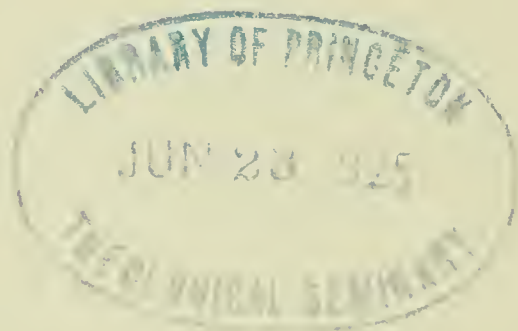


Religion Christentum Kirche

Herausgegeben von
Professor Dr. Gerhard Esser
und
Professor
Dr. Joseph Mausbach






BT 1101 .E87 v.2
Religion christentum kirche

BT 1101 .E87

XIII / 29



Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Princeton Theological Seminary Library



THEOLOGICAL SEMINARY
JUN 23 1923



RELIGION
CHRISTENTUM
KIRCHE

*Eine Apologetik
für wissenschaftlich Gebildete*

Herausgegeben unter Mitarbeit von
St. von Dunin-Borkowski, Joh. P. Kirsch
N. Peters, J. Pohle, W. Schmidt und
F. Tillmann von
GERHARD ESSER UND
JOSEPH MAUSBACH

Zweiter Band

Fünfte neubearbeitete Auflage

1923

Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, Komm.-Ges.
Verlagsabteilung Kempten

*

★

Imprimatur.

Augustae Vindel., die 24. Februarii 1923

Vicarius generalis:

F. Müller

Brög, Secr.

★

Made in Germany

★

Copyright 1923 by Josef Kösel & Friedrich Pustet, Kommandit-Ges. München

Buchdruckerei des Verlags Josef Kösel & Friedrich Pustet, Kommandit-Ges.
Zweigniederlassung Kempten

Inhalt des zweiten Bandes.

	Seite
Erster Teil. Die Religion des Alten Testaments in ihrer Einzigartigkeit unter den Religionen des alten Orients. Von Dr. Norbert Peters, Professor der Theologie an der philos.-theol. Akademie zu Paderborn	VII
Einleitung. Die Religion Israels im allgemeinen und die apologetische Aufgabe der Gegenwart	1
Erster Teil. Die alttestamentliche Religion in ihrer Einzigartigkeit und grundsätzlichen Verschiedenheit von den übrigen Religionen der alten Welt	9
1. Kapitel. Der Gottesbegriff des Alten Testaments	11
2. Kapitel. Gott und die Welt	38
3. Kapitel. Gott und Israel	49
4. Kapitel. Gott und der einzelne Mensch	61
5. Kapitel. Die spezielle Sittenlehre	83
6. Kapitel. Kult und Recht	97
Zweiter Teil. Die Zukunftszielstrebigkeit der alttestamentlichen Religion	111
7. Kapitel. Rückblick und Ausblick	113
8. Kapitel. Die Propheten als Träger der religiösen Entwicklung	121
9. Kapitel. Die Schriften der Propheten	135
10. Kapitel. Der Messias und sein Reich	143
Schluß. Erlösungssehnsucht und Erlösererwartung in der letzten vorchristlichen Zeit	162
Anmerkungen	170
Die wichtigste neuere Literatur	181
 Zweiter Teil. Die Quellen des Lebens Jesu, ihre Entstehung und ihr Wert. Von Dr. Fritz Tillmann, Professor der Theologie an der Universität Bonn	 185
Einleitung. Die geschichtliche Erforschung des Lebens Jesu	187
1. Kapitel. Die außerbiblischen Quellen. Paulus als Zeuge des Lebens Jesu	194
§ 1. Heidnische Zeugnisse	194
§ 2. Jüdische Zeugnisse	197
§ 3. Das Zeugnis des Apostels Paulus	199
2. Kapitel. Die frohe Botschaft. Das schriftliche Evangelium. Die synoptischen Evangelien im Lichte der Überlieferung	204
§ 1. Die Predigt des Evangeliums und deren Niederschrift	204
§ 2. Das Evangelium nach Matthäus	208
§ 3. Das Evangelium nach Markus	214
§ 4. Das Evangelium nach Lukas	220
3. Kapitel. Die synoptische Frage. Lösungsversuche	225
§ 1. Der Tatbestand und die älteren Lösungsversuche	225
§ 2. Jüngere Lösungsversuche	231
4. Kapitel. Der geschichtliche Wert der synoptischen Überlieferung	240
§ 1. Allgemeine Beobachtungen	240

	Seite
§ 2. Der Geschichtswert des Markusevangeliums und der sog. Spruchsammlung	243
§ 3. Der Geschichtswert des Sondergutes bei Matthäus und Lukas	250
§ 4. Die Textüberlieferung der synoptischen Evangelien	258
§ 5. Die synoptische Geschichtserzählung in liberal-theologischer Auffassung	261
5. Kapitel. Das vierte Evangelium im eigenen Lichte und im Lichte der Überlieferung	267
§ 1. Das Zeugnis des Evangeliums	267
§ 2. Das Zeugnis der Überlieferung	276
6. Kapitel. Das Verhältnis des Johannesevangeliums zu den Synoptikern. Dichtung oder Geschichte?	284
§ 1. Die Verwandtschaft und die Verschiedenheit der synoptischen und der johanneischen Erzählung	284
§ 2. Die Beurteilung der Schwierigkeiten und die Entstehung des johanneischen Erzählungstyps	289
§ 3. Der Geschichtswert des Johannesevangeliums	299
Schluß	305
Anmerkung	309
Noten	309

Dritter Teil. Jesus Christus, der göttliche Lehrer der Menschheit. Von Dr. Gerhard Esser, Professor der Theologie an der Universität Bonn	315
Einleitung	317
1. Kapitel. Die Christusfrage und der Kampf um Christus in der modernen Welt	322
§ 1. Vom Anfang der Aufklärung bis zu D. Fr. Strauß und Bruno Bauer	322
§ 2. Das Christusbild der sog. historisch-kritischen Theologie	336
§ 3. Die letzten Ausläufer der liberalen Leben-Jesu-Forschung. Die Leugnung der historischen Existenz Jesu	353
2. Kapitel. Das Selbstbewußtsein Jesu	363
§ 1. Das messianische Bewußtsein Jesu	363
§ 2. Das Selbstbewußtsein Jesu von seiner wesentlichen Gottessohnschaft	390
A. Das Zeugnis des Urchristentums	390
B. Das Selbstzeugnis Jesu bei den Synoptikern	408
C. Das Selbstzeugnis Jesu bei Johannes und das Zeugnis des hl. Paulus	438
3. Kapitel. Die Wunder und Weissagungen Jesu	462
§ 1. Die Wunder Jesu im allgemeinen	462
§ 2. Die Auferstehung Jesu	490
§ 3. Die Weissagungen Jesu	525
4. Kapitel. Die Heiligkeit Jesu	537
5. Kapitel. Die Lehrweisheit Jesu	553
Anmerkung	568
Noten	568

Die Religion des Alten Testamentes

in ihrer Einzigartigkeit unter den Religionen
des alten Orients

Von

Dr. Norbert Peters

Professor der Theologie an der B. theol.-philos. Akademie zu Paderborn

Einleitung.

Die Religion Israels im allgemeinen und die apologetische Aufgabe der Gegenwart.

Kein Land steht mehr Menschenherzen so nahe als Palästina. Palästina. Es gibt viele Länder, die fruchtbarer sind, die größere Reichtümer ihr eigen nennen, deren Gebirge gewaltiger, deren Ströme und Seen mächtiger sind. Mittelmäßigkeit charakterisiert in allen diesen Dingen dies kleine Ländchen Vorderasiens. Aber trotzdem brauste in den Tagen der Kreuzfahrer durch die Länder Europas der Ruf: „Gott will es! Auf zum heiligen Lande!“ Und heute zieht ein alle Jahre mehr anschwellender Strom von Wanderern und Wallfahrern zu jenem unscheinbaren Ländchen. Auch kann kein Land unter der Sonne sich rühmen, daß ihm eine solch umfangreiche Literatur gewidmet sei als dieses. Die Kulturvölker wetteifern, seine Geographie und Topographie, die Geschichte seiner Bewohner zu ergründen.

Diese waren aber kein Volk, das durch hervorragende Israel. Anlagen sich auszeichnete. Es war eine unwahre Übertreibung, für die Israeliten den Ruhm des geistig begabtesten Volkes in Anspruch zu nehmen. Sie können mit den Hellenen, Römern und Deutschen um diese Palme nicht streiten. Auch politisch steht Israel keineswegs groß da. Erst spät ist es zu einem fest organisierten Staatswesen geworden. Zur Zeit seiner größten Ausdehnung unter David und Salomon war sein Reich etwa so groß wie eine einzige Provinz Preußens. Und diese kleine Macht zerfiel schon unter Roboam in zwei sich gegenseitig schwächende Hälften. Was bedeutete ein solcher Staat gegenüber dem assyrisch-babylonischen Reiche oder gegen-

über der weltumspannenden Macht des römischen Imperium? So wenig wie politisch, hat Israel kulturell sich hervorgetan. Der Landbau wurde in derselben einfachen Weise betrieben wie anderwärts im Orient. Im Handel und Gewerbe bedeutete Juda und Israel gegenüber Phönizien, Ägypten und Babylonien so viel wie nichts. Bildende Kunst fand im bildlosen Kult Jahwes keine Stätte. Die Poesie ist rein religiös. Das einzige große Bauwerk, das Israel hervorgebracht hat, der Tempel Salomons, entstand mit phönizischer Hilfe. Ebenso wenig kann der wissenschaftliche Kulturzustand Israels mit dem Wissen Babels und Ägyptens, mit der Weisheit Indiens und Griechenlands verglichen werden. In allgemein kultureller Beziehung verhält sich Israel zu Babel und zu Ägypten, zum Reiche Alexanders und zu Rom so, wie heute etwa Bulgarien oder Montenegro zu Frankreich oder England.

Israels Religion.

Es muß deshalb doch eine andere besondere Bewandnis mit diesem Volke haben; sonst würden die modernen Menschen sich so wenig um es kümmern wie um seine kleinen Nachbarvölker, Edom, Moab und Ammon, so interessant auch ihre Geschichte vielleicht einzelnen Gelehrten sein möchte. Was uns Israel bedeutsam macht, ist lediglich seine Religion. In Israel ist der reinste Gottesbegriff unter den Nationen der alten Welt lebendig gewesen. Dieses Völkchen hat zuerst den sittlichen Monotheismus auf sein Banner geschrieben, hat in freier Entschliebung als Volk dem Dienste des einen lebendigen Gottes sich gewidmet und aus der Sintflut des Polytheismus die Religion des sittlichen Monotheismus für die Welt gerettet. Seine heiligen Bücher sind der erste Teil des Menschheitsbuches der Bibel geworden, von dem auch der zweite Teil hier seine Wurzeln hat. Wenn die Menschen deshalb das heilige Buch des Christentums preisen, als das einzigartige Buch aller Zeiten und aller Völker, als die Königin der Weltliteratur, als den unerschöpflichen heiligen Brunnen der Seelenerquickung für eine Welt, so neigen sich alle vor der stillen Majestät der Religion dieses Volkes.

Die alte
Auffassung.

Im Lichte seiner Religion hat Israel den Einen, den Unaussprechlichen nicht nur geahnt, es hat ihn in freudiger Gewißheit bekannt als den einen und einzigen, als den lebendigen

und persönlichen Gott, der Himmel und Erde erschaffen hat, als den heiligen und gerechten Lenker der Geschichte der Völker, dem jeder einzelne in heiliger Liebe zum Dienste verpflichtet ist. Diese einzigartige Gotteserkenntnis hat Israel nicht aus sich selber, sein Gott hat, sich ihm offenbarend, sein Volk zu dieser steilen Höhe emporgehoben. Derselbe Gott hat seine Schicksale einzigartig gelenkt, hat große Männer, religiöse Kraftnaturen, seine Propheten, ihm erweckt, sie mit seinem Geiste erfüllt, sie ihm zu Warnern, Lehrern und Führern gemacht. So hat Gottes Liebe sein Volk trotz der Schwerkraft seiner natürlichen Neigungen und trotz der verführerischen Einflüsse seiner Umwelt in seiner Offenbarungsreligion erhalten. Ja, dieser sittliche Monotheismus Israels hat, von Gott gehegt, wundersam nach oben sich entfaltet, dem Lichte entgegenblühend, um vom Geiste Gottes noch einmal in seinem Sohne wundersam befruchtet der Welt als edelste Frucht die absolute Religion des Christentums zu schenken.

Dieser übernatürliche Charakter der Religion Israels wird heute aber von vielen geleugnet. Als Rückschlag gegen eine ungeschichtliche Auffassung der alttestamentlichen Religion, die in überspannter Einschätzung ihres Offenbarungscharakters ihren menschlichen Untergrund völlig vernachlässigt und sie in allen ihren Einzelheiten schon an Moses offenbart sein ließ, hat der von dem naturwissenschaftlichen Gebiete auf die alttestamentliche Religionsgeschichte übertragene Entwicklungsgedanke diese lange einseitig beherrscht. In der entwicklungstheoretischen Schule Wellhausens hat er zu schematischer Zurechtstutzung der alttestamentlichen Religionsgeschichte geführt unter völliger Leugnung ihres Offenbarungscharakters im üblichen Sinne des Wortes. Lange Zeit hat diese Richtung die protestantische alttestamentliche Wissenschaft geradezu fasziniert, so daß nur wenige Gelehrte es noch wagten, sich dem Strome der Tageshypothese entgegenzustellen. Heute wird diese nurentwicklungstheoretische Richtung aber immer mehr aufgegeben, hauptsächlich unter dem Zwange der von außen hereinflutenden neuen Tatsachen. Als Hauptverdienst dieser evolutionistischen Schule wird aber bleiben, daß sie den Blick geschärft hat für die literarischen Probleme. Zudem hat

Die entwicklungsschematische Auffassung.

sie auch nicht wenige Bausteine geliefert, die so wie sie da liegen oder mehr oder weniger behauen in jeden zukünftigen Aufbau der alttestamentlichen Wissenschaft eingefügt werden müssen.

Die religions-
vergleichende
Schule.

War aber in dieser Schule alles späte Entwicklung, so ist in der rein religionsvergleichenden Schule alles von Anfang an da als fertige Lehre, die von Israel übernommen sei. Diese Richtung stellt sich dar als der Gegenschlag des Pendels gegenüber der entwicklungsschematischen Schule und als Rückschlag gegen die früher beliebte chauvinistische Überschätzung auch der peripheren Dinge im Alten Testament sowie der Unterschätzung der außerisraelitischen religiösen Ideen der Antike. Am meisten hat diese Richtung in der Form des Panbabylonismus¹⁾ von sich reden gemacht. Hier ist die babylonische „Lehre“ der Tiamatdrache, der die Religion Israels verschlingen will. Der Offenbarungscharakter der alttestamentlichen Religion wird in der nur religionsvergleichenden Schule ebenfalls völlig ausgeschaltet. Nur fällt hier das natürliche Werden und die natürliche Entwicklung in eine unfaßbare prähistorische Zeit. Diese Richtung hat das unbestreitbare Verdienst, die chinesische Mauer eingerissen zu haben, die für die Entwicklungstheoretiker das Volk des Alten Testamentes, seine Religion und seine Religionsbücher umgab. Sie hat alle drei mitten in die Geschichte des alten Orients hineingestellt und alle Forscher gezwungen, die Probleme des A. T. auf einer breiteren Basis zu behandeln. So hat sie insbesondere gegen die rein entwicklungsgeschichtliche Schule vernichtende Waffen geliefert. Die mächtig aufblühende Religionsvergleichung ist deshalb schon heute trotz ihres vielfachen Mißbrauchs im Dienste aprioristischer Ideen in zahllosen Einzelheiten eine neue, richtigere Erklärerin der Bibel und damit auch ein neuer starker Schild für ihre Verteidigung geworden. Freilich stellt auch sie der offenbarungsgläubigen Wissenschaft schwere Probleme, die in allen Details erst allmählich durch ganze Generationen von Gelehrten bewältigt werden können. Insbesondere ist für die alttestamentliche Wissenschaft die Erstrebung des vollen Verständnisses der alttestamentlichen Religion in ihrem ganzen Umfange aus dem

Milieu des alten Orients heraus geradezu das „Generalproblem“ geworden.

Diesen beiden offenbarungsfeindlichen Schulen gegenüber erwächst der christlichen Apologetik die Aufgabe, den Offenbarungscharakter der alttestamentlichen Religion zu erweisen, nicht so, als ob dieser etwa wie ein mathematischer Lehrsatz demonstriert werden könnte, aber so, daß er als ein Postulat des vernünftigen Denkens sich ergibt.

Ich sage absichtlich der alttestamentlichen Religion, nicht der israelitischen Volksreligion, die auch der offiziell-staatlichen Ausprägung der Jahwereligion ihre Züge aufgedrückt hat. Denn das religiös-sittliche Ideal, wie es die führenden Geister fordern, die in den Büchern des A. T. zu Worte kommen, wie diese es in ihrem Leben zu verkörpern suchen und allgemein fordern, ist uns maßgebend, nicht die Meinungen und die Minderwertigkeiten der niedriger orientierten Menge, die Höhenlagen der Jahwegemeinschaft, die Berge, auf denen Gottes Odem weht, nicht die nebeligen Täler und die unratvollen Gassen der dumpfen Städte, die Religionsauffassung der Propheten und ihrer Kreise, nicht die von ihnen getadelten religiösen Auffassungen und Praktiken, die in gewissen Neben- und Unterströmungen der Volksreligion ans Licht treten. Hier findet sich in Israel ebenso gut wie anderwärts und wie auch in christlichen Volkskreisen Rudimentäres aus einer niedrigeren Religionsstufe, abergläubischer Plunder aus alten Zeiten noch zu einer Zeit, in der die religiösen Führer gegen diese Dinge aufs schärfste ankämpfen. Ich denke an polytheistische Züge, an Gottesbilderverehrung, an Menschenopfer und Tempelprostitution, an Wahrsagerei und Zauberei, an rein materiell-schlaraffenlandartig gedachte Zukunftserwartungen. Das Recht zu dieser Unterscheidung zwischen der zu Recht bestehenden prophetischen und der Volksreligion in diesem Sinne ist heute allgemein zugestanden, nachdem die apriorische evolutionistische Ausschlichtung gerade der niedrigsten Züge in der Auffassung und Praxis des Volkes, gegen die Israels Propheten unentwegt angekämpft haben, durch die evolutionistische Schule die Seelen vieler lange genug verwirrt hat²).

Prophetische
und Volks-
religion.

Methode und
Quellen.

Methodisch muß die Apologetik der alttestamentlichen Religion rückhaltlos auf den Boden der Tatsachenforschung sich stellen. Denn wer von anderen Achtung vor diesen fordert, muß zunächst selber ihnen sich fügen. Deshalb sind neben der Bibel und den alten Schriftstellern sorgfältig auch alle Quellen der Religionsverglei chung zu erforschen, die erst die moderne Wissenschaft uns zugänglich gemacht hat und täglich mehrt, so vorzüglich alle die herrlichen Funde der Neuzeit, die die Geschichte des alten Orients und seiner Religionen, insbesondere diejenigen Babyloniens und Assyriens und der übrigen Völker der semitischen Welt uns wieder nahe gebracht haben, denn Israel war ein Teil dieser Welt, so die Resultate der Ausgrabungen in Kanaan und die Berichte über die Sitten seiner Bewohner, denn dort hat Israel gewohnt, so die Reiseberichte über die Gewohnheiten der Nomaden und Halbnomaden Syriens und Arabiens, denn ihr Leben haben Israels Vorfahren einst gelebt. Es ist aber auch Pflicht, allen tendenziösen Deutungen und aprioristischen Vergewaltigungen der Tatsachen auf Grund nichtgeschichtlicher Voraussetzungen entgegenzutreten, mögen diese von links oder von rechts gesucht werden. Nach rechts dürfen der auf vorgefaßten dogmatischen Schulmeinungen ruhenden Vernachlässigung des menschlichen Faktors in den biblischen Quellen und ihrer Geschichte, der naiven Eliminierung des natürlichen Geschehens und der Erhebung ins Nurübernatürliche, wie sie nicht bloß die naive Volkserzählung liebt, ebensowenig Konzessionen gemacht werden wie links der auf philosophischen Voraussetzungen basierenden Leugnung des Göttlichen, der Offenbarung, der Wunder und Wahrsagungen. Insbesondere muß ebenso wie die überkonservative Annahme aller alten Kombinationen über die Entstehung der alttestamentlichen Literatur, die unter der Flagge geschichtlicher Überlieferungen segeln, die beliebte Mißhandlung der Quellen durch eine scheinbar historische, in Wirklichkeit philosophische Kritik abgelehnt werden, die nach den philosophischen Schematen der Modephilosophie erst die Quellen zurechtdeutet, zerstückelt, zurechtschneidet, alles Unbequeme für Redaktoren- und Glossatorenarbeit erklärt und die übrig gebliebenen Fragmente nach vorgefaßten Schematen datiert, bevor sie ihr

Zeugnis gelten läßt. Diese „moderne Behandlung der alttestamentlichen Religionsgeschichte setzt die Ergebnisse der Literarkritik voraus und baut auf ihnen auf, die Literarkritik aber ist ihrerseits durch religionsgeschichtliche Ideen (sc. im Sinne der offenbarungsfeindlichen Moderne) beeinflusst, so daß die Forschung sich in einem Zirkel bewegt“ (P. Vetter). E. Häckel hat Embryonenbilder zugunsten seiner Theorie von der Entwicklung des Menschen aus der Tierwelt „schematisiert“; hier haben wir eine ähnliche „Schematisierung“ zugunsten der Hypothese von der natürlichen Entwicklung der Religion Israels ohne göttliche Offenbarung.

Erster Teil.

Die alttestamentliche Religion in ihrer Einzigartigkeit und grundsätzlichen Verschiedenheit von den übrigen Religionen der alten Welt.

1. Kapitel.

Der Gottesbegriff des Alten Testamentes.

Der Gott Israels ist der Gott der Vorzeit. Durch die Überlieferung der Väter gelangte der einzelne Israelit zu seiner Gottesvorstellung, nicht durch philosophische Untersuchung, — sie liegt der Religion Israels ferne, nicht durch besondere Offenbarung Gottes, — sie ist ihr der Vorzug einzelner Freunde Gottes. Aus der Überlieferung schöpft der Fromme also seine religiöse Sicherheit, weil er sich bewußt war, durch sie seines Gottes Willen in Sitte, Kult und Recht zu besitzen. Darum ist die Religion Lehre (Thora) der Überlieferung.

Der Gott der
Vorzeit.

Die Propheten Israels wollen nichts prinzipiell Neues bringen, sondern das Alte einschärfen. Die kernhafte Gottesidee der alttestamentlichen Religion setzen sie stets voraus, haben sie nicht geschaffen. Sie sind die Lehrer des Volkes, aber zunächst als Lehrer und Wächter der Überlieferung. Der zweitälteste der Schriftpropheten, Amos aus Thekoa, mahnt schon: „Hasset das Böse und liebet das Gute und stellt auf am Tore das Recht!“ Sein etwas jüngerer Zeitgenosse Osee schreibt: „Schreiben mocht' ich ihnen meine Myriaden von Gesetzen, — wie Fremdes wurden sie geachtet.“ Und Michäas, der Zeitgenosse des Isaias, erklärt: „Er hat dir gesagt, o Mensch, was frommt. Und was fordert Jahwe von dir außer recht zu tun, die Liebe zu pflegen und demütig zu wandeln vor deinem Gott?“ Es sind also die alten Forderungen des alten Gottes Israels, die die Schriftpropheten aufstellen, als deren Anwalt ein Nathan dem größten Könige Israels gegenübertritt mit dem Donnerwort: „Warum hast du das Wort Jahwes verachtet, indem du tatest, was böse ist in seinen Augen?“³⁾

Auch Moses hat die alttestamentliche Gottesidee nicht geschaffen, hat vielmehr sein Werk auf dem überkommenen Gottesglauben aufgebaut, als er daran ging, die in der Abrahamsreligion geeinten, ethnologisch homogenen Stämme in kritischer Zeit, als ihr religiöser Zusammenhalt durch das eindringende Heidentum bedroht ward, durch die Erneuerung des religiösen Bandes aufs neue fest zusammenschmelzen. Am Anfange der Religion Israels stehen also im Sinaibunde nicht unsichere Tastversuche, schwankende Vorstellungen, unbestimmte Bilder und bunte Mythen, kein Beduinengötze, sondern die klare Erkenntnis des alten Gottes als des Einzigen und seines bestimmten Willens. Die „Ursprünglichkeit“ der alttestamentlichen Religion im Sinne einer totalen autochthonen Entstehung im Volke Israel ist eine fable convenue moderner religionsgeschichtlicher Konstruktion. Schon die selbst nach der radikalsten neueren Literarkritik auch in ihrer literarischen Fixierung vorschriftprophetischen Quellenschriften des Pentateuch spiegeln die Überzeugung Israels, daß das religiöse Gebäude des Moses auf der Religion der Väter sich erhebt. Moses steht auf dem Boden der Religion des Bundes mit Abraham, den Jahwe „erkoren hatte, damit er seinen Kindern und seinem Hause nach ihm gebiete, den Weg Jahwes einzuhalten, indem sie Recht und Gerechtigkeit üben“. Diese Abrahamsreligion ist die Fortsetzung der Noachischen wie der Esdranische Bund den Mosaischen voraussetzt. Nicht ein neuer Gott erscheint dem Moses am Sinai, sondern der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der dem Jakob als der Gott Abrahams und Isaaks und dem Isaak als Gott Abrahams sich offenbart hatte, derselbe Gott, den Josephs Brüder den Gott seines Vaters nennen, wie ihn Moses den Gott seines Vaters heißt, auf den Moses dem Volke gegenüber als den Gott der Väter sich berufen soll. Es ist dieser Gott der Vorfahren Israels und dieser Gott der Mosesreligion, der in den alten Quellenschriften des Pentateuch als „der Gott der Urzeit“ (*'el 'olam*) bezeichnet wird oder als „der Gott der Vorzeit“ (*'elohe qedem*), derselbe Gott, der seit Moses heißt „der Gott, der Israel aus Ägypten führte“.

Der Gott des Moses ist also der Gott der Väter, der Gott der Vorzeit, der alte Gott⁴⁾ im Gegensatze zu den jüngeren

Göttern, die als Menschenerfindungen aus den zwei Wurzeln des Animismus und des Ahnenkultes herauswuchsen. Erst diese jüngeren Götter zwangen die Verehrer des alten Gottes der Väter, diesen durch einen besonderen Namen näher zu bezeichnen. Als solcher diente in der Patriarchenzeit vorzüglich El Schaddaj, d. i. der erhabene, der höchste Gott⁵). Neben dieser Erklärung des alten Gottesnamens El Schaddaj würde nur die als Gott der Allmächtige noch in Frage kommen können. Unter diesem Namen verehrte der Stamm Abrahams den alten Gott bis auf Moses. Mit diesem El Schaddaj ist zusammenzustellen der El Eljon, d. i. der höchste Gott des Priesterkönigs Melchisedech⁶), der wiederum an den Herrn der Götter des Achijami in den Amarnabriefen erinnert. Dieses (EL) Eljon ist wahrscheinlich nur die hebräische Übersetzung des Namens (EL) Schaddaj, der auf das sumerische Schadu (= Berg) zurückgehen wird und ursprünglich wohl Schadaj gelautet hat⁷).

El Schaddaj.

Auf denselben Zug vom alten Gott führt auch der seit Moses für das alte El Schaddaj gebräuchliche Name Jahwe⁸). Dieser Gottesname Jahwe wird aber sicher in einer Schicht des Pentateuch (J) als vormosaïsch vorausgesetzt, in einer anderen (P) wohl nur als der bei den Vorfahren gebräuchliche oder als der bezüglich seines Wesens unbekannt verneint⁹). Das Vorkommen selbst des Namens, auch in der Form Jahwe in altbabylonischen oder anderen vormosaïschen Urkunden würde deshalb für die biblische Überlieferung keine Schwierigkeiten bringen, sondern lediglich ihre Bestätigung. Denn diese hat niemals behauptet, daß Israel allein und ausschließlich Jahwe gekannt hätte. Ihr ist Jahwe der Gott Sem's, zu dem auch Abimelech von Gerar betet, den Laban und Bathuel verehren, der Balaams Gott ist¹⁰), wie auch die religiöse Zusammengehörigkeit mit anderen Semiten im Gegensatz zu den Hamiten in der israelitischen Überlieferung deutlich genug zu spüren ist.

Jahwe.

Dieser Gottesname Jahwe wird in Ex. 3, 14 f. (JE) durch die Erklärung „Ich bin, der ich bin“ und „Der ‚Ich bin‘ (’ehje) hat mich zu euch gesandt“ mit dem Zeitwort hawa bzw. haja, d. i. sein, zusammengebracht. Demnach würde Jahwe bedeuten „Er ist“. Weil aber im selben Kapitel Jahwe

als der alte Gott, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs erklärt wird, werden wir „Er ist“ zunächst zu deuten haben als den, der, wie er früher war, so auch jetzt ist und in Zukunft sein wird, weil er ja, wenn Moses das Volk in seinem Auftrage aus Ägypten führt, ihm in Zukunft helfend zur Seite stehen will, wie er den Ahnen in der Vergangenheit geholfen hat. Die Übersetzung „Der Ewige“ trifft im ganzen den Inhalt des Wortes. Daniels „Alter der Tage“ bedeutet dasselbe. Symbolisch würde man die Idee in der Flamme des Dornbusches finden können, die brannte, ohne diesen zu verzehren. Die schon in Isaias II wurzelnde Deutung der Apokalypse besteht also zu Recht: „Ich bin das Alpha und das Omega, der ist und der war und der sein wird, der Allmächtige.“¹¹⁾ Ursprünglich wird Jahwe wohl nur ein Beiname der Gottheit gewesen sein, wie Schaddaj und wie Eljon. Dieses allgemeine Prädikat ist aber nicht, wie sonst so oft bei den heidnischen Semiten, infolge eines eigentümlichen Verdichtungsprozesses, der der Vater nicht weniger Gestalten des semitischen Pantheons wurde, zum Eigennamen eines neuen Gottes erstarrt, wie etwa Adon (= Herr) oder Baal (= Herr). Seit Moses ist dieser Beiname des alten El vielmehr zur herrschenden Bezeichnung Gottes geworden und hat den alten Namen fast völlig verdrängt. Durch den Gegensatz zu den Nationalgottheiten der übrigen Völker ist der Jahwename dann erst zum Eigennamen des Gottes Israels geworden. Dieser Gebrauch setzt als solcher freilich logisch die Verehrung der Nationalgötter der Heiden in der Umwelt der Redenden voraus, aber keineswegs die Anerkennung ihrer realen Existenz. Da aber die anderen alten Gottesbezeichnungen der Patriarchenzeit, El Schaddaj, El Eljon, der Gott Abrahams, der Gott Abrahams und Isaaks, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, einen Gegensatz des Gottes der Überlieferung zu den ohnmächtigen, niedrigen, jungen Götzen andeuten, so werden wir auch bei Jahwe, d. i. „Er ist“, an einen solchen Gegensatz denken dürfen. Durch den Namen „Er ist“ für den alten El Schaddaj wird deshalb jenen Göttern, den Elim der Heiden, das Sein in derselben Weise abgesprochen, wie durch ihre spätere spöttische Bezeichnung als Elilim, d. i. Nichtse, statt Elim, d. i. Götter, bei den Schrift-

propheten. Diese Auffassung wird dadurch gestützt, daß die Frage der Israeliten an Moses: „Welches ist sein Name?“¹²⁾ mit Rücksicht auf den bei den Israeliten eingerissenen Götzen dienst¹³⁾ gestellt ist, so daß vielleicht auch eine Wiederherstellung der alten Väterreligion durch Moses direkt angedeutet ist.

Diese Erklärung des Namens Jahwe ist keineswegs bloße metaphysische Spekulation über das Sein im absoluten Sinne wie in der indischen Spekulation, wo die Kâthaka Upanishad, vom Atman Brahman redend, sagt: „Nicht mit dem Wort, nicht mit dem Denken, nicht mit dem Auge kann man ihn erreichen. Wie kann dies anders erfaßt werden, als indem man sagt ‚Er ist!‘, ‚Er ist‘ — so soll man ihn erfassen! — — ‚Er ist‘, — wer ihn so erfaßt hat, dem wird sein wahres Wesen klar.“¹⁴⁾ Die Erfassung Gottes als „Er ist“ in Israel ist vielmehr eine einfache dogmatische und eminent praktische Erkenntnis. Es ist der Gedanke: Jahwe ist der alte und ewige Gott, der den Vätern sich offenbarte und ihnen half, den diese verehrt haben, der mit den Göttern unserer heidnischen Nachbarn nichts zu tun hat. Nicht eine neue Gottesvorstellung hat Moses mit dem Jahwenamen seinem Volke gebracht, sondern eine Bereicherung und Vertiefung der früheren Gotteserkenntnis. Auf diese Idee ist die Religion und die Existenz eines Volkes gestellt, und die Religion dieses Volkes hat siegreich die Kämpfe vieler Jahrhunderte bestanden, hat einer Welt den Monotheismus gebracht. Jene indische Philosophenspekulation dagegen hat nennenswerte praktische Folgen für die Menschheit so wenig gehabt, wie „Er ist“ in Indien jemals ein wirklich gebrauchter Gottesname geworden ist.

Umstritten bleibt es, ob diese Erklärung des alten Gottesnamens Jahwe als „Er ist“ die ursprüngliche und sprachwissenschaftliche Etymologie des heiligen Namens enthält oder als religiöse Ausdeutung der alten Gottesbezeichnung auf dem Boden der hebräischen Sprache anzusehen ist, während die ursprüngliche etymologische Bedeutung des Wortes nicht mehr sicher erkennbar wäre. Diese Frage hat aber nur für die philologische Geschichte des Namens Bedeutung. In der alttestamentlichen Religion ist zweifellos die Auffassung des Namens Jahwe „Er ist“.

Das neben Jahwe stehende Jahu aber entspricht dem babylonischen Jaum. Dieses vormosaische Jahu der Israeliten ist durch seine Kurzform Jô in dem Namen der Mutter des Moses (Jochebed = Jô d. i. Jahu ist Ruhm) bezeugt, ferner durch seine andere Kurzform Jah in dem vormosaischen Namen des Berges Morijjah (= Erscheinung Jahs) und in den vormosaischen Eigennamen Abijja (= Mein Vater ist Jah), Achijja (= Mein Bruder ist Jah), Bitjah (= Mein Haus ist Jah), sowie durch seine ägyptisierte Form Jam in dem Namen der Schwester des Moses (Mirjam = Marjam = Geliebte Jahus). Jaum bedeutet aber ursprünglich im Baby- Jahu.

lonischen „Wesen“ „Person“, „Existenz“, „wer?“, „wo?“, „irgendeiner“. Es ist im Altbabylonischen nirgends Gottesname, vertritt vielmehr in Personennamen, ganz Ilu entsprechend, einen bestimmten Gott oder die Gottheit allgemein. Der babylonische Name Jaum-ilu bedeutet demnach soviel wie „Irgendeiner ist Gott“ oder „Das Wesen ist Gott“. Diese von unseren beiden trefflichen Assyriologen Hehn und Theis vorgetragene Deutung von Jaum = Jahu und seinem Verhältnis zu Jahwe^{14*)} ist mindestens sehr wahrscheinlich. Von hier aus läßt Jahwe als verbale religiöse Ausdeutung des alten Jahu sich unschwer verstehen.

Der sich offenbarende Gott.

Der Gott der Väter, der sich Abraham, Isaak und Jakob offenbarte, ist in einzigartiger Weise zum Volke Israel in Beziehung getreten. Er hat zu Moses und Josue geredet, zu Samuel und Nathan und zu zahlreichen späteren Propheten. Seine Kundgebungen gehen der Geschichte Israels parallel. Diese Grundauffassung Jahwes als des Offenbarungsgottes, die Überzeugung der Propheten, daß Jahwe in ihnen redet, des Volkes, daß Jahwe durch jene sich kund tut, durchzieht die ganze alttestamentliche Literatur. Der Glaube, daß sie auf Jahwes Offenbarungswort ruht, hat der alttestamentlichen Religion ihre Festigkeit gegeben und ihre wunderbare Spannkraft, durch die allein sie jene weltüberwindende Lebensmacht geworden ist, die eine bloße philosophische Gotteserkenntnis nicht schaffen konnte. So ist ja das religiöse Denken und Leben aufgebaut nicht auf Menschenwitz und Menschenwort, sondern auf dem ewigen Felsengrund der Gottheit. Denn Jahwe „tut den Stämmen Israels Wahrhaftiges kund“; „seine Worte sind Wahrheit“, „seine Gesetze wahr, gerecht allzumal“. So ist die Religion selber einfach schlechthin „die Wahrheit“, weil Jahwe „zu den Propheten redete und die Gesichte mehrte und in Gleichnissen sprach durch die Propheten“. Die Wahrhaftigkeit Gottes gibt dem israelitischen Frommen die absolute Sicherheit seiner Erkenntnis des Willens Gottes. Für ihn gibt es deshalb keinen Grund für die verzweifelte Klage babylonischer Denker, daß sie Gottes Willen nicht kennen. Vor ihm steht klar und deutlich das „Du sollst“ und „Du sollst nicht“ seines Gottes, der „Wahrheit redet“¹⁵⁾.

Offenbarungsbegriff.

Es ist klar, daß der Begriff dieser Offenbarung im A. T. das enthält, was die Kirche stets darunter verstanden

hat, jene Tätigkeit Gottes nämlich, durch die er die Menschen auf übernatürliche Weise in seine Wahrheiten einführt, Männer seiner Wahl als Werkzeuge benutzend. Der Standpunkt moderner Umdeutungstheologie, die zwar das Wort „Offenbarung“ beibehält, es aber im Sinne einer bloßen, natürlichen, „inneren Entwicklung unseres sittlich-religiösen Bewußtseins“ (Pfleiderer) versteht, ist nicht der biblische und drückt die Offenbarungsreligion auf den Standpunkt eines philosophischen Systems herab. Jene Mitteilung Gottes an seine Organe wird man sich aber keineswegs mechanistisch vorstellen müssen. „Die Gnade setzt die Natur voraus und erhebt sie“ (Thomas Aqu.). Sie wirkt nicht mechanisch, nicht sprunghaft, nicht gewaltsam. Die Weisheit Gottes „durchwaltet alles trefflich“¹⁶⁾. Darum muß die Offenbarung Gottes vielmehr psychologisch-historisch gefaßt werden. Darum kann nicht nur, muß vielmehr auch die natürliche mit der Offenbarungsgnade mitarbeitende volkhafte Kraft Israels mit in Anschlag gebracht werden für das Verständnis der Entwicklung der alttestamentlichen Offenbarung. Der Schöpfergott und der Erlösergott ist e i n e r. Der Dualismus der mechanistischen Auffassung der Offenbarung liegt dem recht verstandenen Gottesbegriff ebenso ferne wie der Dualismus eines mechanistischen Gnadenbegriffes.

Auf Offenbarung machen nun freilich auch die außerisraelitischen Religionen Anspruch. Es ist gemeinsame Überzeugung der semitischen Völker, daß der Stadt- oder Landesgott die Prinzipien der sittlichen, sozialen und kultischen Ordnung offenbart habe, daß das religiöse Wissen ein Geschenk der Götter sei. Babels und Ägyptens Götter tun ihren Verehrern ihren Willen kund wie Kamosch Moabs König Mesa und Beelschmain König Zakir von Hamath. In den heidnischen Religionen sind aber die ersten Mittel, den Willen der Gottheit zu erkunden, Orakel und Zauberwesen. In Israel bedurfte es dieses priesterlichen Spukes nicht. Moses und die Propheten sind die Quellen, aus denen man die Erkenntnis des Willens Jahwes schöpft. Das alte Losorakel, der Urim und Tummim, ist schon früh beiseite gestellt. Auch die Offenbarung durch Träume verschwindet in der prophetischen Zeit und erscheint in der apokalyptischen Literatur nur als literarische Einklei-

Offenbarung
außerhalb
Israels.

dungsform wieder. Die Visionen und Ekstasen treten in Israel an die Peripherie; das klare, im Innern vernommene Wort Gottes nimmt ihre Stelle ein. Außerdem ist die Vision wenigstens auch literarische Form. Und endlich, was diese Propheten als Gottes Willen verkünden, das ist nicht Fleisch, sondern Geist, Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit und die aus der absoluten Wahrheit des sich offenbarenden Gottes fließende absolute Verpflichtung des Menschen zum Gottesglauben und Gottesdienst. Offenbarer des göttlichen Willens wie die Propheten hat keine altorientalische Religion, wie keine einen Stifter hat wie Moses.

Der einzige
Gott.

Der alte, sich offenbarende Gott ist aber der unvergleichliche und einzigartige Gott, der einzige, dem allein Verehrung gebührt. „Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus dem Lande Ägypten, aus dem Sklavenhause weggeführt hat. Du sollst keinen anderen Gott neben mir haben.“ Mit diesen lapidaren Worten beginnt das Tafelgesetz des Dekalogs, und aus dem Deuteronomium hallt es wieder: „Höre, Israel! Jahwe ist unser Gott, Jahwe einzig ist es¹⁷⁾!“ Die Verehrung des einen und einzigartigen¹⁸⁾ alten Gottes allein, der prinzipielle Monotheismus steht als Grundpfeiler der Religion Israels fest, schon für die Zeit des Moses. Der Jahwe des Moses und des Samuel ist so gut der eine und der einzige und der einzig zu verehrende wie der der Schriftpropheten. Die sonst im alten Orient übliche Differenzierung der Gottheit liegt dem Alten Testament völlig ferne. Für „Göttin“ hat das biblische Hebräisch nicht einmal ein Wort.

Elohim.

Diesem Befunde gegenüber fällt es freilich auf, daß zur Bezeichnung Gottes im Alten Testamente durchweg gerade der Plural Elohim gebraucht wird. Es ist aber über jeden Zweifel erhaben, daß Elohim im ganzen Alten Testamente, auch in der sog. Elohimquelle, Singularbedeutung hat, daß es Gott und nicht Götter meint und daß im vollen Umfange die Gleichung Jahwe = Elohim zu Recht besteht. Der Plural drückt das aus, was wir durch die Abstraktion bezeichnen. Elohim bedeutet die Gottheit wie etwa Kedoschim die Heiligkeit, Bore'im die Schöpfermacht. Es schließt „die Fülle der göttlichen Mächte“ in sich, deren persönlicher Träger Jahwe ist.

„Der Name geht von den einzelnen Göttern aus, abstrahiert aber von diesen und postuliert eine höhere allgemeine Gottheit, die losgelöst ist von den konkreten einzelnen Naturerscheinungen, deren Personifizierungen die ‚Götter‘ sonst sind¹⁹⁾.“ Hehn wird Recht haben mit dem Satze, daß in Anlehnung an einen schon bestehenden Sprachgebrauch „der von der Einzelgottheit abstrahierende Plural gewählt ist, um die verschiedenen Stämme, aus denen Israel sich zusammensetzte, zur Einheit zu verbinden“.

Die ganze prophetische Literatur von Amos bis Malachias setzt den Monotheismus im Sinne des ersten Gebotes voraus. Der Götzendienst ist den Propheten ein Vergessen und ein Verlassen Jahwes, die größte Sünde, der gegenüber die tiefste Entrüstung des Herzens mit elementarer Gewalt hervorbricht. Schon Osee hat für den Götzendienst das Prophetenbild vom Ehebruch durchgeführt. Derselbe Prophet ruft aus: „Ich bin Jahwe, dein Gott von Ägyptenland her, und einen Gott außer mir kennst du nicht, und einen Retter gibt es nicht außer mir²⁰⁾.“

Allerdings ist der Götzenkult auch nach Moses noch oft genug in das Volk Gottes eingedrungen. Trotz des Sinaibundes lesen wir von dem unzüchtigen Kult des Beelphegor in Settim, von der Verehrung von Götzen während der Wüstenwanderung, wo sie „das Zelt des Moloch trugen und den Stern ihres Gottes Remphan, Bilder, die sie gemacht hatten, sie anzubeten“, und auch bald nach Moses, von den späteren Zeiten ganz zu schweigen. Wenn deshalb in den Tontafeln von Boghazköj, der alten Hauptstadt der Hethiter, die „hebräischen Götter“ erwähnt werden, wenn nämlich die hier erwähnten Chabiru wirklich die israelitischen „Hebräer“ sind, so würde das der „urkundliche Beweis“ dafür sein, daß unsere biblische Überlieferung auch in diesem Punkte Vertrauen verdient. Aber wo sind die Beweise, daß Israels Propheten dieser götzendienerischen Unterströmung in ihrem Volke zugestimmt haben? Wenigstens als Postulat hat übrigens der Spaten der Palästinaforscher den Glauben Israels an den einen und einzigen Gott erwiesen, der kein Bild von sich und keinen anderen Gott neben sich duldet. Denn „es ist eine Tatsache, daß, je mehr man in Schichten hineinkommt, die der israelitischen Kultur angehören, alles um so einfacher, daß die Beute des Ausgräbers um so geringer wird“.²¹⁾ Daß aber dieser monotheistische Gottesglaube in der Zeit des Moses geschichtlich möglich war, auch abgesehen von dem Zeugnis der biblischen Bücher als rein geschichtlicher Urkunden, das wenigstens lehrt uns der sogenannte „Mono-

theismus“ des alten Orients, nicht minder die allgemeine Religionsgeschichte mit ihrem sich immer mehr verstärkenden Nachweis, daß der Gedanke an eine über allen Göttern stehende Gottheit allen Religionen eigentümlich ist.

Außer-
israelitischer
Monotheismus

Ein außerisraelitischer Monotheismus für die moaische Zeit wäre der biblischen Auffassung konform. Speziell für Kanaan sei erinnert an Melchisedech, dessen El Eljon Abraham als identisch mit seinem El Schaddaj anerkennt, indem er mit dem Priester El Eljons in Kultgemeinschaft tritt, ihm den Zehnten gibt und sich von ihm segnen läßt, ebenso an Balaam, den außerisraelitischen Seher und Dichter, der Jahwe seinen Gott nennt, und von ihm inspiriert ist, aus dessen Weissagung vom Stern an Jakob uns alte Heilands-erwartung wiederklingt²²⁾. Ismaeliter, Edomiter und andere arabische Stämme leiten die Quellenschriften der Genesis von Abraham ab. Damit ist auch die Vorstellung gegeben, daß die Abrahamreligion bei diesen Stämmen ursprünglich vorhanden gewesen sei. Man hat deshalb auch die längst bekannten Spuren des Monotheismus in der alten Welt, in China und Indien, in Persien und Griechenland, so wenig als Schwierigkeiten für die biblische Religionsgeschichte empfunden wie ähnliche Spuren bei den Naturvölkern. Dagegen ist in Laienkreisen eine Zeitlang einige Beunruhigung empfunden, seitdem man von dem Boden des „altorientalischen Monotheismus“ aus versucht hat, die Einzigartigkeit des alttestamentlichen Monotheismus in Abrede zu stellen und diesen aus jenem abzuleiten.

Altbabylonischer
Monotheismus.

Am meisten Aufhebens hat man lange Zeit von dem altbabylonischen „Monotheismus“ gemacht. Ein wirklicher Monotheismus ist aber den Babyloniern der ältesten Zeit ebenso fremd gewesen wie jener pantheistische Monismus, der erst in sehr später Zeit unter dem Einflusse der Philosophie, des Judentums und des Christentums aufgekommen ist. Es ist allerdings sicher, daß, wie altägyptische Lieder und Sittenregeln, so auch altbabylonische Hymnen, ebenso alte babylonische und westsemitische Eigennamen einen verhältnismäßig hohen religiösen Standpunkt zeigen. Aber selbst der so warm persönlich abgetönte Hymnus auf den Mondgott Sin aus der Bibliothek Assurbanipals ist keineswegs monotheistisch;

der Verfasser auch dieses Liedes kommt über Monismus mit persönlicher Färbung nicht hinaus. Auch scheint speziell in Eigennamen *Ilu* (= *El* = Gott) manchmal eine einzelne Gottheit zu meinen. Deshalb sind manche Forscher zur Annahme eines ursemitischen Gottes *El* gekommen. Diesen hat man namentlich auch in den alten Eigennamen *Isaak[el]*, *Jakob[el]*, *Israel*, *Ismael*, *Joseph[el]* sehen wollen. Das war ein Irrtum. Dieses alte *el* oder *ilu* hat schon in den ältesten Quellen die Bedeutung eines Gattungsnamens. Die erst in sehr später Zeit im semitischen Pantheon auftretende konkrete *El*-Gestalt aber ist erst eine Neubildung der Priester an den großen babylonischen Tempeln. Diese stellten eine Gottheit an die Spitze des Pantheons und identifizierten mit diesem Gotte die anderen Götter. Wenn auch der Verfasser jener babylonischen Tafel, auf der die Hauptgottheiten Babels mit *Marduk* identifiziert sind, die Existenz jener Gottheiten nicht leugnet, so verblassen sie doch vor *Marduks* Glanze, der sie gänzlich absorbiert hat. In ähnlicher Weise wie in *Marduk* sind die vielen Götter in dem kollektiven Charakter tragenden *Ilu* zusammengeflossen. *Ilu* bedeutet das Pantheon die Gesamtheit der Götter und kann die Gottheit im abstrakten Sinne bezeichnen wie der Plural *Ilani*. Gott im allgemeinen wird deshalb in der späteren Zeit durch *Ilu* mit dem Pluralzeichen ausgedrückt. „Aus der Vielheit der Einzelgottheiten entwickelt sich bei den heidnischen Semiten die Universalgottheit²³⁾.“ Auch in Babel hat also die gesunde Menschenvernunft danach gerungen, durch Fusion und Amalgamierung der verschiedenen Göttergestalten aus dem Irrgarten des Polytheismus wieder herauszukommen. Der Monotheismus ist aber trotzdem in Babel nicht aufgeblüht, weil die dazu notwendige gewaltige religiöse Persönlichkeit nicht aufgetreten ist und die heidnische Staatsreligion hemmend im Wege stand. Ähnliches wird, wie es in Indien sich findet, auch gelten von den monotheistischen Spekulationen der ägyptischen Priester. Für das praktische Leben ist in *Heliopolis*, *Memphis* und *Theben* so wenig wie in *Ur* und *Harran* etwas dabei herausgekommen. Kraftlos sanken auch hier die Flügel.

Ägyptischer
Monotheismus.

Sehr überschätzt man insbesondere die „monotheistische Reform“ des Königs Amenophis IV. von Ägypten (14. Jahrh.).²⁴⁾ Sie hatte in der Wirklichkeit mehr politischen als religiösen Charakter. Um die Macht der Priester des Amon zu brechen, versuchte der Pharaon den Kult des alten, von Amon zurückgedrängten Re Harachte zur Herrschaft zu bringen, den er zu Aton (= Sonnenscheibe) umtaufte und sich selbst danach den Namen Ichnaton (= Abglanz der Sonnenscheibe) beilegte. Eine Parallele zu dieser Art „Monotheismus“ ist die Sonnenverehrung am Ausgange des Altertums im römischen Weltreiche. Der Sol invictus wurde zum höchsten, alle anderen Götter in sich vereinigenden, darum gleichsam einzigen Gotte, dem Kaiser Aurelian von Staats wegen einen prächtigen Kult widmete.²⁵⁾ Daß die Reform Ichnatons überhaupt monotheistischen Charakters war, ist nicht einmal sicher. Jedenfalls starb dieser „Monotheismus“ mit Ichnaton, und das weite ägyptische Pantheon ist durch diesen „Monotheisten“ keineswegs entvölkert worden. „Wer hier Entlehnungen (sc. Israels) sucht, kennt weder die ägyptische noch die israelitische Religion“ (E. Meyer).

Südarabischer
und aramäischer
Monotheismus.

Auch bei den zweifellos im Polytheismus befangenen alten Südarabern mit ihrem Gestirndienst findet sich allerdings der Gott JI. Im Lichte der babylonischen Eigennamen wird aber „von dem südarabischen JI dasselbe zu gelten haben wie von dem aramäischen. Es ist eine blasse Abstraktion neben den anderen Göttern und verdankt sein selbständiges Dasein erst seiner Verwendung in Eigennamen²⁶⁾.“ In den Briefen des Statthalters Abdchiba von Jerusalem aus den palästinensischen Tontafelbriefen von Amarna (14. Jahrh.), nicht minder in dem Briefe des Achijami an den König Ischtarwaschur aus Sellins Funden von Tell Ta'anek begegnet uns allerdings eine geläuterte religiöse Auffassung. Insbesondere rufen die Sätze des Achijami: „Der Herr der Götter möge dein Leben behüten“ und: „Über meinem Haupte ist jemand, der da ist über den Städten“ die Erinnerung an den El Eljon des Melchisedech wach. Daß aber Ilu in Stellender Amarabriefe Eigenname sei, ist unerwiesen, und die altkanaanäische Religion hat sich gerade im Lichte der Ausgrabungen als ein Polytheismus der krassesten Form erwiesen.

Unterschied.

Mögen also auch immerhin monotheistische Anschauungen im Orient, speziell in Kanaan, zur Zeit des Moses noch oder schon in der Luft gelegen haben, — welcher Unterschied zwischen diesem „Monotheismus“ und der Gotteslehre des

A. T.! Auch wo die Spekulation bei polytheistischen Völkern zu einer Ahnung der Einheit Gottes sich erhebt, bleibt ihr Gott wie ihre Götter naturhaft, ist die Religion auch des einen geheimnisvollen Gottes philosophischer Monismus, nicht religiöser Monotheismus. Israels Gott aber ist kein Naturgott, nicht die Zusammenfassung aller Naturgötter, nicht ein Teil der Natur, er ist ihr überweltlicher Schöpfer. Darum negiert die alttestamentliche Religion die Existenz von Göttern neben Jahwe. Andernfalls wäre der Kampf der Propheten gegen die Götzen, wäre der sittliche Jahwekrieg nicht zu verstehen. Das Volk in seiner Gesamtheit wird in diesem Punkte freilich nicht lehrhafte Klarheit gehabt haben, so daß in einzelnen Wendungen volkstümlicher Erzählungen, die die Meinung von der Existenz der Götzen zur Unterlage haben, etwas mehr stecken mag als die einfache Anwendung üblicher Redensarten. Den führenden Geistern aber sind die Götter der Heiden „Nichtse“; in ihren Bildsäulen steckt keine Realität als ein Stück Holz. Darum ist Israels Religion grundsätzlich intolerant gegen die heidnischen Götter. Jahwe ist ein eifriger Gott, und schon das Bundesbuch belegt mit dem Banne, wer einem anderen Gott opfert²⁷). Nicht so der „Monotheismus“ Babels. Auch in den Priesterkreisen blieb trotz des reineren Gottesbegriffes der Spekulation der wütesteste Polytheismus. Das zeigen die Dämonenbeschwörungen und auch die Sühneriten. Auch Ichnatons Reform war religiös eine rein kultische. Wo ist also der praktische Erfolg des altorientalischen Monotheismus? Wie in China Schang-ti, das vergöttlichte Weltgesetz das Eindringen von Tausenden der abenteuerlichsten Götzen nicht hat hindern können, so haben die außerisraelitischen monotheistischen Erinnerungen so wenig wie das esoterische spekulative Einheitsstreben den immer weiteren Verfall des Polytheismus, die über jede neue Grenze wegschreitende weitere differenzierende Bildung und das Einströmen sets neuer Götter in das heidnische Pantheon gehindert. Der israelitische Monotheismus aber, von vornherein nicht die esoterische Mysterienreligion weniger Wissenden, sondern die durch sittlichen Entschluß ergriffene, den Anspruch auf die Beherrschung des sittlichen Lebens erhebende

Religion eines ganzen Volkes hat sich nicht nur siegreich behauptet und alle nach unten ziehenden Mächte des Widerspruchs in langem Kampfe überwunden: er hat von Israel aus eine Welt erobert! Er konnte dies; denn er war von Anfang an nicht eine abstrakte Lehre, sondern das praktische Ergreifen des alten, des einen lebendigen Gottes, und tatkräftiges Handeln nach dem erkannten Willen dieses einen Gottes in der Kraft dieser religiösen Grundidee.

Der universale
Gott.

Ist Jahwe der einzige Gott, so ist er universal, „der Gott des Alls“. Lange Zeit hat in der modernen protestantischen Exegese die heute allmählich ihre Vorherrschaft einbüßende Anschauung geherrscht, Jahwe sei ursprünglich wie Marduk, Hadad oder Kamosch nichts mehr als ein beschränkter einfacher Volksgott gewesen. Aus diesem habe sich der Weltgott erst zur Zeit der großen Schriftpropheten entwickelt. Jahwe trägt aber schon in den anerkanntermaßen vorschriftprophetischen Bestandteilen des Pentateuch Züge, die über einen simplen Volksgott weit hinausführen. Er ist der Herr der ganzen Menschheit, sein Machtbereich nicht etwa nur Palästina, sondern auch Babel und Ägypten, Phönizien und Arabien, wie die Führungen der Patriarchen zeigen. Jahwe „verhängt“ die Schicksale der Völker, lenkt die Geschicke Ägyptens und gibt ihm Joseph zum Herrn. Er läßt Ägypten Unglück treffen, wie er will, „Gericht ühend an seinen Göttern“, so daß der Pharao Moses und Aaron um Fürsprache bei ihm bittet. Der Ausländer Balaam kann sich Jahwes Willen nicht entziehen. Darum betet man auch außerhalb Palästinas zu ihm. Denn er ist ja „Richter über die ganze Erde“, weil „sein die ganze Erde ist“. Vor ihm „bebte die Erde, troff der Himmel, wankten die Berge“, heißt es deshalb in dem links als ältestes Stück der israelitischen Literatur geltenden Deboraliede. Er hat die Macht zu „richten zwischen den Israeliten und den Ammonitern“, er läßt Salomon in dem Syrer „Reson einen Widersacher erstehen“. Schon Amos setzt als unbestreitbare Tatsache voraus, daß J a h w e „die Philister von Kreta und die Aramäer von Kir heraufgeführt“ habe wie Israel von Ägypten, daß er Israel sich zu eigen gemacht „aus allen Geschlechtern der Erde“. Derselbe Prophet schildert in

dem in Is. 13—23 vergrößert nachgezeichneten schauerlichen Gerichtsgemälde im Anfange seines Buches Jahwes Strafgericht, das wie ein Gewitter über Syrien, Philistää, Phönizien, Edom, Ammon und Moab dahinzieht, um über Juda und Israel sich am stärksten zu entladen. Bei Isaias erhebt Jahwe ein Panier, er pfeift nur, und als sein Strafwerkzeug zieht ein Volk aus der Ferne heran. Auf seinen Piff kommt Ägypten und Assyrien; Assyrien ist Rute und Stock in seiner Hand. Die Wahrheit, daß „die ganze Erde seiner Herrlichkeit voll ist“, hat Isaias schon in seiner Berufsvision neben der Heiligkeit in das Zentrum seines Gottesbegriffs gestellt. Wie über die Erde, so herrscht Jahwe schon in den alten Quellen über das Meer. Auch die Unterwelt ist seiner Macht nicht entzogen. Er ist die den Kosmos beherrschende Macht. Regen und Hagel gehorchen ihm, Donner und Blitz, Wind und Wetter. Er gibt die Fruchtbarkeit des Landes. Sonne, Mond und Sterne sind seinem Wort gehorsam²⁸⁾.

Der Gottesname *Jahwe Sebaoth*, d. i. Jahwe der Heeres- Jahwe Sebaoth.
scharen, erweist Jahwe als *Himmelsgott*. Die Bezeichnung ist vorprophetisch, aber im Grunde vielleicht nicht spezifisch israelitisch. Denn auch die babylonischen Götter Nannar, Sin und Anu erscheinen als Herr der Sternenheere. Wahrscheinlich ist der ursprünglich wohl für eine Mondgottheit geprägte Ausdruck aus polemischen Absichten auf Jahwe übertragen, so daß er im Gegensatze zur Astralreligion ihn als den Herrn der himmlischen Heerscharen²⁹⁾ erklären will. Die spätere Auffassung des Ausdrucks als des Herrn der Heerscharen Israels³⁰⁾ wäre eine andere Umdeutung dieser Gottesbezeichnung, ebenso die Auffassung des Namens als des Herrn aller himmlischen und irdischen Wesen. Wie sehr übrigens der einzigartige universale Charakter Jahwes zur Zeit des Amos schon die Herrschaft hat, zeigt seine prächtige Paraphrase des Gottesnamens *Jahwe Sebaoth*, d. i. Jahwe der Heere. „Wenn sie (sc. die Flüchtlinge) durchbrechen zur Unterwelt, von da reiße sie weg meine Hand; und wenn sie emporsteigen zum Himmel, von da bring' ich sie herab. Und wenn sie sich verbergen auf des Karmel Gipfel, da packe und greif' ich sie. Und wenn sie sich vor meinen Augen verbergen auf dem Boden des Meeres, da gebiet' ich der Schlange, daß sie sie beiße. Und wenn sie in die Fremde ziehen vor ihren Feinden, da gebiet' ich dem Schwert, daß es sie wüрге. Und ich richte meine Augen auf sie zum Unglück und nicht zum Glück. Und der Allherr, Jahwe der Heere, ist es, der die Erde anrührt, und sie erbebt, und alle trauern, die auf ihr wohnen, und ganz erhebt sie sich wie ein Strom und

senkt sich wie der Fluß Ägyptens. Er ist's, der auf dem Himmel seine Söller baut und auf der Erde seinen Bogen testlegt, der den Meereswassern zuruft, und sie ergießen sich über die Oberfläche der Erde. Jahwe, der Gott der Heere, ist sein Name.³²⁾ Es bleibt deshalb dabei: Jahwe ist von Anfang an der universale Weltenherrscher, Marduk wird es erst, als Babylon die Weltbeherrscherin geworden ist.

Der überweltliche Gott.

Die Götter der Heiden sind Teile der Welt, wie der Mensch aus dem Schoße der Natur geboren. Daher der fleischliche Naturdienst ihres Kultes. Die Religion des einzigen Jahwe verpönt diesen, und eine Theogonie widerstreitet Jahwes Wesen als überweltlicher Persönlichkeit. Diese Erkenntnis des überweltlichen Charakters Jahwes, die Israel vor jedem Pantheismus bewahrt hat, kann aber nicht erst von den Schriftpropheten geschaffen sein. Denn schon Amos, Osee und Isaias haben nicht etwa erst Ansätze zu dieser Idee, sie beherrscht vielmehr ihre Schriften in einer Weise, daß sie von ihnen vorgefunden sein muß. Auch in der Darstellung des jahwistischen Geschichtswerkes steht Gott schon als die die Weltereignisse und die Geschicke seines Volkes souverän leitende Macht über der Welt und ihrem Getriebe in einer Weise, daß diese Idee unmöglich erst damals gerade aufgeblüht sein konnte. Die überragenden Züge Jahwes in dem Bilde der alten Zeit werden dadurch natürlich nicht aus der Welt geschafft, daß man sie mit der Papierschere aus den alten Quellen ausschneidet und mit der Etikette einer jüngeren Zeit versieht, in die sie nach dem Schema erst gehören dürfen.

Anthropomorphismen.

Diese überweltliche Persönlichkeit Gottes konnte auch der Israelit sich nur in Formen vorstellen, die der sinnlichen Welt angehören, in Bildern, die das Unfaßbare³³⁾ dem Denken nahe bringen. Diese Formen entnehmen die höher stehenden Religionen ausschließlich der menschlichen Persönlichkeit. Daher auch in Israel die unabweisbare Notwendigkeit, in Anthropomorphismen und Anthropopathismen von Gott zu reden, von Gottes Händen und Füßen, von seinen Ohren und Augen, seinem Herzen und seinen Lippen, von seinem Wohlgefallen, seinem Zorne, seiner Reue. Diese anthropomorphe Vorstellungswiese mußte gerade in Israel um so mehr hervortreten, da die konkrete bildliche Vorstellungs- und Ausdrucks-

weise ihm wie allen anderen semitischen Völkern mehr eignete als abstrakte Denkformen, und die spekulative Denkart ihm fast ganz gefehlt hat. Vor allem hat auch die Darstellung der Dichter in Israel mit ihrer bilderreichen Schilderung Gottes und seines Wirkens wenigstens dasselbe Recht, ihrer poetischen Art entsprechend erklärt zu werden, wie profane Dichtungen. An diesen vermenschlichenden Ausdrücken, in denen man von Jahwe redete, die auch Israels Propheten und Lehrer gebrauchen mußten, wie sie unsere Lehrer und Prediger verwenden, wird naturgemäß der naive Sinn der breiten Masse des Volkes in der Gottesvorstellung zum guten Teile haften geblieben sein, obgleich auch dies nur mit Vorbehalt gilt. Es ist deshalb gerade in dieser Beziehung der volkstümliche Untergrund der heiligen Bücher wohl zu beachten, nicht nur bei den Geschichtsbüchern und ihren, einer kindlichen Zeit und Auffassung entstammenden, den literarischen Quellschriften der überlieferten Bücher zugrunde liegenden Volkserzählungen, und bei der didaktischen Literatur, worin auch Volkssprüche enthalten und verarbeitet sind, sondern auch bei den heiligen Liedern, denen wenigstens teilweise alte kultische Volksdichtungen zugrunde liegen, und bei den Schriften der Propheten, in denen hier und da alte Volkserwartungen verarbeitet erscheinen. Es darf deshalb nicht auffallen, daß naivkindliche Gottesvorstellungen in der alttestamentlichen Literatur vielfach neben hochstehenden liegen. Wie aber die erleuchteten führenden Geister diese vermenschlichenden Vorstellungs- und Darstellungsformen aufgefaßt haben, zeigt das Wort Balaams und Samuels: „Gott ist kein Mensch, daß ihn etwas gereute“³⁴). Dasselbe lehrt auch die herrschende dichterische Freiheit in den Schilderungen des Erscheinens Gottes; denn wenn diesen Bildern eine wirklich sinnliche Auffassung des Wesens Gottes zugrunde läge, würden sich die heiligen Schriftsteller an bestimmte, gegebene Bilder halten; das ist aber keineswegs der Fall. Daher der talmudische Grundsatz: „Die Thora spricht in der Sprache der Menschen.“ Bei alledem soll aber eine steigende Gotteserkenntnis auch der führenden Geister nach der Seite des rein geistigen Charakters Jahwes keineswegs geleugnet werden.

Der unabbild-
bare Gott.

Ein Punkt hemmte aber auch in der großen Menge in weitgehendem Maße eine allzu menschliche Vorstellung von Jahwe, die mit der Lehre von der Unsichtbarkeit Jahwes gegebene Idee der Unabbildbarkeit. Aus dieser ist schon von Moses die Konsequenz des Verbotes der Jahwebilder gezogen. Dieses hat sich zum Zwecke der Abwehr der heidnischen Gefahr in der synkretistischen Königszeit zum Verbot der Bilder überhaupt entwickelt. Daher besaß Israel in seiner legitimen Kultübung im Gegensatze zu allen seinen Nachbarn von den ältesten Zeiten an kein Bild seines Gottes. Es hatte eine Kultstätte, in der ein unsichtbarer Gott über der heiligen Lade, dem Symbole seiner Gegenwart — vielleicht in der ursprünglichen Auffassung ein leerer Gottesthron³⁵⁾ —, als seinem Herrschersitze thronend, auf die Gebete und Opfer seiner Diener herabschaute. Bergehoch steht Israels Religion über allen anderen Religionen des alten Orients mit ihren zahlreichen Götterbildern, die als Hypostasen der Götter, als Inhaber eines Teiles ihres Wesens betrachtet wurden, ganz zu schweigen von der unzüchtigen Seite eines Teiles der Bilder und von ihrer niederen Tiersymbolik. An dieser Bildlosigkeit des Kultes haben die legitimen Vertreter der alttestamentlichen Religion in der Polemik gegen die Götterbilder unentwegt festgehalten, und sie haben gesiegt, trotz der am Materiellen haftenden Neigung des Volkes, trotz der Einführung des Jahwe-Stierbildes in dem schismatischen Nordreiche schon durch Jeroboam I.

Unkörperlich-
keit Gottes.

Ist Gott unsichtbar und unabbildbar, so folgt, daß er unkörperlich ist. Das fordert nicht minder die alttestamentliche Lehre von der Ewigkeit und Unabänderlichkeit, der Allgegenwart und Unermeßlichkeit Jahwes. Wie aber ein Engel nur zweimal bei Ezechiel direkt als Geist bezeichnet wird, so wird Gott nur einmal indirekt Geist genannt bei Isaias³⁶⁾, wo es heißt: „Die Ägypter sind ja Mensch, nicht Gott; ihre Rosse sind ja Fleisch, nicht Geist.“ Hier ist dem körperlichen Menschenwesen deutlich Gott als geistiges Wesen gegenübergestellt. Die Frage von untergeordneter Bedeutung, ob man das Wort „Geist“ (ruach) in den Tagen des Isaias noch in allgemeinerem Sinne der einfachen Übersinnlichkeit oder etwa

schon in der scharf umrissenen Bedeutung der Terminologie der Scholastik verstanden hat, ist damit freilich nicht entschieden. Eine sachliche Hinweisung auf die Geistigkeit Jahwes enthält übrigens auch die Erinnerung an die Sinai-gesetzgebung in dem Satze: „Den Schall der Worte hörtet ihr, nur den Schall allein; eine Gestalt aber konntet ihr nicht wahrnehmen³⁷⁾.“ Ebenso bezeugen die Feueropfer die hohe Gottesauffassung nach dieser Seite.

Diesen unkörperlichen Geist „vermögen aber die Himmel und die Himmel der Himmel nicht zu fassen“. „Er erfüllt Himmel und Erde,“ weil er allgegenwärtig ist. „Wenn ich zum Himmel emporstiege,“ ruft der Psalmist, „so wärest du dort; und bettete ich mich in der Unterwelt, siehe, da bist du. Nähme ich die Flügel der Morgenröte, wohnte am Ende des Meeres, auch da würde deine Hand mich geleiten und deine Rechte fassen³⁸⁾.“

Mit dieser Idee von der Allgegenwart Jahwes streiten die alttestamentlichen Gotteserscheinungen keineswegs, auch diejenigen nicht, die nicht als bloße schriftstellerische Konzeptionen oder als aus der Volkserzählung beibehaltene Formen oder als rein inneres Erlebnis, sondern als sinnenfällige Geschehnisse betrachtet werden. Denn diese Theophanien sind um des Menschen willen nötige wunderbare Kundgebungen der überall gleichen Nähe Gottes in der Form sinnlicher Wahrnehmung, ohne daß sein Wesen an die irdischen Stätten seiner Verehrung natürlich gebunden erschiene oder die Gegenwart Gottes an einem anderen Orte durch sie verneint würde. Ähnlich ist das Thronen Gottes über der Bundeslade zu beurteilen, nicht anders das Wohnen Jahwes auf dem Sinai trotz seiner Hilfe in Ägypten in der Vorstellungswelt der alten Zeit. Dieser Vorstellung vom Wohnen Gottes auf dem Berge geht die Idee vom Wohnen Gottes im Himmel geschichtlich voraus. Denn in ihr wurzelt diese bei so vielen Völkern des Altertums verbreitete Vorstellung vom Wohnen der Gottheit auf Bergen, wie jetzt im Lichte der Religionsvergleichung erkennbar ist. Das Wohnen Jahwes auf dem Sinai spricht also mehr für als gegen seinen ursprünglichen Charakter als Himmels-gott. Das Herabsteigen Jahwes vom Himmel, um die Stadt und den Turm zu sehen, und das Hinabgehen nach Sodoma, um zu sehen, wie es da stehe, gehört der alten Volkserzählung an und darf so wenig gepreßt werden wie undogmatisch formulierte Züge in christlichen Volkserzählungen.³⁹⁾

Als allgegenwärtig steht Jahwe über dem Raume, als Ewigkeit Gottes ewig über der Zeit. Die Naturgötter der Heiden sind ge-

worden. Die Ägypter reden von einem Demiurgen, der „der Bildner der Götter und der Menschen“ ist. Und der babylonische Schöpfungsmythus Inuma ilisch hebt an: „Als droben der Himmel noch nicht genannt ward, drunten die Feste noch nicht geheißten, Apsu (der Ozean), der allererste, der sie erzeugte, und die Urform Tiamat, die sie alle gebären ließ, ihre Wasser zusammen sich mischten, . . . als von den Göttern (noch) nicht einer entstanden war, . . . da wurden die Götter gebildet, da entstanden Lahmu und Lachamu.“ Jahwe dagegen ist der von Ewigkeit „Seiende“. „Bevor die Berge geboren wurden und ehe er kreiste mit Erde und Welt, von Ewigkeit zu Ewigkeit“, ist er. Die Götter der Heiden können unter Umständen sterben; das zeigt Osiris, Tammuz-Adonis, der weiße Balder. Jahwe aber ist der „lebendige Gott“, dessen „Jahre dauern für und für“. Der ägyptische Ra konnte altern, auf einem Monumente von Theben ist sein Grab dargestellt wie das Grab des Osiris, Atums und Chepres. Jahwe aber bleibt „derselbe, und seine Jahre enden nicht“, so daß „seine Hilfe dauert in Ewigkeit“. Denn er ist der „ewige Gott“, der „ewige König“, er „der erste und der letzte“⁴⁰).

Allwissenheit.

Jahwes Erkenntnis erscheint als Allwissenheit. Er „bestimmt der Sterne Zahl“, „kennt alle Vögel der Berge“. „Seine Augen stehen offen über allen Wegen der Menschen“, „er tut dem Menschen kund, was sein Denken ist“, „kennt das Gewissen aller Menschenkinder“ und „alle ihre Werke“. „Er blickt bis zu den Enden der Erde, sieht, was unter dem ganzen Himmel ist“, und „bloß liegt die Unterwelt vor ihm“. „Er verkündet das Vergangene“ und „Neues, bevor es aufsprößt“. „Ihm fehlt keine Einsicht“, „er weiß alles.“

Weisheit.

Insbesondere ist das Erkennen Jahwes auch die höchste Weisheit, die die rechten Mittel für ihre Zwecke wählt; „mit ihr erschuf er die Welt“. Für ihn gibt es darum keinen Berater⁴¹), wie für die Götter der Heiden. Die himmlische Umgebung Jahwes erscheint nirgends als ihn beratend⁴²). Die Weisheit Gottes stellt das Alte Testament besonders hoch unter den göttlichen Eigenschaften. Unter Leitung der göttlichen Vorsehung wird sie später (in Job und Baruch) als etwas Selbständiges, als bewußte Persönlichkeit (in

den Sprüchen und in Jesus Sirach) aufgefaßt, die neben Gott erscheint, aber in engster Verbindung mit ihm bleibt. Schließlich tritt sie als tätige, schöpferische Weisheit auf und wird als solche klar besungen (in der Weisheit Salomons), um schließlich in dem Logos des Johannesevangelium zu münden⁴³⁾. Vielleicht finden sich, um das hier nebenbei zu bemerken, wenigstens in den jungen Büchern Judith und Weisheit auch Ansätze zu einer Hypostasierung des Geistes Gottes. Ganz eindeutig erscheint aber der Geist Gottes als Hypostase erst im Martyrium Isaiäe und in der späteren jüdischen Theologie^{43a)}.

Wie ein erkennender, so ist Jahwe auch ein freiwollender Geist, ja der Willensgott Jahwe steht vor dem Wissensgott Jahwe in der israelitischen Auffassung. Sein Wille allein ist für ihn Norm seines Handelns; eine Abhängigkeit von einer außer ihm liegenden Macht widerstreitet seinem Wesen. „Er erbarmt sich, wessen er will, und begnadigt, wen er will⁴⁴⁾.“ Für Jahwe gibt es so wenig Schicksalstafeln, ein Schicksal der astralmythologischen Weltanschauung, das in den Sternen geschrieben ist, oder eherne Bestimmungen des Fatum, wie Magie oder Zauberei ihn nach Art der Götter beeinflussen oder gar zwingen könnten. Das biblische „Buch des Lebens“ mag eine formale Reminiszenz an jene heidnische Gottesauffassung sein, im Jahwismus enthält es Jahwes feststehende Dekrete, nicht die einer über ihm stehenden Macht.

Seinen Willen durchzuführen, hat Jahwe die Macht. In dem Gottesbegriff der Väter Israels stand die Macht an erster Stelle, wie in dem von Moses gebrachten der Charakter des sittlichen Willens. Das würde schon El Schaddaj als Gottesname der Patriarchenzeit beweisen, wenn dessen gewöhnliche Erklärung als Gott der Allmächtige die richtige wäre. An spitzfindige philosophische Bestimmungen der Allmacht Jahwes nach Art der Spätscholastik darf man aber hier so wenig denken wie bei der Allwissenheit. Die praktische religiöse Wahrheit genügt Israels Geistesmännern ohne philosophische Spekulation. Auch andere Völker haben allerdings ihre Götter, ihre Anu und Marduk, Ra und Amon, Zeus und Wodan für mächtig gehalten, diesen und jenen für den

mächtigsten. Aber bei keinem hat man seine Macht als eine unbegrenzte sich vorgestellt. Für Jahwe dagegen „ist nichts unmöglich“; „er tut alles, was er will“; „wie er es plant, geschieht es, und wie er es beschloß, bleibt es bestehen“. „Die Nationen sind ihm wie ein Tropfen am Eimer, die Welt hebt er auf wie ein Stäubchen⁴⁵).“

Heiligkeit.

Jahwes Wollen ist aber sittlich determiniert, er ist eine ethische, geistige Persönlichkeit. Gewiß, auch die Götter der Heiden tragen ethische Züge. Schamasch und Marduk treten für das Recht ein, lieben die Wahrheit, erbarmen sich der Armen; Sin ist ein „barmherziger, gnädiger Vater“. Auch für die Bewohner Chaldaeas gehörte nicht nur die Macht, sondern auch die Gerechtigkeit und Güte in den Gottesbegriff hinein. Schon die zum größten Teil sumerisch abgefaßten Götternamen in den alten Götterlisten haben neben religiöser Tiefe hohen sittlichen Gehalt. Aber das Ethische ist bei diesen Göttern nirgends herrschendes Prinzip, ist nicht ihr innerstes Wesen, weil sie mit der Natur verflochten sind. Den Naturlauf aber, insbesondere den Wandel und das Verhältnis der Gestirne als sittlich bedingten Prozeß zu fassen, ist ein unausführbarer Gedanke. Die Ausstattung der Naturgötter mit sittlichen Attributen war deshalb eine naive Inkonsequenz des heidnischen Monismus. Darum liegen Unsittlichkeit, Neid und Rivalität, Gier und Hader, niedere Triebe und Leidenschaften nur allzusehr unausgleichbar neben den sittlichen Zügen, das Laster neben der Tugend; darum können unsittliche Gewerbe im Schutze der Tempel sogar an heiliger Stätte blühen. Bei Jahwe aber ist der ethische Charakter ein ausschließender, er ist heilig und fordert die Heiligkeit. In der Berufsvision des Propheten Isaias, des besonderen Predigers der Heiligkeit Jahwes, „des Heiligen Israels“, wird diese in dem „Heilig, heilig, heilig, d. h. überaus heilig, ist Jahwe der Heerscharen“ im Gottesbegriffe an die erste Stelle gestellt. Ist sie doch als die, wie immer, so gerade damals gegenüber dem veräußerlichten Kult des sündigen Israel für das religiöse Leben wichtigste göttliche Eigenschaft, weil sie das göttliche Wirken und das Leben seiner Diener bestimmt. Denn Gott ist heilig heißt: Er haßt das Böse und liebt das Gute, sein Wille ist sein

Gesetzeswille. Man mag darüber streiten, ob die aus dem Assyrischen erschlossene Etymologie des hebräischen Wortes kadosch (= heilig) mit der Grundbedeutung „rein“ wirklich die Grundbedeutung des Stammes oder nur eine abgeleitete Bedeutung ist, während die Wurzel kadesch (= heilig sein) auf urhaftes kad zurückzuführen wäre und „abgesondert sein“ bedeuten würde. Jedenfalls ist der für den religiösen Inhalt des Begriffes maßgebende Sprachgebrauch des A. T. trotz aller Einreden als ein rational ethischer, nicht physischer gesichert; es ist der des von der Sünde Reinen und dem Guten Ergebenen. Mag immerhin hier und da in der Auffassung des Volkes die Heiligkeit Gottes in der alten Zeit noch einen gewissen physischen, naturhaften Charakter tragen, die zu der verhängnisvollen Meinung führte, Jahwe müsse auch zu seinem sündigen Volke halten, das ist nicht die Meinung der Propheten. Schon Amos ruft aus: „Nur euch kenne ich von allen Geschlechtern der Erde, darum suche ich heim an euch alle eure Sünden.“ Nichts hat den Propheten Jahwes ferner gelegen, als die Meinung, der Begriff der Heiligkeit Gottes stehe jenseits von gut und böse. Und diese rein ethische Auffassung der Heiligkeit bei den Propheten hat völlig gesiegt über die naturhafte. Das zeigt das Priestergesetz, die Psalmen, die Weisheitsbücher Israels⁴⁶⁾. Dabei soll aber trotz aller Betonung des ethischen Charakters der Heiligkeit keineswegs geleugnet werden, daß auch die Züge des geheimnisvoll Furchtbaren, des majestätisch Überlegenen und des wundersam Beseligenden beim Gebrauche des Wortes kadosch (= heilig) in der Seele stark mitklingen und Schauer demutsvollen „Kreaturgefühles“, anbetender Ehrfurcht und süßer Sehnsucht auslösen^{46*)}. Man hat diese Seite der Heiligkeit das „Numinose“ (numen = Gottheit) genannt. Dieses Numinose ist aber von dem Sittlichen nicht zu trennen. Im alttestamentlichen Heiligkeitsbegriff ist es mit diesem untrennbar verschmolzen, und dieser Heiligkeitsbegriff ist die Grundlage der alttestamentlichen Religion: das Sittliche fundamementiert durch das Numinose.

Die Schwierigkeiten, die man gegen den ethischen Charakter Schwierigkeiten. Jahwes erhoben hat, finden zum guten Teil ihre Lösung von der

Erkenntnis aus, daß in den erzählenden Büchern des A. T. alte Volkserzählungen verarbeitet sind. Das gilt z. B. von der Erzählung der Listen Jakobs, worin übrigens außerdem die ethische Vergeltungsidee deutlich hervortritt. Als Urheber des Götzendienstes erscheint Jahwe in Deut. 4, 19 keineswegs. Diese Stelle ist zu übersetzen: „Weil Jahwe, dein Gott, sie (sc. die Gestirne) erschaffen hat für alle Völker (also auch für Israel) unter dem Himmel“, als Zeitemesser nämlich, so daß sie die Diener der Menschen sind, nicht ihre Götter.⁴⁷⁾ Daß Gott den Sünder verstocke, ist nicht nur die Ausdrucksweise des A., sondern auch des N. T.⁴⁸⁾ Das israelitische Denken stellt eben auch hier Gott als erste Ursache in den Vordergrund, nicht die sekundäre Ursache des freien Wirkens des Menschen, wie wir es gewohnt sind. Gott ist als der Schöpfer naturnotwendig der erste Urheber von allem; seine Allursächlichkeit erstreckt sich also in etwa auch auf die Sünde, Schuld und Strafe der Gottlosen. Sie sind Glieder seines Weltenplanes. Daß trotzdem die Sünde freie Tat des Menschen bleibt, ist ebenso sicher Lehre des A. T., wie das Nebeneinander der Freiheit des Menschen und der Allursächlichkeit Gottes für Menschenverstand ein „großartiges Geheimnis“ (Tridentinum) bleibt.

Der ethische Gottesbegriff ist aber keineswegs erst von den Schriftpropheten gebracht. Schon in der Urgeschichte, auch in der flutlosen, zeigt er sich deutlich genug. Der Jahwist und der Elohist gehen in ihrer Darstellung von ihm aus. Das Wirken des Samuel und Nathan, des Elias und Elisäus ist ohne ihn nicht zu verstehen. Wie kann ihn also erst Amos, der einfache Hirte von Tekoa, gebracht haben, zumal er bei seinen Zuhörern und Lesern als anerkannte Wahrheit ihn in einer Weise voraussetzt, daß er einfach der Resonanzboden für seine Mahnungen ist?

Güte Gottes.

Den Menschen gegenüber will der heilige Gott nur ihr Gutes. Sein Wesen ist Liebe, und Güte all sein Wirken in Natur und Geschichte. Darum ist „der Liebe Jahwes die Erde voll“ und der „Geist der Liebe“ schwebt bei Pseudojonathan schon im Anfange der Schöpfung über den Wassern. Diese Erkenntnis des sonnenhaften Mittelpunktes der Gottesidee ist für das Verständnis der alttestamentlichen Religion ebenso entscheidend wie für die der neutestamentlichen. Jahwes Liebe steht aber schon an der Wiege Israels. Abraham hieß ursprünglich Abram (= Abiramu), d. i. wahrscheinlich mein Vater liebt (Dhorme). Diese Liebe beherrscht die Patriarchengeschichten der Genesis in der Fürsorge des liebenden und erbarmenden Helfergotts für die Seinen, die folgenden Bücher in der Liebeserwählung und Führung des Gottesvolkes, zeigt

sich in der Betonung der Liebe Gottes bei den Propheten, vorzüglich bei dem herrlichsten Prediger der Liebe Jahwes, bei Osee, und in dem rührenden Wiederklang in den heiligen Liedern. Wie sehr diese Idee das religiöse Denken und Leben beherrschen mußte, lehrt das in Israel übliche Responsorium beim litaneiartigen Wechselgebete: „Denn seine Liebe währet ewig⁴⁹⁾.“

Durch Gottes Liebe ist aber sein Heiligkeitswille keineswegs aufgehoben, dieser fordert neben ihr die Gerechtigkeit. Sie tritt von Anfang an im alttestamentlichen Gottesbegriff stark hervor und wird von den Propheten nachdrücklich betont. Wahrscheinlich hat sie schon für den Namen Israel (Jeschar' el = Gott ist gerecht) in seiner ursprünglichen Form und etymologischen Bedeutung Pate gestanden. Die Gerechtigkeit zeigt sich auch dem unheiligen Willen der Sünder gegenüber. Doch auch ihnen bleibt noch Hoffnung im Vertrauen auf des gerechten Gottes Barmherzigkeit. Unter ihrer Gestalt waltet auch für sie die Liebe noch. „So wahr ich lebe,“ spricht Jahwe, „ich habe kein Wohlgefallen an dem Tode des Gottlosen, sondern daß er sich bekehre von seinem Wege und lebe.“ Denn er ist der Gott, „der verzeiht all deine Schuld, heilt all deine Gebrechen, der dein Leben aus dem Grabe erlöst, dich krönt mit Lieb' und mit Erbarmen“. „Wenn eure Sünden wie Karmesin sind, weiß wie Schnee sollen sie werden; wenn sie rot sind wie Scharlach, wie Wolle sollen sie werden.“ Ohne den Felsengrund der Überzeugung von der Barmherzigkeit Jahwes wären die Bußreden der Propheten unmöglich gewesen⁵⁰⁾.

Gerechtigkeit
und
Barmherzigkeit.

Wenn man trotzdem der alttestamentlichen Religion den Vorwurf der Roheit und Härte gemacht hat, so hat man teilweise den grundsätzlichen Standpunkt der Religion mit der Ausprägung ihrer Grundsätze im Leben und Handeln ihrer aus der Umwelt ihrer Zeit heraus zu beurteilenden Bekenner verwechselt. Dies würde von Davids überaus grausamer Behandlung der kriegsgefangenen Moabiter gelten, wenn es sich hier nicht um alte Textfehler handelte. Auch hier muß ferner die Volkserzählung als Quelle der inspirierten Schriftsteller zu ihrem Rechte kommen. Bei alledem bleibt aber ein auch von Jahwe sanktionierter Zug herber Strenge der Jahwe-religion von Anfang an eigentümlich. Das ist der heilige Ernst rücksichtsloser Durchsetzung der Forderungen des Sittengesetzes, das

Einwände.

ihr wichtiger ist als der Mensch. So lassen sich die harten Strafen der aufrührerischen Rotte Kores oder des diebischen Achan verstehen, die Verhängung des allerdings nur teilweise durchgeführten, die Bewahrung der Israeliten vor der Verführung durch den schwülstinnlichen Kult der Kanaaniter bezweckenden Bannes über die dem unsittlichen Götzendienste ergebenden Kanaaniter, als das Maß ihrer Sünden voll war. Bezüglich dieser Ausrottung der Kanaaniter ist übrigens auch die retrospektive Darstellung der alttestamentlichen Geschichtsbücher im Lichte der Allursächlichkeit des die Geschichte durchwaltenden Jahwe wohl zu beachten. Hierher gehören auch manche drakonische Strafbestimmungen. Bei diesen muß man einmal die pädagogische Notwendigkeit der Strenge würdigen und andererseits bedenken, daß es sich um Bundesbruch handelte, dessen Strafe rechtlich der Tod war. Gott selbst ist also freilich tatsächlich herb und streng gegen Israel gewesen, aber streng aus Vaterliebe, weil Israel ihm „nahe stand“ und für seinen Heilsplan so wertvoll war. Ähnliches gilt von den von ihnen selbst so schmerzvoll empfundenen furchtbaren Gerichtsdrohungen der Propheten für Israel und über die Heiden. Denn Gott straft, damit seine Liebe schließlich der von ihm dem Menschen geschenkten Freiheit entsprechend siege an Israel und an der Menschheit zum Heile der Welt. Aber „er hat auch Mitleid mit Ninive, der großen Stadt“, und wird „retten alle Enden der Erde“. Außerdem wird Jahwes Liebeswille, mag er in der Einleitung des Dekalogs auch noch so sehr vor dem Strafwillen betont werden, bestimmt durch seine Gerechtigkeit. Das Judentum kennt keinen bloß von weichlich-unvernünftiger Liebe erfüllten Gott. „Liebevoll ist er in allen seinen Taten,“ aber auch „gerecht auf allen seinen Wegen“. Seine Heiligkeit ist in der Gerechtigkeit der Maßstab seines Verhaltens den Menschen gegenüber, so daß „er jedem nach seinem Wandel gibt, nach der Frucht seiner Taten“. Jahwe ist also kein launenhafter Dämon, kein Gott der Willkür, wie Mohammeds Allah noch, kein Gott, der wie Marduk seinen Leuten naturhaft hilft und nur in Ausnahmefällen, ohne daß man recht weiß warum, seine Hilfe versagt oder ein Unglück kommen läßt. Jahwes Wille ist vielmehr bestimmt durch seine Gerechtigkeit, d. i. durch die auf seine Geschöpfe angewendete Heiligkeit. Er hilft den Seinen, wenn sie seinen Willen tun, straft sie, wenn dies nicht geschieht. „Er sucht die Schuld der Väter an den Kindern heim, an den Enkeln und den Urenkeln, an denjenigen, die ihn hassen, und erweist Liebe den tausendsten Nachkommen an denjenigen, die ihn lieben und seine Gebote halten.“ Diese Bestrafung der Nachkommen geht aus von dem Gesichtspunkte der Betrachtung des Individuums als Glied eines ganzen Organismus. Darin wurzelt die antike Auffassung, daß für die Schuld des einzelnen auch die Gruppe, Familie, Geschlecht, Stamm, Volk einzustehen hat. Der Satz, daß „Jahwe einem jeden vergilt nach seinen Werken“, wird dadurch

nicht aufgehoben. „Die Voraussetzung ist allerdings, daß in der Regel durch den Stammvater ein sittlicher Lebenszustand begründet wird, der als Macht in der Familie fortwirkt“ (G. F. Oehler), so daß die Sünde und Strafe des sündigen Nachkommen gleichzeitig eine Strafe der Sünden des Ahnen ist. Wenn man von einer Bevorzugung der Lieblinge Gottes in den Patriarchengeschichten geredet hat, so ist an den Volks erzählungscharakter der den literarischen Quellen des inspirierten Autors zugrunde liegenden alten Erzählungen zu erinnern, denen dieser und jener Einzelzug aufs Konto gesetzt werden muß. Im großen und ganzen aber verdienen Jahwes Lieblinge auch seine Huld und seine Hilfe, so daß Gott unbeschadet seiner Gerechtigkeit als an der dem Menschenverdienst vorausgehenden Erwählung in Gnaden festhaltend erscheint. Übrigens zeigt sich Gottes Gerechtigkeit in diesen Erzählungen auch deutlich in dem Berichte der Strafe für die Verfehlungen der Lieblinge Gottes. Die Bethsamesiten sind nicht deshalb bestraft, weil sie die heilige Lade „anguckten“, was nicht zu umgehen war, als sie unversehens herangefahren wurde, sondern wegen ihrer Abwendung von Jahwe, „weil sie fürchteten“ (Gr.), daß auch ihnen das Palladium ihres Gottes Verderben bringen werde wie den heidnischen Philistern⁵¹).

An seiner Liebe und seiner Gerechtigkeit hält Jahwe den ^{Treue Gottes.} Menschen gegenüber im Gegensatz zu den lediglich willkürlich handelnd gedachten Götzen der Heiden in ihren Konsequenzen unentwegt fest. Denn „all sein Tun ist T r e u e“, d. i. Folgerichtigkeit, darum Aufrichtigkeit und Vertrauenswürdigkeit. Mag deshalb „ein Weib auch ihres Kindchens vergessen,“ spricht er, „so daß sie sich des Kindes ihres Leibes nicht erbarmte, . . . so vergesse ich dich doch nicht“. Denn „Gott ist nicht wie ein Mensch, daß er sein Wort bräche, noch ein Menschenkind, daß ihn etwas gereute; sollte er sprechen, und es nicht tun, reden, und es nicht ausführen⁵²)?“ Daher die Bezeichnung Jahwes als des „Gottes der Treue“, die übrigens im letzten Grunde auch schon in seinem Namen Jahwe steckt, daher der gerade in den Personennamen des Pentateuch schon so oft verwendete Gottesname Sur, d. i. Fels, Hort. Urhaft mag dieser Name mit Schadu (= Berg) dem wahrscheinlichen Grundwort für Schaddaj zusammenhängen.

2. Kapitel.

Gott und die Welt.

Jahwe als
Schöpfer.

Es ist allerdings auch nicht ausgeschlossen, daß der genannte Gottesname Sur Jahwe ursprünglich als den Schöpfer bezeichnet hat. Auch Jahwe selbst würde und wird nicht selten als der „Insdaseinrufer“, d. i. der Schöpfer, erklärt. Etymologisch ist diese Auffassung allerdings nicht richtig; sachlich ist aber mit Jahwe der Begriff des Schöpfers eng verbunden. Daher der Jahwetitel „der Schöpfer Himmels und der Erde“. Die Meinung, daß Jahwe erst seit den Tagen der Schriftpropheten als Weltschöpfer betrachtet sei, ist entwicklungstendenziöser Apriorismus. Gott und Welt sind vom ersten Verse des Alten Testaments an in allen Quellenschriften getrennte Mächte. Der Geist hat hier überall die Priorität vor der Materie. Der Gott Israels ist von Anfang an der transzendente Schöpfergott; darum ist die Jahwereligion in der Wurzel mythenfeindlich.

Der mosaische Dekalog lehrt bereits die Schöpfung durch Jahwe. Das Zitat aus dem alten „Liederbuche“ in Salomons Tempelweihegebet läßt Gott die Sonne ans Himmelszelt setzen. Amos spricht schon in feierlicher Form die Erschaffung des Himmels, der Erde, des Meeres, des Lichtes, der Gestirne, des Geistes durch Jahwe aus⁵³). Die Eliminierung der Stellen und ihre Zuweisung an eine jüngere Zeit ist durch entwicklungsschematische Erwägungen veranlaßter Unfug. Wie der Schöpfungsgedanke bei Amos sich findet, so hallt er in zahlreichen Stellen der übrigen Propheten, der didaktischen und der poetischen Bücher wieder. Am eingehendsten ist er außer der aus ursprünglich zwei Schöpfungsberichten konzipierten

Darstellung von Gen. 1—2 in Ps. 104 und in Job 38, 4 ff. ausgeführt.

Die Vergleichung dieser verschiedenen Darstellungen lehrt Das Sechstages- den so oft behandelten ersten Schöpfungsbericht⁵⁴), das sog. werk. Sechs-, richtiger Siebentagewerk (Gen. 1, 1—2, 3), dessen Kern als uraltes Erbgut heute immer mehr wieder anerkannt wird, recht würdigen durch die Unterscheidung der ausgesagten Ewigkeitswerte von der Schale ihrer zeitgeschichtlich bedingten Einkleidungsformen. So ergeben sich als Glaubenskern des Berichtes die Sätze: Der eine ethische Gott ist der Schöpfer und Herr der Welt, kein Teil der Welt. Die Welt aber hat einen Anfang, weil der eine Gott sie in der Zeit erschaffen hat, und zwar ganz, auch die Gestirne als Diener der Menschen, und gut als ein wohlgeordnetes harmonisches Ganzes, dessen Gesetz der Wille des Schöpfers ist, so daß auch dem Pessimismus keine Stätte bleibt. Der als Krone der Welt von Gott nach seinem Ebenbilde erschaffene Mensch trägt in seiner Seele einen Funken des göttlichen Prinzips; er ist der Herr der Welt als Diener Gottes, dessen Dienste er jeden siebenten Tag weihen soll. Diese religiösen Ideen stellen die Superiorität der biblischen Schöpfungserzählung über alle damit vergleichbaren Literaturprodukte des Altertums ein für allemal sicher. Dargestellt sind sie freilich in den Formen des allgemeinen Weltbildes des semitischen Altertums. Daß an diesen Formalelementen die kernhaften Aussagen des Ganzen nicht hängen, zeigt die unbefangene Anfügung des zweiten, im einzelnen nicht homogenen Berichtes (Gen. 2, 4—25) durch den inspirierten Autor der Genesis. Wenn deshalb einzelne formale Elemente sogar in der Mythologie des alten Orients wurzeln, so sind diese Zusammenhänge für die grundhafte Auffassung des von einem jeder Mythologie strikte widerstrebenden Geiste getragenen Berichtes lediglich von Wert für die philologische und historische Würdigung seiner Schale. Aus der in Anlage und Form sehr verschiedenen, polytheistischen und mehr theogonischen als kosmogonischen Schöpfungserzählung des Mardukepos kann unser planmäßig fortschreitender Bericht unmöglich geflossen sein: mit seinem reinen Monotheismus, mit Gott, nicht mit

der Materie in der Form des Chaos als erstem Prinzip an der Spitze, mit seiner in der babylonischen Schöpfungslehre völlig vermißten Teleologie, mit dem Fehlen jeder politischen oder lokalgeschichtlichen Färbung. Höchstens könnte an eine polemische Spitze gegen jene gedacht werden, insbesondere in der Betonung der Gestirne als Geschöpfe Gottes und Diener, nicht Götter, der Menschen. Weil die Anlage des ganzen ersten Schöpfungsberichtes aber augenscheinlich eine schematische und die Reihenfolge der Werke im zweiten Berichte eine andere ist, kann auch die Ordnung der Werke nicht zu den eigentlichen kernhaften Aussagen des inspirierten Schriftstellers gehören, der die zwei Berichte nebeneinander stellte, der prophetische, nicht kritische Geschichte bietet auf Grund älterer, ursprünglich poetischer Vorlagen. Deshalb ist es auch nach dieser Seite keineswegs notwendig, nach einem imaginären Ausgleich des naturwissenschaftlichen Vorstellungskreises der Genesis und der neuzeitlichen Wissenschaft zu suchen. Die biblische Erzählung von der Wertschöpfung läßt sogar für die Entwicklungslehre in theistischer Form die Bahn durchaus frei.

Schöpfung aus
Nichts.

Die Schöpfung aus Nichts ist im Siebentagewerke noch nicht ausdrücklich ausgesagt. Denn das in dem Satze: „Im Anfang erschuf Gott den Himmel und die Erde“ gebrauchte Zeitwort *bara'* wird zwar nur von der göttlichen Tätigkeit gebraucht und steht immer ohne Angabe des Stoffes; es bezeichnet aber an sich nicht die Hervorbringung aus Nichts. Ebenso wenig ist unter „Himmel und Erde“ der Grundstoff der Welt zu verstehen; und die ersten zwei Verse sind nicht der grundlegende Teil des ganzen Berichtes, gehören vielmehr zum ersten Tage⁵⁵). „Die Erde“ ist hier allerdings noch chaotisch gedacht, vom Urmeer überdeckt; aber es ist schon die Erde, und es wird nichts darüber ausgesagt, ob das Urmeer vor der von Gott erschaffenen Erde schon da war oder nicht. „Die Himmel“ meinen wie sonst gewöhnlich das Himmelssystem des altorientalischen Weltbildes, aber noch ohne die erst später erwähnte „Feste“ (*raqia'*). Diese ist das die oberen und unteren Wasser scheidende Himmelsgewölbe, der untere, als eine feste Decke gedachte Teil des Himmelssystems, welcher der als

Scheibe vorgestellten Erde zugekehrt ist. Darüber dachte man sich das Himmelsmeer. In den folgenden Versen ist von dem weiteren Ausbau des Himmelssystems nur erzählt der Bau dieser „Feste“ und ihre Ausstattung mit den „Leuchten“ als des für die Erde und die Menschen vom Himmelsbau allein Bedeutungsvollen. Wenn aber die Schöpfung auch des Urstoffes, aus dem Gott Himmel und Erde erschuf, im ersten Schöpfungsbericht nicht direkt ausgesprochen ist, so wird sie doch vorausgesetzt. Denn Gott kann alles gut machen, so daß er also nirgends ein ihm widerstrebendes Hindernis in einem etwa schon Vorhandenen findet, und der Stoff kommt als williger Diener seinem göttlichen Machtwort entgegen. Bis zu seiner letzten Konsequenz, der Schöpfung aus nichts, lehrt ausdrücklich den Schöpfungsgedanken erst das zweite Makkabäerbuch mit dem Satze, daß Himmel und Erde und alles, was darauf ist, von Gott „aus nicht (schon) Seiendem“, d. h. aus nichts gemacht sind⁵⁶). Die Erschaffung „aus gestaltlosem Stoffe“ im Buche der Weisheit kann mit dieser Idee nicht streiten, da dasselbe Buch ausdrücklich sagt, daß nichts bestehen kann, was Gott nicht ins Dasein gerufen habe. Es muß also die gestaltende Schöpfung der Einzeldinge nicht als aus einem von Gott unabhängig existierenden, sondern als aus dem auch von Gott erschaffenen chaotischen Urstoff gemeint sein⁵⁷).

Keinesfalls kennt die altisraelitische Schöpfungslehre nur eine Schöpfung aus einem bereits vorgefundenen Urstoffe wie die Bildung der Welt aus dem chaotischen Urwasser in Ägypten, im indischen Rig-Veda und anderwärts, oder wie in Babel aus dem Chaosungeheuer, der Mutter der Götter, dem Anfang aller Dinge, das Marduk tötet und daraus den Kosmos baut. Mögen deshalb Nannar, Marduk und Aschur, Chnum, Ptah und Neit immerhin für Schöpfer gehalten sein, sie sind es doch nur als Bildner der Welt aus dem bereits vorhandenen Weltstoffe. Und da die Götter selber naturhaft sind, entsteht doch im Grunde alles aus sich selbst, so daß die Weltanschauung im Materialismus stecken bleibt. In Babel die nach ewigen Schicksalsgesetzen durch eigenen Entwicklungslauf im Wege der Emanation sich selbst gründende Welt wie in der atheistischen „Schöpfungsgeschichte“ moderner Ent-

Schöpfer, nicht
nur Bildner.

wicklungsweisheit, in Israel der Glaube an den überweltlichen, von der Welt unterschiedenen, in freier Willenstat durch seinen Geist, seine Weisheit, sein Wort die Welt gründende Schöpfergott! Babels naturhafte Schöpfergötter Mummu Tiamat, Anu, Bel, Ea und Marduk, d. i. Chaos, Himmel, Erde, Meer und der Stierplanet Jupiter, „der Sohn der Sonne“, sind doch nur Geschöpfe des Schöpfergottes Israels!

Bedeutung der
Schöpfungsidee.

Kein Volk des Altertums außer Israel hat die reine Schöpfungsidee des A. T. gehabt. Ebenso wenig hat sich irgendwo das spekulative Denken der Philosophen unabhängig von der alttestamentlichen Lehre zu der Idee der Wertschöpfung durch Gott ohne einen vorhandenen Urstoff, zu dem Gedanken der Schöpfung aus nichts erhoben, der Brahmanismus und Buddhismus so wenig wie Plato und Aristoteles. Durch dieses Geschehen der Offenbarung Gottes ist aber allem Pantheismus ebenso der Boden entzogen wie jedem Dualismus von Gott und Welt. So ist die Gottesidee völlig von der Natur losgerissen, so daß eine naturhafte Gottheit zur logischen Unmöglichkeit wird. So ist auch das unheimliche Fatum überwunden und der Grund gelegt für die Religion der vertrauensvollen Hingabe an die Weisheit und Güte des Schöpfers der Welt. Nur im Lichte der Schöpfungsidee ist auch die Erkenntnis der Einheitlichkeit des Weltalls geboren; die Idee des Universums, das nicht mehr der Spielball vieler einander widerstrebender Kräfte, sondern ein von dem Willen eines Gesetzgebers durchwalteter „Kosmos“ ist⁵⁸).

Naturbetrach-
tung des A. T.

Diese Schöpfungsidee hat auch die eigentümliche Naturbetrachtung des A. T. gebildet. Die Natur bedeutet für dieses nicht ein zielloses, sich ewig wiederholendes Spiel von werdenden und vergehenden Geschöpfen, von zahlreichen sich widerstrebenden Mächten. Die Welt untersteht vielmehr der Leitung ihres Schöpfers, dessen Zwecken sie dienen muß. Sie ist der Herold seiner Herrlichkeit, „deren die ganze Erde ist“. Denn sie verkündet Gottes Allmacht, Schönheit und Weisheit, nicht minder seine Güte. „Aus der Größe geschöpflicher Schönheit wird vergleichungsweise ihr Urheber geschaut“, so daß „unentschuldig sind“, die ihn nicht erkennen. So sieht der israelitische Fromme Jahwes Spuren überall in der

Natur, nicht in einem beschränkten Machtbereich, wie die Verehrer Ras, Schamaschs und Sins das Walten ihrer Götter in der Natur. „Wie die Sonne über dem All erscheint, so Jahwes Herrlichkeit über all seinen Werken⁵⁹⁾.“ Die Natur ist nicht mehr profan, sondern gotterfüllt, ist Mittel zur Pflege der Gottesgemeinschaft. In den Phänomenen der Natur, vorzüglich in den gewaltigen Erscheinungen des Oststurms, des Gewitters, des Gießbachs, des Erdbebens, des Vulkans, sieht der Jahwediener seines Gottes schauerliches Wirken.

Man war aber gewohnt, in den Vorgängen in der Natur noch unmittelbar das Wirken der letzten Ursache zu sehen — die Naturbetrachtung des frommen Bauern noch heute! Die Trennung der sekundären Ursachen von der primären göttlichen Allursache war erst möglich nach einer langen Entwicklungsreihe der natürlichen Wissenschaften. Deshalb sendet in der Bibel Gott den Regen und den Hagel, läßt die Blitze zucken und den Oststurm wehen, nicht zum Schaden der Unmittelbarkeit der Ausprägung der religiösen Idee: Gott erschuf und lenkt das Weltenganze! Auf dem Boden dieser gotterfüllten und gottesnahen Naturbetrachtung sind jene einzigartigen Hymnen und die unübertrefflichen Partien der Bücher Isaias und Job gewachsen⁶⁰⁾, die Gottes Wirken in der Natur so ergreifend schildern. Auf diesem Boden wird die ganze Natur zu einem einzigen großartigen Hymnus auf Jahwe, den Schöpfer der Welt, — die wahre und reale Harmonie der Sphären! So dient alles, was er erschuf, Jahwes Zwecken, der Ehre Jahwes, durch die Erhebung der Menschenkinder zu ihrem Schöpfer. Mag immerhin dieser erhabene Hymnus der Natur in seiner biblischen Ausprägung abgefaßt sein in den minder vollkommenen naturwissenschaftlichen Formen des Altertums, mag als Nebenton in dem alttestamentlichen Weltbilde, etwa in der Dreiteilung der Welt, in der Vorstellung von den vier Weltecken, vom Weltmittelpunkt, von den Säulen des Himmels und der Erde, in der Herrschaft der Siebenzahl, die altorientalische Anschauungsweise mitklingen: es sind doch nur unwesentliche Formen („*suppositio terminorum*“) für die kernhafte religiöse Darstellung der alles überragenden Herrlichkeit Jahwes im Lichte der einzigartigen theozentrischen Weltanschauung Israels!

Unmittelbares
Wirken Gottes
in der Natur.

Gottes
Vorsehung.

Die in der Weltschöpfung begründete Weltregierung Gottes erstreckt sich auch auf die Menschen und Völker. Daher die Ideen der göttlichen Vorsehung in Israel. Diese ist etwas ganz anderes als die heidnische Vorstellung von der Weltregierung durch ihre Götter. In den babylonischen Bußpsalmen liest man allerdings auch von Ischtar, „der Machthaberin über alles“, „der Königin aller Wohnstätten“, „der Herrin der Menschheit“, „der Lenkerin aller Geburt“. Auch Marduk ist „der Herr der Länder“, wie auch Nannar regiert, indem er „zum Königtum beruft, das Szepter verleiht, das Schicksal auf ferne Tage bestimmt“, wie es in dem berühmten Hymnus an den Mondgott Sin von Ur heißt. Eine einheitliche, wirkliche Weltregierung ist aber nur denkbar auf dem Boden der allein in Israel möglichen und wirklichen Idee des von einem Gott beherrschten Universums, nicht der ägyptischen und babylonischen polytheistischen Kräfte. Denn diese können sich auch bestreiten und in ihrem Wirken aufheben, während Jahwe die Ursache von allem ist, auch des Unheils. In der astrologisch-mythologischen Weltanschauung Babels, die das Heidentum bis an sein Ende bestimmt hat, regieren schließlich doch die Gestirne Menschen und Welt. „Das Schicksal regiert den Erdkreis, alles steht fest nach bestimmtem Gesetze⁶¹⁾.“ In Israel aber beherrscht der freie Wille Jahwes das All; er „hält Völker in Zucht, lehrt die Menschen Erkenntnis“. Nur hier herrscht das überweltliche Absolute⁶²⁾.

Die Idee der göttlichen Vorsehung durchzieht aber schon die alten Geschichtsbücher des Elohisten und des Jahwisten. So versorgt Jahwe in den Patriarchengeschichten der Genesis den Menschen mit dem, was er nötig hat; er spendet den Segen der Felder, der Herde, des Weinbergs; er schenkt den Müttern die Kinder. Jahwe führt Joseph nach Ägypten, um seines Stammes willen, und wendet selbst das Böse, das Josephs Brüder taten, zum Guten. Ausdrücklich heißt Gott „der Richter, d. i. der Herrscher, über die ganze Erde“, „Israels Hirte“, dessen Leitung alle Völker unterstehen, aus denen er Abraham mit seinem Stamme auserwählte, um ihn zu einem großen Volke zu machen. Wie in der Genesis insbesondere die Darstellung des Lebens Josephs, so predigt im Buche Exodus die Rettung und Führung des Moses, in den Samuelbüchern Davids Berufung und Führung in hervorragender Weise den Vorsehungsgedanken. Dieser hat überhaupt den Verfassern der alttestamentlichen Geschichtsbücher allezeit vorgeschwebt. Das zeigt

vor allem ihre durchgängige Betrachtung der Geschichte vom Standpunkte des Vergeltungsglaubens, die Hervorhebung der Wundermacht Jahwes und seiner Offenbarung an die Werkzeuge seiner Liebe im Laufe der „von Ewigkeit“ „zu Ewigkeit“ von ihm gelenkten Geschichte⁶³). Dieser Gedanke der Leitung der Geschehnisse der Welt, insbesondere auch seines Volkes als des Heilsträgers für die ganze Menschheit, mußte die Jahwediener mit sieghaftem Vertrauen auf die Sache ihres Volkes und ihrer Religion erfüllen. Daher die Macht der Idee von den „Kriegen Jahwes“ in der alten Zeit!

Dieser Glaube an die Weltregierung Jahwes ist aber fester Besitz der Schriftpropheten, wie schon das über Jahwes universalen Charakter Gesagte zeigt, ebenso die Zukunftserwartung der Propheten von dem universalen Weltreiche des Messias und die geheimnisvollen Darstellungen der Geschichte der Weltreiche und des Gottesreiches bei den Apokalyptikern. Propheten wie Apokalyptiker sind von der unerschütterlichen Glaubensüberzeugung durchglüht, daß die ganze Menschheitsgeschichte Gottes Tat ist, daß alles, was geschieht, seinen weisen Zielen dient. So gewinnen die vielgestaltigen Ereignisse eine höhere Einheit in Gottes höheren Zwecken. Mögen diese auch dem Verständnis des Menschen manchmal sich entziehen, so weiß der Fromme doch, daß nichts ohne Gottes Vorsehung geschehen kann, daß schließlich selbst die dem Menschenwitz als Dissonanzen erscheinenden Züge des Menschen- und Völkerlebens im Lichte der göttlichen Weisheit zu einer wundersamen Harmonie göttlicher Einheit zusammenklingen müssen⁶⁴).

Ungeheuer mußten die ethischen Konsequenzen dieses einzigartigen Vorsehungsglaubens Israels sein. Im Heidentum mit seinen innerweltlichen Göttern herrschte die blinde Notwendigkeit, im Jahwismus die liebevolle Weisheit des überweltlichen Gottes, der die ganze Welt in seiner Hand hält und das ganze Weltgetriebe nach seinen Plänen leitet wie der Feldherr die Schlachten seiner Heere. Dort der Mensch ein Sandkorn in von Dämonen belebter Wüste, hier ein Gegenstand der liebenden Sorge seines Schöpfers, der für alle seine Geschöpfe „in gleicher Weise sorgt“, „ohne dessen Willen nichts Übles in der Stadt geschehen kann“. Von dieser Glaubensmutter konnte der Trostgedanke der Prüfung durch das von Jahwe gesandte Leid geboren werden. Ein unge-

Weltregierung
Jahwes.

Ethische
Konsequenzen.

messenes, in dieser Art in jeder heidnischen Religion undenkbares Vertrauen auf Jahwe mußte dieser Vorsehungsglaube in die Seelen gießen und so zum „Lebensnerv“ der Frömmigkeit und des Gebetlebens in Israel werden. Diese Annahme bestätigen immer wieder die Vertrauensergüsse der Sänger des Gottesvolkes in seinen Psalmen. Dieser Vorsehungsglaube ist auch etwas ganz anderes als die Idee von der weisen Vorsehung der die Welt durchwaltenden göttlichen Kraft in dem pantheistischen System der Stoa. Denn dieser philosophische Vorsehungsgedanke konnte kein sittliches Vertrauen in die geängstigte Seele gießen, weil er schließlich doch nur in der willenlosen Hingabe an das Fatum bestand. Er vermochte deshalb nur dumpfe Resignation zu bringen statt des jauchzenden Gefühles unbedingtester Sicherheit in der Hut des Helfergottes Jahwe, dessen Treue „Schild und Schirm“ der Seinen ist⁶⁵).

Geschichts-
betrachtung.

Aus dem Vorsehungsglauben sprießt auch die einzigartige Geschichtsbetrachtung in Israel empor. Für die altorientalische astrologisch-mythologische Weltanschauung mit ihrer Meinung von der Bestimmung der Geschehnisse der Menschen und Völker durch Sonne, Mond und Sterne gab es neben der Vorsehungsidee keine Stätte. Sie konnte höchstens einige Farben liefern, mit denen Israels Weise das Weltgemälde malten von den Taten Jahwes, dessen Wille und dessen Tat aber das allein wirksame Prinzip bleiben mußte. Auch eine Universalgeschichte ist dem alten Oriente fremd, weil ihm die durch Glauben an Jahwe als den Schöpfer aller Menschen gebrachte Idee von der Einheit des Menschengeschlechtes ebenso ferne lag wie der Gedanke an eine Weltaufgabe, an eine von Gott planvoll einem Ziele entgegengeführte Menschheitsgeschichte. Nur um die Babylonier kümmern sich die babylonischen Götter, um die Ägypter die ägyptischen. Jahwe lenkt zwar in der Darstellung der biblischen Schriftsteller ebenfalls zunächst die Geschichte eines Volkes. Aber dieses Volk Jahwes ist sein Werkzeug zur Verwirklichung universaler Zwecke in der Zukunft, wo einmal Abraham zu einem „Segen“ für die ganze Menschheit werden wird in dem universalen Messiasreiche. Und Jahwe bestimmt auch die Geschehnisse der nichtisraelitischen Völker, er bestimmte sie schon zu einer Zeit,

da es noch kein Israel gab⁶⁶), wie auch später die Nationen Werkzeuge sind in seiner Hand. Diese alttestamentlichen Ideen haben allein die Bildung und Entwicklung einer Universalgeschichte möglich gemacht. Denn sie brachte erst Zusammengehörigkeit und Kontinuität in das historische Material, das uns die Babylonier und Assyrer, die Ägypter und Chinesen, die Griechen und Römer überliefert haben. Der Glaube an Jahwes Wirken gerade in der Geschichte seines Volkes gab der Geschichte Israels eine einzige Bedeutung. Von dieser waren Israels Weise schon früh durchdrungen. Dies ist der Grund, daß in Israel im Unterschied von den übrigen altorientalischen Völkern mit ihren Mythen, mit ihren Inschriften, Annalen und Chroniken so frühe wirkliche Geschichtsbücher entstanden wie die Hauptquellenschrift der Samuelbücher, wie die jahwistische und elohistische Grundschrift des Pentateuch.

Eine wirklich philosophische Auffassung der Geschichte, eine vernünftige Geschichtsphilosophie, ist ebenfalls nur möglich im Lichte der alttestamentlichen universalen Gottesidee mit dem Gedanken der einheitlichen Leitung des Menschengeschlechtes durch das überweltliche Absolute. Denn ohne diesen Gedanken ist und bleibt alles, was man Geschichte nennt, doch nur ein wüstes Chaos. Durch die theozentrische Geschichtsauffassung der Bibel erhält die Geschichte erst eine höhere Einheit wie unser Sonnensystem durch die Erkenntnis seines heliozentrischen Charakters. So bekommt freilich die Geschichtsschreibung einen religiösen Grundzug. Dieser tritt im A. T. vorzüglich hervor in der Betonung der auf Jahwes Gerechtigkeit ruhenden Vergeltungsidee. Im Lichte dieser Betrachtungsweise wird die ganze Weltgeschichte zu einer Offenbarung wie der Liebe, Weisheit und Allmacht, so der Gerechtigkeit Jahwes. Die Weltgeschichte wird zum Weltgerichte, „weil Gott sowohl jetzt richtet, als er auch vom Anfange des Menschengeschlechtes an gerichtet hat“⁶⁷). Als letzter Endzweck des göttlichen Wirkens in der Geschichte erscheint somit auch hier die Ehre Jahwes, der nicht um Israels willen „handelt“, sondern „um seines heiligen Namens willen, damit die Nationen erkennen, daß er Jahwe ist“⁶⁸).

Geschichts-
philosophie.

Gott direkt in
der Geschichte
wirkend.

Wie im Lichte des Glaubens an die Allursächlichkeit Jahwes alle Ereignisse in der Natur als seine direkten persönlichen Taten unter Beiseitstellung der Zwischenursachen betrachtet und dargestellt wurden, so war dasselbe in der Geschichte der Fall⁶⁹⁾. Gott schließt die Arche hinter Noe, verwirrt die Sprache und zerstreut die Menschen, führt Israel aus Ägypten, nicht auf dem Wege nach Philistää, läßt es vielmehr zu dem Wege nach der Wüste hin umbiegen; Gott fordert zum Kriege gegen Agag auf, er befiehlt den Assyrern, gegen Jerusalem zu ziehen. Diese antike, im heutigen arabischen Volksleben noch lebendige Betrachtungsweise der geschichtlichen Vorgänge ist für die richtige Beurteilung der alttestamentlichen Literatur sehr bedeutungsvoll. Denn einerseits gestattet sie dem Erklärer der Bibel, die Zwischenursachen trotz der Darstellung der Geschehnisse in der Form der direkten Tätigkeit Gottes gebührend zu würdigen, und andererseits begründet sie das innere Recht, manche Einzelheiten als der rückwärtsschauenden Betrachtungs- und Darstellungsweise der antik denkenden und darstellenden Schriftsteller angehörig aufzufassen. Im Lichte dieser Erkenntnis verliert, von anderem abgesehen, der göttliche Befehl der Ausrottung der Kanaaniter und die Verstockung Pharaos durch Jahwe den letzten Rest des auf den ersten Blick anstößigen Charakters, ebenso die Verstockung Israels durch die Wirksamkeit des Isaias⁷⁰⁾.

3. Kapitel.

Gott und Israel.

Israel ist „ein einziges Gebilde auf der Welt“⁷¹). Denn Jahwe hat es „erwählt aus allen Geschlechtern der Erde“, daß es „ihm als Eigentumsvolk angehöre“, „er ihr Gott und sie sein Volk seien“. Der Satz des Dekalogs: „Ich bin Jahwe, dein Gott“, ist auch nach dieser Richtung Kern und Basis der alttestamentlichen Religion. Die Erwählung Israels hat aber als ein Geschenk seiner Gnade ihre Wurzel in Jahwes Liebe. Durch eine besondere Tat, durch die Befreiung aus Ägypten, ist Israel Jahwes Volk geworden. Von keinem der heidnischen Götter kann man etwas Ähnliches aussagen. Das Verhältnis Jahwes zu Israel ist dem Volke aber nicht einseitig auferlegt, ist vielmehr auch nach der Seite Israels geschichtlich geworden durch seine Ergreifung der Hand Gottes in freier Entscheidung. Es ist also von Anbeginn nicht naturhaft, nicht notwendig, sondern sittlich bedingt, durch freie Tat geschaffen. Von diesem Bewußtsein des geschichtlichen Gewordenseins des Verhältnisses Jahwes und Israels waren die führenden Geister in Israel lebendig durchdrungen. Das zeigen vor allem die Motive des Glaubens an die Gebetserhörung in den Gebeten schon der alten Zeit. Denn hier erscheint dieser Glaube auf die Geschichte gegründet, das Gebetsvertrauen ist entnommen der Gottestat der Befreiung aus Ägypten, dem Sinaibund, der Einführung in Kanaan. Das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel galt deshalb als lösbar. Daher bei dem Volke Jahwes die verhängnisvolle stete Versuchung zum Abfall, die den Verehrern Marduks und Ras,

Israels
Erwählung.

Hadads und Kamoschs fern lag; denn ihr Verhältnis zu ihrem Gotte war naturhaft und notwendig. Daneben stößt man allerdings auch in Israel auf die Neigung, das Verhältnis zu Jahwe als ein selbstverständliches und unlösbares aufzufassen. Jahwe und Israel, so meinte man, gehören notwendig zusammen; darum muß Jahwe uns helfen, weil Israel bestehen bleiben muß um Jahwes willen. Die Propheten aber haben immer wieder betont, daß Israel nur dann Hoffnung auf Jahwes Hilfe und auf Bestand habe, wenn es die sittlichen Forderungen seines Gottes erfülle. Im anderen Falle müsse Jahwe um seines Wesens willen gegen das eigene Volk „das Gericht entbieten“, „sich seiner nicht mehr erbarmen“, sondern „es verstoßen“, so daß das Jahwevolk zum „Nichtjahwevolk“ werde und es „ihm nicht mehr als die Kuschiten, als die Philister und Aramäer gelte“. Denn was Gott als Endzweck durch Auserwählung und Führung Israels erstrebte, ist nicht staatliche Macht und irdische Kulturhöhe dieses Volkes, nicht Israels Sonderinteresse, sondern sein eigener auf den Sieg des Guten gerichteter gerechter Wille, der trotz Israels Sünde und zeitweiliger Verwerfung in der Menschheit sich durchsetzen wird ⁷²).

Der Bundes-
gedanke.

Das geschichtlich gewordene Verhältnis Israels zu Jahwe stellt das Alte Testament dar in der keineswegs die Gleichheit der Kontrahenten bedingenden, um der Menschen willen gewählten anthropomorphen Form eines Bundes (berith), d. i. eines unter feierlichen Zeremonien geschlossenen Vertrages. Jahwe bietet als Bundesherr dem ganzen Volke durch seinen Propheten Moses den die Verpflichtung zur Hilfe, zum Schutze, zum Heil bedingenden Bund an, wie er vordem im Bundesverhältnis mit den Erzvätern gestanden hatte. Der Mosesbund erscheint deshalb als die naturgemäße Entfaltung des alten Bundesgedankens. Das Volk aber nimmt seinerseits willigen Herzens diesen Jahwebund mit seinen aus Jahwes Wesen fließenden Forderungen an, sich zur Beobachtung des Gesetzes verpflichtend ⁷³). Die Bundesschließung ist also im letzten Grunde nichts anderes als die feierliche Annahme der Jahwe-religion und ihrer Verpflichtungen in der im alten Orient üblichen Form. Durch den Bundesgedanken wurde aber das

Verantwortlichkeitsgefühl wesentlich gestärkt. Denn zu dem Gesichtspunkte der sittlichen Verpflichtung trat jetzt die rechtliche Forderung des Bundesgottes, die für das Bundesvolk auch die strenge Rechtspflicht der Erfüllung der Bundesatzungen brachte und die schärfsten Strafen für den Fall der Verletzung des Bundes fürchten lassen mußte.

Dieser Bundesgedanke ist keineswegs erst von den Schriftpropheten entwickelt; er steht nach dem Volksbewußtsein Israels, das durch die „Bundeslade“ und nach israelitischer Überlieferung auch durch die Idee des Wochenfestes stets lebendig gehalten wurde, als leuchtender Markstein am Anfange seiner Geschichte in dem Werke des Moses. Daß dieses Volksbewußtsein auf zuverlässiger Überlieferung ruhen muß, zeigen die vorschriptprophetischen Quellschriften des Pentateuch. Der Elohist wie der Jahwist betrachten die Geschichte Israels unter dem Gesichtspunkte des Bundesgedankens; die Einrichtung der Bundesreligion und die Geschichte des Bundesvolkes wollen sie darstellen. Und im Deuteronomium dreht sich alles um den prophetisch vertieften Bundesgedanken. Die Bundestatsache setzen die Propheten voraus und lehren sie ausdrücklich, wenn sie im allgemeinen auch die formelle Erwähnung des Bundes vermeiden mit Rücksicht auf die Gefahr der formal-rechtlichen Auffassung ohne Erfüllung der sittlichen Pflichten bei dem fleischlich gesinnten Volke. So spricht schon Osee davon, daß die Israeliten „den Bund übertraten“, und seine ganze Darstellung von dem zukünftigen Bundesschluß ist nur verständlich auf der Basis der Überlieferung vom Abschluß des früheren Bundes. Die Eliminierung dieser Stellen aus seinem Buche und ihre Verlegung in eine jüngere Zeit ist moderne Tendenzkritik. Auch der Abfall der Schemiten zum Kult des Baal als Baal Berith, d. i. Bundesbaal, erklärt sich — wenn nicht Baal Berith gar Jahwe meint und Schem die Stätte der Lade vor Silo war — am besten von der Tatsache des Mosesbundes aus, erst recht der Jojadabund nach dem Abfall unter Joram und Athalia, der Josiasbund und der Bundesschluß zur Zeit des Esdras⁷⁴).

Der Erwählungs- und Bundesgedanke brachte freilich mit sich die den ganzen Pentateuch durchziehende Idee der Absonderung Israels als eines heiligen Gottesvolkes⁷⁵). Diese Absonderung machte die einstweilige Nationalisierung der Jahwereligion notwendig. Die Erkenntnis der Notwendigkeit einer solchen zeitweiligen Beschränkung zeugte von der hohen Weisheit ihres Stifters. Denn seine Religion war etwas ganz anderes als etwa der Brahmanismus, der das religiöse Wissen in die engen Zäune einer Kaste einschränkte, oder als der

Absonderung
Israels.

Buddhismus, der nur an die aus der Welt geschiedenen Aszeten sich wendete, oder als Zarathustras Religion, die mit einem Teile des Volkes sich begnügte, während die große Masse an den alten Göttern festhielt. Diese Religion forderte vielmehr jeden und jeden ganz für Jahwe zu lebendiger religiöser Tat. Eine solche Forderung ließ aber zunächst unter den Verhältnissen der alten Zeit sich nur durchsetzen im engen Kreise der Nation. Für eine von den nationalen Schranken losgelöste Religionsgemeinschaft war die Welt noch nicht reif. Nur im Schoße eines Volkes war eine durchgehende Zentralisation und eine straffe Organisation möglich, und so konnte die Nation zur Schule der Religion für jedes ihrer Glieder werden. Auf diese Weise „trat zu der uralten Exklusivität des Blutes die Exklusivität des Glaubens“ (P. Volz). Die so gewordene national-religiöse Mauer wirkte als fester Damm gegen die Fluten des Heidentums, bis Jesus Christus die jetzt nicht mehr nötige „Scheidewand“ einriß. Trotzdem ist Israel aber nicht an erster Stelle Nation oder Staat gewesen wie Babel und Ägypten, sondern Religionsgemeinschaft. Die Volksgründung in der großen mosaischen Rettungstat erfolgte auf der Grundlage der Religion und war ebenso wie die Selbstbehauptung des so gewordenen Volkes im Laufe der Geschichte nur das Mittel zu größeren Zwecken. Darum konnte Israel als Religionsgemeinschaft bestehen bleiben, als sein Staat in Trümmer ging und die Nation in die weite Welt zerstreut wurde.

Universalismus.

Der größeren Zwecke seiner nationalen Absonderung war man sich in Israel sehr wohl bewußt. Seine Religion weist aus der nationalen Enge in die universale Weite. Das Gottesvolk hat als Gottesknecht eine Gottesaufgabe gegenüber der Menschheit. Welches andere Volk ist Träger einer solchen Idee? Jahwe hat die wie Israel an sein Sittengesetz gebundenen Nationen einstweilen sich selbst überlassen, damit dereinst sein Heilswort bei ihnen auf fruchtbaren Boden falle, wenn sie zur „Armut im Geiste“ gelangt seien im vergeblichen Ringen nach oben. In Israel aber hat Jahwe der Welt den „Propheten“ des Heiles erzogen, den Führer der gottsuchenden Menschheit zu Gott. Darum ist Israel, der „Erstling“ der Ernte Jahwes,

nicht sein einziger Sohn unter den Nationen der Erde, aber sein „erstgeborener“, womit wenigstens indirekt der Gedanke gegeben ist, daß nach Israel Jahwe noch andere Söhne sich erwählen wird. Sind doch alle Menschen von Gott nach seinem Ebenbilde erschaffen und steht die Idee von dem einen Gott und Schöpfer der einen Menschheit wie am Anfange, so am Ende des hebräischen Kanon. Zweifellos lehrt auch die jahwistische Quelle des Pentateuch schon die universale Bedeutung Israels unter den Völkern. Das Büchlein Ruth zeigt, daß selbst die Moabiter Aufnahme in die Jahwegemeinde finden können, und Jonas predigt, daß Israel der Prophet Jahwes für die Menschheit ist und daß die Heidenwelt doch schließlich für das Heil bestimmt ist. Israel ist von den Nationen abge sondert, um als „ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk“ ihnen zu dienen und ihnen den Messias und sein Heil zu bringen, nicht um nach Imperatorenart über sie zu herrschen und ihnen das Heil zu nehmen. Die recht verstandene Jahwe religion strebt also in ungemessene Fernen. Darum läuft die freilich zunächst judäozentrische Heils- und Weltgeschichte nach der Überzeugung der Geistesmänner Israels in dem ewigen universalen Gottesreiche des Messias aus, in dem alle Völker der Erde das gleiche Bürgerrecht haben sollen. In diesem werden die weltumfassenden patriarchalischen Segensverheißungen erfüllt, wenn der Herr, der „Erzieher der Nationen und Lehrer der Menschen“, sagen wird: „Gesegnet sei mein Volk Ägypten und das Werk meiner Hände Assyrien und mein Erbe Israel.“ Die Idee vom Weltberufe Israels, von einem dem Menschengeschlechte dienenden Gottesvolke, nimmt also dem Erwählungsgedanken alles Anstößige. Israels Vorzug erlischt, wenn es seinen Beruf erfüllt hat. Der dann verbleibende Rest, der den Anschluß noch nicht fand an das übernationale Gottesreich, soll als Volk erst nach den Heidenvölkern eingehen in das Reich seines Messias, — der erstgeborene Sohn Jahwes als der schließlich zuletzt geborene für das große und zeitliche Heil aller Kinder Adams! So begreift es sich auch, daß die Religion Israels im Gegensatze zu der politisch-lokalen Art der antiken heidnischen Religionen darauf ausgeht, propagandistisch die Grenzen der Nation und des Staates zu überschreiten. Sie

birgt eben in der nationalen Schale das Samenkorn der Weltreligion. Schon die alte Idee des sittlich-religiösen Jahwekrieges hat hier ihren Wurzelboden⁷⁶⁾, nicht minder die lebhafteste religiöse Propaganda der späteren Zeit. Auch die Sorge für Beisassen aus fremden Völkern, denen der völlige Weg des Anschlusses an das Volk Jahwes und sein Heil offen stand, gehört hierher.

Propaganda und
Diaspora.

In der hellenistischen Zeit mit ihren sich so rasch folgenden politischen Umwälzungen und Katastrophen, die das Vertrauen auf die alten Götter erschütterten, hatte die Propaganda immer mehr Erfolg in der von einer den Ideen der Jahwereligion sich zuneigenden Philosophie beeinflussten griechischen Kulturwelt, die durch die populäre Diatribe philosophischer Prediger und durch ihre Massenpropaganda vorbereitet war. Die Zunahme sowohl der „richtigen Proselythen“, die das ganze Judentum annahmen, wie die der „Gottfürchtenden“, die nur dem Polytheismus entsagten und die Hauptgrundsätze der Sittenlehre der Jahwereligion annahmen, wurde in der Diaspora die Hauptursache der stetig fortschreitenden Loslösung der Religion von den Schranken der Nation und der nationalen Riten und Sitten. Die an Einfluß und Zahl wachsende hellenistische Diaspora lehrte die Nationalität immer mehr zurückstellen, zwang fern vom Tempel zu einem opferlosen geistigen Gottesdienste des Gebetes und der erbaulichen Lesung, vergeistigte die Messias Hoffnung, lehrte den Blick auf das Wesentliche richten. In der Zerstreuung ging den Jahweleuten erst recht die Erkenntnis ihres weltgeschichtlichen Berufes auf, das Licht der Heiden zu werden, ein Segen für die Welt. Die Synagogen mit ihren frei aus der Gemeinde gewählten Vorstehern, die nicht notwendig der levitischen Zunft angehörten, haben die Jahwereligion in der Diaspora erhalten, auf ihre Vergeistigung gewirkt und sie aus der Enge des Nationalismus und der Kleinlichkeit der nationalreligiösen Sitte in die Weite des Universalismus und der großzügigen Betonung der Hauptsache der alten Propheten zurückgeführt. Das Judentum der Diaspora hat die Brücke zur Heidenwelt geschlagen; es war werbekräftig und blieb es, solange es sich die Freiheit von der engherzigen Führung des Pharisäismus wahrte, der die Juden

Palästinas auf den Weg zum Ghetto brachte. Die Jahweleute der Diaspora standen aber in lebendiger Verbindung mit dem Tempel zu Jerusalem durch die gemeinsamen heiligen Bücher, durch Opfergaben, Steuern und Wallfahrten. Eigene Beamte vermittelten den Verkehr; die Richtung des Antlitzes nach Jerusalem beim Gebete erinnerte täglich an die religiöse Zentrale. So gewann der Tempel zu Jerusalem immer mehr Bedeutung, wurde immer mehr zu einem Weltheiligtum und zu einem Weltmittelpunkte, an den sich der Glaube der Myriaden klammerte, die in der weiten Welt an den „Herrn“ glaubten. Mehr und mehr wuchs so auch das Ansehen des Hohenpriesters als des Hauptes dieser Weltgemeinde. So vollzog sich die Entwicklung der von der Verquickung mit dem Staate bereits losgelösten jüdischen Gemeinde zur Weltkirche. In dieser wuchs aber auch die auf die völlige Entfernung der nationalen Schranke zielende Richtung sachte empor und reifte zukunftsfreudig der Zeit entgegen, in der auch der enge Wall der nationalen Sitte und Observanz fallen sollte, damit der Weg von allen Seiten frei werde nach Sion. Wo ist ein solches Aufsteigen zur Menschheitsreligion, zu einem solchen weltumspannenden religiösen Organismus in Ägypten und in Babel?

Der Erwählungsgedanke stößt aber in Israels Sünde und Israels Sünde. Abfall hart auf den Sittlichkeitsgedanken. Um seiner unparteiischen Gerechtigkeit willen kann Jahwe über die Sünden seines Volkes nicht hinwegsehen. Nein, gerade weil er es „berief zum Sohne sich“ aus allen Geschlechtern der Erde, gerade darum ahndet er an ihm schon nach Amos „alle seine Sünden“ um so schwerer. Der Geringe erhält Verzeihung wohl aus Mitleid, Gewaltige aber werden im Gerichte auch „gewaltig geprüft“. Aber um seiner Liebe willen vertilgt er es nicht⁷⁷). Durch seine Gerichte straft er sein Volk zwar, aber der Endzweck ist die Läuterung. So kann selbst Israels Sünde seinen Weltberuf nicht zunichte machen, weil ein heiliger Rest in den Söhnen die Weltaufgabe der Väter wieder aufnimmt. Selbst die Sünde und Strafe des Volkes Gottes wird zum Mittel der Verwirklichung des universalen Heiles in der Zerstreung des Jahwevolkes, um dieses im Leid fester an seinen Gott zu schmieden und es den Samen des ethischen

Monotheismus weiter in die Welt tragen zu lassen, als dies in seinem Ländchen und von seinem Ländchen aus möglich war, — die nationale Gottesgemeinde das Samenkorn der Weltgemeinde.

Israels
Erziehung.

Damit ist schon angedeutet, daß Israel, bevor es der Erzieher der Menschheit werden konnte, selbst von Jahwe in eine strenge Schule der Zucht genommen ist. Seine ganze Tora ist ein umfassender Erziehungsplan. „Wie ein Mensch seinen Sohn erzieht, so erzog es Jahwe, sein Gott“, in Strenge zwar, aber in Strenge aus Liebe⁷⁸). Sein Gesetz wurde Israel gegeben, um sein Herz zu beugen, nicht um es stolz zu machen. Mit Notwendigkeit herrscht Gottes Wille in den Gesetzen der Natur; in freier Unterwerfung der freien Geschöpfe unter seinen Willen will er in der sittlichen Welt herrschen. Diese Idee vom Dienste Gottes, die den theoretischen Religionsgedanken erst zur Lebensführung gestaltet, hat ihren Grund in der Idee der Schöpfung, deren Ziel beim freien Menschen durch das Gesetz der religiösen Sittlichkeit erreicht wird. Sie gehört zwar zu den dem Menschen auch ohne Offenbarung zugänglichen natürlichen Wahrheiten, macht dem Menschen aber die Religion erst zu einer Aufgabe. Denn so sehr es im Bedürfnis des Menschen liegt, einer höheren Macht sich hinzugeben, so sehr widerstrebt es ihm, von dieser Macht in seiner Selbstbestimmung gehemmt zu werden. „Ihr werdet wie Gott sein“, das ist der uralte Lockruf für das Nurmenschliche im Kampfe gegen den Menschen Gottes, der unter dem Banner ficht mit der Inschrift: „Wer ist wie Gott?“ Zu der von den Semiten allgemein empfundenen natürlichen Verpflichtung der Menschen zum Dienste ihres Gottes als des Herrn ihres Landes und des Königs ihres Volkes kam für Israel aber noch die spezielle Pflicht der Dankbarkeit für die historische Schöpfung des Volkes in seiner Berufung und Rettung aus Ägypten, sowie vor allen Dingen die rechtliche Bindung durch die Bundes-schließung. Denn zu dieser mußte das ganze persönliche und nationale Leben in Beziehung treten, weil Israel als Jahwes Diener den Zwecken seines Gottes zu dienen hatte. So wurde das Gesetz Israels ein „Erzieher auf Christus hin“.

Das Volk
des Gesetzes.

Volk des Gesetzes war Israel aber nicht erst seit

Esdras, sondern schon von seiner Geburtsstunde an, allerdings nicht in der Weise, daß alle einzelnen gesetzlichen Bestimmungen des Pentateuch auf Moses zurückgingen, sondern so, daß am Anfange der Geschichte Israels „von seiner Jugend“ und „von seiner Brautzeit her“⁷⁹⁾ die im Bunde mit Jahwe übernommene rechtliche Verpflichtung auf Jahwes Gesetz als Bundesglaube und als Bundesgehorsam steht, aber auch die Grundsubstanz der sittlichen, kultischen und rechtlichen Vorschriften⁸⁰⁾. Diese sehr entfaltungsfähige Idee hat dann im Laufe der Zeit unbeschadet des Festhaltens an dem grundsätzlichen Kern des Alten in Anpassung an die geänderten Verhältnisse zu zahlreichen Änderungen der alten und zu vielen neuen peripheren Bestimmungen geführt. Das gesamte alte und neuere gesetzliche Material ist in mehreren Gesetzessammlungen kodifiziert. Diese sind mit Teilen alter erzählender prophetischer Schriften, in die Familientraditionen aus der Urzeit sowie später aufgezeichnete mündliche Volksüberlieferungen über die mosaische Zeit, alte Sprüche und Lieder eingebettet sind, zu dem großen Sammelwerk des jetzigen P e n t a t e u c h zusammengeflossen. Dieser läßt sich also als „das Produkt der religiösen Entwicklung unter dem Offenbarungsvolke von Moses bis auf die Zeit nach dem babylonischen Exil auf (der) Grundlage der von Moses geschriebenen Bestimmungen“⁸¹⁾ ansprechen.

Dieses so gewordene „Gesetz“ ist später freilich für Israel verhängnisvoll geworden. Das S c h r i f t g e l e h r t e n t u m entartete, hielt den Blick im wesentlichen rückwärts auf das zum Teil längst überholte Alte gerichtet, verlor so das Verständnis für die lebendig schaffende Gegenwart Gottes. So trat an die Stelle des lebendigen und Leben schaffenden Gesetzes der alten Geistesmänner der tote Buchstabe der starren Überlieferung. Das Gesetz wurde die Offenbarung des Gotteswillens schlechthin und alles für die Frommen dieser Art. In kasuistischer Auslegung und minutiöser Anwendung des Buchstabens des alten Gesetzeskodex erstickte fast die Religion; man vergrub sich im Gesetzesformalismus, und dieser machte das Judentum immer mehr zu einer Religion heiliger Observanzen. Auf die Spitze trieben diese Richtung die Pharisäer, in deren Hand seit Salome-Alexandras (78—69 v. Chr.) Regierung die geistige Führung der Juden, zunächst in Palästina, immer mehr geriet. Als Partei der „Abgesonderten“ überspannten sie den Wert des Gewandes der Religion, der äußeren Riten und Übungen, für die sie

Schriftgelehrte
und Pharisäer.

in der makkabäischen Verfolgungszeit geblutet hatten. Als Söhne der Schriftgelehrten stand ihnen das Gesetz nicht nur an erster Stelle in der Religion, wurde ihnen vielmehr geradezu der Gottesbegriff, insofern sie bis zur Apotheose des geschriebenen Gesetzes fortschritten, Gesetz und Gesetzbuch gleich setzend, Gottes heiligen Gesetzeswillen und seine zeitgeschichtliche Ausprägung verwechselnd. So wurde die peinlichste Erfüllung des Gesetzeskomplexes der Vergangenheit ihnen immer mehr die Hauptsache in der Religion und die Krone der Heiligkeit, — das Gesetz des Lebens ein Todesbringer, weil der starre Buchstabe den ewigen Lebensgeist austrieb! Unter der Wucht der zahlreichen Gebote des Pentateuch — man zählte ihrer 613 — und der in mikrologischer Spekulation und minutiöser Tüftelei gewonnenen, auf alle Verhältnisse des Lebens ausgedehnten Direktiven der pharisäischen Überlieferung, die man wie alle Gesetze des Pentateuch vom Sinai herleitete, erstarrte die Religion in der toten Form, ohne daß freilich die alten Lebensquellen ganz hätten verschüttet werden können. Eine solche, Sünden erzeugende Gesetzesreligion hatte aber keine Werbekraft für die Menschheit mehr.

Religion und
Sittlichkeit.

So war also die Sittlichkeit von Anfang an eine *theonomie*. Religion und Ethik sind in Israel nicht getrennt wie in Hellas, wo die Morallehre der Philosophen neben der Götterwelt des Volkes und der Priester erwuchs, die alten Götter aber so wenig wie etwa in Babel zu ethischen Gestalten erhoben sind. Die Sittlichkeit war in der alttestamentlichen Religion verankert in dem ewigen Felsengrunde des sittlichen Willens Jahwes und dadurch unabhängig von der Scheinautonomie des schwankenden Menschen- und Volkswillens. Der auch der ägyptischen Moral trotz aller ihrer klugen Weisheitssprüche fremde Begriff der sittlichen Pflichten gegen Gott ist hier der Eckstein alles Tuns. So erhält das sittliche Handeln als ein Tun des Willens Gottes Lebensinhalt und Ewigkeitswert; so werden auch die peripheren Gesetze Israels im Lichte der Bundesverpflichtung zu etwas wesentlich anderem als zu bloßen Polizeimaßregeln. Diese Verknüpfung von Religion und Sittlichkeit kann aber unmöglich erst das Werk der Schriftpropheten Israels sein. Denn bereits zwei der ältesten, Amos und Osee, nicht minder die vorschriftprophetischen Quellschriften des Pentateuch und die ältesten Bestandteile der Bücher Samuel setzen sie voraus⁸²).

Jahwe als Herr.

Für die rechte Würdigung des Verhältnisses Jahwes und Israels darf man die anthropomorphen Bilder nicht übersehen, in

denen das Alte Testament dieses Verhältnis darstellt. Diese Bilder sind allerdings keineswegs genuin israelitisch. In den altorientalischen Religionen erscheinen zunächst die Götter als Herren ihrer Länder und als Könige des Stammes und Volkes, so daß die Glieder des Stammes und Volkes Knechte ihres Stamms- und Volksgotts sind. Sein Gott ist der Herrscher des Volkes, er herrscht durch den König als seinen Vertreter. So ist auch Jahwe der Herr und König Israels⁸³). Diese Idee vom Königtum Jahwes hat es in Israel erst so spät zur Entwicklung des menschlichen Königtums kommen lassen und hat dann dem Aufkommen eines absoluten, von dem alten Gottes- und Volksrechte des Mosesbundes unabhängigen absoluten Königtums nach Art des babylonischen mit seiner Königsvergötterung im Wege gestanden.

Die Götter wurden im Altertum auch, wie insbesondere die Jahwe als Vater. alten Eigennamen und Hymnen zeigen, als die Väter ihrer Verehrer betrachtet, diese als ihre Söhne und ihre Töchter. Das Verhältnis ist metaphorisch gedacht wie das danebenstehende Bruder- und Oheimsbild. So heißt es schon unmißverständlich in einem Hymnus auf Marduk: „Du bist der Herr, und du bist für die Menschheit wie ein Vater und eine Mutter.“⁸⁴) Diese Idee hat auch im heidnischen Gebetsleben befruchtend gewirkt. Das zeigen alte Hymnen, wie der genannte Mardukhymnus oder wie der altbabylonische Mondhymnus von Ur mit seinem achtmaligen „Vater Nannar“ gleich in der ersten Strophe. Auch Jahwe gilt als der Vater seines Volkes Israel, dieses ist sein Sohn, die Israeliten seine Söhne⁸⁵). Von einer natürlichen physischen Erzeugung durch den göttlichen Vater kann keine Rede sein; die Vaterschaftsidee ist auch hier rein bildliche Darstellung des Verhältnisses Jahwes und Israels als einer Gemeinschaft der Liebe und der Güte. Dieses Bild ist für die Innigkeit des religiösen Lebens in Israel ungemein segensreich geworden. Insbesondere war es geeignet, vor der einseitigen Ausdeutung des Königtums Jahwes im Sinne eines Verhältnisses der Willkür und des Despotismus zu bewahren. Denn Israels göttlicher König „erbarmt sich wie ein Vater derer, die ihn fürchten“⁸⁶). Auch wenn sie sündigen, und „wenn sie auch voller Fehler sind, so heißen sie doch Kinder“⁸⁷). Wie lebendig dieser Vaterschaftsgedanke aber die israelitische Frömmigkeit beherrscht hat, das bezeugen die alten Eigennamen wie Abram (= mein Vater liebt [Dhorme]), Abiel (= mein Vater ist Gott), Abias (= mein Vater ist Jahwe), und ganz vorzüglich „Vater“ als wenigstens später sehr gebräuchliche Gebetsanrede an Jahwe⁸⁸).

Ganz eigenartig hat sich die Bezeichnung Jahwes als des Herrn (= Baal) Israels entwickelt und ebenfalls die religiöse Innigkeit vertieft in der Richtung auf ihr Zentrum, die Gottesliebe. Baal heißt nämlich auch der E h e h e r r. Von diesem Punkte aus begreift sich die alte semitische Vorstellung, daß der Baal eines Landes als der

Jahwe als
Eheherr.

Herr des Wassers das Land befruchte, so daß er gewissermaßen als der Gatte des Landes erscheint. An diese Idee konnte in Israel die übrigens auch von der Bundesidee begünstigte Vorstellung vom Ehebunde Jahwes und Israels anknüpfen, da auch Jahwe in der alten Zeit als Baal, d. i. Herr, bezeichnet wurde. In Israel ist aber nicht das Land der Träger des Verhältnisses zur Gottheit, sondern das Volk, und das Verhältnis selber ist in der so beliebt gewordenen Vorstellung vom Ehebunde Jahwes und Israels⁸⁹⁾ aus dem Gebiete des Naturhaften und Notwendigen emporgehoben in die reine Sphäre der Freiheit und der Sittlichkeit. Denn dieser Ehebund ist bedingt durch das Verhalten des Volkes gegenüber dem göttlichen Eheherrn, darum eine Scheidung möglich. Wie erhaben diese Form des religiösen Verhältnisses zur Gottheit über den Formen steht, in denen ursprüngliche Völker die Vereinigung mit der Gottheit als eine geschlechtliche sich vorstellen, liegt auf der Hand.

4. Kapitel.

Gott und der einzelne Mensch.

Der einzelne Israelit geht in dem Kollektivverhältnis des ^{Individualismus} Gesamtvolkes Israel aber nicht unter. Er kann das schon ^{und Sozialismus.} deshalb nicht, weil die Idee des persönlichen Gottes, der den Menschen, nicht das Volk Israel, nach seinem Bilde und Gleichnisse erschuf, eine überaus hohe Wertschätzung der Einzelpersönlichkeit bedingt. Diese ist, ebenso wie sie in Ägypten, Babel und den zwei Kulturwelten des fernen Ostens fehlt, dem klassischen Altertum fremd mit seinem Zurücktreten des einzelnen Menschen gegenüber der heiligen, fast göttlichen Auktorität des Staates. In Israel ist für die Zeit der späteren Schriftpropheten, des Jeremias, Ezechiel, Deuterocesaja, der religiöse „Individualismus“, der im Buche vom Dulder Job einwandfrei den einzelnen Menschen Gott gegenüberstellt, allgemein zugestanden, nicht so für die alte Zeit.

Nach antiker, nicht bloß semitischer Anschauung, wird die Familie, wird der Stamm als ein einziges Individuum betrachtet. Darum kommt der einzelne Mensch auch in Israel zunächst nur als Glied einer *Gesamtheit* in Betracht, speziell als Glied eines Volkes. Dies hatte die gute Folge, daß der greisenhafte, die Volkskraft lähmende Individualismus, wie ihn etwa das Brahmanentum erzeugt hat, in seiner Welt- und Arbeitsflucht, in seinem Pessimismus und Quietismus, in Israel nie Wurzel geschlagen hat. In der alttestamentlichen Religion mußte der Kollektivgedanke aber noch deshalb besonders stark werden, weil Israels Verhältnis zu Jahwe auf dem Bunde des *Gesamtvolkes* mit Jahwe aufgebaut war. Deshalb begreift es sich, daß der älteren Volksreligion, auch der prophetischen

Fassung derselben bei einem Amos, Osee und Isaias noch mehr Solidaritätsgefühl und darum mehr religiöser Sozialismus inne- wohnte als der jüngeren Zeit. Außerdem haben die älteren Propheten in ihrer weltumspannenden Betrachtung naturgemäß zunächst immer das Volk als Ganzes und seine Geschicke ins Auge gefaßt. Jeremias, Ezechiel und Isaias II dagegen haben die Einzelpersönlichkeit mehr betont und so zur Höhe des neutestamentlichen Persönlichkeitsideals emporgeführt. Diese Sachlage hat jener schematischen modernen Entwicklungshypothese der Entwicklung des religiösen „Individualismus“ aus dem „Sozialismus“ Vorschub geleistet, wonach der religiöse Individualismus überhaupt erst eine Errungenschaft der Schriftpropheten sein sollte. Faktisch hat aber der Individualismus stets neben dem mehr oder minder ausgeprägten Solidaritätsgefühl des einzelnen Menschen gelegen. Wie Familie, Stadtgemeinde und Volk religiöse Größen waren, wie die Kirche es in der neutestamentlichen Zeit war und ist, so stand doch auch immer die einzelne Person in einem lebendigen, sittlichen Verhältnis zu Jahwe.

Alter des
Individualismus.

Daß der religiöse Individualismus vorschriftprophetisch, ja mosaisch resp. vormosaisch ist, kann demjenigen nicht zweifelhaft sein, der wenigstens Dekalog und Bundesbuch als mosaisch anerkennt. Als ältestes Gesetzbuch gilt aber auch links das Bundesbuch, in diesem wird aber schon im Kriminalrecht „kein Unterschied gemacht zwischen Mann und Weib und, wie es scheint, auch nicht zwischen Vollbürgern und Beisassen. Selbst Leib und Leben der Sklaven wird einigermaßen geschützt“ (J. Wellhausen). Das „Du“ der das Leben regelnden Vorschriften des Bundesbuchs wie des Dekalogs, auch des sogenannten zweiten (Ex. 34), ist der einzelne Israelit, nicht das ganze Volk. Wenn der „Individualismus“ erst von den Schriftpropheten geschaffen wäre, würde ferner das auf „neutestamentlicher Höhe“ stehende Wort des Michäas unerklärbar sein: „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist, und was Jahwe von dir fordert: vielmehr (sc. statt der Überschätzung der äußeren Opfer) Recht üben, Güte lieben und demütig wandeln vor deinem Gott.“ Auch zeigt sich ein von der Nation losgelöster Individualismus deutlich genug in den vorschrift-

prophetischen Bestandteilen der Geschichtsbücher, obgleich in diesen naturgemäß das Einzelleben gegenüber der Geschichte des Volkes in den Hintergrund tritt. In dem uns überlieferten Bilde Abrahams, Isaaks, Jakobs, Moses', Samuels, Davids, Nathans, Elias' und der anderen großen Gottesfreunde kann ein individuelles Frömmigkeitsverhältnis ernstlich nicht bestritten werden. Für Einzelheiten sei etwa erinnert an Kains und Abels Opfer, an die Fürbitte Abrahams und die zehn Unschuldigen in Sodoma, an Esau, der weiß, daß Jahwe ihn so schnell eine Beute hat finden lassen, an die Versündigung eines Teiles der Brüder Josephs, an Adonibeseks Strafe für seine Härte, an Davids Sünde und Schuld, insbesondere an sein Fasten für sein krankes Kind. Und dann denke man an das Gebet in der alten Zeit, an das wohl stets mit Gebet verbundene Opfer auch des einzelnen, das gnädige Annahme findet. Auch die Psalmen mit ihrer gewaltigen individuellen Frömmigkeit müssen mit Recht angerufen werden. Denn trotz aller Hineininterpretierung Israels als des betenden Ich bleiben doch noch genug sicher individuelle Frömmigkeitszüge, die teilweise uraltes typisches Gebetsgut sind. Individualistisch ist das bei Anna und Absalom sehr früh nachweisbare Gelübde, insbesondere auch das Naziräatsgelübde bei Samson⁹⁰). Auch der Kult war in der alten Zeit unmöglich bloßer Gesamtkult. Das zeigt insbesondere die uralte kultische Sühne. Es sei erinnert an die uralte Idee der persönlichen Vergeltung, sei auch zurückverwiesen auf das über die Vaterschaft Jahwes Gesagte. Mag in diese Vaterschaftsidee immerhin die Kollektivauffassung des Volkes als Sohnes Jahwes hineinspielen, — wenn Eltern ihr Kind „Mein Vater ist Jahwe“ (= Abias) nennen, so ziehen sie mindestens aus der nationalen Vaterschaftsidee die individualistische Folgerung. Und wenn Vater oder Mutter in dem Namen eines Sohnes zum Ausdruck bringen, daß das Kind von Jahwe geschenkt (= Jonathan) oder von Jahwe gekannt (= Jojada) oder begnadigt (= Jochanan) sei, so ist damit der „Glaube an die stetige Leitung des individuellen Lebens durch Jahwe“ (B. Stade) bedingt. Ezechiel schuf den Individualismus also nicht, prägte ihn vielmehr neu ein gegenüber einer falschen Volksmeinung⁹¹).

Glaube.

Der einzelne Israelite hat Jahwe gegenüber die Pflicht des G l a u b e n s. Der einzige Gott ist der Gott der Wahrheit, er fordert darum den Glauben und muß ihn fordern kraft seines Wesens. Ohne diesen Glauben ist eine Sittlichkeit nicht möglich. Denn er ist die Voraussetzung der Erkenntnis Gottes. Gotteserkenntnis ist aber im Alten Testamente nicht die Erforschung seiner Natur und seines Wesens, sondern die Erkenntnis seines Willens. Darum steht an der Spitze des Dekalogs das Gebot des Glaubens an Jahwe als den einzigen Gott und Herrn, und der Unglaube ist die schlimmste Sünde, die Wurzel des Verderbens⁹²). Marduk und Ra, Zeus und Mars aber fordern keinen Glauben. „Man sieht die Götter (in den Naturgewalten), man fühlt sie (im Seelenleben), — aber man glaubt nicht im Sinne einer eigentlichen Überzeugung an sie“ (H. Schell). Man hat sie naturgemäß. Dagegen glaubte schon Abraham an Jahwe, und er „rechnete es ihm zur Gerechtigkeit“; so wurde er der Vater aller Jahwegläubigen. Jakob und Moses werden uns als Helden des Glaubens geschildert, Israel wird durch den Glauben Jahwes Volk. Wie ihre Väter, haben auch die einzelnen Israeliten die Glaubenspflicht. „Wenn ihr nicht glaubet,“ ruft Isaias, „so bleibet ihr nicht.“ Dieser Glaube an Gott, an die Wahrheit seines Wortes und an dessen Verwirklichung in der Zukunft verlieh den Propheten die Spannkraft für ihr Wirken, gab Isaias, dem Propheten des Glaubens, den Mut, sich für seine Sendung an das sündige Volk anzubieten mit dem entschlossenen Rufe: „Siehe, da bin ich, sende mich, Jahwe“, begeisterte Israels Sänger zu ihren Psalmen auf den Einzigen, auf seine Wahrheit und seine Treue⁹³). Um zum Heile durch Jahwe zu gelangen, ergreift ihn der einzelne im Glauben. So erst erobert er sich zu lebendigem Besitze, was er, hineingeboren in das Volk Israel, von seinen Vätern ererbte. So kann auch der Ausländer durch Glaubensanschluß an Jahwe und durch Tatanschluß an sein Volk das Heil Jahwes gewinnen. Das ist der Ausgangspunkt für die Möglichkeit der universalen Ausdehnung der Jahwe-religion, der Mutterboden ihrer Katholizität.

Vertrauen.

Ist Jahwe im Glauben erfaßt, so folgt aus seinem Wesen, daß der Mensch sich ganz und gar auf ihn verlassen muß.

Aus dem Gott Trauen wird das auf Gott Vertrauen, die vertrauensvolle Hingabe der ganzen Persönlichkeit an ihn, getragen von der Überzeugung, daß des gütigen Gottes Wille auf das Heil des Menschen zielt. Darum will der fromme David lieber in die Hand Gottes fallen, als in die Hand der Menschen, weil sein Erbarmen groß ist⁹⁴). „Im Stillesein und Vertrauen“ liegt des Frommen Kraft. Beide Momente, Glauben und Vertrauen, oder Glaube und Hoffnung, — wenn wir das beim Vertrauen vorausgesetzte zweite, die Hoffnung konstituierende Moment der, insbesondere von der Messiasidee getragenen, Sehnsucht nach dem Heile von Jahwe mitberücksichtigen, — liegen in der israelitischen Auffassung logisch noch nicht geschieden nebeneinander in dem Ausdrucke he'emin. Dieses Vertrauen auf Jahwe ist der Widerhall seiner Treue. Auf rührenden Ausdruck kindlich-naiven Vertrauens und der Liebe stoßen wir freilich auch in Ägyptens wie in Babels Hymnen. Aber was bedeuten solche, dem heidnischen Monismus inkonsequenterweise aufgepfropfte Züge einer besseren Gotteserkenntnis gegenüber dem Vertrauen auf Jahwe als herrschendem Prinzip der Religion, wie es seinen Ausdruck in so vielen Gebeten Israels gefunden hat? Zu ihrem Gipfelpunkte erhebt sich diese Vertrauensfrömmigkeit etwa in dem innigen Psalmenworte: „Wenn mein Vater und meine Mutter mich auch verlassen, so nimmt Jahwe mich auf“, oder in dem glaubenstrotzigen Rufe: „Gott ist Zuflucht uns und Stärke, Hilfe in Nöten, reichlich zu finden! Darum zagen wir nicht, wenn auch die Erde bebt und die Berge sinken mitten ins Meer. Mögen toben, mögen schäumen seine Fluten, mögen Gebirge zittern bei seinem Übermut: Jahwe der Heeresscharen ist mit uns, eine Feste für uns der Gott Jakobs.“ Auf solchem Grunde erblühte die unbedingte Sicherheit: Das Reich muß Gottes werden, Jahve vincit! „Wer ist wie du unter den Göttern, Jahwe?“ Das war die Lebenskraft der Jahwereligion auf ihrem Eroberungszuge durch die Welt⁹⁵). Wo hat anderswo das Vertrauen auf die Gottheit solche Kraft gerufen und solche Wirkungen?

Auf dem Grunde des Glaubens und des Vertrauens erwächst die Liebe. Das nächste Gefühl, das der Gottheit

Furcht.

gegenüber in der israelitischen Volksseele aufsteigt, ist allerdings ebenso wie bei den Babyloniern die Furcht. Die „beinahe idyllische Intimität“ der homerischen Götter mit den Menschen wäre in Israel etwas Unerhörtes. Denn hier wird der Abstand zwischen Gott und Mensch als ungeheuer empfunden, ungeheuer insbesondere der Abstand des heiligen Gottes und des sünde- und schuldbeladenen Menschen. Darum mußte das Bewußtsein der von Gottes Liebe untrennbaren Gerechtigkeit heilsame Furcht wecken. Der Israelit nennt deshalb die Religion Gottesfurcht. Sein Gesetz gebietet ihm die Gottesfurcht, diese ist ihm der Weisheit Anfang, und in der ersten Lobpreisung des alten Achtzehngebetes nennt er noch heute alle Tage den Gott seiner Väter „den großen, den starken, den furchtbaren Gott“. Aber er ist ihm doch im selben Gebete auch „unser Gott, der Gott unserer Väter“, „unser Vater“. Es ist also die Furcht des Vaters keineswegs „die scheue, zitternde Angst“ des Sklaven vor der Willkür des Herrn, nein, es ist die, wenn auch schauervolle, so doch kindliche Ehrfurcht vor dem großen Gotte, der ihm Vater ist. Über der Furcht steht die kindliche Liebe. Jesus hat die Liebe zu Gott als das erste und das größte Gebot bezeichnet, an dem das ganze Gesetz hängt und die Propheten. Damit hat er die Furcht nicht ausschalten wollen „vor dem, der Seele und Leib in die Hölle stürzen kann“. Ebensowenig schließt die alttestamentliche Religion dadurch die Liebe aus, daß sie die Furcht Gottes fordert. Gewiß, voll Furcht steht der Mensch heiligen Schauers voll vor der weiten Kluft, die ihn von Gott trennt, aber die Liebe schlägt die Brücke hinüber. Denn sie „treibt die Furcht aus“. Es ist darum eine Ungerechtigkeit einzelner christlicher Theologen, durch die Unterdrückung der Furcht in der Lehre Jesu und der Liebe in der alten Religion einen eigentlichen Gegensatz zu konstruieren, wo es sich doch nur um die mehr oder minder scharfe Betonung der zwei gemeinsamen Züge handeln kann⁹⁶).

Liebe zu Gott.

Die Liebe des Menschen zu Gott ist die Konsequenz des Glaubens an seine Einzigkeit, insbesondere das Echo seiner Liebe und Güte. „Mit Menschenbanden zog ich sie,“ spricht Jahwe, „mit den Seilen der Liebe.“ Jahwe ist die Liebe,

darum fordert er Liebe; die Liebe ist Grund und Ziel aller Ethik des Jahwismus. Ob die Volksfrömmigkeit mehr oder minder von dem Sauerteig der Liebe durchdrungen war, ist eine ganz untergeordnete Frage für die Beurteilung der Höhenlage der prophetischen Religion; denn entscheidend ist, was diese wollte, nicht, wie weit sie beim Volke mit ihrem Ziele durchgedrungen ist. Der Eckstein in der Auffassung der prophetischen Religion von dem Verhältnis zu Jahwe war aber jedenfalls, ob nun wirklich der Tempel Salomons über der Magna Charta des immer wieder die Gottesliebe einschärfenden Deuteronomium⁹⁷⁾ erbaut war oder nicht, das übrigens der Idee nach auch im Dekalog vorausgesetzte und in Davids großem Dankliede wiederklingende Grundgebot des Deuteronomium: „Du sollst Jahwe, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft.“ Die frühere oder spätere Formulierung dieses Liebesgebotes spielt keine besonders große Rolle. Ja es kann unbedenklich zugestanden werden, daß die geforderte Liebeshingabe der ganzen Persönlichkeit an Jahwe in der älteren Zeit mehr als das tatenfrohe Eintreten für ihn und seine Sache aufgefaßt wurde, als das Eifern für Jahwe und für Israel. Was war aber eine solche glühende Begeisterung für Jahwes Sache, wie sie etwa das Deboralied spiegelt, im Grunde anders als Liebe zu Jahwe, was der Kampf um Herd, Vaterland und Freiheit des Gottesvolkes anders als Gottesliebe in der Tat? Diese Liebe der Tat schloß aber die tiefere Innerlichkeit der späteren Zeit keineswegs aus, wenn sie diese auch noch nicht so präzise betont haben mag. Dieses erste und größte Gebot der Liebe zu dem „eifernden Gott“ steht als Zwillingsäule neben dem Glaubensbekenntnis des Monotheismus, ist in den altorientalischen Religionen ganz einzigartig, macht das Verhältnis zu Jahwe zu dem denkbar innigsten und erhebt die Sittlichkeit in der Beteiligung des Menschen am Leben der Gottheit zur innersten Gottesgemeinschaft. Es fordert für Gott den ganzen Menschen, „das Herz vollständig“, alles Halbe ist ihm fremd. Wehe darum denen, „die ein doppeltes Herz haben“! Diese Liebe im ausschließenden Sinne verlangen Babels Götter nicht. Das Grundgebot des Jahwe-

glaubens ist ohnegleichen in allen monistischen Volksreligionen. So wird der ganze Mensch auf Gott eingestellt, wird die Religion zur Grundwahrheit und zur Grundaufgabe des Lebens. So wird die Liebe zu dem einzigen Gott das Gravitationsgesetz für die Geisterwelt der Persönlichkeit. In ihr wird die Ethik allerdings theozentrisch; in ihr hat sie aber auch die Möglichkeit, zu der göttlichen Autonomie der Freiheit der Gotteskinder sich emporzuschwingen, indem der menschliche Eigenwille in dem göttlichen Willen versinkt. So ist dem sittlichen Ringen das höchste Ziel gesetzt. Die Religion, auch die „Mannesethik“, erhält durch sie die höchste Spannkraft, den tiefsten Inhalt; sie wird zur Trägerin des höchsten Ideals, gewinnt sieghafte Lebenskraft, weltüberwindende Stärke. Wie verblaßt vor dieser Sonne der Ethik des A. T. die nüchterne Weisheit der Nützlichkeitsmoral der Chinesen oder Ägypter, der egoistische Hedonismus Aristipps und Epikurs, die kalte Tugend der Stoiker⁹⁸)!

Frömmigkeit.

Die Gottesliebe ist somit der Wesenskern der Frömmigkeit des alttestamentlichen Ideals. Der Fromme ist der Gottliebende (chaid); erst eine veräußerlichte Richtung suchte die Frömmigkeit in der äußeren Gesetzlichkeit. In der Forderung des Liebesflugs zum Höchsten erhält das Menschenherz ein sicheres Ziel gestellt, entgegen der Ziellosigkeit der Alten, auch des altorientalischen „Monotheismus“. Mochte dieser immerhin durch die spekulative Zurückführung der Vielheit der Erscheinungen der naturhaften Götter auf eine höhere Einheit das wissenschaftliche Denken befriedigen, das Menschenherz mit seinem Sehnen blieb leer und arm. Deshalb hat dieser spekulierende Monotheismus auch den Polytheismus nicht überwinden können, weil in diesem die religiösen Herzensbedürfnisse des Menschen doch immerhin eine gewisse Befriedigung fanden. Falsch ist freilich die Behauptung, daß schon in dem nicht spezifisch hebräischen, sondern den Semiten, mit Ausnahme der Äthiopier, gemeinsamen Gottesnamen El, mit dem auch Eloah und Elohim zusammengehört, Gott schon als das Ziel des Menschenherzens bezeichnet erscheine, indem El das Ziel bedeute, „das Ziel (nämlich) aller Menschensehnsucht und alles Menschenstrebens“ (P. de Lagarde). Es läßt

sich nur konstatieren, „daß il (= El) auf eine Sprachwurzel zurückgeht, die sicher ein l und wahrscheinlich ein h enthielt, daß Alef aber als fester Radikal derselben nicht zu erweisen ist; . . . das läßt aber irgendeine Bestimmung des Begrifflichen Inhalts von il zurzeit ganz aussichtslos erscheinen“⁹⁹). Dieser rein philologische Befund findet darin seine Bestätigung, daß El im ganzen Alten Testamente niemals mit einem Prädikate verbunden ist, das ihn direkt als Ziel des Menschenherzens bezeichnen würde. Aber selbst wenn jene Etymologie im Recht wäre, so würde daraus für die Apologie des alttestamentlichen Gottesbegriffes keine Schwierigkeit erwachsen. Es würde nur folgen, daß die Bibel im Recht ist, wenn sie den Gott Israels als den Gott der Vorzeit faßt, wenn nach ihr am Menschheitsmorgen nicht der Affenmensch auftritt, sondern „ein entwickelter Mensch, in dessen reinen Augen sich alles spiegelte, was schön und erhaben war, und von dessen Erbe wir noch heute zehren“ (P. de Lagarde).

Glaube, Vertrauen und Liebe müssen sich aber im **Gehorsam** zur Tat entfalten. Rechtes Tun muß zur rechten Gesinnung hinzukommen. In ihm soll der Mensch die heilige Selbstbestimmung und Tatkraft des göttlichen Urbildes der geistigen Vollkommenheit in menschlicher Willens- und Kraftbetätigung nachahmen. Die innere Gesinnung genügt allein nicht; die Tat als der nach außen wirkende und sich bewährende Wille ist ihr ebenbürtig, wenn auch im Werte von ihr abhängig. Gesinnung und Handlung, innere und äußere Sittlichkeit, sind keine Gegensätze. Im Gehorsam muß, wer an ihn glaubt und ihn liebt, Jahwe selbst das Teuerste opfern. Aber auch im gewöhnlichen Leben hat nach Jahwes Willen jedes Glied seines Volkes eine sittlich-religiöse Aufgabe zu erfüllen in unbedingtem Sollen, in einem durch die Jahwe-religion geregelten Tun und Unterlassen. Denn Jahwe gehört der ganze Mensch an, in unbedingtem Glauben, unerschüttertem Vertrauen, zielbewußter Liebe, aber auch in absolutem Gehorsam. In diesen Zügen offenbart sich die Tugend der **Gottergebenheit** ('anawah), die den Moses so sehr auszeichnete. Sie fordert das Kostbarste, was der Mensch hat,

von ihm, als Brandopfer für Gott, — die eigene Person. Ihr Gegensatz ist die selbstsüchtige *Auflehnung* gegen Gott in wilder Hybris (*ga'on, zaton*), die furchtbarste aller Sünden, die größte Mentschtorheit. Denn die Verpflichtung zum Gehorsam folgt schon für den allgemein-semitischen Gottesbegriff direkt aus der Herrschaft Gottes, ist an sich einleuchtend und wird im A. T. stets einfach vorausgesetzt. Deshalb ergibt sich aus dem universalen Charakter Jahwes auch sofort, daß die Nichtisraeliten ebenfalls Jahwes Willen unterstehen. Die Strafankündigungen der Propheten setzen dies stets voraus. Zu dieser allgemeinen Verpflichtung kam für den Israeliten aber noch die besondere Bundesverpflichtung als Glied des Gottesvolkes.

Gehorsam der
Heiden gegen
ihre Götter.

Gehorsam in einer den Grundsätzen der aus dem beständigen Zusammenleben herauskristallisierten, als von den Göttern offenbart gedachten sittlichen, sozialen und kultischen Ordnung entsprechenden Lebenshaltung forderten allerdings von ihren Verehrern alle semitischen Götter als die Herren des Gebietes, das rechtlich als ihr Eigentum betrachtet wurde. Aber der Gehorsam gegen den Landesgott, der dem Volke naturhaft durch das Schicksal gehörte, war kein ausschließender wie in Israel. Denn der Privatkultus hatte volle Freiheit. Außerdem ist die Bedeutung dieses Gehorsams religiös ohne großen praktischen Wert geblieben. Nirgends hat er eine religiöse Organisation, nirgends die Missionierung einer Religion gezeitigt. Die Hauptsache war die Rechtsordnung und der Kultus; ja auch dieser scheint in Ägypten wie in Babel neben den weltlichen Aufgaben der Tempel als Bank- und Handelshäuser in den Hintergrund getreten zu sein. Nirgendwo ist im alten Orient außerhalb Israels der Versuch gemacht, ein ganzes Volk zu einem sittlichen Leben aus religiösen Gründen, vor allem aus dem Motiv der Liebe, zu erziehen. Das reinere Wissen beschränkte sich auf esoterische Geheimschulen, während die Volksmasse aus dem Aberglauben und dem Dämonenspuk nicht herauskam. Sittliche Forderungen in monistischen Religionen sind überhaupt eine in praktisch-sozialen Gründen wurzelnde Inkonsequenz; denn der monistische Gott erhebt sich nicht über den Unterschied von Gut und Böse¹⁰⁰).

Der Gehorsam gegen Jahwes Willen ist Gerechtigkeit, der Ungehorsam Sünde, dieses böse, jenes gut. Ist dieser Gegensatz vorhanden, so wird die geringste Tat, selbst der Gedanke als Sünde angesehen. Diese ist im Grunde Abfall von der Idee der Alleinigkeit Jahwes. Denn diese fordert, daß der ganze Mensch mit seinem ganzen Herzen und seinem ganzen Tun auf Jahwe gerichtet sei. Die Sünde verneint dies, begründet deshalb als Verfehlung gegen den gerechten Gott Schuld und Strafe¹⁰¹). Sünde und Leid sind darum in Israel wie in Babel Korrelate. Desgleichen gilt auch in Babel die Sünde als Beleidigung der Gottheit und als die Strafe der rächenden Gottheit herausfordernde Empörung gegen ihren Willen.

Was im einzelnen Sünde ist, dafür hatte der Israelit aber in Jahwes Willen die untrügliche Richtschnur; dies Bewußtsein durchzieht das ganze A. T. Des Babyloniers und des Ägypters Sorge dagegen waren gerade die unbekanntes Sünden. Konnte er doch nie wissen, gegen welchen seiner Götter er sich verfehlt habe, wenn er von Leiden auf Sünden als ihre Ursache schloß. „Zu bekanntem und unbekanntem Gotte“ seufzt darum der Babylonier in seinem Klageliede ob der Sünden und Missetaten, „die er nicht kennt“. Der Israelite dagegen betet: „Ich kenne meine Sünden.“ Und wenn es auch falsch ist, daß die Sünde in Ägypten und Babel stets nur als kultische Verfehlung gedacht sei, so steht doch die rein kultische Sünde hier neben der sittlichen Schuld mindestens auf der gleichen Linie. In der Religion des Jahwismus dagegen tritt das kultische Vergehen neben dem sittlichen zurück, und die Gleichsetzung von sittlichem Gesetz und kultischem Brauch gilt den Propheten als Abfall.

Die Sünde ist aber, weil sie als Schuld Strafe heischt, die Mutter des Übels, somit die höchste Torheit. Dieser Satz ist, um von Job, den Psalmen und Weisheitsbüchern zu schweigen, der Schlüssel für das Verständnis der alttestamentlichen Geschichtsbücher von der Erzählung der Sünde und Strafe der Ureltern bis zu den Büchern über das „große Zorngericht“ über das sündige Israel in der Makkabäerzeit¹⁰²). Tief unter dieser Weisheit Israels steht die griechische Welt-

Sünde.

Das Übel.

weisheit, die den Grund des Übels in die Materie verlegte und so den Weg zum Verständnis der Sünde und des Übels sich versperrte.

Sünden-
bewußtsein.

Die Erkenntnis dieses inneren Zusammenhanges zwischen Übel und Sünde mußte aber notwendig ein besonders tiefes Sündenbewußtsein wachrufen und im Hinblick auf den klaren Gotteswillen des Gesetzes im Verein mit der Opfer- und Reinigungspraxis lebendig erhalten. Auf dieses Sündenbewußtsein stoßen wir zwar in der ganzen Menschheit. Denn den Stachel der Sünde fühlt der Mensch überall, weil nie die Stimme des Gewissens ganz schweigt. Es ist darum keineswegs verwunderlich, daß das Sündenbewußtsein auch bei den Babyloniern als ein sehr intensives sich herausgestellt hat. Auch im Reinsten schwindet dies Sündenbewußtsein nicht. Denn auch beim redlichsten Willen und ernstesten Ringen bleibt fern das Ziel der absoluten Heiligkeit: „Es gibt keinen Menschen, der nicht sündigte.“ „Kein Mensch ist gerecht vor Gott oder rein ein Mann vor seinem Schöpfer.“ „Wer kann sagen: Lauter ist mein Herz, rein bin ich von Sünde?“¹⁰³⁾ Die Darstellungen des Lebens Abrahams, Jakobs, Mosis, Davids zeigen, daß auch die Frömmigkeit nicht völlig ohne Sünde gedacht wurde.

Erbsünde.

Diese Erkenntnis der sittlichen Schwäche des Menschen schloß unberechtigten sittlichen Optimismus aus, führte aber auch nicht zu pessimistischer Menschenverachtung, weil man die Erklärung für diese Schwäche hatte. Der Mensch war ursprünglich gut, infolge des Eindringens der Sünde aber ist die ganze Menschheit dem Bösen verfallen. Dieser Gedanke der „Erbsünde“ hatte in dem altsemitischen Solidaritätsgedanken einen günstigen Boden. Dieselbe durch die gemeinsame Abstammung begründete Blut- und Muttermilchgemeinschaft bedingte dieselbe Sünden- und Schuldgemeinschaft. Jeder Mensch wird, unbeschadet seiner persönlichen Verantwortlichkeit, in die allgemeine Sündhaftigkeit schon hineingeboren. Sünde und Schuld ist Menschheitserbe. Der Anfang dieses Erbes wird vom Jahwisten in der Sünde der Ureltern gesehen, und der Psalmist bekennt, daß er „in Ungerechtigkeit geboren und in Sünde empfangen“ sei. Weil der Mensch aber ursprünglich gut war und der letzte Grund der Sünde nicht im Menschen, sondern in der satanischen Welt liegt, kann der Fluch der Sünde vom Menschen weichen. Darum kann der Schlangentreter als Erlöser, als Überwinder der Sündenmacht schon in dem uralten Überlieferung übermittelnden Sündenfallsberichte des Jahwisten angekündigt werden.¹⁰⁴⁾

Das Sündenbewußtsein weckt auch an sich schon die Sehnsucht nach Entsündigung. Der sündige Jahweverehrer fühlt sich aber nicht wie der Hellene rettungslos der Rache der schlangenumringelten Eumeniden verfallen. Denn er weiß von seinem Gott: „Versöhnen kann ihn meine Reu!“ Erlösung von der Sünde kommt von Jahwe, der in seiner Barmherzigkeit auch die schwersten Sünden verzeiht, nicht etwa bloß rituelle Vergehen, wie sie die Sündenvergebung durch die altindischen Götter gewöhnlich meint. Bedingung ist aber, daß der durch die Sünde von Gott abgekehrte Mensch sich diesem wieder zuwendet. Denn „Jahwe will nicht den Tod des Gottlosen, sondern daß er sich bekehre von seinem Wandel und lebe“. Das Sühnemittel ist also kein äußeres, nicht Büßungen, Waschungen und zum Teil kindische Leistungen wie im Avesta, nicht stoffliche Reinigungsmittel, die das Unreine aufsaugen sollten wie bei den Griechen, nicht Beschwörungen und magische Riten wie in Babel und Persien. Und die Buße erscheint nicht als bloßes Jammern und Klagen über die Leiden, in denen man wie in Babel die Folgen der Sünde sieht, in Verbindung mit dem Vertrauen auf die aus dem Unheil rettende barmherzige Gottheit wie ebenfalls in Babel, sondern als i n n e r e T a t. Sie wirkt ein „neues Herz“, ist also Sinnesänderung in Reueschmerz, der sich in Beten, Weinen und Fasten zeigt, im Bekenntnis der Sünde, in der äußeren Lebensänderung, gegebenenfalls auch in der Genugtuung durch Ersatz des angerichteten Schadens und im Wohltun bewährt. Die Buße geht also keineswegs in der magischen Entfernung der Strafe durch Beschwörungen und Reinigungszeremonien auf. Dies zeigt insbesondere die Vergleichung der Bußpsalmen Israels mit den trotz formaler Ähnlichkeiten doch dem sittlichen Geiste nach diesen sehr fernstehenden analogen babylonischen Klageliedern, den sogenannten „babylonischen Bußpsalmen“. Nicht Reue und Lebensänderung ist im babylonischen Bußpsalm, dem šigû, das Wesentliche, als Gegenleistung für die Befreiung erscheinen vielmehr nur Lobpreis des Helfers, Bereicherung des Tempels und reiche Opfer, alles Dinge, die in den israelitischen Bußpsalmen peripher bleiben¹⁰⁵).

Opfer und
Buße.

An dieser innerlichen Auffassung der Buße ändern auch die Opfer nichts. Der Sühnegedanke tritt auch bei den Brandopfern hervor, und zwar für wirkliche Sünden, nicht bloß für unbeabsichtigte Vergehen. Die Brandopfer sollen aber so wenig die Schuld äußerlich mechanisch etwa nach Art der vedischen Opfer bezahlen, wie die Reinigungen sie nach Art derselben vedischen Auffassung wegschaffen sollen. Denn die Propheten protestieren immer wieder gegen die sich einschleichende heidnische Meinung, daß bloßes äußeres Tun Sühne schaffe; sie fordern vielmehr Sinneswandlung, so daß auch beim Brandopfer die Reue als Voraussetzung der Sühnungsidee bleibt. Die späteren Sünd- und Schuldopfer aber sind keineswegs das eigentliche und Hauptsühnemittel Israels, sondern als eine Art Strafe und Genugtuung im allgemeinen nur verordnet zur Sühne der „aus Versehen“, also unwissentlich, unbeabsichtigt oder übereilt begangenen Sünden, insbesondere des Zeremonialgesetzes. Sie gelten also nur für diejenigen Fälle, in denen eine innere Abkehr von Gott nicht vorliegt. Für die „mit erhobener Hand“, d. i. wissentlich und vorsätzlich begangenen Sünden sind sie nicht bestimmt.¹⁰⁶⁾

Theonome
Sittlichkeit.

So beruht in Israel schon seit Moses alle Sittlichkeit auf der Religion und ist, weil fest verankert auf dem ewigen Felsenboden der Gottheit, unabhängig gemacht von dem Flugsand menschlicher Meinungen. Wer eine Sünde tut, sündigt „wider Gott“¹⁰⁷⁾. Eine von der Religion getrennte Sittlichkeit kennt das A. so wenig wie das N. T. Der Israelit soll sich Jahwe hingeben, seine Lebensordnungen anerkennen und lieben, dann findet er das Heil als Gottesgnade. Der Mensch vollendet sein Geschick also nach dem vom Menschenwillen ergriffenen Willen Jahwes und wird so Herr über das Schicksal. In Babel dagegen ist des Menschen Schicksal durch die Sterne bestimmt und vollzieht sich mit eiserner Notwendigkeit. Eine sittliche Verantwortung fällt hier im Grunde aus dem Rahmen des Systems heraus. Nicht der Wille einer freien überweltlichen Persönlichkeit, sondern der astrologische Aberglaube ist eventuell das Entscheidende für den Menschen.

Jahwes Gesetz legt dem Menschen aber die strengste Verpflichtung auf. „Verflucht, wer die Worte dieses Gesetzes nicht hält, indem er sie ausführt! Und das ganze Volk soll sprechen: So sei es!“ Dieser Verpflichtung ist der einzelne sich bewußt im Herzen, „das bessere Kunde gibt als sieben Späher auf der Warte“. Das Gewissen schlägt deshalb dem

David nach unbedachter Tat, ebenso nach der Zurechtweisung durch den Propheten, dem Kain nach der Rüge, erwacht in der Not den Brüdern Josephs, läßt in den Psalmen ein so lebendiges Schuldbewußtsein erstehen. An seinen Spruch appellieren im Grunde alle Mahnungen der Propheten. Auf sein Urteil hin vom Willen ergriffen wird der objektive Gotteswille zur subjektiven in Gehorsam zu respektierenden Norm. So ist das Gesetz eine Gnade Gottes, weil „eine Leuchte für den Lebensweg“; — so wird die sittliche Lebensführung innere Gottesgemeinschaft durch die Entfaltung des göttlichen Willens in der Ausführung der Vorschriften der Jahwereligion. Die Religion ist darum heilige Tat, das Erkennen, nicht das Wesen, sondern nur die Grundlage der Religion¹⁰⁸).

Diese Hinordnung der ganzen Lebensführung zu dem Ewigen im Dienste Gottes unter seinem heiligen Gesetze tötet die natürlichen Anlagen keineswegs. Sie bringt vielmehr alle guten Lebenskeime des natürlichen Menschenwesens zur reinsten Entfaltung. Dadurch gelangt auch die Selbstliebe zu ihrem Recht auf dem Fluge zu Gott in der Selbstvervollkommnung des reinen und starken Willens des Guten. „Wandle vor mir und sei vollkommen“, das ist wenigstens in der Auffassung der späteren Zeit schon das fundamentale Gebot des Abrahambundes, wie es im Deuteronomium heißt: „Sei vollkommen vor Jahwe, deinem Gotte“, so nämlich, daß du ihm durch die Übertretung seines Willens kein Gegenstand des Mißfallens wirst. Diese Selbstvervollkommnung in der Gleichheit der Willensrichtung führt zur Gottebenbildlichkeit und darum zur Heiligkeit, denn Gott ist die Heiligkeit¹⁰⁹). So erwächst mit logischer Notwendigkeit aus dem Liebesgebot die Forderung der Heiligkeit. Darum spricht Jahwe: „Heilig sollt ihr sein, denn ich bin heilig, Jahwe, euer Gott.“ Dieser Satz des B. Levitikus ist die Einleitung zu einer Reihe sittlich-religiöser Bestimmungen, wie die Eltern zu ehren, den Sabbat zu halten, sich nicht zu Götzen zu wenden, der Armen zu gedenken. Daß unter diesen Forderungen auch kultische und zeremoniale Satzungen stehen, tut nichts zur Sache, da auch diese auf die Moral hinzielen. Auch das strenge Halten an der heiligen Observanz im Buche Levitikus gehört zur

Heiligkeit.

Heilighaltung Jahwes in der Beugung unter seinen alleingültigen Herrscherwillen bei Isaias. Auch die Heiligkeit des Heiligkeitsgesetzes (Lev. 18—26) ist nicht nur eine rituelle. Vor dieser steht auch hier an erster Stelle die Reinheit von der Unsittlichkeit und Ungerechtigkeit. Dieselbe vorzüglich im Levitikus und Deuteronomium sowie bei Ezechiel betonte Forderung der Heiligkeit erhebt übrigens das Bundesbuch schon¹¹⁰): Logisch ist sie aber wie das Liebesgebot die Zusammenfassung der Gesamtheit der Gebote in einem Satze. Welche heidnische Religion hat das?

Diese Heiligkeit ist keineswegs als eine bloße äußere Legalität gedacht, sondern als innere Heiligung des Herzens und der Gesinnung. Auch wenn die Heiligkeit des Menschen wirklich zunächst nicht Gottähnlichkeit, sondern nur Gottangehörigkeit bezeichnet, wie man von den heiligen Sachen, statt von den heiligen Personen ausgehend, behauptet hat, so würde sie doch die Reinheit von Sünde wenigstens einschließen, resp. fordern. Das geschieht schon im Deuteronomium auf dem Boden des Gottgeweihtseins des Volkes; man kommt so sachlich auf dasselbe heraus, als wenn man die persönliche Heiligkeit des Menschen als Willenseinheit mit dem heiligen Willen Gottes in der Abwendung vom Bösen und der Zuwendung zum Guten sieht.

Persönlichkeits-
ideal.

So ist Gottes ganzes Gesetz Erziehung zur Heiligkeit durch die Gottesliebe in Gesinnung und Tat. Das Ziel ist die Herausbildung des höchsten Persönlichkeitsideals, der theozentrischen Persönlichkeit, die in Gottes Gegenwart atmet, weil sie alles auf ihn bezieht, die alles in bezug auf ihn vollbringt, weil sie in Liebe in allem ihrem Tun ihren Willen nach dem Willen Gottes einstellt, der in freier Wahl der ihrige geworden ist. So kann der Mensch Freund Jahwes werden wie Abraham und Moses, weil das Ebenbild Gottes durch die Gleichförmigkeit mit Gottes Willen in seiner Persönlichkeit zur Ausgestaltung kam, die menschliche Heiligkeit als der Endzweck der Schöpfungstat Gottes und der Weltentwicklung. So allein findet auch des Menschen unruhiges Herz den Ruhepunkt, nicht die Ruhe des Verzichtes auf weitere Anspannung, sondern „die Ruhe eines wirklich genügenden Lebensinhaltes, einer wirklich ausreichenden Lebensaufgabe für Vernunft und Freiheit, die Ruhe eines unerschöpflichen Lebens und Strebens für die Unendlichkeit“ (H. Schell). Alles Zeit-

liche ist nur noch Mittel zum Zwecke im Dienste des Ewigen, und der Mensch gehört auf die Seite des Ewigen! „Wen habe ich im Himmel? Und außer dir wünsche ich nichts auf der Erde. Es schmachtet mein Leib und mein Herz, meines Herzens Fels und mein Teil ist Gott auf ewig.“¹¹¹⁾ So hoch geht nur der Flug der Offenbarungsreligion!

Die Liebe als Hauptmotiv des Handelns nach dem göttlichen Gesetzeswillen schließt Nebenmotive nicht aus. Diese spielten in Israel so gut ihre Rolle wie im N. T. und in der christlichen Theologie zur Verstärkung des Willensantriebs, insbesondere da, wo das höchste Motiv allein im fleischlichen Menschen zu versagen droht. So hebt das Deuteronomium die Einsicht in die Vortrefflichkeit des Gesetzes und das Mitleid mit den Armen, Amos die Dankbarkeit gegen Jahwe hervor¹¹²⁾. Das wirksamste und am meisten betonte Nebenmotiv aber ist der Apell an das dem Menschen naturhafte Glückseligkeitsstreben in der aus der Gerechtigkeit Gottes fließenden Überzeugung, daß die Erfüllung des Willens Jahwes mit Sicherheit Lohn, der Ungehorsam Strafe bringt. Diese in dem allgemeinen Menschheitsbewußtsein der sittlichen Verpflichtung gegebene Idee einer Vergeltung ist überhaupt den altorientalischen Völkern, und nicht nur diesen, eigen. Daher würde es schon von diesem Gesichtspunkte aus wunderbar sein, wenn die Idee in Israel erst von Amos aufgebracht wäre. Zuzugestehen ist freilich, daß bei den älteren Propheten die sozialistische Form des Vergeltungsgedankens in Lohn und Strafe der Völker vor der individualistischen Ausprägung steht. Der Grund ist, daß die älteren Propheten überhaupt mit dem Geschehe des Volkes sich mehr beschäftigen und erst die späteren mehr an den einzelnen appellieren.

Neben der sozialen Vergeltung steht aber doch auch schon bei den Propheten die individuelle. „Die Gerechten werden die Frucht ihrer Werke essen, (aber) wehe dem bösen Gottlosen, nach dem Tun seiner Hände geschieht ihm.“ Aber auch in der vorschriftprophetischen Zeit orientieren sich die Beziehungen des Individuums zu Jahwe an seiner Gerechtigkeit. Der Glaube, daß Gott einem jeden nach seinen Werken vergilt, gehört bereits der älteren Religion Israels an. So ist, wenn wir auch den Dekalog, Bundesbuch und Deuteronomium beiseite lassen, nach den geschichtlichen Teilen der pentateuchischen Quellenschriften Abrahams „Lohn groß“, richtet

Vergeltung.

Individuelle
Vergeltung.

Jahwe zwischen der in ihrem Rechte verletzten Frau und ihrem Manne Abraham, belohnt den Gehorsam Jakobs und die gute Tat der Hebammen. Das Deboralied verteilt Fluch und Segen für das Verhalten der einzelnen Stämme, wie der Segen Jakobs die Sünde Rubens, Simeons und Levis ahndet. Abimelech spricht: „Gerechte bringt Gott nicht um, sondern Frevler,“ Adonibesek: „Wie ich tat, so vergilt mir Gott,“ Saul: „Jahwe vergilt jedermann,“ und David: „Möge Jahwe dem, der den Frevel beging, seinem Frevel gemäß vergelten.“ Den Abimelech und die Sichemiten soll nach Joathams Fabel die Strafe treffen für ihr unehrliches und unredliches Handeln, und dem Abimelech „vergilt Gott dann das Böse, das er seinem Vater tat, da er seine 70 Brüder tötete“. Ferner trifft die Benjamingiten durch Israel die Vergeltung für die „Torheit“ (d. i. Sünde) der Bewohner von Gabaa. Der Tor, d. i. der Sünder, stirbt eines besonders schimpflichen Todes, und unschuldig vergossenes Blut fällt auf den Mörder und sein Geschlecht zurück. Absalom erhält seine Strafe, ebenso Semei. Sittliche Schuld ist in der alttestamentlichen Geschichtserzählung überhaupt die Wurzel alles Unglücks, auch des einzelnen. Man denke nur an die Sünde und Strafe Adams, Kains, der sündigen Zeitgenossen Noes, der Sodomiten, Jakobs, der Brüder Josephs, Mosis, Sauls, Davids. Daß alle Stellen der Psalmen, die das Thema variieren: „Glückselig der Mann, der Jahwe fürchtet,“ alle Stellen der sicher zum guten Teil auf sehr altem Material aufgebauten Spruchliteratur, die die individuelle Vergeltung predigen, erst nachschriftprophetisch seien, ist ebenso unmöglich wie die beliebte ausschließliche Erklärung des betenden Ich der Psalmen vom Volke Israel, zumal im Lichte der altägyptischen und altbabylonischen zweifellos individualistischen Hymnen und der altägyptischen Spruchweisheit.¹¹³⁾

Diesselts-
vergeltung.

Die Vergeltungsidee haftete aber in Israel zunächst am Diesselts. Die Erfüllung des Willens Jahwes bringt langes Leben und Gesundheit, Kindersegen und Vermögen, Weisheit und Ehre, Nachruhm und Glück der Nachkommen, während irdisches Unheil der Anteil des Gottlosen ist. Aber auch innere Freude und Herzensseligkeit in dem frohen Bewußtsein der Gnade Gottes und der Sicherheit in Jahwe ist das Los des Frommen, wie das die Psalmen so oft rühmen. Gottes Gesetz pflanzt Seligkeit ins Herz, ist des Menschenherzens Sonne, „ist vollkommen, seelenerfrischend, herzerquickend und augenerleuchtend, süßer als Honig und Honigseim“. Denn in dem Ringen nach Gottverähnlichung führt es zur Gottesgemeinschaft, und Gottesgemeinschaft ist Seligkeit. Darum lebt der Mensch „nicht vom Brote allein, sondern

von jedem Worte, das aus dem Munde Gottes kommt“. Mitten im Leide bleibt der tiefste Grund der Seele des Frommen in heiterer Ruhe. Wenn er „auch im Dunkeln sitzt, so ist Gott sein Licht“, und mitten im Leid genügt ihm „Gott als sein Teil“, „der lebendige Gott, nach dem seine Seele dürstet“. Auf solche Höhen führte Babels und Ägyptens Religion nicht ¹¹⁴).

Bei alledem wurde aber von Israels Denkern das Problem Die Leiden
der Frommen. des Leidens der Frommen in der Kollision des Frömmigkeitsbewußtseins und des tatsächlich äußeren Unglücks mindestens ebenso schwer empfunden wie etwa von dem babylonischen Verfasser des Liedes des leidgeplagten Königs Schubschi-meschri-Nergal ¹¹⁵) oder von dem ägyptischen Autor des uralten Gedichts vom Lebensmüden. Das zeigen besonders die Theodizeepsalmen, der Prediger und vor allem das gigantische Ringen des Urhebers des Buches Job. Die alttestamentliche Religion gibt aber die Lösung des Problems nicht auf, um, wie das ägyptische Gedicht, nichts zu haben wie die billige Verweisung auf den Tod, der Ruhe bringt. Ebenso wenig sieht sie die Lösung etwa in einem phantastischen Seelenwanderungsglauben oder in der Zertrümmerung der Persönlichkeit wie die brahmanische und buddhistische Philosophie, sondern in ihrer Vollendung. Ihr sind die Leiden wie dem Verfasser des babylonischen Klageliedes zunächst Folge der Sünde, die ja ohne sie ins Gigantische wachsen würde. Darum sind sie Strafleiden im Dienste der Gerechtigkeit Gottes für die Schuld des einzelnen oder einer solidarisch verbundenen Gruppe, wie der Familie, der Stadt, des Stammes, des Volkes, insbesondere Israels, oder der ganzen Gattung. Aber auch zum Zwecke der Erziehung und der Läuterung bringt Jahwe ins Unglück, damit „die Menschen sich bekehren“ und „sein Gesetz lernen“. Man denke an die Elihureden des Buches Job und an die Prophetenidee vom guten Reste Israels, der das Gericht überdauert. Auf noch höhere Firnen führt das auf dem Grunde der Solidaritätsidee erwachsene stellvertretende Leiden des Frommen als Sühne für die Sünden der Gesamtheit und als Mittel ihres Fortschritts. Diese Idee ist der Tod des Egoismus; denn sie rückt den Opfergeist in den Mittelpunkt der Religion. Wo hat die Leidensbetrachtung solche Früchte in Babel und Ägypten gezeitigt? ¹¹⁶)

Allein all das löst die Spannung nicht ganz und nicht überall. Es bleibt deshalb in der letzten Instanz hienieden nur die Berufung auf Gottes Langmut gegenüber dem Sünder, die Beruhigung bei dem unerforschlichen Willen des trotz allem gerechten Gottes, die Flucht zu seinem Gesetze, der Verzicht auf die äußere Diesseitsvergeltung im inneren Besitze Gottes. ¹¹⁷) Das möchte der Religion

eine gewaltige Vertiefung bringen, — aber das Problem der Theodizee mußte sich doch immer wieder nach oben ringen.

Jenseits-
vergeltung.

Als unabweisbares Postulat mußte sich deshalb schließlich die *Jenseitsvergeltung* dem vernünftigen Denken aufdrängen. Daß sie in der Jahwereligion erst so spät die uns heute so selbstverständliche Rolle für das sittliche Leben spielte, hat seine Ursache in der messianischen Hoffnung, welche die Umwandlung der diesseitigen Welt zu einem idealen Jahwe-reiche voller Gerechtigkeit erwartete. Der Glaube an eine Fortdauer der Seele jenseits des Grabes war aber in Israel von den ältesten Zeiten her vorhanden. Das beweist die Vorstellung vom Totenreiche, der *Scheol*. Ja, es ist auch die Vergeltungsidee etymologisch wohl von Anfang an mit diesem Worte verbunden gewesen, was später unter dem Einflusse der messianischen Diesseitserwartung vergessen sein könnte. Denn *Scheol* bezeichnet wahrscheinlich, wie heute das südarabische *sa'ala* lehren kann, den „Ort der Verantwortung, des Gerichtes, der Strafe“¹¹⁸). Daß die Unterweltsvorstellung der Israeliten in ihren Formen mit der anderer Völker sich berührt, darf bei dem von der Offenbarungsreligion als selbstverständlich vorausgesetzten „Vernunftdogma“ der Fortdauer jenseits des Grabes nicht auffallen. Diese Übereinstimmung offenbart sich namentlich in der poetischen Darstellung des Jenseits. In ihr sind natürlich die formalen Elemente des poetischen Gemäldes von dem religiösen Kerne wohl zu trennen. Gerade in dem Kerne zeigen sich aber fundamentale Unterschiede. So fehlen die nationalen und mythologischen Züge in der israelitischen Vorstellung des Totenreichs. Hier gibt es keinen göttlichen Unterweltsherrscher, keine Herrscherin. Auch die *Scheol* ist Jahwes Herrschaftsgebiet¹¹⁹). Die volle Jenseitsvergeltungsidee konnte aber außerhalb der monotheistischen Religion nicht einmal gedacht werden, weil der eine Gott dies, der andere das fordern konnte, so daß der klare Gewissensmaßstab für die Beurteilung der Taten fehlte, und weil die Macht des einen die des andern hemmen konnte.

Auferstehung.

Die *Auferstehungsidee* aber, für die in den philosophischen Systemen des Altertums überhaupt kein Platz ist, entstand im heidnischen Altertum rein naturhaft aus der Ana-

logie der Wiederkehr der Sonne, des Mondes, der Sterne und der Vegetation, zunächst als die Vorstellung von der Auferstehung des gestorbenen Gottes. Damit verband sich dann die Hoffnung auf die Auferstehung seiner Diener, die mit ihm durch geheimnisvolle Riten in Verbindung getreten waren¹²⁰). In der alttestamentlichen Religion aber hat die Auferstehungs-idee ihre Quelle im Glauben an den überweltlichen Gott und in der religiösen Sittlichkeitsidee, im Vergeltungsglauben und in der Hoffnung auf den Tag Jahwes mit seiner Heilsseite für die Frommen. Darum dort nur ein vages Hoffen, hier schließlich Glaubenssicherheit! Deshalb ist auch der Rekurs auf Einwirkung des Parsismus für die Erklärung des alttestamentlichen Auferstehungsglaubens wie unerwiesen, so in sich unwahrscheinlich, weil die Auferstehungshoffnung vom innerisraelitischen Boden aus restlos zu begreifen ist.

Schließlich, sage ich, — denn am Anfange steht in Israel dieselbe einfache, trübe Jenseitsvorstellung wie in Ägypten und Babel, das schattenhafte Fortleben im Lande des Dunkels und der Unordnung, des Vergessens und der Hoffnungslosigkeit, das gleiche trübselige Scheollos aller. Diese Vorstellung hat das Gute gehabt, daß sie die Vergötterung der Toten in Israel nicht aufkommen ließ und so einen gefährlichen Kanal des Einflutens des Polytheismus verstopfte. Die Eschatologie ist aber später gewachsen; jener Keim der alten Scheolvorstellung ist der Anfang einer reichen Entwicklung geworden, mag diese nun mehr natürlichen Anstößen in der Berührung mit Persern und Griechen oder mehr neuen, übernatürlichen Offenbarungen zu verdanken sein. Und so steht, wie das vierte Buch Esdras, Jesus Sirach, Daniel, Judith, das zweite Buch der Makkabäer, die Sibyllinischen Orakel, die Psalmen und die Weisheit Salomons, vorzüglich aber das Buch Henoch lehren, in den letzten Jahrhunderten vor Christus die alttestamentliche Religion da im unanfechtbaren Besitze des Glaubens der alles lösenden allgemeinen Vergeltung im Jenseits mit dem Paradiesesleben der Guten in Gottes Nähe (Schoß Abrahams!) und dem Höllenlose der Gottlosen, im Besitze auch des vollen Auferstehungsglaubens, der aus den Keimen der Auferstehung des messianischen Gottesknechts und der Wiedererweckung

Entwicklung der
Eschatologie.

des Volkes Israel zu neuem Leben auf dem Wege über den Glauben zunächst an die Auferstehung aller einzelnen Israeliten mit folgender Vergeltung nach anfänglichem Zweifel geworden ist¹²¹). So ist der Mensch durch die Wahrheit von der lückenlosen Vergeltung Herr seines Schicksals geworden. Nicht ein dunkles Fatum, nicht unheimliche dämonische Mächte, nicht magische Riten entscheiden über sein Glück oder Unglück, sondern der gerechte Wille des guten Gottes!

5. Kapitel.

Die spezielle Sittenlehre.

In den Büchern des A. T. liegen neben der erhabensten Sittlichkeit noch manche Züge relativer Unvollkommenheit. Man führt z. B. an die Auffassung der Ehe mit der Betrachtung der Frau als Eigentum des Mannes, mit der Polygamie und Ehescheidung, die rohe Kriegführung, die Tötung von Frauen und Kindern im Kriege, die minder feine Auffassung der Wahrhaftigkeit und der Zügelung des sexuellen Triebes, Züge der Rache und Feindschaft, die Legalisierung des Sklavereiinstitutes. Absprechende Urteile über die ganze alttestamentliche Sittenlehre sind deshalb nicht selten. Allein es muß zunächst wohl unterschieden werden zwischen der prophetischen Anschauung und der in den erzählenden Schriften sich spiegelnden Volkssittlichkeit, zwischen der Tendenz der Hebung des Volkes auf das Niveau der höheren Sittlichkeit der Prinzipien der Offenbarungsreligion und dem realen Erfolge dieser Arbeit. Die Anstöße einer feineren Sittlichkeit sind hie und da durch eine unvoreingenommene methodische Textkritik zu beseitigen. Die Höhenlage der einzelnen Erzählungen ist eine sehr verschiedene, der religiöse Verarbeitungsprozeß der zugrunde liegenden Quellen ist nicht überall von den Autoren der inspirierten Bücher völlig durchgeführt. Minderwertige Züge erzählen und sie billigen ist etwas sehr Verschiedenes. Nicht alle biblischen Frommen haben immer als Heilige gehandelt. Es war eine falsche, heute im wesentlichen überwundene exegetische Richtung, die alles von den Frommen in der Bibel Erzählte entschuldigen wollte, die sogar

Unvollkommenes.

in Jakobs listigem Betrug ein „Geheimnis“ statt einer Lüge sah. Außerdem ist dieser und jener Zug im A. T. lediglich als freie dichterische Ausschmückung anzusehen, „die für die damalige Zeit mit ihren unvollkommeneren sittlichen Begriffen sehr wohl erbaulich wirken konnte“¹²²). Das niedrigere sittliche Niveau gegenüber der christlichen Ethik muß nämlich nicht nur in der Auffassung und Sitte des Volkes zugestanden werden, sondern auch für die alttestamentliche Religion in der nicht für alle Fälle völlig durchgeführten Anwendung ihrer obersten Prinzipien. Ihre Ethik trägt deshalb an sich noch Züge der Unvollkommenheit. Sie ist eben noch nicht die absolute Weltreligion des Evangeliums Jesu, sondern erst die auf diese vorbereitende Stufe. Ihre fundamentalen sittlichen Grundgedanken sind allerdings dieselben wie die des N. T. Aber die Einkleidung und die Anwendung ist stetig fortgeschritten. Moses hat an die Gewohnheiten und die Sitten seines Volkes anknüpfen müssen. Er und die ganze Reihe der Propheten nach ihm haben im Lichte Jahwes an der Umwandlung der Sitte zur Sittlichkeit auf dem Boden der jeweiligen Kulturstufe ihres Volkes unverzagt gearbeitet. So ist die Sittlichkeit in der Durchdringung aller Lebensverhältnisse durch die obersten idealen ethischen Grundsätze von Stufe zu Stufe gestiegen, hat sich in fortschreitender Vervollkommnung immer mehr entfaltet, im steten Kampfe mit dem niedriger orientierten alten Usus und mit naturhaften Trieben, bis das Sittlichkeitsideal im N. T. theoretisch erreicht ist. Es ist deshalb ungerecht, die alttestamentliche Sittlichkeit in allen Einzelheiten nach dem Maßstab des Ideals zu messen. Es muß genügen, die relative Höhenlage der alttestamentlichen Ethik unter den Religionen der alten Welt festgestellt zu haben.

Nächstenliebe.

Besondere Behandlung heischt hier die Nächstenliebe des A. T. Der innerste Kern der alttestamentlichen Religion ist die Liebe zu Gott; diese entfaltet sich aber in ihrer tathaften Anwendung auf die Kinder des göttlichen Vaters in der Menschenliebe. In ihrer Predigt erfüllt die Religion die für die menschliche Gesellschaft unentbehrliche Funktion, den Menschen zum Opfer zu bewegen, auch wo der natürliche Affekt versagt. Durch die Liebe des Nächsten aus dem Motiv

der Gottesliebe wird der altruistische Humanitätsgedanke aber erst in Beziehung gesetzt zur Zentralsonne der Geisterwelt. So wird die Menschenliebe und jeder ihrer Akte zu einer Heiligung des göttlichen Namens. Darum ist das alte Wort: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“¹²³⁾ auch schon von Rabbi Hillel dem Älteren mit Recht als eine Zusammenfassung der ganzen Religion angesehen worden; alles übrige in der Tora sei nur der Kommentar zu diesem Satze. Und in der Tat erweist sich die alttestamentliche Religion in einer, unbeschadet des heute wesentlich höher einzuschätzenden ethischen Gehaltes der Religion der alten Semiten, im Altertum ganz einzigartigen Weise als eine hohe Schule der Nächstenliebe, die auch von Lao-tsze keineswegs überboten wird. Diese hat, als strenge Pflicht gefordert, alle Verhältnisse immer mehr durchdringend, die altsemitische Sitte und das alte Recht in Israel wiedergeboren. Das beweist die Vergleichung der Einzelbestimmungen der verschiedenen Gesetzes-sammlungen des Pentateuch, in denen der der Mosaischen Religion von Anfang an eigentümliche Geist liebevoller Güte und echter Menschlichkeit siegreich immer weiter fortschreitet.

Einige Beispiele mögen die einzigartige Humanität des alttestamentlichen Rechtes erläutern. Im Strafrecht fehlt die martervolle Todesstrafe, das Ersäufen, Verbrennen, Schinden, die Verstümmelung und die Folter, die Strafsteigerung im Rückfall. Die körperliche Züchtigung ist nur in mäßigen Grenzen erlaubt. Die Strafe der Verbannung kennt das Strafrecht nicht. Der altsemitische, darum dem Bundesbuche schon mit dem Gesetzbuche Hammurapis gemeinsame Rechtsatz der Talion mit seinem „Auge für Auge, Zahn für Zahn“ ist durch die Einführung der Geldbuße außer dem Falle des Mordes gemildert. Zwischen Mord und Totschlag wird peinlich unterschieden und dem Totschläger das Asylrecht gewährt. So ist der beibehaltenen altsemitischen Blutrache ihr bedenklichster Zug genommen. Auch das barbarische Kriegerrecht ist wenigstens in etwa gemildert; man denke an das Verbot des Umhauens der Fruchtbäume der Feinde. Einzelne grausame Ausschreitungen sind zu beurteilen wie bei christlichen Völkern. Das Eigentumsrecht macht Halt vor dem zur Erhaltung des Lebens Notwendigen, ebenso das Pfandrecht. Das Sklavenrecht ist schon im Bundesbuche human, noch mehr im Deuteronomium. Auch der Sklave ist durch die Beschneidung ein Glied des heiligen Gottesvolkes; er hat Anspruch auf die Sabbatruhe und ist gegen die Willkür des Herrn geschützt. Entflohene Sklaven sollen nicht ausgeliefert werden; Töten der

Humanität des
Rechts.

Sklaven oder übermäßige Züchtigung ist verboten. Die Fremdlinge, Armen, Witwen und Waisen werden besonders geschützt. Der Wanderer darf den Hunger von den Früchten am Wege stillen. Die Nachlese auf dem Felde und im Weinberge ist für die Armen und Fremden; für sie soll auch ein Rest von der Ernte draußen bleiben. Was im Sabbathjahre wächst, ernten die Armen. Die einzigartige soziale Gesetzgebung mit der Einrichtung des Jubeljahres und dem Verbot des Zinsnehmens von den Volksgenossen beugt der dauernden Verarmung der israelitischen Familie und der mammonistischen Ausbeutung vor. Edles Mitleid atmen Einzelbestimmungen, wie das Verbot des Irreführens des Blinden. Sogar auf die Tiere erstreckt sich dieser Geist gütiger Milde. Die Sabbataruhe hat auch den Zweck, daß die Haustiere aufatmen. Kälber, Lämmer und Zicklein sollen stets sieben Tage der säugenden Mutter belassen werden. Rind und Schaf darf nicht am selben Tage mit seinen Jungen geschlachtet werden, der alte Vogel nicht gleichzeitig mit den Eiern oder den Jungen vom Neste genommen, das Böckchen nicht in der Milch seiner Mutter gekocht werden. Der Ochs soll beim Dreschen keinen Maulkorb tragen. Verirrte Tiere soll man versorgen, dem gestürzten Esel oder Ochsen helfen. Alles in allem: Andere Gesetze des Altertums mögen einzelne humane Züge enthalten, aber ein solcher, das Ganze durchziehender Geist edler Menschlichkeit findet sich sonst nirgends. Es gibt Einzelbestimmungen selbst in christlichen Gesetzbüchern, die Israel gegenüber einen Rückfall in Roheit und Barbarei bedeuten. Und dann denke man an die oftmalige Empfehlung der Wohltätigkeit, die besser ist als Fasten, bei den Propheten und in der Spruchliteratur. Wohltätigkeit tilgt sogar die Sünde. Diese Vorstellung zeigt übrigens klar, daß die alttestamentliche Nächstenliebe auch schon als Frucht der Gottesliebe gedacht ist.¹²⁴⁾

Nächsten-
und Gottesliebe

Auch die neutestamentliche Verbindung der zwei Grundgebote der Gottes- und Nächstenliebe¹²⁵⁾ ist wurzelhaft im Alten Testamente schon vorhanden. Der Fortschritt des Neuen Testaments über das Alte hinaus liegt in der ausdrücklichen klaren Verbindung der zwei Liebesgebote zur organischen Einheit. „Die neutestamentliche Fassung war eben die reif gewordene Frucht der alttestamentlichen Erziehung. Ferner dehnt das Evangelium die Verpflichtung der Liebe (auch) aktuell auf alle Menschen aus, weil sein Inhalt die aktuelle Berufung aller zum Reiche Gottes war. Es entwickelt endlich das Grundgebot der Liebe zur höchsten Sittlichkeit in den evangelischen Räten.“¹²⁶⁾

Der Nächste.

Allerdings ist der „Nächste“, auf den das Gebot der Menschenliebe zunächst zielt, selbstverständlich der Volksgenosse. Das fordert schon die allen Menschen gemeinsame rechte Ordnung der Liebe. Dazu kam in Israel noch die

rechtliche Bundespflicht, die auch den Bundesgenossen gegenüber Leistungen forderte. *B r ü d e r* sind deshalb dem Israeliten alle Glieder seines Volkes, wie dies besonders das Deuteronomium betont, auch der Sklave, der Schuldner, der Tagelöhner, selbst der Empfänger der Prügelstrafe. Aber der fremde Beisasse ist ebenfalls Bruder. Der Israelit soll ihn deshalb nicht unterdrücken, ihm die Wohltat der Sabbatruhe und der Festesfreude zukommen lassen und ihn ebenso wie den Volksgenossen lieben wie sich selbst, wie ihn ja auch Gott liebe. Als unterstützungsbedürftig wird er mehrfach noch vor den Witwen und Waisen genannt. So offenbart sich im Fremdenrecht Israels praktisch der Universalismus der Propheten mit ihrem universalen Zukunftsreich. Damit vergleiche man die Fremdenverachtung und den Fremdenhaß bei den anderen alten Völkern, während doch die Israeliten nicht einmal die Ägypter, die früheren Bedrücker ihres Volkes, verabscheuen sollen. Überhaupt sind der alttestamentlichen Religion alle Menschen Brüder eines Hauses, das in den uralten Noachischen Geboten ein allen gemeinsames Grundgesetz hat. Sie sind ja alle Söhne eines Stammvaters und alle Ebenbilder Gottes. Darum gelten die sittlichen Verbote in bezug auf alle Menschen. Wenn der Nächste im Dekalog nur der Volks- und Stammesgenosse wäre, würde das falsche Zeugnis gegen den Nichtisraeliten direkt, Mord, Ehebruch und Diebstahl wenigstens indirekt erlaubt sein. Das wird aber selbst der blutigste antisemitische Dilettant auf dem Gebiete der alttestamentlichen Religionsgeschichte nicht zu behaupten wagen. Sogar die verhaßten Ägypter bezeichnet der Jahwist übrigens einmal als Nächste. Selbst die Kanaaniter behandelt nach der alten Geschichtserzählung Jahwe schonend als Menschen und sein Heilswille umfaßt alle Nationen. Denn allen soll Abraham ein Segen werden, und der Messias gibt als Musterbild opferfroher Liebe sein Leben hin nicht nur für seine Volksgenossen, sondern für die Sünden der Welt. Dagegen reicht die Menschenliebe selbst der in diesem Punkte recht hochstehenden avestischen Religion nirgends über die Glaubensgenossenschaft hinaus, und in Griechenland ist der Gedanke einer unter allen Menschen bestehenden Verwandtschaft erst

in der Stoa emporgesproßt. Selbst die wohlwollende Humanität des edelsten der Hellenen, des Sokrates, reichte nicht über die Grenzen seines Vaterländchens, so wenig wie die Frauen und die Sklaven im Bereiche seines Interesses lagen¹²⁷).

Feindesliebe.

Aber auch vor dem Feinde macht die Liebe nicht Halt. Ein Ansatz zur Feindesliebe ist schon in dem genannten Verbote des Deuteronomium enthalten, die Ägypter zu hassen. Noch weiter zielt schon das Gebot des Bundesbuches, dem Feinde das verlorene Vieh zurückzubringen und an seinem zu schwer beladenen Esel nicht mitleidlos vorüberzugehen. Damit harmoniert das Heiligkeitsgesetz in dem Verbote gehässiger, nachträgerischer und rachsüchtiger Gesinnung. Die Feindesliebe Josephs, Davids Verzeihungsbereitwilligkeit, des Eliseus' liebevolle Behandlung der syrischen Feinde werden rühmend hervorgehoben, und Job weist darauf hin, daß er nie durch Schadenfreude gesündigt habe. Deshalb proklamieren die Sprüche direkt die tatkräftige Feindesliebe mit dem Satze: „Hungert deinen Feind, so speise ihn mit Brot, und dürstet ihn, so tränke ihn mit Wasser; denn so häufst du feurige Kohlen auf sein Haupt, und Jahwe wird dir vergelten“; und die Klagelieder sind so weit von der Rache für erlittenes Unrecht entfernt, daß aus ihnen der Rat der Bergpredigt entnommen werden konnte, dem, der schlägt, die Wange zu bieten. Jesus Sirach aber hat seinem Buche eine eingehende Behandlung der Feindesliebe eingefügt, die in dem Satze gipfelt: „Denk' an die letzten Dinge und höre auf mit der Feindschaft, an Verwesung und Tod und bleib' bei den Geboten. Denk' an die Gebote und grolle dem Nächsten nicht, und an den Bund des Allerhöchsten und vergib die Schuld“. Das ist der Geist der Feindesliebe in der Bergpredigt. In dieser trifft Jesus mit der Verwerfung des Satzes: „Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen“ keineswegs das prophetische Prinzip, sondern seine beschränkende Ausdehnung in der pharisäischen Kasuistik¹²⁸).

Auch die Fluchpsalmen, deren Formeln übrigens nicht gepreßt werden dürfen, da sie manchmal einen abgeblaßten Sinn haben werden, stehen dieser Auffassung nicht im Wege. Denn die Feinde in ihnen sind nicht die Privatfeinde irgendeines Menschen, sondern die Feinde der Sache Israels und Jahwes, also in letzter

Instanz Feinde Jahwes selbst, mit dessen Sache die Psalmensänger ihre Sache identifizieren. Ähnlich erscheinen bei den Propheten die heidnischen Nationen als Repräsentanten der gottfeindlichen Mächte, die um des Reiches Gottes und der Ehre Jahwes willen niedergeworfen werden müssen. Die Psalmen wünschen Gottes Strafe auf diese Feinde herab, weil sie „sich wider Jahwe empörten“, hassen sie, „weil jene Jahwe hassen“. Es ist die Gesinnung, in der die Idee der „Kriege Jahwes“ wurzelt, vermöge deren jeder Jahwetreue sich fühlt als Glied der Heere des Jahwe, der Heerscharen Israels. Der Eifer für Jahwe und seine Religion, der heilige Haß gegen die Schlechtigkeit in der Welt, ist deshalb im letzten Grunde ihr Motiv, und die Bekehrung fällt in den Psalmen so gut dem göttlichen Rächer in den Arm wie bei den Propheten. Es darf auch nicht verkannt werden, daß die Psalmensänger auch als solche Kinder ihrer Zeit geblieben sind und ohne spezielle Offenbarung über die sittlichen Anschauungen derselben sich nicht erhoben haben. So erklärt es sich, daß in den Fluchpsalmen auch noch glühende Züge menschlicher Leidenschaft in den Seelen der Sänger Israels aufsteigen, die dem Ideal der christlichen Sittlichkeit nicht entsprechen. „Die Fluchpsalmen sowie die schrecklichen Fluchformeln des Deuteronomium gehen nicht auf Gott zurück; sie sind inspiriert, soferne es wahr ist, daß dort menschlicher Eifer für Gott und seine Sache in sehr starker, unvollkommener Weise zum Ausdruck gelangt.“¹²⁹⁾ Der Satz „Auge um Auge, Zahn für Zahn“ ist keine Richtschnur für das Privatleben, sondern eine Rechtsnorm der Justizpflege. Die Ursache des Verbotes der Aufnahme der Ammoniter und Moabiter in die Gemeinde Israels ist nicht Haß des Fremden an sich, da ja Ägypter und Edomiter unbedenklich aufgenommen werden, vielmehr als eine auf dem Boden des antiken Solidaritätsprinzips begriffliche Strafe gedacht für ihr so wenig liebevolles Verhalten gegen Israel beim Auszuge aus Ägypten. Ähnliches gilt für das Verhältnis zu den Amalekitern. Ebenso ist hier dasselbe Moment noch zu berücksichtigen, das die übrigens nicht völlig ausgeführte Ausrottung der Kanaaniter innerlich rechtfertigt, die Verteidigung der religiösen und volklichen Existenz Israels. „Die Vorzeit hat das offen als heilige Pflicht und göttliches Recht erklärt, was die Aufgabe der Selbstbehauptung und Selbstentwicklung von den Völkern forderte (H. Schell).¹³⁰⁾

Eine solche Betonung der umfassendsten Nächstenliebe wie in der Jahwereligion war in den heidnischen Religionen überhaupt nicht möglich. Denn hier fehlte die Vorbedingung für sie, der Glaube, daß alle Menschen Brüder sind als Kinder eines Vaters und einer Mutter, und der Glaube an ein höheres gottgesetztes Ziel des Menschen und der Menschheit.

Nächstenliebe
der Heiden.

Gewiß, die allgemein menschliche Empfindung milder Menschenliebe ist auch im Altertum geschätzt, auch schon in Babel und in Ägypten. Das lehren die Beschwörungstexte des Zweiströmelandes, seine Weisheitssprüche und Gesetzbücher, zeigt das altägyptische Totenbuch und die ägyptische Spruchweisheit. Aber wo ist in den heidnischen Religionen das Gesetz, den Nächsten zu lieben wie sich selbst, wo der Gedanke, daß die Übung der Nächstenliebe und der Gerechtigkeit Dienst Gottes ist, der mehr Wert hat als alle Festversammlungen und Opfer? Auch Plato hat gefordert, niemand Böses zu tun, auch die Stoiker haben die allgemeine Menschenwürde und die allgemeinen Menschenrechte verkündet. Aber Plato denkt nur an die Aristokratie der wenigen Gebildeten, und die Stoiker sind in der Praxis trotz ihrer theoretischen Gleichsetzung der Barbaren doch die exklusiven aristokratischen Griechen geblieben. Viel höher ist deshalb Israels Stellung dem Fremden gegenüber zu werten, wenn auch die volle Gleichheit aller Menschen, wo „alle eins sind in Christus“, erst in der messianischen Zeit erwartet wird, weil zunächst der Gedanke der Erwählung Israels das Aufblühen der Idee der vollen Gleichheit aller Menschen in Gott noch hemmen mußte.

Der Dekalog.

Der Satz: „Du sollst Gott lieben mit deiner ganzen Seele und deinen Nächsten wie dich selbst“ enthält die ganze Sittenlehre. Aber er bedarf als Wegweiser für die vielgestaltigen Verhältnisse des Lebens der anwendenden Auslegung. Diese gibt in den Hauptsachen der Dekalog. An seinem mosaischen Ursprunge in der dem Buche Exodus (20, 1—7) wie Deuteronomium (5, 6—18) zugrunde liegenden Urgestalt zu zweifeln, liegt ein genügender Grund nicht vor, sobald man von den Apriorismen der modernen Entwicklungsschematiker absieht. Die Orientkunde hat uns die hohe Kulturstufe der altorientalischen Welt schon lange vor Moses wieder enthüllt und gezeigt, daß der größte Teil der Forderungen der zehn Gebote zum uralten Besitzstande der Menschheit gehört.

Verhältnis zum
Naturgesetz.

Ganz irrig ist es aber, in allen zehn Geboten etwas spezifisch Israelitisches zu sehen. Sie sind vielmehr in ihrem Wesen zu betrachten als „das in die Herzen der Menschen

geschriebene Gesetz“, sind „die ersten und gemeinsamen Gebote des Naturgesetzes“ (Thom. Aq.), also auch älter als Moses. Darum befiehlt der römische Katechismus, im christlichen Unterrichte dem Volke einzuschärfen, daß mit den zehn Geboten des Moses von Gott nicht ein neues Gesetz gegeben, sondern das im Anbeginn dem menschlichen Geiste eingeprägte Gesetz wieder aufgefrischt sei¹³¹). Die hohe Moral des altägyptischen Totenbuches mit ihrer Regelung des Verhältnisses des Menschen zum Menschen ist deshalb für die israelitische Sittenlehre so wenig eine Schwierigkeit wie der ethische Hochstand der altbabylonischen Hymnen und der Šurpuserie — in Ägypten wie in Babel liegen neben dieser relativ hohen Moral übrigens unausgeglichen in Mythologie und Ritus viele grausame und obszöne Dinge, an denen man sich nicht stieß — oder wie der buddhistische Pentalog mit dem Verbote des Tötens, des Stehlens, der Unwahrheit, der Unkeuschheit und der Unmäßigkeit. Das alles sind Gebote, deren Kenntnis der Mensch an sich hat, weil sie „sogleich aus den ersten allgemeinen Prinzipien bei einiger Überlegung erkannt werden können“ (Thom. Aq.).

Was aber diese um der Existenz der menschlichen Gesellschaft willen notwendigen Gebote der zweiten Tafel über alle religionsgeschichtlichen Parallelen emporhebt, ist das Verbot der Begierde nach Weib und Gut des Nächsten. Dieses Verbot meint allerdings nicht den blassen, abstrakten Gedanken, sondern das ungezügelte leidenschaftliche, wie etwa das die Rachgier zur Rache tat unmittelbar zur Tat disponierende Begehren. Es meint aber wirklich die Sünde des Herzens und greift wirklich ins Innere der Gesinnung hinein. Das Verbot der Begierde nach fremdem Gute trifft übrigens auch den Geist des Mammonismus, der „die Überlegenheit der eigenen Kaufkraft und die Gunst des Schicksals ausnutzt, um den Nächsten um seinen festen Grundbesitz zu bringen und so dem Proletariat zuzuführen“ (H. Schell). So ist es wenigstens von dem Verfasser der Königsbücher aufgefaßt; denn in einer solchen ungezügelten Begierde nach Naboths Weinberge bestand die von Elias gerügte Sünde Achabs. In diesem Verbote der Begierde steht der Dekalog ganz einzigartig da im alten Orient.

Verbot
der Begierde.

Im Gesetzbuche Hammurapis ist das „Sichgelüstenlassen“ lediglich die Vorbedingung der geschehenen Tat und von dieser keineswegs als selbständiges Vergehen geschieden. Das Verbot auch der Begierde mußte aber der Ausgangspunkt immer tieferer Verinnerlichung der Gesetzeserfüllung werden in der Bekämpfung aller Gedanken sünden, die sich bis zu der Richtschnur verdichtet hat: „Auf alle Art bewache dein Herz (d. i. dein Denken), denn davon geht das Leben aus¹³²⁾.“

Die drei ersten
Gebote.

Die Grundlage des Dekalogs sind die drei Gebote der ersten Tafel. Sie geben den Geboten der zweiten Tafel durch die Beziehung auf Gott erst Ewigkeitsgehalt; denn durch sie wird die ganze Ordnung des menschlichen Gemeinschaftslebens allein unter Jahwes Willen gestellt. Diese einzigartige Höhenlage der ersten Tafel wird durch den dem Verbote der Abbildung Jahwes parallelen Zug der Bilderscheu im südarabischen Kult nicht gestört, ebensowenig durch die mit dem Verbote der Verunehrung des göttlichen Namens zu vergleichende, auch in Südarabien gefundene Scheu vor der Aussprache des Gottesnamens und seine Ersetzung durch *sumhu*, d. i. sein Name, oder durch die formale Berührung des israelitischen Sabbats mit dem babylonischen Šabbattutage. In Israel gehört nach dem ersten Gebote der Mensch Gott auf Grund der Bundesverpflichtung, und zwar ihm allein. In Babel dagegen gehört der Mensch der irdischen Welt, dem Staatswesen, dessen Zwecken auch die Götter dienen. Der geistige Bundesgott soll durch Bilderdienst nicht in das Gebiet der Sinnlichkeit und des Geschaffenen herabgezogen, durch leichtfertigen, lästernden, betrügerischen und abergläubischen Gebrauch seines Namens nicht entehrt werden. Seinem Dienste gebührt jeder siebente Tag als Opfer seiner Diener. Die übrigen sechs Tage der Woche aber sollen in Nachahmung der schöpferischen Tätigkeit Gottes der Arbeit geweiht sein. Diese erscheint somit im Gegensatze zur Arbeitsscheu der alten Welt als religiöse Pflicht aller Menschen¹³³⁾. Das Sabbatsgebot wird also dem doppelten Ziele des Menschen gerecht, der Beherrschung der Welt und der Entwicklung der sittlichen Persönlichkeit im Dienste Gottes. Jene einseitige quietistische Kultur des Innenlebens, wie sie etwa Indien hervor-

gebracht hat, konnte deshalb in Israel keine Stätte finden. Andererseits ließ das der Arbeitspflicht korrelierte Sabbatsgebot jene Anbetung der Arbeit und des kulturellen Fortschrittes nicht aufkommen, die unsere Zeit charakterisiert. Das Sabbatgebot wurzelt aber, wie seine Motivierung insbesondere in der Form des Deuteronomium mit der Hinweisung auf Jahwes Befreiungstat und auf die Ruhe für Menschen und Tiere lehrt, in der Gottes- und Nächstenliebe. Durch diese Beziehung auf den Kern der Religion gibt es dem ganzen Zeitverlauf seine religiöse Weihe; es heiligt ihn Jahwe, als dem Herrn der Zeit. Es sichert aber so auch den unteren Schichten der Menschheit ihren Anteil an den höchsten Kulturgütern und ein menschenwürdiges Leben. In den regelmäßigen Synagodalversammlungen mit Gebeten, heiligen Lesungen und Unterweisungen ist der Sabbat dann später für die Jahweverehrer der ganzen Oikumene zum religiösen Erzieher geworden und insbesondere der Religion Babels gegenüber das Wahrzeichen des Jahwismus¹³⁴). Mag deshalb immerhin in Babel eine Analogie zum israelitischen Sabbat sich finden in einem periodisch wiederkehrenden kultischen „schlimmen Tage“, dem Bußtage Šabbattu zur Versöhnung der Götter, der Geist des israelitischen Sabbats fehlt. Wenn jener babylonische Bußtag deshalb wirklich der Ausgangspunkt des israelitischen Sabbats wäre, so wäre jedenfalls jene Form hier mit ganz neuem Lebensinhalt gefüllt. Der Sabbat ist in Israel kein Tag abergläubischer Furcht mehr und durch seine Loslösung von den Mondphasen von jeder astrologischen Beimischung befreit.

Die zehn Gebote sind aber in Israel so wenig die ganze Ethik wie im Christentum. Sie sind vielmehr aufzufassen als „der Hauptinbegriff der Einzelgesetze, die an verschiedenen Stellen der Heiligen Schrift verzeichnet sind“ (Philo) und von ihnen abhängen, „wie die zehn Gebote wiederum von jenen beiden, dem Gebot der Liebe Gottes und des Nächsten“ (Augustinus). Im einzelnen *a u s g e b a u t*, gewissermaßen in Scheidemünze umgesetzt, sind die ethischen Grundgedanken des Dekalogs in fortschreitender Anwendung auf die vielgestaltigen Lebensformen in den späteren Gesetzessammlungen und in den Unterweisungen der alttestamentlichen Weisheits-

Ausbau
des Dekalogs.

bücher, so in der Entfaltung des Dekalogs in Jobs Reinigungseid¹³⁵). In diesem tritt ein so feines sittliches und soziales Empfinden zutage wie in keiner philosophischen Schrift des Altertums. Die umfassendste Entfaltung der zehn Gebote bietet das Handbuch der frommen Lebensführung des Jesus Sirach. So ist die Sittlichkeit von den einfachsten Grundprinzipien ausgehend, dem Neuen Testamente entgegengewachsen, das Gesetz der Erzieher auf Christus!

Speise- und
Reinheits-
gesetze.

Daran ändern auch die so oft verkannten Speise- und Reinheitsgesetze¹³⁶) nichts. Daß diese in ihrer Grundsubstanz, unbeschadet des jungen Alters der betreffenden Partien der Tora in ihrer heutigen Form, uralt sind, sollte im Lichte der modernen Religionsvergleiche nicht mehr bestritten werden. Diese Satzungen wurzeln nämlich in dem weitverbreiteten alten Begriffe der religiösen Reinheit und Unreinheit, der an sich und ursprünglich mehr von einem alten Dämonenglauben ausgeht, als vom natürlichen Ekel und hygienischen Rücksichten, ohne daß diese Dinge aber ganz ausgeschaltet werden dürften. In Israel sind diese alten Gebräuche umgebildet und der geistlich-sittlichen Jahwereligion eingeordnet in der kultischen Heiligkeitsidee eines Königreichs von Priestern und eines heiligen Volkes, dem nichts Unreines und den Dämonen Gehöriges anhaften darf. Sie sind keineswegs Reste des Heidentums in Israel, sondern ehrwürdige Zeugen des Kampfes der Jahwereligion mit diesem. Die strenge Meidung der Berührung mit Toten und eines jeden Gräberkultes richtet sich gegen das Eindringen ägyptischen Totenkultes, die Reinigkeitsvorschriften für das sexuelle Gebiet gegen die kanaanäische Baalsreligion mit ihren ausschweifenden Orgien. Ihre Erhabenheit liegt „nicht in der Originalität der betreffenden Gebräuche, sondern in den höheren ethischen Grundsätzen, denen sie dienen“ (Joh. Döllner). So begreifen sich aber die zahlreichen Parallelen zu diesen Gebräuchen bei anderen Völkern, beispielsweise der Unreinheit von Schweine- und Kamelfleisch, von Raubtieren und Vögeln, des männlichen Samens, der Menstruierenden und des Leichnams bei den stammverwandten Südarabern, die bei so vielen Völkern vorkommenden kultischen Waschungen und Bäder. Alle diese

alten Sitten sind aber in der Jahwereligion aus der naturhaften Sphäre in das Gebiet der religiösen Sittlichkeit emporgehoben durch ihre Aufnahme in den Organismus der religiösen Gesetze des heiligen Bundesvolkes, insbesondere durch ihre Beziehung zu den Opfern. So hat ihre Beobachtung durch die Unterordnung unter den göttlichen Willen inneren Wert gewonnen, weil sie auf Grund der Bundesverpflichtung des Volkes eine Erfüllung religiöser Pflichten, ein heiliger Gottesdienst geworden ist.

Aber auch abgesehen hiervon, springt auch ein gewisser innerer Wert dieser Observanzen in die Augen, wenn man sie wie das damit zusammenzustellende Fasten mit unseren Kirchengeboten vergleicht und unter dem Gesichtswinkel der Aszese betrachtet. Diese ist der alttestamentlichen Religion so wenig fremd gewesen wie den Ägyptern, Babyloniern und alten Arabern, dem Brahmanentum, dem Buddhismus und der neuplatonischen Philosophie. Sie war eben damals so gut wie heute ein notwendiges Mittel der Selbstzucht für jeden, der ernstlich nach Selbstvervollkommnung ringt. Aber in der Jahwereligion ist sie wurzelhaft erhaben über allen Naturalismus und Pantheismus, weil sie als von Gott gefordertes sittliches Opfer zum Zwecke der Läuterung und der Heiligung betrachtet wurde. Außerdem mußten diese Reinigkeitsgesetze insbesondere der Vertiefung des Sündenbewußtseins dienen. Denn die leibliche Reinigkeitsidee und ihre Praxis war eine stete stumme symbolische Predigt (Philo) der Seelenreinheit. Schon die pharisäische Schriftgelehrtenüberlieferung hat diese Dinge auch als heilsame Erziehungsmaßregel aufgefaßt, die die Angewöhnung der Selbstbeherrschung zum Zwecke des Gehorsams als Ziel haben. Die Speisegesetze mit ihren Schranken für die Eblust, die Reinigkeitsgesetze mit ihrer Beschränkung des Geschlechtsverkehrs für gewisse Zeiten sind nicht nur eine Diätetik des Leibes, sondern auch der Seele. Jeder Pädagoge weiß es außerdem, Treue im kleinen schafft der Willensburg die Vorwerke für opfervolle Treue im großen. Strenge Selbstzucht war aber für die rassenhaft recht sinnlich veranlagten Jahweleute besonders notwendig in Anbetracht der steten Lockungen des verführerischen kanaanitischen Götzendienstes mit seinen rauschenden Festen und wüsten Ausschweifungen. Diesbezüglich darf deshalb auch der religiöse Absonderungsgedanke als ratio legis wenigstens nicht ganz außer acht gelassen werden. Dort in der Naturreligion die schrankenlose Hingabe an die Natur mit ihren Kräften und Trieben, hier Beherrschung dieser Triebe im Dienste der Gottheit. So sind diese uns auf den ersten Blick so sonderbar anmutenden Gebräuche im Ringen um seine Existenz für Israel ein „Panzer des Monotheismus“ und seines Sittengesetzes geworden. Darum waren die Reinigkeits-

Aszetischer und
erzieherischer
Wert.

observanzen auch zahlreicher und strenger für die Priester und die Naziräer, die alttestamentlichen Mönche. Denn diese Stände waren mehr als die gewöhnlichen Israeliten zum heiligen Kampfe verpflichtet für Jahwe und seine Religion.

Ihre Gefahr.

Eine Gefahr für die wesenhafte Sittlichkeit konnten diese peripheren Dinge nur werden durch ihre mißbräuchliche Versetzung in das Zentrum der Sittlichkeit, durch ihr überaus starkes Anschwellen in der späteren Zeit, durch die Übertragung von Standesvorschriften auf das ganze Volk und durch die pharisäische Umzäunung der alten Vorschriften mit neuen „Überlieferungen“. Daß diese Gebräuche in der alttestamentlichen Religion aber in der Tat nur periphere Bedeutung haben, lehren die Propheten, die Psalmen, Job, die Sprüche, Jesus Sirach, bei denen allen sie gegenüber dem eigentlichen Sittengesetze keine Rolle spielen.

6. Kapitel.

Kult und Recht.

Wie die kultische Reinheit, so hat im Gegensatze zu den übrigen Religionen des Altertums der ganze Kult in der alttestamentlichen Religion nie vor der Sittlichkeit gestanden. Moses ist in der alttestamentlichen Überlieferung kein Priester; die Einsamkeit mit Jahwe und sein prophetisches Wirken ist nach den pentateuchischen Quellen bei ihm die Hauptsache, nicht der Kult. Im Dekalog steht nur die Heiligung des Sabbats als kultische neben den sittlichen Pflichten, im Bundesbuche außerdem die Teilnahme an den drei Hauptfesten des Jahres und die Entrichtung der Erstlingsopfer zur Erhaltung des öffentlichen Kultes und seiner Diener. Auch das Deuteronomium zielt viel mehr auf Sittlichkeit als auf Kultus. Samuel sprach schon das Donnerwort: „Gehorsam will ich, nicht Opfer.“ Damit klingen die Psalmen zusammen, und den Schriftpropheten von Amos und Osee an steht die kultische Form dem sittlichen Inhalte der Religion allezeit nach. Ihre Anklagen gegen das Volk richten sich in der Hauptsache auf sittliche, nicht auf kultische Verfehlungen. Aber den Kult an sich verwerfen auch sie nicht. Was sie mit ihren scharfen Worten so oft zurückweisen, ist trotz des Tadels habgieriger und ehrfurchtsloser Mißbräuche nicht der Kult selbst, sondern der veräußerlichte Kult des bloßen opus operatum ohne die in der kultischen Form symbolisierte innere Herzenshingabe an Gott. Ein solcher Kult ist ihnen freilich Lüge und als Abfall von der Idee der Jahwereligion heidnischem Wesen gleich. Deshalb fordern die Psalmen reines Herz, reine Zunge und reinen Wandel, nicht reiche Opfer für das Erscheinen

Kult und
Sittlichkeit.

vor Jahwe. Und in den Weisheitsbüchern, deren Absicht doch dahin geht, das ganze Leben mit dem Geiste der Religion Jahwes zu durchtränken, spielt der Kult neben den sittlichen Geboten und der Liebestat nur eine sehr untergeordnete Rolle. „Wer das Gesetz beobachtet, bringt viele Opfer, ein Heilsoffer schlachtet, wer auf die Gebote achtet; wer Liebe übt, bringt ein Speiseopfer dar, und wer ein Almosen gibt, schlachtet ein Dankopfer; das Wohlgefallen des Herrn ist, vom Bösen abzustehen, und Versöhnung bringt, abzustehen von der Ungerechtigkeit“ (Sir. 35, 1—5). Dagegen war beispielsweise „die innere Verfassung des Offizianten in Ägypten den himmlischen Geistern ebenso gleichgültig wie das Verdienst oder die Verdienstlosigkeit des Verstorbenen dem Richter der Unterwelt Osiris; damit er der Seele den Eingang in die Aalugefilde öffnete, genügte es, daß sie die liturgischen Formeln aussprach, und wenn sie nach dem vorgeschriebenen Texte versicherte, daß sie nicht schuldig sei, so glaubte er ihr aufs Wort“¹³⁷). Die Wirksamkeit des Gebetes wie des Opfers hing lediglich ab von der Richtigkeit des Ritusvollzugs in Handlung und Wort. So begreift es sich sowohl, daß die Jahwereligion das Aufhören des äußeren Kultes im Exil nicht nur überdauert hat, sondern gerade in dieser Zeit innerlich erstarkt ist, als auch daß das nachchristliche Judentum durch das Aufhören des Tempelkultes innerlich so wenig berührt worden ist, während die heidnischen Religionen des alten Orients so gut wie die des Okzidentales mit ihren Tempeln zusammengebrochen sind¹³⁸).

Alter des Kultus.

Da das Bedürfnis eines äußeren Kultes als wertvolles Mittel des Aufstiegs der Seele zu Gott mit der Religion im Menschenwesen gegeben ist, so daß es eine Religion ohne Kultstätte, Opfer und Priester so wenig gegeben hat wie einen Staat ohne Beamte und Steuern, ist der Kult auch in Israel als uralte und vormosaische anzuspochen. Das zeigen die Quellen der Vorgeschichte Israels, sowie die Gesetzessammlungen des Pentateuch, die hie und da, z. B. in dem Altargesetz des Bundesbuches, vormosaische Gebräuche widerspiegeln.¹³⁹) Die Grundelemente auch der priesterlichen Gesetzgebung des Pentateuch sind deshalb zweifellos älter als ihre älteste Kodifikation.

Außerisraelitische Parallelen.

Selbstverständlich ist es, daß auf dem Gebiete des Kultes die Parallelen mit den Kultformen anderer Völker überaus zahlreich sind. Heilige Orte und Zeiten, Gottgeweihte, Priester

und Oberpriester, Gebete, Opfer und heilige Riten, kultische Gewänder und Geräte, Weihegeschenke und Abgaben haben sie alle. Besonders auffallend ist die Übereinstimmung des A. T. mit dem altarabischen Opfer-, Fest- und Wallfahrtswesen. Auch ägyptische Parallelen werden noch mehr zu ihrem Rechte kommen müssen. Aber nur naiver Sinn kann in solchen formellen Parallelen Schwierigkeiten für den Offenbarungscharakter der alttestamentlichen Religion sehen. Die Entstehung dieser äußeren Formen des Kultes liegt zum großen Teil in einer für uns völlig unfaßbaren prähistorischen Zeit. Zum Teil gehören sie sicher schon der vorpolytheistischen Zeit der Menschheit an, sind der Jahwereligion und der übrigen altorientalischen Welt ebenso gemeinsam wie christliche Kultformen dem Christentum und der griechisch-römischen Kulturwelt. Moses hat nicht neue Kultformen geschaffen, er hat „das Vorhandene dem Jahwedienst eingeordnet, wo es not tat, gereinigt und den Trieb zur Vergeistigung, Umdeutung, Symbolisierung eingepflanzt“ (P. Volz). So ist das ursprünglich Naturhafte in vielen Gebräuchen für Israel gerade zu einem Dämme gegen die Naturreligionen geworden. Man muß nämlich manchmal sehr scheiden zwischen dem ursprünglichen Sinne eines Ritus und zwischen der Bedeutung, die die offizielle Religion in Israel mit ihm verbunden hat. Was recht ist im Christentum, muß für die Religion des Moses billig sein. Mag deshalb beispielsweise die den Jahweleuten mit Ägyptern und Phöniziern, Arabern und Syrern, Persern und Indern, Negern und Polynesiern gemeinsame, sicher vor Moses und vor Abraham im Orient schon geübte *B e s c h n e i d u n g* ursprünglich immerhin nichts weiter gewesen sein als die Aufnahme in den Verband der heiratsfähigen Männer: in der alttestamentlichen Religion ist sie zum religiösen Reinigungs- und Heiligungsakt geworden in der Weihe des Beschnittenen zum Gliede des heiligen Volkes Jahwes. Sein Lebensquell wird wiederum wie in Abraham geweiht, damit er wie jener in neuen Gliedern des heiligen Volkes Vater neuer Kinder der Gnade werde. Die Deutung auf die Beschneidung des Herzens gehört wahrscheinlich erst der weiteren symbolischen Ausdeutung an. So bedeutet die Beschneidung in Israel etwas

ganz anderes als die Emanzipation des Fleisches in der Berechtigung zur Teilnahme an den Ausschweifungen, wie sie etwa sich findet bei den afrikanischen Negern¹⁴⁰).

Symbolik
des Kultus.

Der den ganzen alttestamentlichen Kult durchziehende symbolische Grundzug ist aber der Ausdruck der Gottesgemeinschaft in äußeren Sinnbildern. Gottes soll in Liebe der Mensch sein mit allem, was er ist und hat. Darum weiht die Religion in ihren Riten, Opfern und Festen dem Ewigen seine Person und seinen Besitz, das Land und das Volk, den ganzen Zeitenlauf, die Wochen, Monde und Jahre. Durch diesen im Kult symbolisierten Gedanken der Gottesgemeinschaft bringt die Teilnahme am Kult Seligkeit für den Frommen, der in Jahwes Heiligtum, dem Symbol des Kosmos, das Weltzentrum und seines Herzens Heimat sieht¹⁴¹).

Pädagogischer
Zweck.

Mit diesem symbolischen Zuge des Kultes hängt sein pädagogischer Zweck zusammen, ein heiliges Volk Jahwes zur Ebenbildlichkeit Gottes zu erziehen. Dieser Zweck ist besonders in dem priesterlichen Gesetzbuche betont¹⁴²). Er zeigt sich namentlich deutlich in den israelitischen Festen. Das Dogma der entwicklungsschematischen Schule, daß die Feste Israels nichts seien als Natur- oder Erntefeste, die erst später kalendarisch festgelegt seien, ist heute durch die Orientforschung überwunden. Die Feste waren im alten Orient allgemein kalendarisch festgelegte Mond- und Sonnenfeste, Feiern der Vorgänge am Himmel, altes Kulturgut, das der Bauer von den Wissenden annahm, die Feier der Ernteabschlüsse danach bestimmte und damit verband. In Israel sind diese Feste als Gedenktage aber Gefäße für einen ganz einzigartigen religiösen Inhalt geworden. Dieser steht in derselben Weise im Vordergrund wie etwa bei unserer Weihnachtsfeste die Erinnerung an die Geburt Jesu. So wurden diese Feste aus bloßen Naturfesten Feste der Gnade, religiöse Erinnerungsfeste, Feste der in der Geschichte seines Volkes wirkenden Liebe Jahwes, Tage, die nicht der Ausschweifung dienten wie die wüsten Feste der Kanaaniter, sondern der heiligen Ruhe und Freude, der Erbauung in einem würdigen Gottesdienste und der Belehrung in heiligen Lesungen und Ansprachen. Vom Sabbat, dem Sabbatjahr und der Begründung dieser

Institutionen ist außerdem zu schließen, daß auch bei den übrigen Festen soziale Motive der Humanität mitgewirkt haben.

Das Bewußtsein der religiösen Symbolik des Kultus im einzelnen und die Erhebung über die äußere Form zum Sinn und Kern war natürlich bei den Israeliten ebenso verschieden wie bei den Christen das Bewußtsein der Symbolik ihres Gottesdienstes im einzelnen. Der Versuchung, den äußeren Kult von der Peripherie ins Zentrum der Religion zu verlegen, sind hier wie dort immer weite Kreise des Volkes erlegen. Darum durchzieht die Polemik gegen die veräußerliche Auffassung des Kultes die Schriften der Propheten, die Psalmen und die Weisheitsbücher. In diesem Kampfe hat der Geist immer mehr gesiegt über die Formeln, Bilder und Gebräuche. Die heidnischen Religionen dagegen sind in den Äußerlichkeiten stecken geblieben und im Aberglauben erstickt.

Veräußer-
lichung.

Babels offizielle Staatsreligion war ein Kultus magischer Formeln und Gebräuche, abergläubischer Furcht und Erwartung, ein Aberglaube von fast unglaublicher Naivität. „Die ägyptische Religion ist in all den Jahrtausenden ihres Bestehens das geblieben, was sie von Anbeginn war, eine mit wechselnder Klarheit ausgearbeitete, für alle Lagen des Diesseits und Jenseits angewendete, für Götter wie Menschen gleich wichtige Magie“ (A. Wiedemann). In der Religion des priesterlichen Brahmanismus Indiens war Kult und Opfergebet stärker als die Gottheit, so daß der Priester die Götter beherrschte, indem er ihnen diente. Im Rig-Veda schimmert der Zauber wenigstens durch, und den Atharva, das Buch der magischen Lieder und Sprüche, beherrscht er ganz. Dagegen hat sich „unter allen Völkern der alten Welt wohl keines so frei von Aberglauben und jeder daraus entspringenden Zauberei gehalten wie die Juden“ (A. Lehmann), obgleich diese Dämonen, wie heute die palästinensischen Ausgrabungen zeigen, besonders von Ägypten her lange genug angeklopft haben. Auf den ethischen Willensgott Jahwe kann der Mensch durch kein Mittel zauberhaft einwirken. Alle Zauberei ist deshalb, wie im Bundesbuche, so im Deuteronomium, aufs strengste verboten, und schon von Saul wissen wir, daß er auch praktisch dieses Gesetz durchgeführt hat¹⁴³).

Aberglaube und
Zauberei.

Deshalb hat die Religion des A. T. keine Zaubersprüche und magische Gebetsformeln, weder selbständig noch in Verbindung mit den Opfern, obschon diese wohl nie ohne Gebete dargebracht sind. Jahwe kann nicht gezwungen werden wie Varuna, von dem es im Rig-Veda¹⁴⁴) heißt: „Wie der Wagenlenker das angebundene Roß, so lösen wir zur Gnade, o Varuna, deinen Sinn mit Liedern.“ Vielleicht will die spätere Sitte mit dem Verbote der Aussprache des heiligen Jahwennamens und seinem Ersatz durch Elohim (= Gott), später durch Adonaj (= Herr) auch gegen die Gefahr magischen Aussprechens des göttlichen Namens kämpfen. Das Gebet ist im A. T. — dies zeigen vor allem die Psalmen — wie sonst in keiner Religion des Altertums lediglich inniger Herzensverkehr mit Gott und hat mit dem Zauberspruch nichts zu tun.

Mantik.

Wie die Zauberei verbietet das A. T. auch alle Mantik¹⁴⁵). Das in der alten Zeit von den Priestern gehandhabte Losorakel zur Erkundung des Willens Jahwes, die Urim und Tummim, verschwand unter dem Einflusse der Propheten schon frühe. Bei der Rückkehr aus dem Exil war es so sehr der Vergessenheit anheimgefallen, daß es niemand mehr zu handhaben verstand. Mit dieser Sachlage vergleiche man die Rolle, die das Zauber- und Orakelwesen, das Wettermachen und der Regenzauber, die Astrologie, die Vogel- und Leberschau in den übrigen Religionen des Altertums gespielt hat. Man denke beispielsweise an die Kombinationen gebrochener und ungebrochener Linien in der Naturdivination des chinesischen Taoismus, an die sonderbaren Zaubermittelchen, wie Verbrennen der Bilder der Dämonen, Schnurknoten, Abschälen einer Zwiebel, Verbrennen einer Dattel, einer Palmenrispe, einer Wollflocke, Applizierung des Herzens eines weißen Lammes, durch die der Babylonier in Verbindung mit der geflüsterten Rezitation seiner Zauberformeln die Macht der den Menschen schädigenden Dämonen brechen zu können glaubte. Wie tief solche Dinge außerhalb Israels überall in die Volksseele hineingewachsen waren, lehrt noch die Stoa, die trotz ihres verhältnismäßig hohen, freilich pantheistischen, Gottesbegriffes im Orakelwesen und der Traumdeutung die volkstümliche Religion festgehalten hat.

In Israel waren deshalb die Priester nicht auch Zauberer und Zeichendeuter wie in Babel und in Ägypten, ja nicht einmal ausschließlich Opferer, sondern wenigstens auch Lehrer der Religion, die „Jakob Jahwes Rechte lehren sollten und seine Tora Israel“, wie es im Segen des Moses heißt¹⁴⁶). So wurde das Gesetz nicht etwa eine Geheimlehre wie in Ägypten, wo man die Gesetze sogar der Schrift nur ungern anvertraute, sondern eine öffentliche Macht im Volke, und die Priester waren das lebendige öffentliche Volksgewissen. Schon Heli, der Richter und Priester, übt der Anna und dem Elkana sowie seinen Söhnen gegenüber eine gewisse Seelsorge aus¹⁴⁷). Als Interpreten des Willens Jahwes im Lehren und Auslegen des Gesetzes hatten die Priester auch gewaltigen Einfluß auf die Entwicklung des Rechtes, da diese sich ja auf der Grundlage ihrer Rechtsentscheidungen vollzog. Die Bedeutung des levitischen Priestertums für die Erhaltung und den Ausbau des Werkes Mosis wird man deshalb nicht leicht zu hoch in Ansatz bringen können.

Priester.

Diese Stellung der Priester zeigt auch schon, daß die Religion Israels ferne war jener Überspannung der Opfer, wie wir sie etwa in Indien treffen mit dem Lehrsatz: „Die Opfer sind der Nabel der Welt.“ Gegen die veräußerlichte Auffassung der Opfer und der übrigen Kultgebräuche als um ihrer selbst willen wertvoller Dinge haben die Propheten scharf reagiert, weil so die innere Berechtigung der Opfer fiel und der Kult dem heidnischen Wesen gleich wurde. Das Opfer hat diesen berufenen Interpreten der Jahwereligion nur peripherischen Wert als wahrer Ausdruck des inneren Herzensverhältnisses zu Gott, indem es im Brandopfer die Abhängigkeit von ihm, die Gemeinschaft mit ihm beim Opfermahl der Friedopfer und das Sünden- und Schuldbewußtsein beim Sünd- und Schuldopfer symbolisch darstellt. Die anthropopathische Auffassung des Opfers mag in der Terminologie in Ausdrücken wie „Speise Jahwes“, „Geruch der Beruhigung“ noch nachklingen, innerlich ist sie überwunden. Die den Israeliten schon vor Moses wie den alten Arabern bekannten Feueropfer, die weder die Ägypter noch die Babylonier der älteren Zeit hatten, die aber im Gottesdienste Israels allein als für Jahwe

Opfer.

geeignet verwendet sind, schließen sie aus, weil sie zeigen, daß Jahwe weder nach Blut dürstet, noch Speise und Trank will. Die Speise- und Trankopfer und das ausgegossene Blut, soweit sie nicht verbrannt wurden, sind deshalb als Weihenaben zu betrachten. Mehr als sonst im alten Orient tritt auch bei den israelitischen Opfern die wohl schon allen blutigen Opfern in dem Gedanken der Stellvertretung innewohnende Sühnungs-idee hervor. „Denn das Leben des Leibes ist im Blute, und das Blut bewirkt Sühne durch das in ihm enthaltene Leben.“ Vom Altar kommt deshalb die Sühne¹⁴⁸). Besondere Sünd- und Schuldopfer hat keine andere altorientalische Religion; aber gerade sie, die doch besonders geeignet waren, in der steten Predigt der menschlichen Sündhaftigkeit gegenüber der göttlichen Heiligkeit das Schuld- bewußtsein zu vertiefen, die Idee der Verantwortlichkeit zu stärken und den Menschen innerlich von der Sünde abzuwenden, stehen unter den alttestamentlichen Opfern an der ersten Stelle, prävalieren auch im Priesterkodex durchaus.

Propheten und
Opfer.

Die Propheten lehnen aber die Opfer nicht überhaupt ab, wie man zu entwicklungs-schematischen Zwecken in viele, die heidnische Veräußerlichung bekämpfende Stellen des A. T. hineingelesen hat.¹⁴⁹) Bringen doch Samuel und Elias selbst Opfer dar, Osee sieht das Aufhören der Opfer und Feste als eine Strafe an,¹⁵⁰) und eine vorurteilslose Interpretation jener Stellen im Zusammenhange der Bücher lehrt, daß es lediglich die veräußerlichten Opfer sind, die die Propheten, Psalmendichter und Weisheitslehrer bekämpfen, jene Meinung nämlich, die durch Opfer Gott bestechen oder gar nach heidnischer Auffassung zwingen zu können wähnte, die aber von der sittlichen Qualität des Opfernden absah. Auch Michäas verwirft die Opfer an sich nicht als widergöttlich, sondern nur ihre heidnische äußerliche Auffassung, die an den Opfern an sich, an ihrer Zahl und Art hängen bleibt. Diese heidnische Auffassung des Opfers, die selbst vor dem „Greuel“ des Menschenopfers nicht zurückschreckte, die den Rausch und die geschlechtliche Übererregung einer sexuell-orgiastischen Religiosität in den Gottesdienst einbezog, die das Keuschheits- und Mannheitsopfer, den Unzuchtsdienst Gottgeweihter, die Tempelprostitution in heidnischen Religionen gezeitigt hat, alles Dinge, die die Jahwereligion perhorreszierte, mußten die Propheten freilich aufs schärfste bekämpfen. Dasselbe gilt von jener heidnisch-mechanischen Auffassung, wie wir sie bei Babyloniern und Ägyptern, bei Moabitern und Phöniziern, bei Indern und Griechen finden, die durch die Opfer die Gottheit

zwingen zu können meinten; denn auf Jahwe kann der Mensch, der „vor ihm nur Staub und Asche ist“¹⁵¹⁾ nicht zwingend einwirken. Darum hat das A. T. bezeichnenderweise kein eigentliches Bittopfer.

Dem Kampfe der Propheten gegen die heidnische Opferauffassung geht parallel ihr Kampf gegen die abergläubige Wertung des Tempels als eines zauberhaft schirmenden Palladiums, das den Bestand des Reiches und die Sicherheit seiner Hauptstadt gewährleistete trotz aller Sünde und Gottlosigkeit des Volkes¹⁵²⁾. Durch diese Stellung der Propheten zum Tempel wird aber die Einzigartigkeit der Jahwereligion gerade bezüglich der Kultstätte nicht berührt. Sie zeigte sich vorzüglich in ihrer Bildlosigkeit und in der wurzelhaft mit der einzigen heiligen Lade gegebenen, vom Bundesbuche wenigstens schon in dem Sinne aufgestellten Forderung, daß zur selben Zeit nur ein Ort durch die Würde des Heiligtums ausgezeichnet sein solle. Später ist diese Forderung dauernd im Tempel zu Jerusalem wenigstens für Palästina allmählich völlig verwirklicht, so daß die Schriftpropheten nur noch ein legitimes Heiligtum kennen¹⁵³⁾. Außerhalb Palästina hat man sich freilich an das Gebot der Einheit der Kultstätte auch nach dem Exil nicht für gebunden erachtet. Das bewies schon früher der Tempel von Leontopolis, zeigt heute aber auch der Tempel von Elephantine. Folge der Einheit des Kultortes war eine verhältnismäßig geringe Zahl von Opfern und die Notwendigkeit für den Frommen, in der Regel ohne die äußeren Kultformen Jahwe zu verehren. Beide Umstände mußten der Verinnerlichung der Religion in hohem Grade zugute kommen.

Wie der Kult, so wird auch das alttestamentliche Recht als Wille Jahwes gefaßt. Es war in Israel so wenig von der Religion getrennt wie etwa in Babel oder im Islam. Die unseren ethischen, staatlichen und kirchlichen Gesetzen analogen Satzungen waren in einem religiösen Gesetzbuch vereinigt. Das zusammenhaltende Band war der Wille Jahwes, der auch die Quelle des Rechts war, so daß das ganze Leben als die Erfüllung eines heiligen Gottesgesetzes verlief. Die Grundlegung des israelitischen Rechtes war die mosaische Bundesschließung, also eine religiöse Tat, sein Fundament und das Motiv des rechten Handelns die Religion, Jahwes

Der Tempel.

Religion und
Recht.

heiliger Wille. Der theokratische Gedanke war das Fundament der Staatsordnung Israels. So wurde das ganze Recht in das Gebiet der Religion hineinbezogen. Als das den Fortschritt der Humanität im Recht wirkende Ferment hat sie, auch alle Rechtsverhältnisse immer mehr durchdringend, in Israel geherrscht. In dieser Verwendung der Religion als sittigender Triebkraft des Rechts in solcher Reinheit und Kraft steht Israels Recht einzig da.

Rechts-
parallelen.

Dies hindert aber nicht, daß als Mutterboden seines Rechts das altorientalische Recht erscheint. Wie das katholische Kirchenrecht in manchen Dingen geradezu eine Wiedergabe des weltlichen Rechtes ist, in anderen Dingen nur seine leichte Umbiegung, so ist es nicht anders mit dem Verhältnis des israelitischen „Kirchenrechts“ — und Kirchenrecht war in Israel alles Recht — zu dem weltlichen Rechte des alten Orients. Das Corpus iuris canonici ist vom römischen und deutschen Recht beeinflußt, das israelitische Gesetzbuch vom altorientalischen. Das im Bundesbuche niedergelegte israelitische Recht ist nämlich das im Geiste der zehn Gebote wiedergeborene altsemitische Gewohnheitsrecht und war mutatis mutandis, soweit der Kulturzustand des Stammes und Volkes es zuließ, schon vor Moses im Gebrauch. Dieses Bundesbuch ist dann die Vorlage und seinem Inhalte und Geiste nach das Muster der späteren Gesetzbücher Israels geworden.

Demselben altsemitischen Mutterboden ist das in unseren Tagen wiederaufgefundene Gesetzbuch des Königs Hammurapi von Babel schon zur Zeit Abrahams erwachsen. Es ist darum weder überraschend, daß Bundesbuch und Kodex Hammurapi in der Formulierung der einzelnen Rechtsnormen als Bedingungssätze übereinstimmen, noch auch, daß sich zahlreiche Sachparallelen finden. Über solche Dinge kann sich nur noch wundern, wem trotz allen modernen Lichtes aus dem alten Orient Palästina auch heute noch die „weltabgeschiedene Insel im brandenden Völkermeere“ geblieben ist, die er naiven Sinnes ehemals konstruiert hatte. Ebenso wenig dürfen uns aus demselben Grunde die Parallelen zum israelitischen Recht aus Altarabien in Staunen setzen,

um so weniger, da altarabische Einflüsse für die älteste Zeit in der Rechtsberatung des Moses durch seinen arabischen Schwiegervater Jethro klar genug angedeutet sind¹⁵⁴). Israelitisches, altarabisches, babylonisches Zivilrecht sind eben drei verschiedene Triebe aus der e i n e n Wurzel des altsemitischen Landrechts. Auch in der nachmosaischen Zeit braucht man übrigens außerisraelitische Einflüsse auf das alttestamentliche Recht keineswegs auszuschließen. Daß auf der anderen Seite aber die Grundlage des alttestamentlichen Rechtes in der Tat auf Moses zurückgeht, macht jetzt auch der Kodex Hammurapis in ähnlicher Weise recht wahrscheinlich wie die ethischen Sätze des altägyptischen Totenbuches die Abfassung des Dekalogs durch denselben Propheten. Manche Parallelen des babylonischen und des israelitischen Rechtes werden übrigens auch so zu erklären sein, wie etwa die Parallelen des babylonischen und des salischen Rechtes. Diese beiden 2600 Jahre auseinanderliegenden Rechtsordnungen zeigen nämlich, wie in den Rechtsgrundlagen, so in einzelnen Rechtsnormen zahlreiche Übereinstimmungen. An eine Übertragung von Babel nach Deutschland ist aber nicht zu denken. Man wird deshalb auch hier damit rechnen müssen, „daß bei der Bildung des Rechts weit mehr unnationale Elemente, d. h. Kräfte, die von Nation und Rasse unabhängig sind, tätig waren, als die historische Rechtsschule angenommen hat“¹⁵⁵).

Über den Parallelen zu außerisraelitischem Recht darf man aber auch die U n t e r s c h i e d e nicht vergessen. Von Moses bis Esdras vollzog sich in Israel der gewaltige Prozeß der Wiedergeburt des altorientalischen Rechtes im Geiste des ethischen Monotheismus durch die Zurückstoßung des mit ihm Unvereinbaren und die Weiterbildung des Verträglichen. Auch auf dem Standpunkte des Panbabylonismus muß man zugeben, daß „die Jahwereligion es verstanden hat, diesen von außen kommenden Stoff sich anzueignen und in einzigartiger Weise zu entwickeln“ (J. Benzinger). Darum steht das alttestamentliche Recht hoch über dem altorientalischen. Dies ist bei Besprechung des starken Hervortretens des Humanitätsgedankens schon nach dieser Richtung hin betont. Israels Recht ist nicht nur mit dem Kopfe, sondern auch mit dem Herzen ge-

Unterschiede.

schrieben. Insbesondere erhebt sich das Deuteronomium hier so hoch über das Gesetzbuch Hammurapis, daß man hat sagen können: „Gibt es doch vielleicht keine größeren Extreme in der alten Rechtsgeschichte, als das Deuteronomium und Hammurapis Gesetz¹⁵⁶).“ Hier sei etwa noch auf folgende Punkte hingewiesen: Im Kodex Hammurapis herrscht das starre Recht; die Basis des alttestamentlichen Rechts aber war nicht wie in Babel eine menschliche, sondern eine göttliche. Dieses Recht konnte deshalb auf Grund der Religion auch für jenes Gebiet Forderungen stellen, das außerhalb des eigentlichen Rechtsgebietes lag, und so insbesondere für die Armen und Unterdrückten eintreten. So kam in Israel auch die Billigkeit in den Rechtssatzungen zu größerem Einfluß, dieses um so mehr, da in zweifelhaften Fällen der Priester die Entscheidung gab. Ferner der Grundgedanke des Mosaischen Gesetzes, die religiöse Verantwortung, fehlt in dem babylonischen Gesetzbuche. Ebenso wenig kennt dieses eine Kultgesetzgebung oder eine Verwendung des Rechts im Interesse der Hebung der Sittlichkeit, wie sie besonders das Deuteronomium auszeichnet. Hammurapi legalisiert das Zauberesen und die Tempelprostitution, beide sind in Israel strengstens verboten. Die antimammonistischen Gesetze (Bodenrecht! Schuld- und Zinsrecht! Jubeljahr!) Israels haben bei Hammurapi keine Parallele; dieser begünstigt im Gegenteil eher die Anhäufung großer Vermögen. In Babel steht der herrschenden privilegierten Klasse des Königs, des Hofes und der Priesterschaft die beherrschte Menge gegenüber, die in den Augen des Königs nur als Sklavenhorde gilt. In Israel hat auch der König denselben Gesetzen zu gehorchen wie seine Untertanen; diese sind freie Bürger des Gottesstaates, dessen Magna Charta Jahwes Gesetz ist.

Völkerrecht.

Der gottgewollten sittlichen Weltordnung unterstehen aber auch die Feinde Israels nicht nur, sie nehmen auch an ihren Wohltaten teil. „Moab ist zum Gerichte reif, weil es in Edom, dem Israel ebenso feind ist wie Moab, rechtswidrig waltete. Das ist die erste Spur von Völkerrecht in der Geschichte¹⁵⁷).“

Wenn man einer solchen Höhenlage des israelitischen Rechts gegenüber in diesem oder jenem Einzelpunkte auf einen niederen Stand des alttestamentlichen Rechtes hingewiesen hat, so schwindet auch da der Schein des inneren Vorzugs, wenn der höhere Stand der babylonischen Kultur schon in der Zeit Hammurapis gebührend berücksichtigt wird. Das gilt beispielsweise von dem Fehlen der „Blutrache“ in seinem Gesetzbuche, während sie Bundesbuch wie Deuteronomium und Priesterkodex als regelmäßig funktionierendes Rechtsinstitut, zum Zwecke der Sicherung der Unverletzlichkeit des Menschenlebens in verhältnismäßig milder Form (Freistädte!) aus der alten Zeit noch beibehalten haben, wo sie allein, wie jetzt noch in der arabischen Wüste, das Leben zu schirmen geeignet war. Von einem Widerspruche dieses Rechtsinstitutes gegen das 5. Gebot des Dekalogs kann so wenig die Rede sein wie von einem Widerspruche des deutschen Reichsstrafgesetzbuches (§ 211) gegen dieses Gebot. Auch für Israels Recht gilt nach allem das Wort Balaams: „Es ist ein Volk, das abgesondert wohnt und zu den (übrigen) Völkern nicht gerechnet werden kann.“

Niedriger
orientierte
Einzelheiten.

Zweiter Teil.

**Die Zukunftszielstrebigkeit der alttestamentlichen
Religion.**

7. Kapitel.

Rückblick und Ausblick.

Als Resultat ergab sich bisher: Auch außerhalb Israels leuchten uns einzelne Strahlen einer höheren Religion entgegen als Reste aus einer besseren Zeit und als Ergebnisse des gottgeleiteten natürlichen Ringens nach Gott; umgekehrt sind in Israels Religion noch nicht alle Züge lichte Vollendung. Sobald man aber das Ganze der alttestamentlichen Religion mit dem Ganzen der übrigen Religionen des Altertums vergleicht, muß man sagen: „Finsternis bedeckte die Erde und Dunkel die Völker, doch über Jerusalem erstrahlte Jahwe und seine Herrlichkeit über ihm¹⁵⁸).“ Rückblick.

Diese Überlegenheit der Religion des A. T. stellt sich noch herrlicher heraus, wenn wir Israels Geschichte und die Geschichte seiner Religion ins Auge fassen. Da zeigt sich, daß hier nicht nur ein einzigartiges Licht strahlt, sondern auch eine einzigartige Triebkraft wirksam war, eine Kraft, die diese Religion aufwärts geführt hat, während die anderen Religionen abwärts glitten, eine Kraft, die, von einzigartigen religiösen Heroen getragen, diese Religion zu einer noch heute fortwirkenden religiös-sittlichen Lebensquelle gemacht, Israel umgestaltet, die Welt erobert und die Menschheit erneuert hat. Diese Lebenskraft sehen wir in der Geschichte Israels an der Arbeit. Sie war die Ursache, daß diese Religion den fleischlichen Unterströmungen nicht erlag, sie vielmehr in zähem Kampfe allmählich überwand. Die Geschichte des Jahwevolkes wurde die Erziehung für ein Zukunftsziel, das von seinen Propheten vorhervorkündet und vorbereitet ist, Ausblick.

dessen Verwirklichung eine Reihe von Schriften dieser Männer dienen, die ein einzigartiges Menschheitsbuch geworden sind. So hat die Jahwereligion als die stärkste Kulturmacht sich erwiesen, aber auch als einzigartige volkserhaltende und volksbelebende Macht.

Apologetische
Beweiskraft.

Diese geschichtlichen Tatsachen fordern gebieterisch eine Erklärung. Links hat man es vergeblich mit der natürlichen Anlage der Semiten versucht, mit der Reflexion, dem Evolutionismus, der Übernahme religiöser Ideen von außen. Alle diese natürlichen Erklärungsversuche sind heute bankrott. Wer sich mit einem trostlosen Ignoramus nicht begnügen will und kann, ist deshalb gezwungen, die Erklärung des Glaubens, der Gottes Offenbarung und seine spezielle Leitung in jenen von der Geschichte konstatierten Tatsachen erkennt, als ein Postulat des vernünftigen Denkens anzunehmen. Klio senkt den Griffel, die atheistische Philosophie kann nur sagen: „Un-erklärbare Tatsachen!“ Die theistische Philosophie ruft freudig: „Gottes Licht und Gottes Kraft!“

Stellung zur
Entwicklungs-
lehre.

Die alttestamentliche Religion ist aber nicht fertig wie ein toter Meteorstein vom Himmel gefallen. In ihren heiligen Büchern spiegelt sich vielmehr die lebendige religionsgeschichtliche Entwicklung vieler Jahrhunderte, und gerade die heutigen Probleme stellen der Apologetik als Aufgabe die Erforschung der Entwicklung der alttestamentlichen Religion. Entwicklungsbegriff und Religionsgeschichte dürfen aber nicht aprioristisch in atheistischem Sinne gefaßt werden. Wie man für die Naturwissenschaft das Problem längst eingestellt hat auf die Formel: Schöpfung und Entwicklung oder Entwicklung ohne Schöpfung, so muß hier das Dilemma lauten: Offenbarung und Entwicklung oder Entwicklung ohne Offenbarung. Christus hat das Gottesreich schon mit einem Senfkörnlein verglichen, das zu einem Baume emporwächst, in dessen Zweigen die Vögel des Himmels wohnen, und mit einem Sauerteige, den die Bäckerin unter das Mehl mischt, bis die ganze Masse davon durchsäuert ist. Die Devise „Offenbarung und Entwicklung“ entspricht auch durchaus den altchristlichen Anschauungen über den Fortschritt der Religion, wie ihn schon Vinzenz von Lerinum im 23. Kapitel seines Kommonitorium

für die Religion Christi durch das Bild der Entwicklung des Menschenleibes klarzumachen gesucht hat. Für die alttestamentliche Zeit liegt die Sache noch günstiger. Denn während im N. T. die Offenbarung in den Aposteln abgeschlossen erscheint, ist hier auch eine heilpädagogische Erweiterung des Umfanges gegeben. Eine objektive Zunahme des Schatzes der offenbarten Ideen bei neuen Offenbarungsträgern ist also keineswegs ausgeschlossen, vielmehr von vornherein anzunehmen, wie sie auch im lebendigen Bewußtsein der alttestamentlichen Geistesmänner liegt. Durch Gottes Offenbarung flossen Israel neue Mächte zu und brachten neue Kräfte. Die triebkräftigen Ideen sind also nicht durch Entwicklung geworden, sie sind als lebendige Keime durch Gottes Offenbarung in das Erdreich des Volkes Israel hineingesenkt und im Laufe der Offenbarungsgeschichte gemehrt. Sie waren aber nicht tote Versteinerungen, sondern Geist und Leben. Darum sind sie gewachsen, indem sie im Lichte Gottes tiefer erkannt und im Leben immer mehr realisiert wurden; sie haben ihren äußeren Formenschatz immer reicher geschaffen. So ist im organischen lebendigen Wachstum aus dem Keime der Baum geworden, in dessen Schatten Israel wohnte und die Menschheit wohnen sollte, wenn der Vollender erschiene. Fortschrittlich ist also die Religion des Alten Testamentes, fortschrittlich im besten Sinne. Die Entwicklung und die Fortschritte in den einzelnen Zeiten gilt es aufzuzeigen. Das ist die wichtige Aufgabe der alttestamentlichen Religionsgeschichte. Denn nicht das Alte ist jeweilig das Entscheidende für eine Zeit, sondern das lebenskräftige Neue, das aus dem guten Alten emporsprießt. Mit diesem Entwicklungsbegriff verträgt sich auch ein wellenförmiges Fortschreiten des religiösen Gedankens über Höhen und über Tiefen, zumal in Israel, das von neuen Anstößen durch neue Gottesmänner so viel zu erzählen weiß; der Apriorismus der ausnahmslosen geradlinigen Entwicklung dagegen ist von den geschichtlichen Tatsachen verlassen.

Die Entwicklungsfaktoren der alttestamentlichen Religion sind also neue Offenbarungsanstöße und die innere Triebkraft der religiösen Ideen. Diese sind in ihrer Wirksam-

Israels
Geschichte.

keit aber stark abhängig von den äußeren Schicksalen des Jahwevolkes und im Zusammenhange damit von der Beeinflussung durch die Kultur der Umwelt. Israels Geschichte kommentiert seine Religion, und seine Religion kommentiert seine Geschichte, die ja mit seiner Religion erst beginnt. Im einzelnen die Beeinflussung der religiösen Entwicklung durch die historischen Schicksale des Jahwevolkes darzulegen, muß ich schon des mir zur Verfügung stehenden Raumes wegen mir hier versagen. Ebenso muß darauf verzichtet werden, die Geschichte Israels unter dem Gesichtswinkel seiner Erziehung zum Propheten Jahwes für die Menschheit darzulegen. Der Glaube sieht auch hier den Finger Gottes; dem Unglauben bleibt für die nicht wegzuleugnende Tatsache auch hier nur sein trostloses Ignoramus!

Religions-
vergleichung.

Ganz besonders ist heute für die Religion des A. T. die Möglichkeit der im Verlaufe seiner Geschichte erfolgten Beeinflussung von außen in den Vordergrund getreten. Deshalb ist die Vergleichung der alttestamentlichen Religion mit den übrigen antiken Religionen neben der Erforschung ihrer Entwicklung heute die zweite Hauptaufgabe der Wissenschaft vom Alten Testamente. Dabei ist selbstverständliche Voraussetzung vorurteilslose Objektivität, die weder künstliche Grenzwälle errichtet, noch wirkliche Grenzscheiden verwischt. Deshalb ist zunächst wohl zu beachten, daß es sich bei den aufstoßenden Ähnlichkeiten oft lediglich um Darstellungsformen für die religiösen Ideen der Religion Israels handelt. Denn „die Jahweleute mußten eben mit den Darstellungsmitteln und Vorstellungen ihrer Zeit sprechen und denken, auch wenn sie sich in Gegensatz zu diesen stellten“¹⁵⁹). Von den wirklichen Sachparallelen stammt aber doch in der späteren Zeit manches höchst wahrscheinlich aus der Jahwe-religion als Quelle. Anderes wird in der Uroffenbarung, anderes in dem den Ahnen Israels und anderen Nationen einstmals gemeinsamen religiösen, sittlichen und rechtlichen Besitzstand wurzeln, anderes in gleichartiger Entwicklung, anderes in der natürlichen Gotteserkenntnis, die auch außerhalb Israels lebendig war, so daß sich auch dort Funken finden, die aus der ewigen Wahrheitssonne des göttlichen Logos stammen, auch

dort Auswirkungen göttlicher Ordnungen, — Ewigkeitsgedanken. Diese altchristliche Überzeugung wird man heute wieder schärfer betonen dürfen, als es einer chauvinistischen Betrachtung des A. T. lange beliebte.

Nach allem ist große **Vorsicht** notwendig, ehe man Vorsicht dabei. zur These der Herübernahme einer Idee aus einer anderen Religion schreiten wird. Es ist zu verlangen, daß die Idee für beide Religionen wirklich nachgewiesen sei, und daß sich begreiflich machen lasse, wie die Anschauung aus jener in die israelitische Religion übergang, daß sie aber aus dem genuinen israelitischen Gedankenkreise nicht erklärbar sei. Die vielfach beliebte methodelose Vergleichung zeitlich und räumlich noch so weit auseinanderliegender Ähnlichkeiten muß als dieselbe Kinderkrankheit, die seinerzeit die jugendliche Sprachvergleichung hat durchmachen müssen, auch hier erst überwunden werden.

Wie kann man sich aber überhaupt über zahlreiche Parallelen. Parallelen zwischen der alttestamentlichen Religion und anderen Religionen des Altertums wundern, wenn man Israels Geschichte kennt? Als Israel das Volk Gottes wurde, hat es eine Menge religiöser Vorstellungen und Gebräuche in Gottes Schule schon mitgebracht, das Kleid für die Religion, die ihm Jahwe gab. Seiner Nationalität nach war schon Abrahams Stamm eine sumerisch-semitische Mischung, später sind andere, insbesondere ägyptische, sudarabische, hethitische, kanaanäische Elemente eingeströmt und haben Kulturfermente mitgebracht. Das Volk ist nur kurze Zeit selbständig, im übrigen abhängig gewesen von Ägypten und von Babylonien, von Philistää und von Phönizien (?), von Persien und dem Reiche Alexanders, von den Ptolemäern und den Seleuziden, endlich von Rom. Solche Abhängigkeitsverhältnisse bedingen notwendig kulturelle Einflüsse von der Seite der Oberherren. Und dann denke man daran, daß Palästina Durchgangsland zwischen Asien und Afrika war, erinnere sich an das Exil. Übrigens bringt die Bibel selber schon für die alte Zeit das Volk in Abraham mit den Babyloniern und Hethitern zusammen, in Jakob mit den Aramäern, in Joseph mit den Ägyptern, in Moses mit der ägyptischen und sudarabischen Kultur. An zahlreichen Stel-

len zeigt sie uns den bösen Einfluß der kanaanäischen und der phönizischen Religion; sie weiß von direkter Beratung des Moses durch seinen arabischen priesterlichen Schwiegervater Jethro zu berichten, hat im Buch der Sprüche sogar Spruchsammlungen aus dem Munde der arabischen Könige Agur und Lemuel uns überliefert¹⁶⁰). Deshalb ist es keineswegs zu verwundern, daß insbesondere auch die Ausgrabungen in Palästina den babylonischen und noch mehr den ägyptischen Einfluß auf die Kultur Palästinas uns greifbar vor Augen geführt haben. Die Offenbarungsreligion hat kein Interesse daran, die Beeinflussung durch die babylonische, ägyptische, süd-arabische, hethitische, auch durch die ägäische Kultur von vornherein zu bestreiten. Es muß aber protestiert werden gegen eine Methode, die so tut, als ob es sich allewegs oder meist schon um abschließende Resultate handle, obgleich gerade auf diesem Neubruch noch so vieles ganz hypothetisch ist, die ferner auf der einen Seite das Niedere betont, das Hohe zurücktreten läßt, hier die Unterströmungen der Volksreligion, dort die Spuren höherer Auffassungen in engen priesterlichen Kreisen ihrer Vergleichung zugrunde legt. Und vor allen Dingen — seine chemischen Elemente sind nicht der Baum! In ein lebensvoll wachsendes und wirkendes Gebilde zusammengefaßt, und als solches ein Volk, eine Religionsgemeinde durchdringend, sind alle diese guten und besten Elemente des geistigen Besitzes der alten Kultur Menschheit nur in der alttestamentlichen Religion zu finden!

Assimilation.

Man sieht, der Gedanke der Assimilation ist durch den Offenbarungsglauben keineswegs ausgeschlossen. Besonders in der Zeit des Exils und später haben die Juden zweifellos viel fremdes Gut sich assimiliert. Ich denke besonders an die Lehre Zarathustras in ihrem Verhältnis zu der jüdischen Engellehre und der starken Betonung der Dreiheit Beten, Fasten und Almosengeben, an die Ausbildung der jüdischen Eschatologie, an die der Trinitätslehre vorarbeitende Hypostasenspekulation. Von dem Gedanken durchdrungen: „Alles ist unser“, haben die Juden im Glauben an Jahwe das Gute in der heidnischen Welt als Eigentum ihres Gottes in Anspruch genommen, der Biene gleich, die das Fremde ver-

arbeitet, nicht der Spinne, die am eigenen Faden ohne Ende weiterspinnnt. Diese Aufnahmefähigkeit des Judentums ist also keineswegs ein Zeichen der Schwäche, sondern überlegener, siegesgewisser Stärke. Man verlor sich nicht an den fremden Stoff, schöpfte vielmehr aus der Auseinandersetzung mit ihm neue Liebe für die ererbte Religion. Auf der anderen Seite führte diese assimilierende Richtung natürlich zu einer gewissen Annäherung an die nichtisraelitische Welt und hat so ihrer Eroberung durch die Religion Jesu nicht wenig vorgearbeitet.

Die Erkenntnis der Entwicklung der Jahwereligion ist aber stark abhängig von den Resultaten der Literarkritik des A. T., wenn ihre Geschichte auch keineswegs ein literarkritisches Problem ist. Es darf nämlich nicht übersehen werden, daß die in der Bibel uns erhaltene religiöse Literatur Israels, wenn auch das Beste, so doch nur ein Teil der literarischen Arbeit in den Propheten- und Schriftgelehrten Schulen ist. Außerdem ist scharf zu scheiden zwischen der literarischen Fixierung und dem wirklichen Alter der Erzählungen, Lieder, Reden und Sprüche, der Ideen, Bräuche, Riten und Satzungen. Dieses alles wurzelt im Volksleben, nicht in der Literatur. Die spätere Geschichte der Bücher des Alten Testaments, wie sie heute vorliegen, hat ihr Recht, aber auch die literarkritische „Prähistorie“, wie in den geschichtlichen, so auch in den prophetischen und in den didaktischen Büchern. In ihr liegt der Schlüssel für die Klarstellung zahlreicher Einzel-schwierigkeiten der Apologie der alttestamentlichen Bücher. Auch spiegeln sich in den Schilderungen der einzelnen Partien keineswegs stets nur die Zustände der Zeit der Verfasser. Die moderne Orientkunde hat auch literarkritisch luftreinigend gewirkt. Bei den Urgeschichten der Genesis, bei Job, den Sprüchen, einem Teile der Psalmen z. B. erscheinen die Fragen der zeitlichen Ansetzung heute in ganz anderem Lichte, nicht zum Nachteile einer mehr konservativen Richtung. Altes und Neues liegt aber in den Büchern des A. T. vielfach auch gar nahe beisammen. Längst überwundene Züge spiegeln sich noch in den Büchern aus jüngerer Zeit. Aber junges Gut findet sich auch in alten Teilen eingesprengt; denn die Priester und Propheten hatten in lebendiger Interpretation der Tora

Verhältnis zur
Literarkritik.

das Verfügungsrecht über diese, weil man das Leben und die Gegenwart über den Buchstaben und die Vergangenheit stellte.

Schwierig-
keiten.

So ergeben sich große Schwierigkeiten im einzelnen für die Datierung eines guten Teiles des A. T. und damit für die Entwicklungsgeschichte seiner Religion. Andere Schwierigkeiten erwachsen auf dem Boden der noch so jungen Wissenschaft der Religionsvergleichung. Auf unserer Seite hat man erst angefangen, diese Probleme und die damit verbundenen literarkritischen Fragen im einzelnen zu erforschen. Drüben aber ist die Untersuchung in dem weitaus größten Teile der einschlägigen Arbeiten aufgebaut auf der religionsphilosophischen Voraussetzung einer geradlinigen Entwicklung ohne Offenbarung im strengen Sinne und der mechanischen Anwendung dieses Apriorismus als heuristischen Prinzips in Verbindung mit Vergewaltigung der Quellen zugunsten des aufgestellten Schemas. Außerdem begründet Zurückhaltung auch der Stand unserer Wissenschaft vom alten Orient, die durch stetige Zufuhr und ständige Verarbeitung neuen Tatsachenmaterials das aprioristische religionsphilosophische Moderschema immer mehr zerschlägt.

Beschränkung.

Eine allseitige Darstellung der Entwicklung der alttestamentlichen Religion ist deshalb auch heute noch verfrüht. Es mag auch dahingestellt bleiben, ob es in Anbetracht unserer geringen quellenmäßigen Kenntnis der verschiedenen Strömungen innerhalb dieser Religion jemals gelingen wird, ein völlig klares Bild ihrer Entwicklung zu zeichnen. Für die Zwecke der Apologetik genügt aber die Betonung ihrer unleugbar einzigartigen Aufwärtsbewegung. Mit der einfachen Konstatierung dieser Tatsache muß ich mich hier begnügen. Einzelexempel bieten die vorhergehenden und die folgenden Seiten in ausreichender Zahl.

8. Kapitel.

Die Propheten als Träger der religiösen Entwicklung.

Die Träger dieser Aufwärtsbewegung der Religion waren aber starke, vom Geiste Gottes bewegte Persönlichkeiten, Israels Propheten. Weil diese Männer von Anfang an das geistige und religiöse Leben ihres Volkes geleitet und befruchtet haben, nahm die Geschichte der Religion ihres Volkes jenen einzigartigen Weg nach oben. Israel hat nicht seine Propheten geschaffen, sondern seine Propheten haben in hartem Ringen mit seinen natürlichen Neigungen dieses „steifnackige Volk“ zur Nation des ethischen Monotheismus und der Religion der Zukunft erzogen. Wer deshalb die Eigenart der Religion Israels erkennen will, muß den lichten Höhenpfaden seiner Propheten folgen, nicht den nebelumwallten Talwegen der blöden Menge. Die Reihe der Propheten beginnt aber nicht erst mit „der erregten Zeit vor dem Ausbruche der Philisterkriege“¹⁶¹⁾. Mag auch in jener Zeit der später übliche Name nabi' für diese religiösen Führer Israels erst gebraucht werden, der Sache nach sind die Propheten älter. Moses als der größte der Propheten steht am Anfange der Geschichte des Jahwevolkes als Mittler zwischen Gott und seinem Volke, mit dem Jahwe von Mund zu Mund redete, der Israel Gottes Willen kund tat.¹⁶²⁾ Das geschichtliche Bewußtsein Israels kennt Propheten schon vor Moses, zu seiner Zeit und von seiner Zeit an¹⁶³⁾. Jahwe hat vom Auszug aus Ägypten her stets Boten an sein Volk gesendet¹⁶⁴⁾.

Propheten-
begriff.

Propheten und
Politik.

Diese Propheten sind keineswegs politische Agenten. Rein irdische politische Ideale liegen ihnen ferne. Sie beschäftigten sich allerdings mit den öffentlichen Angelegenheiten ihres Volkes und suchten diese dadurch zu beeinflussen, daß sie die Oberherrschaft der Ethik der Jahwereligion auch in der Politik proklamierten. Seit Samuels Tagen ein fest organisierter, religiöser Stand, mit zahlreichen reproduzierenden Propheten verbunden, waren sie auch politisch eine Macht im Volke. So beeinflussten sie die innere Politik, waren Kritiker auch des öffentlichen Lebens, drängten auf die treue Erfüllung der Pflichten, auch der Könige, gegen Jahwe und die Jahwenation, nahmen als Verteidiger der alten, unverjähbaren Volksrechte der unterdrückten Masse sich an gegen ungerechte, bestechliche Obrigkeiten, gegen wucherische und schwelgerische Ausbeuter. Darum sind sie allerdings auch soziale Reformer. Diese Eigenschaft ist aber nur ein Strich in ihrem Bilde. Der Prophet war Sozialpolitiker nur insoweit, als er die sozialen Mißstände auf die Übertretung des Willens Jahwes zurückführte und von der Rückkehr zu den Normen der Sittlichkeit und des Rechtes, der Menschenliebe und der Freiheit, zu der Einfachheit der alten Zeit die Gesundung der sozialen Mißstände erwartete. Er war „Sozialpolitiker als Gottesmann“¹⁶⁵⁾ Anwalt der Schwachen und Unterdrückten und Sachwalter der leidenden Minorität als Vertreter der Rechte der göttlichen Majestät und seiner Diener.

Ebenso haben die Propheten die äußere Politik beeinflusst. König und Volk holten vor wichtigen Entscheidungen ihren Rat ein. Aber die Politik der Propheten war nicht die selbtherrliche Brutalität des antiken Staates und seines Königs, sondern die Unterordnung auch des Staates und des Königs unter Gottes Willen. Diese Politik des Willens Jahwes brachte sie in unaufhörliche Kämpfe gegen die heidnischen und weltlichen Neigungen der Führer Israels. Denn als „Späher Jahwes“ für sein Volk betrachteten sie auch die politischen Fragen, aber von der hohen Warte der Jahwereligion, unter dem Gesichtspunkte der Religion und Ethik. Sie vertraten darum nicht Militarismus und Weltmachtspolitik, nicht kluge Bündnisse mit dem Auslande und listige Diplomatenränke. Auch unter dem furchtbarsten Drucke¹⁶⁶⁾ selbst gegen die eigene Neigung bleibt ihre Politik vielmehr einzig die Politik des Gottesreiches, „das Stillesein und das Vertrauen auf Jahwe“¹⁶⁷⁾ das Festhalten an ihm und an seinem Gesetze. Jahwes Rechte, die Forderungen der Religion und der Sittlichkeit, stehen ihnen bergehoch über der Politik und über allen weltlichen Interessen ihrer Nation. Darum verkünden sie lieber blutenden Herzens Gericht und Untergang für das eigene Volk, als daß sie ein Jota von Jahwes Gesetze preisgeben, predigen schließlich selbst die Pflicht der Unterwerfung unter fremde Eroberer, weil das Gottesreich nicht von dieser Welt ist. Das ist keineswegs ein Mangel an Vaterlandsliebe, sondern

der höchste Patriotismus. Denn so retten sie das Höhere vor dem Niedrigeren und erhalten ihr Volk der religiösen Weltaufgabe seines gottgewiesenen Berufes, mögen auch Israels weltpolitischen Bestrebungen und die Großmannssucht seiner Chauvinisten noch so schlecht dabei fahren.

So wenig man die Propheten als bloße Politiker verstehen kann, sind sie als natürliche Enthusiasten zu begreifen. Schon ihre reine Ethik zeugt, daß sie sehr fern der orgiastischen Richtung der Gallen des Altertums und der Derwische des modernen Orients gestanden hat. Auch in Israel hat freilich der religiöse Enthusiasmus existiert. In den Tagen Samuels gab es Vereinigungen solcher, vielleicht von dem Orgiasmus der kanaanäischen Religion beeinflusster Leute, die ihre aszetisch-mystische Technik und ihre mantischen Überlieferungen gehabt haben werden. Vielleicht führt von dem alten Institut der Naziräer (Samson, Samuel), die im Gegensatze zu den die Unzucht als Gottesdienst übenden kanaanäischen Kedeschen zum Kampfe für Jahwe geweiht waren, eine Verbindungslinie zu diesen Propheten. Samuel stand jedenfalls in freundschaftlichem Verkehr mit den Vereinigungen derartiger Propheten und hat wohl, ebenso wie später Elias und Elisäus, umbildend und vergeistigend auf diese Art natürlichen Prophetentums in Israel eingewirkt. In den Vereinen der von den Propheten ihrerseits gegründeten Schulverbände, die ihre Lehren weiter verbreiteten und überlieferten und in Gesamtisrael seit Samuel, im Nordreiche seit Elias die Brennpunkte der alten Religion waren, wird diese Art hie und da mehr oder minder abgefärbt haben. So mochten manchmal trübe Schatten um die helle Leuchte der Prophetie sich legen. Aber bei keinem der eigentlichen, der primären Propheten Israels findet sich dieser orgiastische Zug. Ebenso wenig haben sie etwas von dem Wahrsager an sich, mag das gewöhnliche Volk auch nicht immer scharf zwischen dem eigentlichen Propheten Jahwes und dem Wahrsager oder dem Enthusiasmierten geschieden haben. Gerade die Befreiung aus dem Naturhaften charakterisiert vielmehr das eigentliche Prophetentum in Israel. Nicht die eigene Wahl, nicht die Prophetenschule macht diese Männer und Frauen zu Propheten, sondern der Ruf Jahwes. In dieser Berufung ihr Prophetenrecht und ihre Prophetenpflicht zu haben, ist ihr lebendiges Bewußtsein. Ihr gottgegebenes Amt ausübend, reden sie aber keineswegs in orgiastischem Zustande, in Umnachtung der persönlichen Erkenntnis und Hemmung der persönlichen Freiheit, wie etwa der nichtisraelitische Prophet Balaam, sondern in voller seelischer Gesundheit. Auch wo die Gottheit, zum Prophetenamte sie rufend, in die lebendigste Gemeinschaft mit ihnen tritt, bewahren sie Selbstbewußtsein, Freiheit und Erinnerung¹⁶⁸). Auch Ezechiel leidet keineswegs an krankhaften Anfällen. Als Predigt durch die bei den Propheten so beliebte sinnbildliche Handlung erklären sich alle seine zum Teil allerdings uns so sonderbar anmutenden Hand-

Propheten und
Enthusiasten.

lungen völlig befriedigend. Wenn man deshalb bei den Propheten von Ekstase redet, so ist das etwas ganz anderes als die Ekstase des natürlichen Enthusiasmus; es ist eine gottgetragene Hebung des persönlichen Geisteslebens, nicht seine Unterdrückung, wenn auch verbunden mit dem Zurücktreten der sinnlichen Seinsbedingungen und der irdischen Umgebung.

Empfänger und
Verkündiger
des Willens
Jahwes.

Der israelitische Prophet, der nabi', d. i. „Verkündiger, Herold“ (von nabā' = verkünden), ist aber der „Sprecher Jahwes“, „sein Mund“, der Verkündiger seines Willens an die Menschen. Er fühlt sich „mit Kraft erfüllt, mit dem Geiste Jahwes“. Jahwe tut ihm im Gesichte und im Wort seinen Willen und die Zukunft kund zur Belehrung seines Volkes. Das Recht seiner Rede ruht auf dieser Offenbarung Jahwes an ihn, er „verkündet, was er von ihm vernahm“¹⁶⁹). Als Empfänger dieses Lichtes von Jahwe, dessen göttlichen Ursprunges er sich absolut gewiß weiß, ist er darum „Späher“ und „Wächter“, „Seher“ und „Schauer“, „Lehrling Gottes“, der „Mann, dem Jahwe das Ohr und das Auge geöffnet hat“. Er stellt aber seine praktischen Forderungen nicht etwa allezeit auf Grund neuer Offenbarungen, sondern ebenso sehr unter Berufung auf die vergangenen Kundgebungen des göttlichen Willens. „Er hat dir gesagt, o Mensch, was frommt.“¹⁷⁰) Das ist neben dem klaren Bewußtsein, auch selber den Geist Gottes zu haben und seine Offenbarungen zu empfangen, die Quelle der sittlich-religiösen Kraft, die von diesen Geistesmännern ausströmt. Sie waren „Boten Jahwes“ als Lehrer des alten Gesetzes, als solche auch seine Interpreten und seine Mehrer. Sie waren das lebendige Gewissen Israels, als seine „Wächter“ die Wahrer von Sitte und Recht, als „Prüfer“ und „Tadler“ seine Warner, die den sittlichen Zustand an dem als bekannt vorausgesetzten Ideale des ewigen Ernstes und der unverletzlichen Hoheit der alten Religion maßen. Als „Knechte Jahwes“, als „Männer Gottes“ setzten sie als „Hirten“ des Volkes ihre ganze Persönlichkeit ein für die Erfüllung des Willens ihres Herrn durch Israel, bewährten sich als Helden im Tun, aber auch als Märtyrer in den Leiden eines Lebens der Selbstaufopferung als lebendige Brandopfer für die Sache des Gottesreiches und der Menschenliebe. Ihre Waffen im lebenslangen Streite für Jahwe waren ja nicht von

dieser Welt. „Nicht durch Macht, nicht durch Gewalt, sondern durch meinen Geist, spricht Jahwe!“¹⁷¹⁾ Ihr Mund war ihr Schwert, die einzigen Waffen dieser berufenen Lehrer und Fürbitter die prophetische Lehrrede und opferbereites Gebetsringen. Mit diesen Waffen des Gottesreiches traten sie trotz aller Verkennung und alles Undankes ihres Volkes immer aufs neue unentwegt einer Welt voll Feinde siegesgewiß entgegen, weil sie felsenfest glaubten, daß „das Reich doch Jahwes“ werden müsse, so nicht nur Israels, sondern der Menschheit „Wagen und Reiter“.¹⁷²⁾ Selbst die Schmach der Landesverweisung (Amos!) oder die Beschimpfung als Volksfeind und Landesverräter (Jeremias!) vermochte sie nicht irre zu machen auf ihrem Wege.

Die Propheten sind aber auch Mystiker, d. h. mit Gott in der Beschauung Vereinigte. Dieses aber nicht im Sinne jener modernen apriorischen Konstruktion, die radikale Passivität und Verneinung von Welt und Ich für den Begriff des Mystikers fordert. Die scharfe Scheidung moderner Religionsgeschichtler¹⁷³⁾ zwischen dem prophetischen und dem mystischen Typ der Religiosität ist in den Tatsachen des Alten Testaments am wenigsten begründet. Prophet und Mystiker sind hier tatsächlich in der mystischen Persönlichkeit des Propheten unzertrennlich verbunden. Der Mystiker wird nach seiner Geisteserfahrung zum Propheten, zum Verkünder dessen, den seine Seele gekostet hat. Als Gottes Herold und als Eiferer für ihn wirkt er unter seinem Volke, um dieses für den zu gewinnen, den seine Seele lieb hat. So sind die Propheten mystische Persönlichkeiten im Sinne der geschichtlichen Erfahrung, die aber wie auch christliche Mystiker (Bernhard von Clairvaux, Katharina von Siena!) um des Himmelsreiches willen selbst die Politik beeinflussen.

Zahlreiche Gegner mußten den Propheten erwachsen. Denn sie waren keine Prediger, wie die träge Masse sie liebte. Weil sie Gott mehr gehorchten als den Menschen, stritten sie vielmehr wider weite Kreise im Volke, dessen fleischlichen Neigungen der immer wieder an die Tore der heiligen Stadt pochende Naturkult schmeichelte, dem die Annahme eines naturhaft-nationalen Verhältnisses zu Jahwe besser gefiel als

Die Propheten
als Mystiker.

Gegner der
Propheten.

das durch sittliche Forderungen bedingte, dem die weltlich-sadduzäische partikularistische Auffassung des israelitischen Gemeinwesens mehr zusagte als die geistige und universalistische, die rein äußerliche materialisierende Übung der Religion mit einseitigem Vertrauen auf Opfer und Tempel mehr als die innere Herzenswendung zu Gott und die stete Übung seines Willens in sich selbst vergessender Gottes- und Menschenliebe. Speziell die Reichen und Vornehmen traf der Tadel ihrer Auswucherung und Unterdrückung der Armen, ihres Luxus und ihrer Schwelgerei; die Beamtschaft die furchtlose Brandmarkung ihrer Ungerechtigkeit und Bestechlichkeit; die verweltlichten Könige des Gottesreiches der Widerspruch gegen alle die alten Gottes- und Volksrechte verletzenden absolutistischen und zäsaropapistischen Regungen, die Opposition gegen ihre rein weltliche Politik; weltliche und chauvinistische, einseitig kultisch gerichtete, im äußeren religiösen Getue aufgehende oder völlig verkommene Priester, fleischliche Gesetzeserklärer, die den Willen Jahwes „in Lüge verwandelten“, ihr strenges Festhalten an dem lebendigen Geiste der alten Religion; die Vorläufer der späteren, im Buchstaben verknöcherten Schriftgelehrten ihre der kasuistischen Engherzigkeit sich verschließende Geistesfreiheit; alle Stände ihre scharfen Rügen alles fleischlichen Sinnes und aller Verfehlungen gegen Jahwes Gesetz, die Verkündigung des Gerichtes über Israel und des Unterganges des Staates. So begreift es sich, daß, wie schon gegen den größten der Propheten, gegen Moses, von Anfang an eine Opposition vorhanden war, auch die übrigen Propheten auf viel Widerspruch in ihrem Volke gestoßen sind und zum Teil in Leiden und Verfolgungen bis zum Tode der Wahrheit Zeugnis gegeben haben, — der alte Streit des Überlieferten, Naturhaften, Fleischlichen gegen das Neue, Göttliche, Geistige. So haben die Propheten in langen, schweren Kämpfen alle Abfallsbewegungen niedergerungen und die alte Jahwe-religion in ihrem Volke zum Siege geführt, ein Beweis, daß diese Religion unmöglich das Produkt der Volksanlagen Israels und ihrer natürlichen Entwicklung sein kann.

Falsche
Propheten.

Besondere Gegner der Propheten waren aber die falschen Propheten. Diese redeten wie sie im Namen Jah-

wes, aber nicht in seinem Geiste und aus seiner Mitteilung, sondern wie Volk und König es liebten. Sie waren Leute, denen das Nationale über dem Religiösen und Sittlichen stand, die, „wenn ihre Zähne zu beißen hatten, Heil riefen, aber den Krieg dem erklärten, der ihnen nichts in den Mund gab“¹⁷⁴). Diese Afterpropheten waren überaus zahlreich; in Josaphats und Achabs Tagen weissagten ihrer 400 den Sieg, während Michäas, der Sohn des Jemla, ungebrochenen Mutes das Verderben verkündigte. Sie werden sich aus dem natürlichen orgiastischen Prophetentum und aus mißbratenen Schülern der echten Propheten rekrutiert haben. Diese Männer schmeichelten den weltlichen Neigungen der Fürsten und des Volkes; den wahren Propheten Jahwes gegenüber sind sie voll Spott und Hohn, weil diese in ihren Augen nur unnütze Sittenrichter und antinationale Unglücksraben sind. Wer die Propheten Jahwes mit diesen ihren bittersten Gegnern zusammenwirft, der fälscht die Geschichte!

Vor allen diesen Gegnern haben die Propheten in gigantischem Kampfe den innersten Kern und den lebendigen und lebenspendenden Geist der alten Jahwereligion für alle Zukunft gerettet, gerettet aus allen Fährnissen, die von außen kamen, gerettet aber auch aus jenen Gefahren der inneren Entleerung und Entkräftung, die das kasuistische Wachsen des Sittengesetzes mit seinen vermehrten Vorschriften, der Ausbau der sozialen Ordnung mit ihren verwickelteren Rechtsatzungen, die Bereicherung des äußeren Kultus mit seinen vielen Opfern und glanzvollen Festen für das Wesenhafte der Religion mit sich brachte. Das Erste bei ihnen ist die alte Religion, — dies ist das Fundament ihrer Kraft! So begreift es sich, daß die Propheten selbst königlichen Sündern ungestraft so auktoritativ entgentreten durften wie schon Samuel dem Saul und Nathan dem David, wie später Semeija dem Roboam, Elias und Michäas, der Sohn des Jemla, dem Achab, wie Isaias dem Achaz, ungenannte Propheten dem Manasses, daß Amos den Reichsoberpriester zu Bethel so überaus scharf zurechtweisen konnte. Hätten sie sich nicht auf die allgemein anerkannte alte Religion stützen können, so müßte der Widerstand der Könige und der breiten Masse

Altes
und Neues bei
den Propheten.

gegen sie noch viel größer gewesen sein, und ihr schließlicher Triumph wäre ein ganz unerhörtes Wunder. Aus dem Schatze der alten Religion schöpfend, haben die Propheten aber natürlich die für ihre Zeit je besonders notwendigen religiösen Ideen in den Vordergrund gerückt und tiefer eingepägt, so Amos in dem sinkenden Nordreiche Jahwes, auch Israels Nachbarn umfassende Gerechtigkeit, das sittliche Handeln als Kern aller Religion, die Nutzlosigkeit des bloßen äußeren Kultes, Osee Jahwes, trotz zeitweiliger Verwerfung seines Volkes, unaustilgbare Liebe, die aber auch Liebe und Gotteserkenntnis, nicht Opfer fordert, Isaias die Heiligkeit Jahwes, seine im Lichte des erweiterten Gesichtskreises der Zeit entfaltete Universalität, das gläubige Vertrauen, auch der Weltmacht gegenüber. So pflanzte, als auch Juda zusammenbrach und der Tempel in Trümmer sank, das Gottesvolk aus dem Boden der Heimat ausgerissen ward, der leiderfahrene Jeremias und der große Symbolist Ezechiel auf den Trümmern der fleischlichen Erwartung als Hoffnungsbanner die Fahne der seligen Gottesgemeinschaft auf in der Urgierung des Individualismus der Jahwereligion, den das Exil mächtig förderte, weil „jetzt der geborene Jude durch seine persönliche Frömmigkeit sich erst selbst zum Juden machen mußte“¹⁷⁵). So zeichnet derselbe Ezechiel tröstend schon das herrliche Zukunftsreich Jahwes, in dem seine Religion der kranken Welt die Gesundheit bringt, und mehr noch wie er tröstet der Verfasser des zweiten Teiles des Isaias, der lauteste Hérold der im Exil so nötigen Wahrheit des Universalismus Jahwes, der gewaltigste Frohbotschaftbringer unter den Propheten, in seinem wundersamen Trostbuche sein Volk mit dem zukünftigen Heile Jahwes für Israel und die Welt.

Weiterbildung
der Religion.

Die Propheten haben aber die alte Mosesreligion in natürlicher Weise durch Entfaltung und Anwendung der alten Ideen, nicht minder als Träger des Gottesgeistes und als Empfänger seiner Offenbarung, deren Strom in Israel von den Tagen Ägyptens her nicht versiecht ist, auch weitergebildet. Sie gehen zwar einher auf dem festen Boden, den die Vergangenheit gelegt hat, aber sie schreiten auf ihm der Zukunft entgegen. Die alte Jahwereligion war für sie kein starres

Monument von totem Stein, sondern ein Strom glühenden Lebens, der einer herrlicheren Zukunft entgegenrauschte. Sie haben darum die alten Wahrheiten im Lichte neuer Offenbarungen und neuer Aufgaben in komplizierteren Kulturverhältnissen stets neu durchleuchtet und für neue Verhältnisse neu geformt, wie sie diese Verhältnisse im Lichte jener Wahrheiten beurteilten. So haben sie die Religion und das religiöse Leben geläutert und vertieft und sind über Moses hinaus weitergeschritten.

Vor allem tritt diese Zukunftstendenz der Arbeit der Propheten aber in ihren Zukunftsverkündigungen hervor. Falsch ist es, in ihnen nur Zukunftsherolde zu sehen. Mit dieser Auffassung wird man weder dem hebräischen nabi' noch dem griechischen prophetes gerecht. Freilich, seine Entschlüsse für die Zukunft „offenbart Jahwe, seinen Knechten, den Propheten“. Darum können sie die gottgewollte und gottgeleitete Zukunft verkünden als „Seher“ oder „Schauer Jahwes“, als „Männer des Geistes“, obwohl ihnen alle abergläubische Mantik fernsteht. Diese Zukunftskenntnis und Zukunftsverkündigung ist aber keineswegs die Hauptsache, sondern ein Nebenzug im Prophetenbegriffe. Diese Zukunftsverkündigung war für den alttestamentlichen Propheten notwendig. Denn das ganze religiöse Leben der Jahweleute zog seine Kraft aus der Zukunft, aus der zukünftigen Erlösung der Menschheit durch den Messias und der Verwirklichung des universalen Gottesreiches der Wahrheit und der Gerechtigkeit durch ihn. Neben diese gottgeschenkte, immer deutlicher werdende Kenntnis der messianischen Zukunft tritt die Kunde von der Zukunft des Volkes Israel und anderer Völker in ihren großen Zügen, in einzelnen Fällen auch spezieller Detailereignisse der näheren Zukunft zum Zwecke der prophetischen Beglaubigung. So ist der Prophet auch ein „Seher“ in der vollsten Bedeutung des Wortes. Aber alle seine Zukunftsverkündigung ist durch sittliche Zwecke orientiert, ist messianisch und heilsgeschichtlich, ist Weissagung, nicht Wahrsagung.

Die Propheten
als Zukunfts-
herolde.

Die Zukunftsverkündigung ist auch bei den ältesten Propheten schon nicht nur Unheilsbotschaft, sondern auch

Die Propheten
als Heils-
verkünder.

Heilsansage. Die Strafgerichte werden Gottes Herolden offenbart, damit Israel Buße tue und so die Rettung angebahnt werde. Wenn in dem Zukunftsbilde der vorexilischen Prophetie die Finsternis des Tages des Einschreitens Jahwes mehr in den Vordergrund tritt, so erklärt sich das neben dem psychologisch-rhetorischen Moment insbesondere auch aus dem Gegensatz gegen jene volkseschatologische Vorstellung, die den Tag Jahwes nur im Lichtglanze der Heilsverwirklichung sah, unbeschadet der ethischen Verfassung Israels, wogegen die Propheten das Heil nur dem sittlich geläuterten Volke in Aussicht zu stellen vermochten. Daß aber auch Amos schon Frohbotschaftsherold war, lehrt der deshalb zugunsten ihres Entwicklungsschemas von moderner Tendenzkritik für unecht ausgegebene Schluß seines Buches von der Wiederherstellung der verfallenen Hütte Davids und der sich anschließenden Segenszeit¹⁷⁶). Wenn aber in Ägypten schon mindestens tausend Jahre vor Amos in den Weissagungen eines Priesters unter König Snefru¹⁷⁷) auf die Zeit der Unordnung, des Krieges und der Hungersnot der Heilskönig folgt und mit ihm die Zeit des Glückes kommt, so hat eine wirklich unbefangene Kritik sicher kein Recht, aprioristisch alle Heilsverheißungen in Israel, weil sie Heilsverheißungen sind, in die Zeit nach Amos zu verlegen. Die Gerichts- und die Heilsweissagung der Propheten gehören vielmehr zusammen „wie die zwei Schalen einer Muschel“¹⁷⁸). Das goldene Zeitalter des Gottesreiches liegt den Propheten von Anfang an in der Zukunft und muß kommen, weil Jahwe es verheißten hat. Auch ihnen ist freilich wie Buddha die natürliche Welt und das natürliche Menschentum ein unbefriedigendes Reich des Leides und der Enttäuschung. Aber nach dieser Weltzeit folgt ihnen die herrliche Vollendung des ewigen seligen Gottesreiches. Daher ihr tatenfroher Optimismus und ihre ungebrochene Spannkraft trotz aller Gegenwartsmißerfolge!

Ägyptische
Propheten.

Jene alten ägyptischen Prophezeiungen können aber nicht etwa die Quelle der Weissagungen der israelitischen Propheten sein. Schon daß das Schema der ägyptischen Prophezie (Unglückszeit, Wendung, Glückszeit) traditionell gewesen sei, ist anfechtbar. Es ist recht wahrscheinlich, „daß

sich bei verschiedenen Völkern unabhängig in Zeiten der Not eine Literatur entwickeln kann, welche auf die bessere Zeit vertröstet. Je elender die Vergangenheit ist, um so leuchtender wird die Zukunft ausgemalt — das scheint mir kein spezifisch ägyptisches, sondern allgemein menschliches ‚Schema‘ zu sein“¹⁷⁹). Bei den Propheten Israels erwuchs außerdem der Gedankengang von der Strafe Gottes ob der Sünde und der Begnadigung nach Gericht und Bekehrung naturgemäß aus dem strengen Charakter der Religion. Und von einem solchen „traditionellen Schema“ kann hier verständigerweise schon deshalb nicht die Rede sein, weil die dem Volke schmeicheln- den falschen Propheten überhaupt nur Heil zu verkünden pflegten, wie auch die Volksschatologie für Israel nur Heil erwartete. Das „traditionelle Schema“ würde da also völlig ignoriert sein; auch bewegen sich die echten Propheten keineswegs stets in diesem Schema. Und schließlich, was würde die wirkliche Herübernahme einer gewissen Art der Linienführung aus ägyptischen oder allgemein altorientalischen Prophezeiungen verschlagen gegenüber den fundamentalen Unterschieden? In Israel ist nämlich im Gegensatze zu Ägypten das zukünftige Gericht und das später folgende Heil Israels bedingt durch das religiös-sittliche Verhalten der Menschen, und die ganze Zukunftsverkündigung hat hier zum obersten Ziele, dem alles sich unterordnet, die Vollendung des universalen geistigen Gottesreiches.

Was Babel angeht, so sind diese fundamentalen Differenzen hier dieselben. Bei alledem mag bestehen bleiben, daß gewisse Farben des Zukunftsbildes, das Israels Propheten uns gemalt haben, so etwa die Fruchtbarkeit des Landes bei Amos und die Friedensdarstellung in dem Idyll vom Tierfrieden der messianischen Zeit bei Isaias¹⁸⁰), als formale Darstellungsmittel dem altorientalischen Vorstellungskreise der Kongruenz von Ur- und Endzeit entnommen sein mögen. Diese Dinge sind aber auf jeden Fall in der prophetischen Zukunftsverfassung vom messianischen Gottesreiche ganz peripherer Art.

Es bleibt deshalb dabei: Kein Volk unter der Sonne hat jemals eine solche fortlaufende Reihe von Männern gehabt, wie die glänzende Schar der Propheten Israels es gewesen

Babylonische
Propheten.

Schluß-
folgerung.

ist, Männer von solch großartigem ethischen Pathos, von solcher Höhenlage ihrer sittlichen Anschauungen, von solch unbestechlichem Wahrheitssinn und unbeugsamem Wahrheitsmut, von solch unüberwindlicher Liebeskraft und Opfertreue, von solcher Bedeutung für das geistig-sittliche Leben der Menschheit! Wo sind solche Helden Gottes in Babels, in Ägyptens Geschichte, „die durch die Jahrhunderte hindurch als Wächter haben stehen müssen auf den Wällen, die Posaune am Munde, um ihren Völkern ihre Sünde anzusagen, wo die, die Ausstoßung, Schläge, Kerker, wenn nicht den Tod erduldet haben, weil sie nicht haben schweigen können zum Unrecht in der Welt?“¹⁸¹) Die Priester und Weisen Ägyptens und Babels reichen so wenig an die einsame Höhe dieser Männer Gottes heran wie die griechischen Religionsphilosophen und Mysterienverbände, die brahmanischen Einsiedler und die buddhistischen Mönche. Nach dem Prinzip vom zureichenden Grunde muß geschlossen werden, daß ein besonderes Licht hier leuchtet, eine ganz besondere Kraft hier wirksam war. Der Glaube sagt: Es ist der Geist Gottes selber, der Geist der Wahrheit und der Liebe! Der Unglaube kann die einzigartige welthistorische Tatsache dieses Prophetentums nicht leugnen, er muß darum, weil er aprioristisch das Hineinragen übernatürlicher Faktoren in die Dinge unter dem Himmel in Abrede stellt, auch hier in seinem trostlosen Ignoramus enden.

Wunder
der Propheten.

Israels Propheten haben aber auch auf eine besondere Art „den Beweis des Geistes und der Kraft“ erbracht. Sie haben das Bewußtsein, wie Gefäße göttlicher Erkenntnis, so auch Träger göttlicher Kraft zu sein, im Dienste Jahwes bei großen geschichtlichen Werken mit der Wundergabe ausgerüstet. Diesem Bewußtsein geben sie, wo es not tut, rückhaltlosen Glaubensausdruck, beweisen diese Gotteskraft aber auch durch die Tat. Wenn nun auch im einzelnen bei Wunderberichten des A. T. die ausmalende Volksüberlieferung aus den Quellenschriften der inspirierten Bücher in diese hineinragt, — entfernt werden können die Wunder aus der Geschichte Israels und ihren Urkunden nur auf Grund des unwissenschaftlichen philosophischen Vorurteils von der Unmöglichkeit des Wunders.

Dasselbe gilt von den Weissagungen der Propheten. Sie haben „Neues verkündigt, bevor es sproßte“¹⁸²⁾. Darin sahen sie, darin sah Israel mit Recht das Kriterium ihres Anspruches, „Gottes Mund“ zu sein. Diese Weissagungen sind freilich, weil ethisch normiert, stets bedingt durch das Verhalten der Menschen. Wenn das Volk sich bekehrt, kommt deshalb das Böse nicht, das der Prophet androht, wie Gott das von dem Propheten ihm verheißene Glück nicht eintreffen läßt, wenn es böse handelt¹⁸³⁾. Deshalb gibt es natürlich auch nicht erfüllte und nur teilweise erfüllte Weissagungen. Ferner beachten die Propheten in ihren Weissagungen die Zeitunterschiede nicht, verknüpfen nahe und ferne Zukunft mit ihrer Gegenwart, indem sie wie ihr Volk die eschatologischen Ideen auf ihre Zeit anwenden und sie so mit zeitgeschichtlichen Ereignissen kombinieren. So erweitern sich die nahe bevorstehenden Gerichtstaten Gottes zum Endgericht, und die große messianische Heilstat wird mit der Rettung von den Feinden der Gegenwart zusammengestellt, die Erlösung durch den Messias mit der Befreiung aus dem Exil, die erste Ankunft Christi mit der zweiten, die „Tage des Messias“ mit „der kommenden Welt“ des Jenseits. So wird das Fernste mit dem Nächsten zum mysteriösen Zukunftsbilde verbunden und in seiner sittlichen Bedeutung schon wirksam für die Gegenwart und die nächste Zukunft. Dieser komplexe Charakter der Weissagungen, dieses Ineinanderfließen von Zeitgeschichte und Eschatologie, bringt mit der den Kategorien der Zeit entnommenen symbolischen Hülle, die mit Rücksicht auf die moralische Wirkung für ihre Umwelt und für die nächste Zukunft notwendig war, nicht wenige Dunkelheiten in diese Weissagungen. Kern und Schale, Sache und Bild¹⁸⁴⁾ sind deshalb schwer zu trennen. Außerdem ist es oft nicht leicht zu unterscheiden, was gottgetragene und gottverbürgte Zukunftsverkündigung ist und was bloß menschliche Hoffnung der Propheten und ihres Volkes, was kernhafte, eigene Aussagen und was volkstümlichen Erwartungen entnommene Einkleidung jener Aussagen. Berücksichtigt man dies alles, so ist der Schluß aus dem Gesamtkomplex der Weissagungen der Propheten unausweichbar: Hier ragt etwas in die Geschichte hinein, das der natürlichen Erklärung spottet.

Weissagungen
der Propheten.

So hat Amos Jahrzehnte vor dem Untergange des Nordreiches die Deportation geweissagt und die Rettung eines Restes, Osee die Wiedervereinigung Gesamtisraels und die den steten Fortbestand Israels voraussetzende endliche Bekehrung Israels. So hat Isaias die Nöte des Südreiches vorher verkündigt, die Belagerung und die Rettung Jerusalems, Jeremias und Ezechiel den Untergang Judas, das Exil und die Wiederherstellung, die Zerstörung Jerusalems und des Tempels. Insbesondere aber zieht sich durch die Schriften der Propheten die Weissagung des Messias und seines Reiches. Christus ist das Ziel der alttestamentlichen Prophetie, sein Reich das Erbe des geistigen Ertrags der religiösen Führung Israels. Man mag über die Zeit dieser oder jener messianischen Weissagung streiten, über die Erklärung zahlreicher Einzelheiten debattieren, über die Kongruenz dieser Weissagungen mit der Erfüllung in Christo und seiner Kirche in diesem oder jenem Zuge nicht zur Übereinstimmung gelangen, — die Gesamtbetrachtung des Bildes, das die Propheten von dem großen Zukünftigen und seinem Reiche entworfen haben, und die Vergleichung mit Jesus Christus und dem von ihm heraufgeführten universalen Gottesreiche der Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft, der Gerechtigkeit und des Friedens, dessen Diesseitsvollendung wir trotz allem in dem gärenden Hexenkessel unserer Zeit immer deutlicher sich gestalten sehen, ergibt ein Argument von unentrinnbarer Wucht für jeden, der die Weissagung nicht aprioristisch leugnet. Mögen deshalb andere Religionen des Altertums ebenfalls den Anspruch auf göttliche Offenbarung erheben, Israels Religion allein kann den Nachweis erbringen des Geistes und der Kraft Gottes in dem Hineinragen des Göttlichen in seine Geschichte. Selbst ein Wellhausen muß die Frage: Woher kommen diese Männer des Geistes? so beantworten: „Die Israeliten sagen: Jahwe hat sie erweckt, es sind die Männer Gottes. Eben in diesen Männern sehen sie die Offenbarung Gottes, eine Offenbarung außerhalb solcher lebendiger Träger kennen sie nicht. Über diese Antwort werden auch wir schwerlich hinauskommen, obwohl das gottbegnadete Individuum dabei Mysterium bleibt“¹⁸⁵).

9. Kapitel.

Die Schriften der Propheten.

Die Propheten standen mitten im Strome der lebendigen Überlieferung, die seit Abrahams Tagen im Schoße ihres Volkes rauschte und die Grundsätze der Jahwereligion von Geschlecht zu Geschlecht trug. Die schriftliche Verbreitung ihrer Ideen war ihnen erst in der späteren kulturell höherstehenden Zeit neben dem lebendigen Worte ein zweites wichtiges Mittel in der Arbeit und dem Kampfe für die alte Religion. Sie legten die Weissagungen insbesondere auch aus dem Grunde schriftlich nieder, damit später einwandfrei ihre Vorherverkündigung der Zukunft konstatiert werden könne. Aus dem prophetischen Redner wurde so auch der prophetische Schriftsteller. So ist es auch begreiflich, daß verhältnismäßig nur wenige Propheten lehrhafte Schriften hinterlassen haben, so auch, daß die Propheten als Träger des lebendigen Gottesgeistes als über allen Schriften stehend sich fühlten. Sie hatten es darum auch nicht nötig, etwa immer wieder auf die alten Gesetzesbücher und auf ältere Prophetenschriften zu verweisen. Die Bibel ist deshalb im A. T. so wenig wie überhaupt im Judentum¹⁸⁶⁾ jemals als den Lehrinhalt der Jahwereligion abschließendes Buch betrachtet. Wie in unserer Kirche, so entschied auch in der Jahwegemeinde über die heiligen Schriften und ihre Erklärung die lebendige Lehrautorität, zunächst der Propheten, später der Schriftgelehrten, endlich der Rabbinen. Darunter litt das Ansehen der heiligen Bücher keineswegs. Denn es ist bekannt, welche Ehrerbietung die Juden gegen ihre heiligen Bücher hegten. „Es ist allen Juden von dem

Schriftstellerei
der Propheten.

Augenblicke ihrer Geburt an eingepflanzt,“ schreibt schon Flavius Josephus¹⁸⁷), „sie für göttliche Lehre zu halten, bei ihnen fest zu verbleiben und, wenn es nottut, um ihretwillen den Tod mit Freuden zu leiden . . . Wer unter den Griechen würde dergleichen aushalten oder nur ein geringes Unglück ertragen, wenn auch alle ihre Schriften in Gefahr kämen, zugrunde zu gehen?“

Das Menschliche in der Bibel.

Die Höhenlage dieser heiligen Bücher ist aber keine absolute. Wie das Gold im Erz ist Gottes Offenbarung eingebettet in menschlich bedingten Formen. Die Vergöttlichung der menschlichen Schale entwertet sie ebenso sehr wie die Vermenschlichung des göttlichen Kernes. Der göttliche Inhalt hat sein Recht, aber auch die menschliche Form. Auf dieser Basis allein kann heute das alte heilige Buch mit dem neuen Wissen versöhnt werden, — die wichtigste Aufgabe der Bibelwissenschaft der Gegenwart¹⁸⁸)! Die neuere Naturwissenschaft, die Text- und Literarkritik der Bibel, die Orientkunde und Religionsvergleichung haben von gewissen, schon bei den Alten gegebenen Ansätzen aus zu einer tieferen, mehr psychologischen und historischen Auffassung der Offenbarung, der Inspiration, der Entstehung der einzelnen Bücher der Bibel gezwungen, zu einer Auffassung, die auch dem menschlichen Faktor mehr gerecht wird. So hat man besser unterscheiden gelernt zwischen Offenbarung und Inspiration, zwischen Urtext und späteren Texten, zwischen Volksausdrucksweise und wissenschaftlicher Terminologie, zwischen zu religiösen Zwecken verwendeten nichtreligiösen Meinungen der Alten und Behauptungen über solche Dinge, zwischen ohne Gewähr übernommenen Quellendaten und eigenen Aussagen des Schriftstellers.

Stillschweigende Zitierung.

Vor allem hat man auch gelernt, bei der Erklärung mehr das Buch als Ganzes ins Auge zu fassen als die einzelne Stelle. Man sieht nicht mehr einseitig auf das einzelne Wort und den einzelnen Satz, würdigt vielmehr das Einzelne auch im Lichte des ganzen Buches unter dem Gesichtswinkel der schriftstellerischen Methode des Verfassers und der ganzen literarischen Art seines Werkes. Infolgedessen kann man zahlreiche Einzelheiten zunächst als Aussagen der Verfasser der

nichtinspirierten Quellenschriften des inspirierten Verfassers ansehen. Diese braucht er für seine religiösen Zwecke nicht in jedem Detail auch zu garantieren, wenn er die Darstellung seiner Quellenschriften im großen und ganzen durch die Aufnahme in sein Buch auch approbiert hat. Das Urteil darüber, wie weit der Verfasser des Gesamtbuches selbst die Gewähr übernimmt und wie weit er sie im Rahmen seiner literarischen Art den Quellen überläßt, muß aber in vielen Einzelheiten anders als früher ausfallen, seitdem der von unseren schriftstellerischen Gewohnheiten so himmelweit verschiedene Werdegang der Bücher des A. T. erschlossen ist und die mosaikartig aus dem vorhandenen Quellenmaterial aufbauende literarische Arbeitsweise der prophetischen Schule angemessen gewürdigt wird. Der Rekurs auf die stillschweigende Zitierung hat in dieser Sachlage sein generelles Recht. Daß diese im Einzelfalle durch „solide Gründe“ gestützt werde, muß jede ernste Wissenschaft fordern.

Dasselbe gilt von der für die Auffassung der Einzelheiten eines Buches noch wichtigeren Bestimmung seiner literarischen Art. Zunächst gehören alle Bücher der Bibel der religiösen Literatur an; ihre Zwecke sind allemal religiöse. Nicht metaphysische oder kosmische, nicht paläontologische oder geographische Fragen wollen die heiligen Schriftsteller behandeln, sondern religiöse Grundlagen: die Größe, Macht und Weisheit, die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, die Verpflichtung der Menschen und Völker zu seinem Dienste und ihre furchtbare Verantwortlichkeit vor ihm. Profane Dinge liegen deshalb niemals im Zentrum, sondern stets nur auf der Peripherie der biblischen Bücher. Ferner, Poesie und prophetische Rede sind keine Geschichte; aber auch nicht alles, was in der Bibel als „geschichtlich“ dem oberflächlichen Blicke sich präsentiert, soll dies nach der Absicht des h. Verfassers auch in dem uns heute geläufigen Sinne sein. Es muß deshalb auch bei den „Geschichtsbüchern“ des A. T., von denen die fünf ersten in der hebräischen Bibel übrigens „Gesetz“, die folgenden sechs „Propheten“ heißen, durch sorgfältige Untersuchung zunächst bestimmt werden, in welchem Sinne diese und ihre Teile wirklich „geschichtlich“ sein wollen. Denn

Literarische
Arten.

diese allesamt erbaulichen, religiösen Zielen gewidmeten Bücher haben niemals Zwecken dienen sollen, wie wir sie etwa bei einem modernen Lehrbuch der Geschichte voraussetzen. Die Bibel ist nicht gelehrtes Geschichtsbuch, sondern religiöses Volksbuch, wie in den Wurzeln ihres Werdens, so in ihrer Bestimmung.

Es muß deshalb für jedes Buch und jeden Abschnitt festgestellt werden, ob wir es etwa mit einem Gleichnis oder mit der Erzählung eines Ereignisses, mit kritischer oder prophetischer Geschichte, mit Familien-, Stammes- und Volksüberlieferung oder mit religiöser Geschichte, mit freier oder mit einer erdichteten Erzählung, mit erbaulicher Erzählung oder mit spekulativer Theologie im Gewande der Erzählung, mit Midrasch und Haggada oder mit apokalyptischer Erzählung zu tun haben. Im Lichte der erkannten literarischen Art sind dann die Einzelheiten zu betrachten und zu beurteilen. Diese Bestimmung der literarischen Art ist heute das Hauptproblem der alttestamentlichen Einleitungswissenschaft. „Es würde durchaus ebenso unehrerbietig gegen einen inspirierten Schriftsteller sein, aus ihm wider Willen einen Historiker zu machen, als das als Parabel zu behandeln, was er als Geschichte geschrieben haben würde.“¹⁸⁹⁾ Wenn ihre literarische Art aber genügend berücksichtigt wird, haben die heiligen Bücher des A. T. das Forum strengster wissenschaftlicher Kritik nicht zu scheuen, weder ihrer Geschichte noch ihrem sonstigen Inhalte nach. Alle jene in unserer Zeit gegen sie zusammengetragenen Schwierigkeiten naturwissenschaftlicher wie geschichtlicher Art verschwinden, so wie der Schnee vor der Sonne. Und auch die Inspiration der ganzen Heiligen Schrift kommt bei dieser neueren exegetischen Wissenschaft nicht zu Schaden, sondern lediglich verfehlte Erklärungen nach der menschlichen Seite des heiligen Buches bei Gelehrten, in deren Zeit die Probleme noch nicht aufgerollt waren, die in unseren Tagen die Forschung dem Erklärer der Bibel entgegenhält. Mit der Anerkennung dieser auf dem Boden der unverrückbaren dogmatischen Grundlagen des Katholizismus stehenden Grundsätze ist auch in der katholischen Kirche das Tor weit geöffnet für die wirklich historische Kritik der Bibel und — für ihre erfolgreiche Verteidigung!

Einzigartigkeit
des A. T.

Daß aber an die Höhenlage der Bibel des A. T. mit der Erhabenheit ihres Gottesbegriffes, ihrer flammenden Gottes- und Menschenliebe, ihrer reineren Sittlichkeit, ihrer herrlichen Zukunftshoffnung ebensowenig die Literatur der klassischen und nordischen Völker wie etwa der Korân Mohammeds heranreichen, war und ist allgemein zugestanden, von fanatischen Pamphletisten hie und da abgesehen. Nicht viel anders

kann das Urteil lauten über die in der neueren Zeit der Wissenschaft zugänglich gewordenen Veden der Inder, das Avesta der Perser, die King und Schu der Chinesen. Daß aber auch die wiederentdeckten Literaturen der altorientalischen Völker, insbesondere der Ägypter und Babylonier, weit entfernt sind, den heiligen Büchern Israels die Palme streitig machen zu können, lehrt *luce clarius* die Zusammenstellung der den biblischen Büchern am nächsten stehenden literarischen Denkmäler dieser Kulturvölker des alten Orients, wie sie uns H. Greßmann geschenkt hat¹⁹⁰). Der offenbarungsgläubige Standpunkt hindert die universalistische Würdigung dieser Literaturdenkmäler in keiner Weise. Denn der Geist Gottes wirkt überall, die religiöse Entwicklung beherrschend, so daß auch dort Göttliches, wenn auch selten ungetrübt, durch das Menschliche hindurchdringt. Vorurteilslose Vergleichung läßt auch hier die religiöse Eigenart der Bibel nur in so hellerem Lichte erstrahlen, mag sie auch aus ihrer isolierten Stellung herausgetreten sein und durch noch so viele Fäden mit der altorientalischen Kultur verknüpft sein, mögen auch noch so deutlich die Jahresringe des lebendigen mit dem Fortgang der göttlichen Offenbarung gegebenen Wachstums der Urkunden des im Laufe der Jahrhunderte durch Gottes Liebe immer reicher über sein Volk ausgeschütteten Gotteswortes sich zeigen.

Wie hoch die Gesetzbücher Israels über anderen altorientalischen stehen, hat insbesondere die sorgfältige Vergleichung mit dem Gesetzbuche Hammurapis gelehrt. Die Hymnen und Psalmen des A. T. knüpfen freilich an uralte religiöse Lieder an und haben in ägyptischen und babylonischen Hymnen Parallelen; sie erheben sich aber in ihrer lebendigen Erfüllung der Gottesgemeinschaft und der Gottverähnlichung, die sie zum ewigen Vorbild aller frommen Lieder machen, so hoch über diese wie Israels Gottesbegriff über die ägyptischen und babylonischen Göttergestalten. Mag man beispielsweise in dem alten babylonischen Hymnus auf den Mondgott oder in dem Sonnenhymnus Echnatons¹⁹¹) immerhin sogar ein gewisses Ahnen eines überweltlichen Gottes finden zu können glauben, den Vergleich mit der Religions-

Gesetzbücher,
Hymnen und
Psalmen.

stufe der alttestamentlichen Naturpsalmen wie Ps. 8. 19. 104 oder mit Job 38—42 und mit Sir. 42—43 halten sie trotz aller poetischen Schönheit nicht aus. Denn in diesen biblischen Dichtungen hat das ganze Weltall sein Zentrum in dem überweltlichen Jahwe gefunden. Es ist der Herold der Macht, Weisheit und Güte eines Gottes, der seine Hand nur auszustrecken braucht, um die Seinen aus der Gewalt aller feindlichen Naturmächte zu retten. Und was die Bußpsalmen der Bibel angeht, so lasse man doch einmal vorurteilslos aus der Reihe dieser ehrwürdigen, von allen altorientalischen abergläubischen Riten losgelösten Lieder mit ihrer ganzen religiösen Innigkeit und Tiefe, die alle Saiten unserer Seele wiederklingen läßt, nur etwa das Miserere (Ps. 51) auf sich wirken und lese dann einige babylonische Klagepsalmen¹⁹²⁾, so sieht man sofort, daß man trotz aller äußeren Anklänge in eine andere Welt eintrat.

Didaktische
und geschichtliche
Bücher.

Auch die didaktischen Bücher haben schon ihre Analogien wie in altbabylonischen Spruchsammlungen, so besonders in altägyptischen Weisheitsbüchern¹⁹³⁾, und die Bibel selbst läßt uns auch Entlehnungen aus ausländischen Weisheitsbüchern erwarten¹⁹⁴⁾. Aber welcher Abstand zwischen den Sprüchen etwa des Ptah-Hotep, des „beredten Bauern“, oder des Ani und zwischen dem Buche der Sprüche, des Jesus Sirach oder der Weisheit! Eine noch weitere Kluft tut sich auf zwischen der Wüste der altorientalischen Geschichtschreibung und den blühenden Gärten der Geschichtsbücher des A. T. Moderne kritische Geschichtschreibung hatte freilich Israel so wenig wie Ägypten und Babel. Die Geschichtsbücher des A. T. fallen, soweit sie nicht einer noch freieren literarischen Art angehören, unter den Begriff der prophetischen Geschichte, die die Vergangenheit in ähnlicher freier Weise darstellt, wie die Propheten die Zukunft schauten und schilderten. Gott ist ihnen der Geschichte unmittelbar immanent, sein geschichtliches Wirken veranschaulichen sie in großzügigem Schalten mit ihrem Material in ihren durchaus theozentrisch gehaltenen Schriften pragmatisch-teleologisch, ausschließlich zu religiös-sittlichen Zwecken, insbesondere vom Standpunkte des Vergeltungsglaubens aus. So war auch im Volke

Israel so bald eine Universalgeschichte möglich; sie erscheint — dies wird ganz allgemein zugestanden — mindestens schon in der jahwistischen Quelle. Aus demselben Grunde ist Israels Geschichtschreibung mythenfeindlich, mögen auch altorientalische Mythen hie und da für die zunächst dem Volksmunde entstammenden, aus dem Liede und dem Heldensang herausgewachsenen Erzählungen eines Teiles der Quellenschriften der Geschichtsbücher Farben für die Darstellung geliefert haben. So sind die Geschichtschreiber des A. T. als sittliche Persönlichkeiten Erzieher ihres Volkes. Ihresgleichen sucht man anderswo im alten Orient vergebens. „Es ist etwas Erstaunliches“, daß eine Geschichtsliteratur, wie sie Israel in der Zeit des beginnenden Königtums schon gehabt hat, „damals in Israel möglich gewesen ist. Sie steht weit über allem, was wir sonst von altorientalischer Geschichtschreibung wissen¹⁹⁵⁾.“

Und erst die eigentlichen Prophetenschriften! Wie das Prophetentum Jahwes eine ganz einzigartige Erscheinung ist, so auch diese seine ureigenste literarische Betätigung im Dienste seiner Mission. Man lese doch einmal nach der Lektüre des Amos oder des Isaias etwa die babylonische Prophezeiung vom künftigen Gericht über Babylon oder die ägyptische Prophezeiung eines Priesters unter König Snefru¹⁹⁶⁾, und das Urteil muß lauten: „Den Weg zur Weisheit erkannten auch sie nicht und hatten keine Kunde von ihren Pfaden¹⁹⁷⁾.“

Das A. T. nimmt also unter den Literaturdenkmälern des Altertums als religiöses Buch eine ganz eigenartige Stellung ein. Was nach Ausscheidung des religiösen Stoffes übrig bliebe, würde die Mühe der Durchforschung kaum noch lohnen, während beispielsweise selbst von den heiligen Büchern Indiens gesagt werden mußte, man müsse die Goldkörner aus ungenießbarem Wust mühsam herausklauben. Gerade wegen seines einzigartigen religiösen Charakters ist das A. T. als der erste Teil der christlichen Bibel mit dem N. T. das am meisten verbreitete, in Hunderte von Sprachen übersetzte Buch geworden, der geistige Besitz der ganzen Welt, — ein ewiges Menschheitsbuch! Israel hat es in Palästina in seiner sittlich-religiösen Höhenlage festgehalten und in der Zerstreu-

Prophetische
Bücher.

Schluß-
folgerung.

ung als sein Palladium ihm die Kraft des inneren Zusammenhaltes verliehen. Die griechisch-römische Kulturwelt hat es für das Christentum vorbereitet; allen christlichen Völkern ist es mit dem N. T. der Quellgrund nicht nur ihrer religiösen Literatur und aller gesunden Erbauung, sondern auch die Wurzel alles höheren Gemeinschaftslebens geworden. Hier haben seit Jahrtausenden für ihr religiöses Leben die Hungrigen Speise gefunden, die Durstigen Lebenstrank, die Schwachen Stütze, die starken Kämpfer Siegesgesänge! Was haben dagegen Babels und Ägyptens religiöse Schriften gewirkt, was haben sie für die Zukunft dem religiösen Leben der Menschheit zu bieten? Totes Pergament hier, dort aber ein ewiger, aus dem Ewigkeitsschoße der Gottheit sprudelnder Jungbrunnen! Aus seiner unerschöpflichen Tiefe werden die matten Menschenkinder neue Kraft und frisches Leben sich noch holen, wenn die Einseitigkeiten und die Übertreibungen moderner Assyriologen längst dem Kuriositätenkabinett der Geschichte der Wissenschaft angehören werden!

10. Kapitel.

Der Messias und sein Reich.

Vom Geiste ihrer Propheten getragen, schreitet die Jahwe-religion siegreich der Zukunft entgegen. „Das Ende der Tage“, d. i. „die Tage des Messias“, das ist das Ziel ihrer Vollendung, das Einst, nach dem auch das Jetzt sich schon orientieren soll. „Die Vergangenheit (ist) nur der Wegweiser für die Zukunft, die Gegenwart nur ein Atemholen für das Weiterstreben¹⁹⁸).“ Diese Religion ist aber Zukunftsreligion, weil sie die „Heilsbotschaft“ der einstigen Erlösung von der Sünde und Schuld, dem Übel und Todesgericht verkündet. Deshalb ist der zentrale, die Weissagungen der Propheten trotz aller Betonung der Gegenwartsaufgabe der Gesetzeserfüllung leitende Gedanke: das zukünftige Jahwereich und sein Bringer, der Messias.

Auf sein Erscheinen zielen im Grunde alle Weissagungen der Propheten¹⁹⁹). Diese setzen aber die messianische Erwartung als alten Besitz ihres Volkes voraus. Das galt den älteren, durch das Irrlicht des reinen Entwicklungsschemas noch nicht in den Sumpf geführten christlichen Theologen auf dem Grunde der schon vom Jahwisten in sein Werk aufgenommenen alten Verheißung des Überwinders der Schlange im sogenannten Protoevangelium allgemein als selbstverständlich. Schon Amos betont gegenüber dem einseitig vom Volke erwarteten Heile die Gerichtsseite der Zukunft. Der uralte Balaamsspruch und Jakobs Segen über Juda spielen in ihrer mysteriösen Redeweise auf den großen Zukunftsbringer als im Volke bekannte Gestalt an, nicht minder Isaias mit „der

Der
Messianismus.

Volks- und
Propheten-
erwartung.

Jungfrau“ und Michäas mit „der Gebärerin“ auf seine Mutter. Das in ihrem Volke lebende alte messianische Material haben die Propheten aber verarbeitet, ausgestaltet und vertieft. Für die Auslegung ihrer Weissagungen entscheidet deshalb nicht ihr volkstümlicher Untergrund, sondern die prophetische Gesamtauffassung. Daraus folgt die Pflicht, die volkstümlichen, den Israeliten zum Teil mit dem übrigen alten Orient gemeinsamen Formalelemente dieser Weissagungen von den in ihnen ausgedrückten prophetischen Ideen zu scheiden. Die Propheten haben zwar alte Gefäße übernommen, diese aber selbständig weiter entwickelt, aus dem Schatze ihres religiösen Glaubens und Hoffens mit neuem Inhalte gefüllt und so ihre geistig-ethische Zukunftserwartung trotz der materiell-politischen Volkshoffnung zum Siege geführt. Gegenüber der volkstümlichen bloßen Heilserwartung für Israel haben sie gerade die Gerichtsseite „des Endes der Tage“ zunächst am meisten urgiert, von Sünde und Schuld als Ursache des Gerichts gepredigt, als Vorbedingung des Heiles Gerechtigkeit und Heiligkeit gefordert und die Verwirklichung des sittlichen Ideals in der Messiaszeit verkündet. So wurde die Zukunft zum Hebel der Sittlichkeit, die Zukunftsreligion zum Leuchtturm schon in der Gegenwart. Insbesondere wurde die messianische Erwartung die Wurzel eines unbegrenzten Gottvertrauens in allen Nöten der Zeit. Ja, gerade dann, wenn der letzte Hoffnungsschimmer dem rein menschlich orientierten Auge entschwand, entfachte dieser Gottesfunke sich zur hellsten Glut, daß seine Lohe als Hoffnungsfanal schon hineinflammte in die noch so dunkle Gegenwart, — Jahwe allezeit der „Tröster seines Volkes“²⁰⁰)!

Das Gericht.

Wie die Nacht dem Tage, so geht aber das Gericht dem zukünftigen Heile voraus. Wenn das Strafgericht den Höhepunkt erreicht hat, setzt die Gnade Gottes ein und bringt das Heil dem „Überreste“ des geläuterten Gottesvolkes sowie den heidnischen Völkern, so daß Israel als „Erstgeborener“ „Frucht bringt unter Brüdern“. Der Gerichtssturm ist also, indem er den Widerstand gegen den göttlichen Heilswillen wegfegt, Mittel der Heilsverwirklichung; Jahwe schlägt sein Volk, „um es zu heilen“. Er führt das „mit dem Scheide-

brief“ entlassene Volk zum „Hunger nach Gottes Wort“ und „zur Bekehrung“, dadurch „zur Begnadigung“ und zu neuer Gottesgemeinschaft. So wird „das Tal der Trübsal ihm zum Hoffnungstor“. Der „Wurzelstumpf“ des alten Baumes überdauert als Hoffnungssame das Gericht, und das dem Tode verfallene Volk Gottes „wird wieder auferstehen“. Die Gerichtsleiden sind also die „Wehen“ der Heilszeit. Dasselbe gilt von dem Gerichte über die nichtisraelitischen Völker. Die in wilder Hybris sich erhebende, gottfeindliche Heidenwelt wird zerschmettert; aber auch hier geht aus dem Gerichtsfeuer ein geläuterter Rest hervor. „Damit sie sich bekehre“, ergießt sich der grimme Zorn Gottes über die Welt. Alsdann schafft Jahwe den Heiden „reine Lippen, daß sie insgesamt den Namen Jahwes anrufen, ihm dienen Schulter an Schulter“²⁰¹).

Jahwe bringt das Heil aber nicht in einer einmaligen Machtenfaltung mit vorübergehender Wirkung, sondern in der Gründung eines neuen, ewigen, großen Gottesreiches auf Erden, in dem die bekehrten Heiden um den Rest des geläuterten Israels sich scharen sollen. Dieses Reich wird nicht plötzlich, nicht durch Heeresmacht errichtet; es soll durch „das sanfte Wehen“ „des Geistes Gottes“, „im Namen Jahwes“, in der Verkündigung der Jahwereligion mit ihrem Heile allmählich aus kleinen Anfängen in langem Ringen mit dem widerstrebenden Fleische erstehen. In ihm wird die ganze gewaltige Kraft der alten Religion sich entfalten, extensiv wie intensiv. Darum muß es weltumfassend, wird katholisch sein, eine übernationale Gemeinschaft der Völker der Welt. Dieser Gedanke war von Anfang an in der Jahwereligion vorhanden, so fremd er auch selbst der Antike ist. Er folgt sogleich aus der Idee Jahwes als Weltgott und aus der Einheit der von ihm erschaffenen Menschheit. Der Polytheismus hatte die Menschen getrennt, der alte Monotheismus führt die Völker wieder zusammen in dem einen Gottesreiche, — eine Menschheit in dem einen Gott durch den einen Gott! „Die Einheit Gottes bedeutete von vornherein nichts anderes als die Einheit der Menschheit²⁰².“ Nirgendwo hat sonst im Altertum ein Volk den Gedanken gefaßt, daß sein Gott die Welt erobern werde. In Israel aber ist diese Idee sicher vor-

Die
Universalität des
Messiasreiches.

schriftprophetisch, sein Volksheiland ist auch der Weltheiland! Man denke nur an den uralten Jakobsspruch, in dem der Gehorsam der Völker dem Zukunftsherrscher zuteil wird, an Balaams Weissagung vom Stern aus Jakob, der Moab niederwirft und Seir in Besitz nimmt, und an die Gottesworte an Abraham, Isaak und Jakob mit ihrer Segensverheißung für alle Geschlechter der Erde beim Jahwisten²⁰³). Darum errichtet Salomon seinen Tempel als ein Bethaus für alle Völker und fleht um die Erhörung ihrer Gebete an dieser heiligen Stätte, „damit alle Völker der Erde Jahwes Namen erkennen und ihn fürchten wie Israel“. Deshalb haben auch die Schriftpropheten von vornherein mit der ganzen Welt gerechnet. Schon Amos läßt das Israel der Zukunft Edom in Besitz nehmen und alle Nationen, über die der Name Jahwes genannt wird, und Osee verkündigt, daß man zu denen, die früher „Nichtmeinvolk“ hießen, sagen wird „Söhne des lebendigen Gottes“. Darum sieht Isaias alle Nationen zum Berge Sion strömen und hört ihr Wallfahrtslied: „Kommt, und laßt uns emporsteigen zum Berge Jahwes, zum Tempel des Gottes Jakobs, daß er uns lehre seine Wege und wir auf seinen Pfaden wandeln.“ In lieblichster Schönheit ist der Katholizitätsgedanke entfaltet in Is. 40—66, insbesondere in c. 60. Auf Jahwe und seine Lehre harret die Welt. „Wendet euch zu mir, spricht er zu den Völkern, und laßt euch retten all' ihr Erdenenden; denn ich bin Gott und keiner sonst! Mir soll sich beugen jedes Knie, schwören jede Zunge!“ Und die Völker werden folgen und zu dem hochragenden messianischen Jerusalem ziehen, von dem das Heil der Welt ausgeht, über dem Jahwes Herrlichkeit strahlt, dessen Mauern „Heil“ heißen und dessen Tore „Ruhm“, das die Mutterstadt aller Völker sein wird²⁰⁴). Alle Menschen werden dann, zu einem heiligen Chore vereint, den einen Gott preisen, der auch der Heiden König sein wird. Die liturgischen Psalmen 67. 117. 148. 150 enthalten schon die Jubelhymnen für diesen Gottesdienst in jener Weltkathedrale, deren Bogen „von Meer zu Meer sich spannen und vom Strom bis an der Erde Enden“: „Alles, was Odem hat, preise Jahwe!“

Dieses universale Jahwereich wird aber keine politische Gemeinschaft sein nach der Art der Weltreiche, sondern eine überpolitische katholische Völkergemeinschaft, in der Jahwe herrscht, weil sein Wille beobachtet wird. Klar erscheint dieses Jahwereich schon bei Osee, noch deutlicher seit Jeremias als „ein neuer Bund“, d. i. als eine neue Religion. Ihre Tora ist aber „nicht auf Steintafeln, sondern in die Herzen geschrieben“, weil „ein neuer Geist“ seine Bürger erfüllt. Freilich erscheint dieses durch den kommenden „Bundesengel“ gegründete Reich bei den Propheten meist in der bildlichen Darstellung der noch unvollkommenen Form des alttestamentlichen religiös-nationalen Gottesstaates und seiner Hauptstadt mit ihrem Tempel und seinem Kulte sowie der geschichtlichen Erfahrungen dieses Gottesstaates. Diese Darstellungsweise hat ihre tiefste Berechtigung in der nur vom religiösen Genius geschauten oder vom Geiste Gottes gewirkten Erkenntnis der Beziehung der Gegenwart auf die Zukunft, insofern die Vergangenheit und die Gegenwart „der Schatten ist der zukünftigen Dinge“, deren Grundzüge die Propheten ausdeuten. Insbesondere haben die Rettungserfahrungen und die Rettergestalten der Vergangenheit, hat die Heldenzeit des Volkes und die Glanzzeit der ersten Könige Farben geliefert für das prophetische Zukunftsbild, die Rettung aus Ägypten für die Befreiung aus dem Exil, diese für die messianische Erlösung. Und die zeitgeschichtlichen Feinde des Gottesstaates, Edom und Moab, Ägypten und Assyrien, Babylonien, Gog und Magog, werden Symbole des Endfeindes, die natürlichen Güter des Landes, Wasserfülle, Korn, Wein und Öl Symbole der geistigen Güter. Am deutlichsten enthüllt sich diese religiöse Symbolik in dem Isajenischen Friedensreiche des Wurzelsprosses Jesses, in dem „der Wolf beim Lamme wohnt und der Pardel bei dem Bock sich lagert“, . . . wo „Kuh und Bär zusammen weiden, ihre Jungen sich zusammen lagern und wie das Rind Stroh frißt der Leu“. In der naiv-buchstäblichen Auffassung dieser Stelle sah schon der große Hieronymus eine Art Ketzerei, und Thomas von Aquin nennt diese Meinung gar ganz unvernünftig. Nicht minder unverständig wäre etwa bei Ezechiel die naiv-buchstäbliche Auffassung der symbolischen Schilderung des von der rechten Seite des Osttores des Tempels ausströmenden Wasserquells, der zum fischreichen Strome wird, den man nicht mehr durchschreiten kann, dessen Wasser selbst das Tote Meer süß und fischreich machen, an dessen Ufer allerlei Fruchtbäume emporwachsen, die alle Monate Frucht tragen und deren unverwelkliches Laub als Arznei dient. Überhaupt spielt die Gleichnisrede neben der symbolischen Handlung bei den Propheten eine überaus große Rolle und ist die Mutter ihrer symbolischen Schulsprache geworden.²⁰⁵⁾ Insbesondere haben sie die Zukunft geschildert als Tag Jahwes, d. i. als den Tag der entscheidenden Gottestat. Dieser ist zwar gemalt als ein Tag fürchterlicher Gerichts-

Bildliche
Darstellung des
Gottesreiches.

vernichtung, als Tag des Sturmes und des Erdbebens, des Weltbrandes und der Wasserüberflutung, des Schreckens und der Zerstörung, der Dürre, des Hungers und des Durstes, der Seuche und des Schwertes, des Todes der Menschen und der Tiere. Er macht die Welt zu einem Trümmerhaufen; auf diesem aber soll Jahwes Zukunftsreich sich erheben. Denn die Gerichtskatastrophe bringt die „Wendung“, die große Restitution, einen neuen Himmel und eine neue Erde, die goldene Heileszeit für ein unglückliches Menschengeschlecht. Diese Idee der großen Zukunftstat Gottes wurde von den Propheten auf die Gegenwart und die nächste Zukunft angewendet. So entfaltete sich das Weltgericht zu einer Reihe von Gottestaten. Diese wurden aber gern in festem Stile, in ein großes Zukunftsgemälde zusammengedrängt geschildert. Solche Formen der prophetischen Verkündigung hat freilich die fleischlich gesinnte Masse des Volkes und der veräußerlichte Pharisäismus für das Wesen, die Schale für den Kern der Weissagungen vom Gottesreiche genommen. Daher ihre weltlich-politische materielle Messiasreichsidee, die zur Decke auf ihrem Angesichte und für ihre Herzen wurde für das Verständnis ihrer eigenen heiligen Bücher. Aber auch heute noch ist die reinliche Scheidung der Grundgedanken von den bildlichen Zügen der Ausführung, der Ideen der Bilder von den Strichen der Zeichnung und den Farben des Pinsels, des eigentlichen Gedankens der Weissagung von seinem symbolischen Ausdruck, in der oft überaus rätselvollen Zukunftsschilderung der Propheten eine überaus schwierige Aufgabe für die Exegese, so daß hier manches zweifelhaft bleibt. Aber die trotz aller Dunkelheiten bei aller Kritik sicheren Grundgedanken des ganzen Weissagungskomplexes geben uns eine ausreichend klare Vorstellung davon, wie die Propheten das zukünftige Gottesreich sich gedacht haben, ohne daß wir freilich dieselbe Klarheit, wie sie auf dem Standpunkte der Erfüllung uns entgegenstrahlt, auch allen Propheten für alle Züge schon unterlegen dürfen. Denn alle Strahlen der Erkenntnis vom zukünftigen Reich und seinem Christ in den Schriften der Propheten fanden erst in der Erscheinung der Sonne der Gerechtigkeit ihre leuchtende Synthese, und in dieser Erfüllung gewann der ganze messianische Weissagungskomplex erst seine volle Klarheit.

Die Beschaffenheit des messianischen Reiches.

In dem zukünftigen Gottesreiche wird allgemeine, vollkommene, unzerstörbare Gotteserkenntnis herrschen. Denn Jahwes Lehre wird in die Herzen geschrieben sein, so daß „alle, vom Kleinsten bis zum Größten, Jahwe erkennen“. Alle werden nämlich „Schüler Gottes“ sein, der „seinen Geist ausgießen wird über alles Fleisch“, ohne Unterschied des Alters, Standes und Geschlechtes; „die Gotteserkenntnis wird (darum) die Erde bedecken wie das Wasser den Meeres-

boden“²⁰⁶). Da die Gotteserkenntnis in Israel an erster Stelle aber praktisch gefaßt ist, bedingt sie die vollkommene Verwirklichung der Ideale der Sittlichkeit in der Gottesfurcht durch die Erfüllung der Gebote Jahwes. Deshalb werden „Recht und Gerechtigkeit“ die Stützen des Gottesreiches sein, sein Name „Jahwe ist unsere Gerechtigkeit“, „Stadt der Gerechtigkeit, getreue Stadt“. „Die Sünde wird gesühnt“, Gott „verzeiht die Schuld und gedenkt ihrer nicht mehr.“ „Ein Quell wird da sein wider Sünde und wider Greuel“, und „Jahwe wird Frieden und Seelenruhe schenken“²⁰⁷). Heiligkeit ist deshalb der besondere Charakterzug des Gottesreiches; „ein heiliger Same“ ist der das Läuterungsgericht überdauernde Rest Israels, und „heilig wird ein jeder genannt werden, der zum Leben eingeschrieben ward“ in diesem Reiche zu Jerusalem, „der heiligen Stadt“ der „von Jahwe Erlösten“. Heilig ist alles, „selbst der Rosse Schellen“, jedes Gerät darum „tauglich zum heiligen Dienst“²⁰⁸). Der Gehorsam gegen Jahwes Gesetz bringt auch den Frieden, so daß die Völker der Erde im Reiche des zukünftigen Friedenskönigs „die Schwerter zu Pflugscharen umschmieden, die Lanzen zu Winzermessern, und man die Kriegskunst nicht mehr lernt“, weil jeder in dieser Zeit des Völkerfriedens ruhig unter seinem Weinstock und seinem Feigenbaum leben kann²⁰⁹). Und wie Friede, so herrscht Freude. Man „wird sich freuen vor Jahwe, wie man sich freut in der Erntezeit, wie man jubelt beim Beuteteilen“. „Weinen und Klagegeschrei hört man nicht mehr“, sondern nur endlosen „Jubel und frohes Getümmel“ des befreiten, glücklichen Volkes²¹⁰). So erfüllt sich die Segensverheißung an die Urväter in dem katholischen Gottesvolke der als „Kinder Gottes“ in Gottes Gnade und Gottes Gemeinschaft stehenden erlösten Menschen in dieser neuen Ordnung, die da „bleibt in alle Ewigkeit“: Gott selber durch seinen Messias, den „Heilsfürsten“, das Heil eines glücklichen Volkes, das „in Freuden aus seinen Quellen schöpft“, verehrt in einem Gottes würdigen Kultus, dieser ausgeübt von einem ohne Rücksicht auf die fleischliche Abstammung aus dem in Wahrheit königlichen und priesterlichen Gottesvolke erwählten Priestergeschlechte²¹¹).

Diesseits-
und jenseits-
reich.

Dieses Jahwereich „der Tage des Messias“ ist aber d i e s -
seitig gedacht. In ihm ist die Sünde freilich im Prinzip
überwunden, aber es gibt doch noch Sünder. Da auch der
Tod noch existiert, fehlt deshalb doch noch etwas an der
völligen „Restitution“. Aber nach den Tagen des Messias
winkt noch das J e n s e i t s , „die kommende Weltzeit“²¹²). In
dieser wird das Reich Jahwes wieder im vollsten Sinne so
sein, wie es vor der Sünde war, weil alle dem Verstockungs-
gericht nicht verfallene Kreatur im vollsten Gehorsam sich
ihm wieder beugt. Alle feindlichen Mächte sind dann über-
wunden, die Folge der Sünde beseitigt und als letzter Feind
auch der Tod in der Auferstehung vernichtet. Die Welt ist
erneuert, Jahwe allein der König des Alls²¹³)! Bis zu jener
großen Zeitenwende ist alle Menschengeschichte doch nur ein
Kämpfen und Ringen nach der restlosen Erfüllung des Ideals
vom messianischen Gottesreiche. Nach Durchschreitung dieser
Vorstufe aber winkt schließlich nach der zweiten Ankunft
Christi seine lückenlose Verwirklichung in der Vollkommenheit
seiner ursprünglichen Idee auf der neuen gefriedeten Erde.
Näheres über diesen Heileszustand der neuen Menschheit, die
von dem aus dem Gerichtssturme nach dem großen Abfall
geretteten Reste abstammen wird²¹⁴), vermag eine Theologie
nicht zu sagen, die sich der Grenzen ihres Wissens vom
Glaubensschatze bewußt bleibt. Was darüber an Einzelheiten
vorgetragen ist und wird, sind Träumereien, in denen ge-
wöhnlich die Bilder der Propheten mißdeutet erscheinen.

Die Parusie des
Heilands.

Als Jahwes Tat wird die große Wendung der Mensch-
heitsgeschichte in dem vielartig gewendeten und in mancherlei
Farben gemalten Bilde der Parusie Jahwes geschildert,
der da „kommt, zu richten die Erde“. Dieses Bild beherrscht
insbesondere Is. 55—66 und klingt in Ps. 93—99 jubelnd
wieder. Der allursächliche Gott vermittelt das Heil aber durch
seinen Knecht, durch ein von ihm auserwähltes und berufenes
Werkzeug²¹⁵), wie in den Tagen des Moses und David. Jahwe
ist der Heilsbringer durch die Erweckung dieses Heilands,
der der Zielpunkt der Erwartung der Propheten, der Bringer
der neuen Zeit, der Mittelpunkt der Weltgeschichte ist. Dieser
Heiland ist aber eine konkrete Person, nicht ein abstrakter

Begriff, die Heilandslehre der Propheten ist „Revolution, nicht Evolution“²¹⁶). Der Messiasglaube kann aus den natürlichen Voraussetzungen so wenig begriffen, wie aus der bloßen Kraft des religiösen Glaubens und Wollens abgeleitet werden. Der flachen evolutionistischen Deutung widerspricht gleichmäßig das objektive Bild der Quellen wie das subjektive Verhältnis Israels zu ihm. Der Heiland ist auch nicht etwa nur ein Lehrer der Erlösung wie Buddha; er ist persönlicher Vollzieher des in der Heilsgeschichte sich zeigenden, von den Propheten gepredigten Erlösungswillens Jahwes. Als der ganz und gar von Jahwe Erfüllte und mit ihm in innigster Gemeinschaft Verbundene, als ihm Geweihter, als Organ seines Heilswillens heißt er wie Israels Könige, Priester und Propheten Maschiach, aramäisch Meschicha, gräzisiert M e s s i a s, d. i. der Christus der Gesalbte. Dieser Heilandstitel ist in den letzten Jahrhunderten des A. B. völlig zum Eigennamen geworden, so daß „der Christus“ damals die Sehnsucht der jüdischen Gemeinde war.

Der Ersehnte ist aber als Mensch verheißen. Denn er wird empfangen von einer Jungfrau, von einer menschlichen Gebärerin als Kind zu Bethlehem in einer Zeit der Erniedrigung der Davidischen Dynastie und der Not des Volkes geboren. Immer enger wird der Kreis, aus dem er kommt. Er stammt von Eva ab, ist Nachkomme Sems, Abrahams, Isaaks, Jakobs, Judas, Sproß des Königshauses Davids. Er leidet, stirbt, wird begraben, ersteht aus dem Grabe und erhält das Reich²¹⁷). Daß der Retter aber nicht nur Mensch ist, deutet schon die mysteriöse Art an, von seiner Geburt zu reden, und die Verknüpfung des Heiles mit der Geburt dieses Kindleins. Denn ein gewöhnliches, bloß menschliches Kind kann das gewaltige Werk der Welterneuerung nicht vollziehen. Mag man aber immerhin auf Ps. 45, 7 mit dem Satze „Dein Thron, o Gott, steht fest auf immer und ewig“ kein Gewicht legen, obgleich meines Erachtens die Deutung auf einen alttestamentlichen König oder gar auf einen Makkabäerfürsten diesem Liede so wenig gerecht wird wie Ps. 2 und 110, — zweifellos wird doch der Messias direkt von Isaias als Gott bezeichnet in der mysteriösen Namensgruppe „Wun-

Der Messias als
Mensch und als
Gott.

derberater, Gottheld, Ewigvater, Heilsfürst“. Auch kann ein König, der ohne Ende in einem ewigen universalen Friedensreiche herrscht, das lediglich auf Recht und Gerechtigkeit basiert ist, der mit dem bloßen Hauche seiner Lippen den Frevler tötet, nicht als einfacher menschlicher König gedacht sein. Damit harmoniert es, daß bei Daniel die apokalyptisch-eschatologische Figur, die „wie ein Menschensohn“ erscheint, d. i. der Messias, vom Himmel steigt und die Herrschaft empfängt, während im Buche Henoch und in der Esdrasapokalypse die übermenschlichen Züge im Bilde dieses als präexistent und vor aller Welt geschaffen gedachten Menschensohnes sich noch mehr häufen. Es dürfte auch in einem Teile der Stellen, in denen Gott als der Retter erscheint, an den Messias gedacht sein, zumal dessen Bezeichnung als Gottes Sohn dem A. T. nicht fremd ist²¹⁸). Das volle Verständnis der Doppelseite des Messiasbildes ist freilich erst den Jüngern des Christ im Lichte der Erfüllung aufgegangen. Das pharisäische Judentum hat sich einseitig an das Menschliche im Messiasbilde geklammert, so daß der Vertreter des Judentums bei Justin erklären kann: „Wir alle erwarten, daß der Messias als Mensch von Menschen erzeugt wird²¹⁹).“ Die Idee eines göttlichen Messias fand aber in der alten Zeit Anknüpfungspunkte in der altorientalischen Vorstellung vom Kommen des Heilandsgottes, der als König den Weltenthron besteigt und die neue, glückliche Zeit bringt. Auch an die altbabylonische Anschauung, daß der König nicht nur Stellvertreter, sondern auch Sohn Gottes, ja selbst Gott und Heiland ist²²⁰), und an die analoge altägyptische Vorstellung vom Pharao als dem inkarnierten Gott²²¹) ist hier zu erinnern. Aus diesen Dingen folgt auch für die rationalistische Betrachtungsweise, daß der Gedanke eines menschlichen Heilands, der zugleich Gott ist, in der alten Zeit in Israel möglich war.

Der Messias als
König.

Der dreifache Charakter des Messias als König, Prophet und Priester hat schon Anknüpfungspunkte in dem fürstlichen, prophetischen und priesterlichen Charakter der Patriarchen, in dem fürstlichen Prophetentum des Moses und in dem alten Priesterkönigtum von Salem, das David zur Reichshauptstadt machte. Als König bringt der Messias das Heil in der Grün-

dung eines ewigen auf der sittlichen Macht der Gotteserkenntnis und Gottesfurcht, des Rechtes und der Gerechtigkeit aufgebauten Gottesreiches. Als zweiter David, als der, dem auch „der Gehorsam der Völker wird“, soll er dieses in alle Ewigkeit beherrschen? Weil aber zum Zwecke der Reichsgründung der Widerstand niedergeworfen werden muß, ist er zunächst auch Gerichtsvollstrecker, der „als Bluträcher“ seines mißhandelten Volkes „die Gottlosen zermalmt“ und „die Frevler tötet mit dem Hauch seiner Lippen“. Den verstockten Gegnern seines Reiches gegenüber nimmt deshalb das milde Messiasbild eine dunkle Farbe an, wie ja auch im N. T. dem „Kommet her, ihr Gesegneten meines Vaters“ das „Weichet von mir, ihr Verfluchten“ korrespondiert. Gerade um des Heiles willen, wegen des Sieges der sittlichen Weltordnung, muß der Widerstand der Gottesgegner niedergedrungen werden, damit der messianische König „in Wahrheit Recht schaffen kann den Nationen“, „Gerechtigkeit den Armen und den Bedrückten“, deren er sich besonders annehmen wird. Deshalb streitet der von moderner Zuckerwasserreligion beanstandete Gerichtsvollzug nicht mit der Eigenschaft des Messias als Friedenskönig. Als solcher erscheint er schon im Jakobssegens und wird besonders anschaulich von Zacharias geschildert, als König in seine Hauptstadt einziehend, „ein Gerechter und ein Retter, demütig und auf einem Esel reitend“²²²).

Daß die dem Messiasreiche zuströmenden Nationen in ihm „die Lehre und das Wort des Herrn“ erwarten, führt schon auf einen Messias, der auch Prophet ist. Als „der Prophet, der in diese Welt kommen“ werde und „den Menschen alles verkünden“ solle, erwartete man ihn nach dem Zeugnisse des N. T. Er ist in der Tat das letzte Ziel und die edelste Frucht des ganzen Prophetentums von Moses an, zum Lehrberufe gesalbt mit der ganzen Fülle des Geistes Gottes. „Auf ihm ruht der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Furcht Jahwes.“ Am deutlichsten tritt sein prophetisches Amt im zweiten Teile des Buches Isaias hervor. Der Gottesknecht „wird das Recht hinaustragen für die Nationen“; „auf

Der Messias als
 Prophet.

seine Lehre harret die Welt“. Denn Jahwe „hat ihn zum Bunde für sein Volk gemacht“ und „zum Lichte der Heiden“. Schon „vom Mutterschoße an“ hat er ihn für sein Lehramt ausgerüstet; „sein Mund ist wie ein scharfes Schwert“; in Jahwes Schule hat er „als Schüler“ gelernt; er verkündet in prunkloser, unscheinbarer Predigt unentwegt, was er ihn lehrte, so daß „kein Trug in seinem Munde ist“²²³).

Der Messias als
Priester.

In dem schon in Davids Tagen auf diesen angewandten eschatologischen Psalm 110 heißt es: „Du bist Priester auf ewig nach der Weise des Melchisedech.“²²⁴) Unter den Propheten nimmt Zacharias diese im alten Orient mit seinen Priesterkönigen sehr naheliegende Vorstellung vom priesterlichen Heilandskönig wieder auf. Im zweiten Teile des Isaias aber ist der Opfervollzug des priesterlichen Knechtes Jahwes in der Hingabe seines Lebens zum Sühnopfer für die Vielen schon anschaulich geschildert²²⁵). „Wenn irgendeine Stelle des Alten Testamentes im Hinblick auf das Neue als Weissagung betrachtet werden kann, dann ist es diese. Wenn das Neue Testament nur irgendwie als Erfüllung des Alten angesehen werden kann, so ist es hier.“²²⁶ Als Priester wirkt der Messias aber objektiv die Erlösung. Vergeblich hat das Heidentum, in naturalistischem magischen Treiben, in pessimistischer Verneinung alles persönlichen Begehrens und Strebens, in seiner Philosophie und in seinem Mysterienwesen jahrtausendelang um sie gerungen. Israel ist ihres objektiven Vollzugs durch seinen Messias sicher. Sie ist ihm also Fremderlösung, nicht etwa Selbsterlösung und Lehre von der Selbsterlösung wie dem ursprünglichen Buddhismus und dem Koran. Allerdings ist des Messias Lehre und sein erhabenes Beispiel keineswegs gering einzuschätzen; aber Wirker der Erlösung wird er doch durch die stellvertretende priesterliche Opferung seines Lebens als Schuldopfer für die Vielen. Diese Erlösung besteht nicht bloß in der Befreiung vom Leiden wie im Nirwana des Buddhismus oder von der Sündenstrafe wie in Babel oder von Gottes Strafurteil wie im Koran, sondern in einer wirklichen objektiven Befreiung von Sünde und Schuld, in der Versöhnung mit Gott, in der Herbeiführung der Gerechtigkeit und Heiligkeit und in der Wirkung des Heiles für die

Vielen²²⁷). Ziel der messianischen Erlösung ist also nicht die Vernichtung der Persönlichkeit wie im Brahmanismus und im Buddhismus, sondern ihre Vollendung in der Erhebung zu einem menschenwürdigen glücklichen Leben der Gottesgemeinschaft, nicht greisenhafter Pessimismus und verweichlichender Quietismus, sondern froher Optimismus und jugendfrische Arbeit in der mit Gott versöhnten und zu einer heiligen Gemeinde von Gottesknechten um den messianischen Gottesknecht vereinigten Menschheit.

Mittel des Erlösungsvollzugs des Messias ist seine stellvertretende Selbstopferung. Er erscheint als Priester nicht in Schönheit und Pracht, nicht in äußerem Glanze, sondern „verachtet und als der letzte unter den Menschen“, als „ein Schmerzensmann und leiderfahren, wie ein Verdammter, vor dem man das Angesicht verhüllt“. Er, der Gerechte, „wird den Verbrechern gleich geachtet“, „für 30 Silberlinge verkauft“, wird gelästert, geschlagen, angespien, beschimpft, verlassen. Er wird unschuldig getötet sterben und zu allem nicht nur „schweigen wie ein Lamm vor dem Scherer, wie ein Schaf, das zur Schlachtbank geführt wird“, sondern sogar für seine Feinde beten. So macht er der Sünde ein Ende, tilgt die Schuld, bringt ewige Gerechtigkeit, erfüllt die Weissagungen der Propheten und verwirklicht den neuen Bund, — der Knecht Jahwes der Knecht der Menschheit, in heroischer Schuldübernahme das Schuldopfer (ascham) für die Sünden der Welt. Denn „unsere Leiden hat er getragen und unsere Schmerzen auf sich genommen; er ward durchbohrt um unserer Sünden willen, zermalmt ob unserer Frevel, Züchtigung zu unserem Heil lag auf ihm, und durch seine Striemen ward Heilung uns“²²⁸). „Des ganzen Volkes Befleckung auf sich nehmen, das heißt Hoherpriester sein; die Leidenslast des ganzen Volkes auf sich nehmen, das heißt König im Reiche sein.“²²⁹)

Das
stellvertretende
Opfer des
Messias.

Die eigene Mitarbeit der Erlösten, die innere, durch Gottes Gnade ermöglichte Ergreifung der Erlösung in der Herzenswendung und Geisteserneuerung wird hierdurch keineswegs ausgeschlossen. Der Erlöser hat den Brunnen gegraben wider Sünde und Unreinigkeit, den Heilsquell, aus dem die Geschlechter von Äonen schöpfen werden²³⁰).

Mitarbeit der
Erlösten.

Persönliche
Hingabe.

In der Idee des leidenden und sich selbst opfernden Gottesknechtes ist so der Messianismus „allen Glanzes bar, völlig zur Innerlichkeit einer heroischen Gesinnung geworden, deren äußeres Gepräge das grenzenloser Demut ist. Die Umkehrung des heidnischen Wertbewußtseins, das zugleich noch ein Machtbewußtsein ist, hat sich durch diesen vollkommenen Verzicht auf jede Macht vollzogen.“²³¹) So ist die opferfrohe Hingabe der eigenen Person, die Weltentsagung bis zum Tode im Dienste der Nächstenliebe im Prinzip das Banner der Jahwereligion geworden. Diese Verneinung der weltlichen Macht, rein menschlich ein unerhörter Gedanke, ist der Tod jedes politischen Messianismus mit der äußeren Weltherrschaft als Ziel. Deshalb ist dieser Messiasbegriff für den Pharisäismus zum Stein des Anstoßes geworden; im Christentum dagegen ist gerade diese Messiasidee und die an dem Sühneopfer dieses Messias genährte opferfrohe Hingabe der lebendige Mittelpunkt der Religion geworden. Sie hat sich bewährt als das größte religiöse Prinzip, in weltüberwindender Kraft, verbürgend Unbesiegbarkeit. Denn die Leiden und die Verfolgungen müssen der Gottesgemeinde, die auf diesem, aus dem tiefsten Glaubensgrunde der altruistischen Religion hervorbrechenden Prinzip aufgebaut ist, stets neue Lebensäfte zuführen in dem Herzblut ihrer Kinder!

Der Heiland
Israels und der
alten Welt.

Mehr als irgendein Volk war aber Israel geeignet, die Idee des in stellvertretendem Leiden die Welt erlösenden Heilandes aufzunehmen und der Welt zu predigen. Schon das in ihm lebende starke gemeinsemitische Solidaritätsgefühl bildete einen günstigen Mutterboden. Und seine heilige Geschichte deutet in zahlreichen Spuren auf das Gesetz vom Opfer und Leiden der Besten. Man denke nur an Abraham und Isaak, an Jakob und Joseph, an Moses und David, an Elias und Jeremias, überhaupt an die Propheten allesamt und an ihren Kampf für Jahwe und seine Sache. Vor allem aber, wenn Israel auch nicht selbst oder sein guter Teil der leidende Gottesknecht der Propheten ist, so hat doch keine Nation die Tiefe des Leidens, der Trostlosigkeit der Verwerfung und den Jubel der Wiederbegnadigung so ausgekostet wie dieses Volk. Zu seinem Heilandsbegriff bilden die sterbenden und auferstehen-

den Gottheilande des alten Orients²³²), Tammuz oder Marduk und Adonis, oder Melkart, Osiris und Mithra nur ganz äußerliche Analogien. Denn in diesen Gestalten ist die ganze Idee rein naturhaft, — der verdunkelte und wiedererscheinende Lichtgott, der absterbende und wieder zum Leben erwachende Vegetationsgott. In der Jahwereligion allein ist der sterbende und auferstehende Heiland eine historische Persönlichkeit, die in stellvertretender Selbsthingabe das Sühnopfer für die Welt vollzieht. Dieser geschichtliche Charakter und diese sittliche Tiefe des alttestamentlichen Heilandsbegriffes widerstrebt ein für allemal seiner Auflösung in den blassen Nebel der allgemeinen Religionsgeschichte. Dabei soll nicht geleugnet werden, daß das Heidentum auch in diesem Punkte der Predigt von dem in Jerusalem gekreuzigten Gottheilande Anknüpfungspunkte geboten hat. Das gilt überhaupt von der ganzen Heilandserwartung der alten Welt. Diese ist zum Teil in der Natur des Menschen begründet; denn die Menschheit seufzt in Sünde und Schuld unter der Furcht des Todes. Darum geht durch die ganze Welt das Sehnen, aus dem Sklavendienste der Nichtigkeit erlöst zu werden²³³). Die so weite Verbreitung der Heils- und Heilandserwartung in der alten Welt hat hier ihre natürliche, in der Uroffenbarung, speziell im Protoevangelium, ihre übernatürliche Wurzel. Sie ist im A. T. übrigens klar vorausgesetzt. „Harret doch die Welt auf die Lehre“, d. i. die Religion des Messias, der „die Sehnsucht“ und vielleicht schon nach den alten Jakobssprüchen „die Erwartung der Völker“ ist²³⁴). Speziell für Babel setzt Isaias die durch den Keilschrifttext vom zukünftigen Gerichte über Babel²³⁵) bestätigte Kunde vom eschatologischen Gerichte voraus, das auch hier ohne die Heils- und Heilandshoffnung kaum gedacht werden kann. Auf die kurze Darlegung des Verhältnisses der alttestamentlichen zu der babylonischen²³⁶) und zu der ägyptischen²³⁷) Zukunftserwartung, die heute gerade beide im Vordergrunde stehen, beschränke ich mich, von der Erwartung der übrigen Nationen der alten Welt absehend.

Nach den Mythen Babels folgte auf die Unheilszeit der Kämpfe und Plagen die goldene, die Segenszeit; die Klagelieder und

Babylonische
Heilands-
erwartung.

die Beschwörungsformeln zeigen den stereotypen Gegensatz der Unheils- und der Heilszeit. Diese Vorstellungen müssen sehr alt sein, da sie schon frühe fast formelhaft geworden sind. In der zukünftigen Unheilszeit wird aber, so glaubt man, das Gericht über Babel kommen; es herrscht Krieg und allgemeiner Unfriede, die Familienbande werden gesprengt und alle Ordnung aufgelöst. Neben diesen Gedanken findet sich die Erwartung einer großen Weltkatastrophe. Die Fluchzeit wird aber durch die Segenszeit abgelöst werden. Der Jahresmythus ist auf das Weltenjahr übertragen. Ein neuer Weltenfrühling tritt ein, die goldene Zeit, die glückliche Urzeit kehrt wieder. Der die Heilszeit bringende Retter ist zunächst ein Gott, Marduk als Heil- und Erlösergott, der als Frühlingssonnengott aufersteht und den neuen Frühling für die Welt herbeiführt, oder Tammuz, der auferstehend die neue Vegetation bringt. Die Idee vom eschatologischen messianischen Heilsbringer ist zwar in Babel direkt noch nicht sicher erwiesen. Vielleicht meint ihn aber der Ira-Mythus mit dem „Akkadier“, der, nach dem großen Weltkriege, „alle niederstrecken und sie allesamt niederwerfen soll“.²³⁸) Jedenfalls ist die Vorstellung uralt; denn sie ist bald auf diesen, bald auf jenen König übertragen, indem er als Rettungsbringer und Bahnbrecher der glücklichen Zeit angesehen und gepriesen wurde. So hat sie vielleicht schon Hammurapi gebraucht; sicher ist sie auf Assurnasirpal, Merodach-Baladan II. und Assurbanipal, später auch auf Cyrus und Alexander den Großen angewendet. Aus dieser formelhaft gewordenen Darstellung der Könige als Heilande läßt sich der Rückschluß auf die Art der Vorstellung vom eschatologischen Erlöser in Babel machen. Er ist Priesterfürst, ein König von geheimnisvoller Herkunft, ein Göttersohn und selbst Gott, aber auch Sohn einer Jungfrau. Er wird in der Unheilszeit geboren, wird verfolgt und wächst verborgen auf. Herangewachsen, wirft er die Feinde nieder und führt in einer neuen Segenszeit die goldene Zeit wieder herauf. Man dürfte sich den eschatologischen Retter aber auch leidend, sterbend und auferstehend gedacht haben, weil der babylonische König in der Literatur vielfach in der Rolle des Leidenden auftritt, ein von dem leidenden, sterbenden und wiederauflebenden Gestirn- und Vegetationsgott auf den eschatologischen Heiland wie auf den König als Inkarnation des Gottes übertragener Zug.

Ägyptische
Heilands-
erwartung.

Auch in Ägypten muß die Vorstellung eines zukünftigen Erlöserkönigs uralt sein. Denn die eschatologische Idee ist, wie später auf die Ptolemäer, so schon auf den König Amen-em-hêt (etwa 2000—1970 v. Chr.) übertragen, und der älteste der ägyptischen eschatologischen Weissagungstexte, die Prophezeiungen eines Priesters unter König Snefru, ist in zwei Niederschriften aus der 18. Dynastie (etwa 1580—1350) erhalten, während die Abfassung wesentlich älter ist. Nach diesen Prophezeiungen wird eine Unheilszeit für Ägypten kommen, eine Zeit des Krieges und des Aufruhrs. Die

Feinde dringen ins Land ein, die Lüge herrscht, Recht und Gerechtigkeit liegen darnieder. Die Tempel werden entweiht und geplündert, alle soziale und religiöse Ordnung löst sich auf, Ägypten ist wie eine umherirrende, hirtlose Herde. Das Land seufzt unter Unfruchtbarkeit und Teuerung, wird durch Mordtaten, Krankheit und Unfruchtbarkeit der Frauen entvölkert. Der Nil ist wasserarm wie ein Bächlein, Sonne und Mond werden verfinstert. Nachher aber wird die Heilszeit heraufgeführt werden durch einen gottgesegneten, lange regierenden R e t t e r k ö n i g , den Geber des Guten. Dieser muß wie die ägyptischen Könige überhaupt als inkarnierter Gott, als Sohn des Ra, als Mittler zwischen Gott und Menschen und als vorzüglichster Oberpriester gedacht sein.²³⁹⁾ Er wird in Nechen, der ältesten Hauptstadt Oberägyptens, von einem nubischen Weibe geboren und von der großen Göttin Isis eingesetzt werden. Er besiegt die äußeren Feinde und die inneren Aufrührer, vernichtet oder unterwirft sie. Ober- und Unterägypten vereinigt er wieder unter seinem Szepter. Die entführten Heiligtümer werden zurückgeholt. Die Wahrheit herrscht, die Lüge wird hinausgeworfen, den Elenden wird Heilung. Die Sonne scheint wieder wie sonst, der regelmäßige Wechsel der Jahreszeiten kehrt wieder. Im Nil ist reichlich Wasser, und man hat Überfluß an allem. Die Freude und Glückseligkeit im Lande wird so groß sein, „daß die Überlebenden wünschen, die zuvor Gestorbenen möchten auferstehen, um an dem Guten Anteil zu erhalten“.²⁴⁰⁾

Daß in den alten eschatologischen Erwartungen Ägyptens und Babels zahlreiche B e r ü h r u n g e n mit dem Zukunftsbilde des A. T. sich finden, ist nicht zu bestreiten. Diese Tatsache erschüttert die Fundamente des Entwicklungsschemas der Schule Wellhausens nach dieser Seite. Denn dieses ruht auf der Annahme einer rein innerjüdischen Entstehung und Entwicklung der eschatologischen Gedanken, läßt die historische Prophetie der eschatologischen vorausgehen, hält die eschatologische Erwartung in Israel der Hauptsache nach für ein Produkt der nachexilischen Zeit und verwendet auch diese falschen Apriorismen als Kriterien der Text- und Literarkritik. Im übrigen handelt es sich aber bei jenen Berührungen zum guten Teile nur um formale Züge, die die Propheten auch in Israel vorgefunden und für ihre religiöse und sittliche Predigt verwendet haben. Die religiösen Tiefgedanken aber, nicht die äußeren Einkleidungs-elemente geben ihren Zukunftsverkündigungen ihre weltgeschichtliche Bedeutung. Diese verhalten sich zu jenen wie das Bild des Künstlers zu seiner

Verhältnis zur
alttestament-
lichen Heilands-
erwartung.

Leinwand und seinen Farbstoffen. Das Zukunftsgericht der Propheten ist nicht einfach politisches Unglück und innere Revolution oder eine einfache Naturkatastrophe, sondern die Auswirkung religiöser und sittlicher Gedanken. Es wurzelt nicht im blinden Fatum, hat vielmehr seine Ursache in dem freien Willen des überweltlichen, heiligen und gerechten Gottes, der die sittlich-religiöse Schuld der Heiden wie Israels bestraft. So wird die Gerichtsverkündung aus einem dunklen fatalistischen Orakel zum Mittel der Einprägung der sittlichen Wahrheiten, um so mehr, da die Propheten die eschatologische Zukunftserwartung anwendend mit der jeweiligen geschichtlichen Gegenwart und der nächsten Zukunft zu verknüpfen pflegen. Auch das Heil ist ihnen nicht die einfache naturhafte Teilnahme an der wiederkehrenden goldenen Zeit, vielmehr für den einzelnen bedingt durch die Bekehrung. Denn nur der sittlich wiedergeborene Rest Israels und der übrigen Menschheit hat Anteil am Heile. Das Gericht dient also dem sittlichen Zwecke der ausgleichenden Gerechtigkeit. Es bringt die Niederringung von Sünde und Schuld, die Verwirklichung des universalen Reiches der Gotteserkenntnis und der Gottesherrschaft, des Gottesgehorsams und der Gottesebene. Die Weltreligion steht also am Ende dieser Erwartung, nicht mythologische Naturkatastrophen und politische Weltreichshoffnungen. Und dieses Reich Gottes verwirklicht sich nicht durch Gewalt, sondern durch das Schwert des Geistes. Nicht durch Heeresmacht, durch Zauberei und kultischen Aberglauben siegt der Heilsbringer; mit dem Hauche seiner Lippen, dem Stock seines Mundes wirft er die Gegner nieder. Das Ziel ist sittliche Erneuerung und innere Umgestaltung, nicht natürliches Wohlergehen. Die sittlich-religiösen Güter der Heilszeit stehen durchaus im Vordergrund der Erwartung, nicht die natürlichen Lebensgüter. Der Heilsbringer endlich ist nicht eine nebelhafte mythologische Gestalt oder ein bloßer irdischer Idealkönig. Seine Weisheit ist nicht Kenntnis der Zauberkräfte, sondern Gottes Gesetz, Wahrheit, Recht und Gerechtigkeit. Die Verschiedenheit der Vorstellungen vom Leiden und der Auferstehung des Heilands wurde schon berührt. Diese ganze Zukunftserwartung der Propheten ist endlich nicht etwa

nur ein vages Sehnen und Hoffen, Fürchten und Zittern, sondern feste, das Leben beherrschende Glaubenszuversicht, die nicht getäuscht hat. Denn aus dieser Erlösungserwartung ist der Baum emporgewachsen, der mit seinen Zweigen die Welt überschattet. Die Träume von einem politischen Weltreiche natürlicher Glückseligkeit in Ägypten und Babel dagegen sind mit jenen Reichen in den Staub gesunken. Man sieht, entweder ragt auch hier das Göttliche in die Geschichte hinein, oder wir stehen vor einem Rätsel.

Schluß.

Erlösungssehnsucht und Erlösererwartung in der letzten vorchristlichen Zeit.

Die Erwartung
Israels.

Die Feuerskraft der Heilandshoffnung hat stets in Israel gebrannt. Aber zuweilen stiegen aus den Kohlen als Zukunftswegweiser flammende Fanale leuchtend zum Himmel empor. So ist die Erwartung des Anbruchs der Messiaszeit während der makkabäischen Verfolgung wieder überaus lebendig geworden. Im Reiche der Makkabäer sah man vielfach aber den Anbruch dieser glorreichen Zeit. Deshalb trat jetzt die Erwartung des messianischen Königs der Zukunft zunächst wieder zurück. Doch das Priesterkönigreich der Hasmonäer brachte den Frommen nur Enttäuschungen. Das Gottesreich wurde zum Weltreich mit religiöser Verbrämung, die Herrschaft eines Alexander Jannäus war ein Hohn auf das theokratische Prinzip: Dieses Reich konnte das messianische Reich nicht sein. Deshalb klammerten sich die Frommen, soweit sie nicht, der Veräußerlichung verfallen, in der toten Vergangenheit Anker geworfen hatten, um so inniger wieder an die alten Verheißungen vom messianischen Könige aus Davids Stamm. Als dann das makkabäische Reich unter den Tritten des römischen Kolosses zusammenbrach, Palästina unter der Herrschaft des Idumäers Herodes dem Reiche der Cäsaren eingegliedert und der messianische Nimbus von der Makkabäerzeit völlig abgestreift war, ging das messianische Denken und Sehnen wieder ganz in die Zukunft. Mochten auch die führenden Sadduzäer die messianischen Hoffnungen, weil die festen staatlichen und religiösen Verhältnisse der Gegenwart

gefährdend, zurückstellen: in ungeheurer Erwartung bangte Israel dem Erscheinen des großen Christ entgegen. Die Pharisäer hielten seine Ankunft für nahe und fanden selbst am Hofe des Herodes Glauben; dieser selbst war voll Furcht vor seinem Erscheinen²⁴¹). Der Täufer trat als der Herold des Messias auf und fand gewaltigen Zulauf. Jesus aber zog feierlich in Jerusalem ein, als der „Davidsohn“ von dem jubelnden Volke begrüßt. Literarisch lehren dieses Aufflammen der messianischen Hoffnung die salomonischen Psalmen, das Henochbuch, unsere Evangelien, die als viertes Buch Esdras bekannte sowie die Apokalypse Baruchs, alte jüdische Gebete wie das Achtzehngebet, die Sentenzen der zweiten Generation der Tannaiten. Dieses Zukunftssehnen durchdrang allmählich tiefer und tiefer das ganze Volk, nahm aber infolge des Zusammenfließens der alten geistigen Messias Hoffnung mit zeitgeschichtlichen irdischen Sorgen und Wünschen sowie mit altorientalischen eschatologischen Formen vielfach geradezu phantastische Gestalten an, wie die jüdische Apokalyptik beweist. Die apokryphe Literatur weckte und verbreitete nämlich die messianische Hoffnung zwar in hohem Maße, hat sie aber keineswegs geklärt, vielmehr die Messiasvorstellung arg verwirrt, so daß die messianische Erwartung eine überaus mannigfaltige wurde²⁴²). Insbesondere hat sie die alte Gestalt des religiösen Weltheilandes der Propheten zu einem politisch-nationalen Befreier und König der Juden gemacht, — die Messiasidee der Pharisäer, die stehen blieb „bei der Hoffnung auf einen großen, frommen und weisen König aus Davids Stamm, der mit übernatürlichen Gaben geschmückt und mit außerordentlicher Gewalt bekleidet ist“²⁴³). Nach dieser Auffassung „bedarf Israel der Belehrung des Königs Messias nicht; denn es heißt ja: ‚Nach ihm werden Nationen fragen‘.“²⁴⁴) Das sittlich-religiöse Moment der prophetischen Bußforderung und der Errichtung eines neuen Bundes tritt hier völlig zurück. Das „Gesetz“ ist diesen Leuten alles geworden, für die Gegenwart und für die Zukunft. Diese in ihrer Messias Hoffnung rein weltlich orientierten Kreise hatten auch für den leidenden Messias der Propheten kein Verständnis mehr. Dies lehrt das vollständige Schweigen von ihm in der tannaitischen Litera-

tur²⁴⁵). Die Wortführer der breiten Masse, Schwärmer und Eiferer, rissen auch die leitenden Faktoren mit fort, die Revolution brach aus, die das messianische Reich von dieser Welt verwirklichen sollte, und Jerusalem und der Tempel sanken in Trümmer. Aber trotz aller Mißerfolge hatte das Auftreten falscher Messiasse²⁴⁶) immer wieder Erfolg bei der fanatisierten Menge und brachte dem palästinischen Judentum nach einer Kette von Empörungen schließlich in der Revolution unter dem Pseudomessias Bar Kochba den Ruin.

Die Hoffnung
des wahren
Israels.

Neben dieser engen politisch-realistischen Messias Hoffnung der entflammten Menge lebte aber auch nach der makka-bäischen Zeit im Schoße des Volkes in der Gemeinde des wahren Israel die idealistisch-universale Erwartung der Propheten bei denen, die wie Simeon und Anna „warteten auf den Trost Israels“. Das Gesetz hatte in ihnen das Sündenbewußtsein vertieft und in der Armut im Geiste die psychologische Disposition geschaffen für jenes messianische Reich der Gerechtigkeit, das der Bußruf und die Taufe Johannes' des Täuflers vorbereitete. Der Gegenstand ihrer glühenden Sehnsucht war nicht so sehr ein nationaler Heldenkönig, der die Befreiung von der Herrschaft Roms und ein jüdisches Reich von dieser Welt bringen werde, als vielmehr der Erlöser von Sünde und Schuld, der Mittler des neuen universalen Reiches der Gotteserkenntnis, der Sündenvergebung, der Gnadengaben und der Heiligkeit, wie ihn die Hymnen des N. T. besingen. Mit dieser Idee blieb freilich auch bei ihnen der der Messiaserwartung ihrer Zeit in hervorstechender Weise eigentümliche Gedanke eines nationalen Messiaskönigs als sekundärer Zug zunächst noch verbunden. Die Apostel Jesu haben ihn sogar in der Schule ihres Meisters nicht völlig überwunden; erst nach der Ausgießung des Heiligen Geistes ward ihre Erlöseridee völlig dieses nationalen und weltlichen Gewandes entkleidet, und sie haben dann den geläuterten Erlöserbegriff von dem Messias, der dient und leidet, der sich opfert und stirbt, als der barmherzige Retter aus der Sündennot für die einzelne Seele sich erweist, dessen Reich eine heilige Gemeinde der Armen, Sanftmütigen und Demütigen ist, siegreich durch alle Lande getragen als obersten Grundsatz der Gemeinde der Erlösten.

Die lebendigen Messiaserwartungen jener Zeit haben auch die Samaritaner geteilt. Sie erhofften auf Grund von zehn messianisch aufgefaßten Stellen des Pentateuch den Messias als den Ta'eb, d. i. den „wiederkehrenden“ Fürsten Josua. Diesen dachten sie sich zwar auch als König und Priester, aber insbesondere auch als mit der Prophetie bekleideten Lehrer, der „ihnen alle Wahrheit verkünden“ werde. Die Samaritanerin am Jakobsbrunnen und die Leute von Sichem hatten diesen Messiasglauben; unter Pontius Pilatus hatte ein falscher Prophet bei den Samaritanern mit der Verkündigung des Anbruches der messianischen Zeit Erfolg, wie später der Pseudomessias Dositheos sowie der Samaritaner Simon, der als Gott von seinen Anhängern verehrt wurde.

Die Erwartung
der Samaritaner.

Nicht minder glühte die messianische Sehnsucht in der zahlreichen Diaspora. In ihren vom Gesetzeszaun der Pharisäer noch nicht umhegten Synagogen und Schulen war der in die Weite schauende Geist der alten Propheten und Weisheitslehrer lebendig geblieben, hatte die Jahwereligion mit einer populären apologetischen Religionsphilosophie sich verschmolzen, und so war dieses Weltjudentum „eine Apologie des traditionellen Glaubens inmitten des Hellenismus“ geworden.²⁴⁷⁾ Auch hier fand der Heroldsruf von der Frohbotschaft des Christus und seines Reiches frohen Widerhall. Solche messiasgläubige Diasporajuden waren sicherlich zum großen Teile jene Scharen, die von jenseits des Jordan zu dem Täufer strömten, als dieser die Nähe des Messias am Jordan predigte. Aber auch in der weiten Welt war die Erwartung des Christus den Juden der Zerstreuung vertraut geblieben. Jener ägyptische Jude, der um 140 v. Chr. das dritte Buch der Sibyllinischen Orakel verfaßt hat, erwartet, daß Gott vom Himmel, von Sonnenaufgang her einen König senden wird, der auf der ganzen Erde dem schlimmen Kriege ein Ende machen, der einen jeden richten wird mit Blut und Glanz des Feuers, den Beschlüssen des großen Gottes folgend, den heiligen Herrscher, der das Zepter über die ganze Erde innehaben wird in alle Ewigkeiten²⁴⁸⁾. Auch Philo sieht dem Erscheinen des persönlichen Messiaskönigs entgegen, und die Septuaginta mit ihrer den messianischen Glauben bezeugenden Übertragung der einschlägigen Stellen der hebräischen Bibel mußte diesen

Die Hoffnung
der Diaspora.

Glauben in ungezählte Seelen pflanzen. Es kann darum gar nicht zweifelhaft sein, daß der Christus auch in der ganzen jüdischen Diaspora bekannt war und überall sehnsuchtsvoll erwartet wurde, mochten die Einzelvorstellungen von ihm auch noch so weit auseinandergehen.

Die Stimmung
der heidnischen
Welt.

Die Diasporajuden waren aber das Medium der Überleitung der jüdischen Erwartungen auf viele Gott suchende und nach Erlösung ringende Heiden. Hier kamen ihnen die alten orientalischen Hoffnungen entgegen, die in der Periode des steigenden Einflusses der Religion und Kultur des Morgenlandes auf die abendländische Kulturwelt auch in dieser sich weithin verbreiten mußten, wie sie im Orient weiterlebten, was die Magier bei Matthäus und der Mithrakult beweisen. Die vorzüglich durch Vermittlung der hellenistischen Mysterienreligionen ins Abendland eindringenden religiösen Vorstellungen des Orients bahnten insbesondere der Verkündigung des leidenden und sterbenden, aber auch auferstehenden Messias den Weg in der Gestalt ihres gottmenschlichen Erlösers, der geboren wird, leidet und stirbt, der aufersteht und in mystischer Vereinigung seinen in Mysterienvereinen und Bruderschaften zusammengeschlossenen Geweihten durch geheimnisvolle Riten die Erlösung verhieß²⁴⁹⁾. Nicht minder bereiteten diese Religionsformen die Loslösung der Religion von der Staatsreligion vor und arbeiteten so im Dienste der absoluten Menschheitsreligion.

Die obere
Schicht.

Es war aber eine abgelebte, matte und müde Welt, in die diese Hoffnungskeime gesät wurden. Die alte Lebenskraft hatte sich erschöpft, und die Schatten des Abends wurden immer tiefer. Trotz aller Errungenschaften des alle Kulturländer umspannenden römischen Weltreiches mit seiner äußeren und inneren Sicherheit, mit seiner Blüte der Wissenschaft und Kunst, mit seinen verfeinerten Sitten und vermehrten Lebensgenüssen, hatten Weltangst und Weltüberdruß die obere Schicht der Menschheit erfaßt. Siegreich drang der Pessimismus vor. Die Welt, so wähnte man, sei alt geworden, und ihr Untergang stehe bevor, der grause Tag, an dem Himmel und Erde und Meer mit einem Schlage zusammenkrachen werden, wie Lukrez es geschildert hat^{249*)}. Der alte Götterglaube war

durch die philosophische Aufklärung aufgelöst. Die zuströmenden zahlreichen neuen Götter aber vermochten die entwerteten alten so wenig zu ersetzen wie die Verschmelzung der Götter und ihrer Kulte, so sehr diese auch dem Monotheismus vorarbeiten mochte. Auch die Entsühnung und selige Unsterblichkeit verheißenden Mysterien und die astrologischen Künste brachten den Menschen den Frieden nicht, den die nach dem Verfall der alten Sitten immer ärger zunehmende Sittenlosigkeit ihnen vollends aus der Seele gerissen hatte. Die Philosophie der Stoa hat für die Religiosität der großen Massen in Hellas so wenig Bedeutung gewonnen wie etwa der hochzielende Taoismus des Lao-Tsze in China. Viele Gebildete mochten immerhin der edlen stoischen Moral theoretisch huldigen, praktisch hat sie den ethischen Niedergang so wenig aufhalten können wie der stoische Pantheismus Trost für das Sehnen nach dem lebendigen Gott in die dürstenden Seelen träufeln konnte. Verzweifelt drohte Laokoon niederzusinken, erdrückt im Ringkampf mit den ihn enger und enger umwindenden Schlangen! So war die gebildete Menschheit arm geworden im Geiste, — reif für die Gnade!

Neben der durch die alte Literatur uns bekannten oberen Schicht ist aber in vielen Inschriften, auf zahlreichen Scherben und Papyrusfetzen wie eine neue Welt in unseren Tagen die breite **V o l k s m a s s e** der Namenlosen und Verschollenen wieder emporgetaucht. Jetzt wissen wir, die breite Masse des Volkes war zwar nach wie vor im krassesten Polytheismus und im wüstesten Aberglauben befangen und versank immer tiefer in diesem Sumpfe, weil man das Heil suchte in zahlreichen neuen Göttern und Kulte. Aber in diesen Kreisen lebte doch „im ganzen eine kraftvolle Religiosität, die . . . dem Christentum zwar die Gegnerin war, mit der es kämpfen sollte, die ihm aber zugleich durch viele Kanäle Kräfte zuführte, die es sich assimilierte“²⁵⁰). Diese nicht verbrauchte Schicht „der vielen“ hegte trotz allem doch ein Glauben und ein Hoffen, das der Religion Jesu unbewußt entgegenkam. Gerade diese Schicht hat aber, wie aus den Juden, so auch aus den Heiden, für den Aufbau der jungen Kirche die meisten Bausteine geliefert, nicht zuletzt auch der Stand der zertretenen

Die Volks-
massen.

Sklaven, denen das Bewußtsein ihrer Menschenwürde wieder aufging in der Religion, der Sklave und Freier gleich galten in Christo Jesu.

Die antike
Heilandsidee.

In dieser breiten Masse des Volkes mußte aber der messianische Gedanke den günstigsten Nährboden finden, weil hier auch die antike Heilandsidee²⁵¹⁾ ihre tiefsten Wurzeln geschlagen hatte. Diese Idee hat in jener Zeit mehr und mehr das Denken der kranken Menschheit beherrscht und sie der Messias Hoffnung Israels entgegengeführt. Der altgriechische Begriff der Heilandsgottheit war seit Alexander dem Großen mit der alten orientalischen Idee vom Gottkönig und vom Messiaskönig verschmolzen, der mit seinem Regierungsantritt eine neue Ära des Glückes bringt. In mächtigen Herrschern sah man den göttlichen Soter. So währte man in Alexander, in den einzelnen Ptolemäern, in den Seleuziden leibhaftige Erscheinungen der rettenden Gottheit zu sehen. Das römische Imperium übernahm die Apotheose und den Kult der Herrscher. Somit war der Augusteischen Zeit die Idee eines göttlichen Heilands in Menschengestalt ganz geläufig, eines Heilands, der die alte goldene Zeit wiederbringen werde, von der Horaz und Ovid, Tibull und Vergil singen. Am klarsten spiegelt die vierte Ekloge des Vergil das Sehnen und Hoffen einer in langen, wilden Kämpfen blutiger Bürgerkriege und Massenschlächtereien, sozialer und politischer Staatsstreiche und Diktaturen zertretenen Welt nach dem göttlichen Helfer und Heiland. Sie beweist, daß man nach Cäsars Tode im Jahre 40 v. Chr. glaubte, „jetzt sei die letzte Zeit nach dem Lied der Sibylle gekommen“, daß man damals die Geburt eines Kindes göttlicher Abstammung erwartet hat, das der Welt den Frieden bringen und als Erstling der neuen, goldenen Zeit als König kraftvoll die Welt regieren werde. Später²⁵²⁾ hat Vergil das Lied auf Augustus gedeutet, in dem man damals den der Menschheit den Frieden bringenden göttlichen Weltheiland sah, wie schon Julius Cäsar als allgemeiner Heiland für das Menschenleben in einem Volksbeschluß von Ephesus bezeichnet war. Auch die Inschrift von Priene preist Augustus als „Heiland“, der „aller Fehde ein Ende machen und alles herrlich ausgestalten werde“. Man

sieht, daß die griechische Vorstellung von dem göttlichen Heilandskönige mit der uralten Idee von der wiederkehrenden goldenen Urzeit und die römische Vorstellung vom Anbruch des zehnten Säkulum hier verknüpft sind. Schnell wuchs der Glaube an den göttlichen Weltheilandskönig mit dem römischen Kaisertum so eng zusammen, daß er bald zur „Scheidemünze“ wurde. Die Inschriften lehren, daß man den römischen Kaisern den Ehrentitel „Weltheiland“ beigelegt hat, wie sie den Titel „Sohn Gottes“ trugen. Bei Männern wie Tiberius und Caligula, wie Claudius und Nero ward es aber evident: Roms Kaiser konnte der göttliche Weltheiland so wenig sein wie Alexander der Große es gewesen war oder Ptolemäus V., den die dreisprachige Inschrift von Rosette als göttlichen Heiland Ägyptens preist. Als aber die „Frohbotschaft“ von Jesus aus Nazareth, das Evangelium von dem Christus Israels, der als König der neuen Zeit, als „Gottes Sohn“, als göttlicher „Soter“ der kranken Welt erschienen sei, wie ein Bote Gottes die Welt durchlief, da fand es den Weg offen in die Herzen der Menschen, die ein unbezwinglicher Drang nach dem Übersinnlichen, ein inbrünstiges Sehnen nach Erlösung und Frieden aus Gottes Hand, ein ungestümes Suchen nach Gott beherrschte. „Tauet Himmel den Gerechten, Wolken regnet ihn herab²⁵³⁾!“ Das war der Herzensschrei der Menschheitsseele geworden. Da war das Pleroma gekommen, die Fülle der Zeiten!

„Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt²⁵⁴⁾!“

Anmerkungen.

Die Belege zu einzelnen Absätzen sind mehrfach auch dann in einer Note zusammengestellt, wo dieses nicht ausdrücklich bemerkt ist.

1) Aus der schier unabsehbaren Literatur über dieses Thema sei besonders empfohlen F. X. Kugler, Im Bannkreis Babels, Münster i. W., 1910.

2) Vgl. E. König, die sog. Volksreligion Israels, Gütersloh 1921.

3) Belege: 2 Sam 12, 9; Os. 8, 12 (Ketib und Gr.). 14; Am. 5, 15; Mi. 6, 8.

4) Belege zum Vorhergehenden: Gen. 9 P; 18, 19 J; 21, 33 J; 28, 13 J; 33, 20 E; 48, 15 E; 49, 25 E; 50, 17 E; Ex. 3, 6 JE. 16 JE; 4, 5 J; 15, 2; 18, 4 JE; 20, 2; Deut. 33, 27. — Hier und anderswo bedeutet E das elohistische Geschichtsbuch, J das jahwistische, JE das aus E + J zusammengesetzte große prophetische Geschichtswerk, D das Deuteronomium und P das priesterliche Gesetzbuch. Die Siglen sollen lediglich die Tatsache der Zuweisung der in Frage stehenden Stellen zu der betreffenden Pentateuchschrift durch die neuere Literaturkritik dokumentieren, ohne für alle Fälle die Zustimmung des Verfassers auszudrücken.

5) Ex. 6, 3 P; vgl. Gen. 17, 1; 35, 11.

6) Gen. 14; vgl. Ps. 91, 1.

7) S. N. Peters zu Job 5, 17.

8) Ob Jahwe oder Jahu resp. Jahu, die Form vieler hebräischer Eigennamen, der Papyri von Elephantine (5. Jahrh. v. Chr.) und in Jericho gefundener Topfhenkel (5.—4. Jahrh. v. Chr.), oder Jah, das aber vielleicht nur eine Abkürzung ist oder der Scheu, den vollen Namen auszusprechen, sein Dasein verdankt, die ursprüngliche Form des Gottesnamens sei, wird umstritten. Vgl. N. Peters, Die jüdische Gemeinde von Elephantine-Syene und ihr Tempel S. 25, Paderborn 1910. Sicher ist die Fussprache Jehowa ein Gallimathias. Sie ist infolge irriger Verbindung der Vokale des aus religiöser Scheu, die übrigens im Südarabischen ihre Analogie hat, eingeführten Ersatzwortes Adonaj mit den Konsonanten von Jahwe erst im 16. Jahrhundert aufgekommen.

9) Gen. 4, 26 J; Ex. 6, 3 P.

¹⁰⁾ Belege zu dem Vorhergehenden: Gen. 9, 24; 20, 4 f; 22, 2; 24, 31. 50; Num. 23, 8; 24, 11. 13.

¹¹⁾ Apok. 1, 8 (vgl. Js. 41, 14); Ex. 3, 2 f. JE.

¹²⁾ Ex. 3, 13 E.

¹³⁾ Gen. 31, 19; 35, 4; Num. 25, 3; Ri. 5, 8; Jos. 24, 2. 14. 23; Ez. 20, 24; 23, 3; Am. 5, 25.

¹⁴⁾ Vgl. L. v. Schroeder, Beiträge zur Weiterentwicklung der Religion S. 36, München 1905.

^{14*)} S. Joh. Hehn, Die bibl. und die babyl. Gottesidee S. 222—230, Leipzig 1913, und Joh. Theis, Friedrich Delitzsch und seine „Große Täuschung“ S. 49—65, Trier 1922.

¹⁵⁾ Belege: Deut. 4, 32 f.; 2 Sam. 7, 28; Is. 45, 19; Os. 5, 9; 12, 11; Ps. 19, 10; 25, 5; 86, 11.

¹⁶⁾ Weish. 8, 1.

¹⁷⁾ Ex. 20, 2—3; Deut. 6, 4 („einzig ist [+ hu] es“) Pap. Nash. Gr. Syr. Vulg. Vgl. N. Peters, die älteste Abschrift der zehn Gebote, der Papyrus Nash, S. 40 f., Freiburg i. B., 1905.

¹⁸⁾ Ex. 15, 14.

¹⁹⁾ Joh. Hehn, Die biblische und babylonische Gottesidee S. 181. 184, Leipzig 1913.

²⁰⁾ Os. 13, 4; vgl. 12, 10; c, 1—2.

²¹⁾ E. Sellin, Der Ertrag der Ausgrabungen im Orient S. 37, Leipzig 1905.

²²⁾ Gen. 14 (vgl. Ps. 110); Num. 24.

²³⁾ Hehn a. a. O. S. 200.

²⁴⁾ S. gut über sie M. J. Lagrange in der Ecclesiastical Review (Philadelphia) 1911, 12—20, 147—57.

²⁵⁾ Vgl. F. Cumont, La théologie solaire du paganisme romain, Paris 1909.

²⁶⁾ Hehn a. a. O. S. 199.

²⁷⁾ Ex. 20, 5; 22, 20.

²⁸⁾ Belege zu dem Vorhergehenden: Gen. 1—11; 18, 25 J; 20, 4 f E; 24, 12 J; 45, 9 JE; 49, 10; Ex. 7—10 J + E; 9, 28 JE; 11 E; 14 J; 19, 5; Num. 24, 13 JE; 33, 4; Deut. 33, 17; Jos. 10, 11. 13; Ri. 5, 4 f. 20; 11, 27; 1 Kön. 11, 23; Is. 2, 16; 5, 26; 6, 3; 7, 18; 10, 5; 13, 10; 13—23; Os. 2, 17; Am. 1—2; 3, 2; 4, 7; 8, 9; 9, 2. 7; Ps. 19; 29; Sir 36, 1.

²⁹⁾ Ri. 5, 20.

³⁰⁾ Ex. 7, 4 P; 1 Sam. 17, 45; Ps. 24, 8 vgl. mit 24, 10.

³¹⁾ Gen. 2, 1.

³²⁾ Am. 9, 2—6 (V. 6 nach Gr.).

³³⁾ Ex. 33, 20. 23; Deut. 4, 12; Job 11, 7—9; 36, 26; Joh. 1, 18.

³⁴⁾ Num. 23, 19 JE; 1 Sam. 15, 29.

³⁵⁾ Vgl. M. Dibelius, Die Lade Jahwes, Göttingen 1906.

³⁶⁾ Is. 31, 3; vgl. Ez. 8, 2 f.; 11, 24; Job 10, 4.

³⁷⁾ Deut. 4, 12.

- 38) Ps. 139, 8; vgl. Am. 9, 2—5; Jer. 23, 24; 1 Kön. 8, 27.
- 39) Belege: Gen. 11, 5 J; 18, 21 J; Ex. 19, 3 J; 25, 22; Num. 10, 33 E.; Ri. 5, 4; 1 Kön. 8, 27. 39; 19, 8.
- 40) Is. 41, 4; 51, 6; Ps. 90, 2; 93, 2; 102, 25. 28.
- 41) Belege: 1 Kön. 8, 39; Is. 42, 9; Jer. 10, 12; 32, 19; Bar. 3, 32; Am. 4, 13; Job 26, 4; 28, 24; Ps. 33, 15; 50, 11; 147, 4; Sir. 42, 19. 20.
- 42) Gen. 1, 26; 11, 7; Is. 6, 8; Job. 1—2; 38, 7.
- 43) S. Joh. Göttberger, Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im A. T., Münster i. W. 1919. Vgl. Job 28; Bar. 3—4; Prov. 1—3; 8—9; Sir. 1; 24; Sap. 6—9.
- 43a) Jud. 16, 25 (s. aber 16, 26); Sap. 1, 5. 7 (s. dazu 8, 1 über die Weisheit); Martyrium Isaiae 5, 15. S. Ferd. Weber, Jüd. Theol. S. 190 ff., Leipzig 1897.
- 44) Ex. 33, 19.
- 45) Belege: Gen. 18, 14; Is. 14, 24; 40, 15; Jer. 32, 17. 27; Ps. 115, 3.
- 46) Belege zum Vorhergehenden: Is. 6, 3; Am. 3, 2.
- 46*) Hierzu s. R. Otto, Das Heilige 4. A., Breslau 1920.
- 47) Zur Begründung vgl. den Zusammenhang und Gen. 1, 14. 28.
- 48) Ex. 4, 21; 7, 3; Is. 6, 10 f.; Spr. 16, 4; Joh. 12, 39 f.; Röm. 11, 8.
- 49) Belege: Gen. 18; Jer. 31, 3; Os. 1—3; Ps. 33, 5; 103; 118; 136; 145, 17; Sir. 51, 12 [1 ff.]; Targ. Jon.¹ zu Gen. 1, 2.
- 50) Belege: Is. 1, 18; Ez. 33, 11; Ps. 103, 3—4.
- 51) Belege zu dem Absatz: Gen. 15, 16; 22, 18; Ex. 10, 3; 20, 5 f. (4:1000); Lev. 20, 18; 21, 9; Num. 16; Jos. 7; Deut. 7, 2 ff.; 21, 20; 1 Sam. 6, 19; 2 Sam. 12, 31; Is. 42, 12; 45, 22; Jer. 16, 10; Ez. 18, 4 (beachte das Targum); Jon. 4, 11; Ps. 18, 26 f.; 62, 13; 145, 17.
- 52) Belege: Num. 23, 19; Is. 49, 15; Ps. 33, 4.
- 53) Am. 4, 13; 5, 18; 9, 6; vgl. Ex. 20, 11; 31, 17; 1 Kön. 8, 12 resp. 53 Gr.; Ps. 19, 5.
- 54) Vgl. C. Holzhey, Schöpfung. Bibel und Inspiration, Stuttgart und Wien 1902; V. Zapletal, Der Schöpfungsbericht der Genesis Freiburg (Schweiz) 1902; N. Peters, Glauben und Wissen im ersten biblischen Schöpfungsbericht, Paderborn 1907.
- 55) B. d. Jub. 2, 2; 4 Esdr. 6, 38.
- 56) 2 Makk. 7, 28 (*ἐξ οὐκ ὄντων* vulgo. Syr. Lat.; *οὐκ ἐξ ὄντων* = nicht aus Dingen, die [schon] da waren A. al. Cpl.).
- 57) Weish. 11, 17 (*ἐξ ἀμόρφου ὕλης*). 25.
- 58) Gen. 1, 14—18; Jer. 31, 36; Ps. 19, 1 ff.; 104, 4; Job 28, 25 ff.
- 59) Belege zum Vorhergehenden: Is. 6, 3; Ps. 8; 19, 2—5; 104; Sir. 42, 14—43, 33; Weish. 13, 5; Röm. 1, 20.
- 60) Ps. 8; 19; 28; 95; 104; Is. 40—42; Job 38—41.
- 61) Manilius IV, 14 (Fata regunt orbem, certa stant omnia lege).

- 62) Belege: Am. 3, 6; Ps. 94, 10; Weish. 14, 3; 17, 2.
- 63) Belege: Gen. 11; 12, 2 J; 18, 25 J; 45, 5. 7 JE; 48, 15 E; Ex. 15, 18; Is. 25, 1; Os. 2, 21; Ps. 103, 17.
- 64) Vgl. Job 34—41.
- 65) Belege: Am. 3, 6; Ps. 91, 4; Weish. 6, 7.
- 66) Vgl. Gen. 2—11 JE; 12, 2 J; Am. 9, 7.
- 67) Aug., De civ. Dei XX, 1.
- 68) Ez. 36, 22 f.
- 69) Gen. 9, 16; 11, 9; Ex. 13, 7 f.; 18, 1; 20, 2; 1 Sam. 15, 2 f.; Is. 36, 10; 2 Chron. 35, 25. Vgl. Mesastein Z. 8/9. 14. 32; Zkrstele Z. 12/13.
- 70) Ex. 4, 21; 7, 3; Num. 33, 50 ff.; Deut. 7, 2 ff.; Is. 6, 9 f.
- 71) Talm. b. Chag. 3 b; vgl. Ex. 20, 2; Deut. 14, 2; 26, 17 f.; Os. 1, 8; 8, 2; Am. 3, 2.
- 72) Belege: Is. 2, 6; Os. 1, 4. 6. 9; 2, 1; Am. 9, 7.
- 73) Ex. 19, 3—8; Os. 12, 14.
- 74) Belege: Ri. 8, 33; 9, 4. 46 Gr.; 2 Kön. 11, 17; 23, 3; Neh. 10, 1. 30; Os. 2, 16—25; 6, 7; 8, 1.
- 75) Lev. 20, 26; Neh. 9, 2.
- 76) Belege zum Vorhergehenden: Gen. 1, 26. 27; 12, 3 J; 18, 19 J; Ex. 4, 22 JE; 19, 6 J; Deut. 4, 6—7; Is. 2, 2—3; 19, 24; Jer. 2, 3; Mal. 2, 10; Ps. 94, 10; 105, 15; Joh. 4, 22.
- 77) Os. 11, 1. 8 f.; Am. 3, 2; Weish. 6, 6. 8.
- 78) Deut. 8, 5; Os. 1—2.
- 79) Jer. 3, 4; Os. 11, 1.
- 80) Os. 8, 12; 9, 3.
- 81) G. Hoberg, Die Genesis 2. A. S., XXX f., Freiburg i. B. 1908.
- 82) Vgl. z. B. Gen. 39, 9 J; Num. 66, 30 JE; 2 Sam. 11, 27.
- 83) Ex. 20, 2; Is. 1, 3; Os. 2, 18; Deut. 33, 5; Ri. 8, 23; 1 Sam. 8, 7.
- 84) Vgl. P. D h o r m e, La religion assyro-babylonienne p. 196, Paris 1910. Vgl. Mal. 2, 11.
- 85) Ex. 4, 22; Deut. 14, 1; 32, 6; Is. 64, 6; Jer. 2, 27; 31, 9; Os. 11, 1.
- 86) Ps. 103, 13; vgl. Mal. 3, 17.
- 87) Siphre zu Deut. 32, 5.
- 88) Ps. 89, 27; Sir. 23, 1. 4; 51, 10; Schemone Esre 5, 6; Matth. 6, 9.
- 89) Vgl. insbesondere Os. 1—3; Jer. 2, 2; Ez. 16; Ps. 45; Hohesl. p. t.
- 90) Vgl. E. Sellin, Beiträge zur israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte H. 1: Jahwes Verhältnis zum israelitischen Volk und Individuum, Leipzig 1896; M. L ö h r, Sozialismus und Individualismus im A. T., Gießen 1906.
- 91) Belege zum Vorhergehenden: Gen. 4 J; 18 J; 27, 20 JE; Gen. 42, 20 E; Ri. 1, 7; 13; 1 Sam. 1; 1, 10; 2 Sam. 11—12; 2. Sam. 15, 8; Mi. 6, 8.

- 92) Deut. 1, 32; 9, 23.
- 93) Belegstellen: Gen. 15, 6 J; Ex. 14, 31; Is. 6, 8; 7, 9.
- 94) 2 Sam. 24, 14; Sir. 2, 18; vgl. Luk. 11, 13.
- 95) Belegstellen: Ex. 15, 11; Is. 30, 15; Ps. 27, 10; 46, 2—4. 8.
- 96) Belegstellen: Deut. 6, 13; Prov. 1, 7; Ps. 145, 17; Matth. 10, 28; 22, 38; 1 Joh. 4, 18.
- 97) So Engelkemper, Grimme, von Hummelauer, Naville, Sternberg. S. dagegen E. König in ZDMG 1911, 715—32.
- 98) Belegstellen zu dem Absatze: Ex. 20, 6; Deut. 6, 5; Os. 11, 4; Ps. 12, 3 f.; 18, 2; 73, 25 f.; Ri. 5; 2 Chron. 16, 9.
- 99) H. Grimme, „Unbewiesenes“ S. 25, Münster i. W. (o. J.).
- 100) Belege zu dem Absatze: Gen. 12; 22; Ex. 19, 5 f.; 21 ff.; Num. 12, 3 (vgl. 12, 7; Sir. 45, 4); Am. 1—2.
- 101) Vgl. Ez. 18, 5—9; Mi. 6, 8; Job 31, 1; Ps. 51, 5. 6.
- 102) Gen. 3; 1 Makk. 1, 67.
- 103) Belege: 1 Kön. 8, 46; Job 4, 17; Spr. 20, 9; Röm. 3, 20.
- 104) Belegstellen: Gen. 1, 31; 3, 3; 3, 15 J; 6, 5 J; 8, 21 J; Jer. 31, 29 f.; Ps. 51, 7; 58, 4 (gl. Is. 6, 5; Job 14, 4).
- 105) Belege zu dem Absatze: Is. 1, 16—18; Ez. 33, 11 ff.; 36, 26; Am. 6, 1; Spr. 16, 6; Sir. 3, 3.
- 106) Belege: Lev. 1, 4; Num. 15, 22—31; 2 Sam. 24, 18 ff.; Mi. 6, 6 ff.
- 107) Gen. 39, 9 J.
- 108) Belege zu dem Absatze: Gen. 4, 13 J; 42, 21 E; Deut. 27, 26; 1 Sam. 24, 6; 2 Sam. 12, 13; 24, 10; Ps. 32; 51; Sir. 37, 14.
- 109) Belegstellen: Gen. 17, 1; Deut. 18, 12. 13; Is. 6, 3.
- 110) Ex. 22, 30. Zum Vorhergehenden s. Lev. 19, 2; Is. 8, 13; 29, 23.
- 111) Ps. 73, 25 f.
- 112) Deut. 4, 6—8; 5, 14 f.; 7, 13; Am. 2, 9—11.
- 113) Belegstellen zu dem Absatze: Gen. 15, 2 JE; 16, 5 J; 20, 4 E; 31, 3 J; 32, 10 J; 49; Ex. 1, 21 E; 20, 5—6; 22, 11 ff.; Deut. 28—29; Ri. 1, 7; 5; 9, 16—20. 24. 56; 19, 23; 20, 48; 1 Sam. 26, 28; 2 Sam. 3, 29. 33. 39; 18, 28; 1 Kön. 2, 44; Is. 3, 10 f. Gr.; vgl. Jer. 17, 10; Ez. 18, 26—28.
- 114) Belegstellen: Deut. 8, 3; Mi. 7, 8; Ps. 16; 17; 19, 8—12; 42, 3; 73, 25 f.
- 115) Vgl. die schöne Schrift P. S. Landesdorters, Eine babylonische Quelle für das Buch Job? Freiburg i. B. 1911.
- 116) Belege zu dem Absatz: Gen. 3, 16—19; Is. 53; Am. 4, 6 bis 11; Ps. 37; 49; 73; 119, 67. 71; Job 32 ff.; Pred. 2, 12 ff.
- 117) Belege: Is. 55, 8 f.; Job; Ps. 73, 25 f.; Pred. 12, 13.
- 118) E. Glaser, Altjemenische Nachrichten S. 59—76, München 1906.
- 119) Is. 7, 11; Am. 9, 2; Ps. 139, 8; Job 26, 6.
- 120) Vgl. etwa M. Brückner, Der sterbende und auferstehende Gottheiland, Tübingen 1908.

¹²¹⁾ Belege: Is. 26, 19; 53, 10 ff.; Ez. 37; Os. 6, 2; Dan. 12; Ps. 16, 9; 17, 15; 49, 16; 73, 26; Weish. 3, 1 ff.; 2 Makk. 7, 9 ff.; 12, 43 f.; 14, 45 f.; Pred. 3, 21 f.; Joh. 11, 24; Hen. 22; 39; 51; 61, 5. 10.

¹²²⁾ A. S c h u l z, Geschichte und Erbauung im Alten Testament S. 18, Braunsberg 1911.

¹²³⁾ Lev. 19, 18.

¹²⁴⁾ Belegstellen zu dem Absatze: Ex. 20, 10; 21, 2—11. 12—13. 20. 24 f. 26 f. 30; 22, 20—24. 25 f. 29; 23, 10—11. 12. 19; Lev. 19, 9 f.; 22, 28; Num. 25, 6. 31; Deut. 15, 12 ff.; 20, 19 f.; 22, 1—4. 5—6; 23, 25 f.; 24, 6. 10—13. 19—22; 25, 3. 4; 27, 18. 19; Is. 58, 6 f.; Dan. 4, 24; Spr. 16, 6.

¹²⁵⁾ Matth. 22, 37—40.

¹²⁶⁾ H. S c h e l l, Katholische Dogmatik I, 124, Paderborn 1889.

¹²⁷⁾ Belegstellen: Gen. 1—2; 9, 5—6; Ex. 11, 2; 22, 10. 20; 23, 9; Lev. 19, 10. 18. 34; 25, 35; Deut. 10, 18; 14, 29; 15, 12; 16, 10. 11; 23, 8. 20; 24, 14; 25, 3; 26, 11; Ps. 8; Weish. 12, 8.

¹²⁸⁾ Belege: Gen. 50, 15—22 E; Ex. 23, 4 f.; Lev. 19, 17 f.; 1 Sam. 24, 19—21; 26, 21; 2 Sam. 19, 21—24; 2 Kön. 6, 22 f.; Spr. 20, 22; 24, 17. 29; 25, 21 f.; Job 31, 29; 42, 10; Klagel. 3, 30; Sir. 27, 39—28, 18, besonders 28, 6—7; Matth. 5, 39, 43.

¹²⁹⁾ B. B a r t m a n n, Lehrbuch der Dogmatik² S. 162, Freiburg i. B. 1911.

¹³⁰⁾ Belegstellen zu dem Absatze: Ex. 21, 24, Lev. 24, 20; Deut. 19, 21; 23; 4 f.; 8 f.; 25, 17—19; Jer. 18, 7—8; Am. 7, 3. 6; Ps. 5, 11; 7, 13; 139, 21.

¹³¹⁾ Catechismus Rom. III, 1 n. 5—6; vgl. Röm. 2, 15.

¹³²⁾ Spr. 4, 23. Weitere Belege zu dem Absatz: Lev. 19, 17 f.; Ps. 51, 12; 73, 1; 90, 8; Spr. 20, 22.

¹³³⁾ Vgl. Gen. 1, 28 und s. H. W e i n a n d, A. T. und Arbeit im Gegensatz zur Antike, M.-Gladbach 1911.

¹³⁴⁾ Vgl. Ez. 20, 12.

¹³⁵⁾ Job c. 31.

¹³⁶⁾ S. besonders Lev. 11—15; 21; 22; Num. 5. 19.

¹³⁷⁾ F. C u m o n t, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum S. 109, Leipzig und Berlin 1910.

¹³⁸⁾ Belege zu dem Absatz: 1 Sam. 15, 22; Ps. 15; 40, 7; Ez. 18, 5—9; Sir. 35, 1—5.

¹³⁹⁾ Vgl. Gen. 4 J; 8 J; 22 E; Ex. 20, 24—26.

¹⁴⁰⁾ Vgl. Gen. 17, 11; Deut. 10, 16; Jer. 4, 4.

¹⁴¹⁾ Vgl. etwa Ps. 84, 4. 11; 137, 5 f.

¹⁴²⁾ Vgl. Ex. 19, 6; Lev. 11, 24 f.; 19, 2; 20, 7. 26; 21, 8; Deut. 27, 9 f.

¹⁴³⁾ Ex. 22, 17; Deut. 18, 10 f.; 1 Sam. 28, 3. 9.

¹⁴⁴⁾ I. 99, 82.

¹⁴⁵⁾ Lev. 19, 31; 20, 27; Deut. 18, 11 f.

- ¹⁴⁶⁾ Deut. 33, 10; vgl. Sir. 45, 17. Im übrigen s. A. Eberharter, Der Kanon des A. T. S. 57—77, Münster i. W. 1911.
- ¹⁴⁷⁾ 1 Sam. 1, 9—18. 26 ff.; 2, 20. 22 f.
- ¹⁴⁸⁾ Lev. 17, 11; Is. 6, 6 f.
- ¹⁴⁹⁾ Vgl. z. B. Os. 5, 6—6, 11; Am. 4, 4 f.; Is. 1, 11—20; Jer. 6, 19 f.; Ez. 20, 39—44; Ps. 40; 50, 51.
- ¹⁵⁰⁾ Os. 3, 4; 9, 4.
- ¹⁵¹⁾ Gen. 18, 27 J.
- ¹⁵²⁾ Vgl. Jer. 7, 3 ff.; 26, 4 ff.; Soph. 3, 11.
- ¹⁵³⁾ Ex. 20, 24; Deut. 12.
- ¹⁵⁴⁾ Vgl. Ex. 18 JE.
- ¹⁵⁵⁾ Vgl. H. Fehr, Hammurapi und das salische Recht, Bonn 1912.
- ¹⁵⁶⁾ H. Grimme, Das Gesetz Chammurabis und Moses S. 35, Köln 1903.
- ¹⁵⁷⁾ Am. 2, 1—3; s. R. Kittel S. 112.
- ¹⁵⁸⁾ Is. 60, 2; Bar. 3, 20 ff.
- ¹⁵⁹⁾ H. Winckler.
- ¹⁶⁰⁾ Vgl. Ex. 18; Spr. 30—31.
- ¹⁶¹⁾ J. Wellhausen.
- ¹⁶²⁾ Ex. 18, 19 E; 20, 1. 22; 33, 11; Num. 12, 8 E; Deut. 18; 34, 10; Os. 12, 14.
- ¹⁶³⁾ Gen. 20, 7 E; Ex. 15, 20 E; Num. 11, 25. 29 J; Deut. 18, 15—22; Ri. 4, 4; Os. 12, 14.
- ¹⁶⁴⁾ Os. 12, 11; Jer. 7, 25.
- ¹⁶⁵⁾ R. Kittel.
- ¹⁶⁶⁾ Vgl. besonders Jer. 20, 7—18.
- ¹⁶⁷⁾ Is. 30, 15.
- ¹⁶⁸⁾ Belege zum Vorhergehenden: Is. 6; Jer. 1; 20, 7; Ez. 3; Am. 3, 8; 5, 14 ff.; 7, 14.
- ¹⁶⁹⁾ Is. 21, 10. Zum Vorhergehenden vgl. Ex. 7, 1; Deut. 18, 15—18; Is. 30, 2; Mi. 3, 8.
- ¹⁷⁰⁾ Mi. 6, 8.
- ¹⁷¹⁾ Zach. 4, 6.
- ¹⁷²⁾ 2 Kön. 2, 12.
- ¹⁷³⁾ Soederblom, Heiler.
- ¹⁷⁴⁾ Mi. 3, 5.
- ¹⁷⁵⁾ J. Wellhausen.
- ¹⁷⁶⁾ Am. 9, 11—15.
- ¹⁷⁷⁾ Vgl. H. Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder S. 204—6, Tübingen 1908. Die weiteren ägyptischen Prophetien s. **daselbst** S. 207—10.
- ¹⁷⁸⁾ H. Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie S. 156, Göttingen 1905.
- ¹⁷⁹⁾ W. Spiegelberg in der deutschen Literaturzeitg. 1910, 1696.

¹⁸⁰⁾ Is. 11, 6—9; Am. 9, 12.

¹⁸¹⁾ E. Sellin, Die alttestamentliche Religion im Rahmen der anderen altorientalischen S. 76, Leipzig 1908.

¹⁸²⁾ Is. 42, 9.

¹⁸³⁾ Jer. 18, 8—11.

¹⁸⁴⁾ S. N. Peters, Weltfriede und Propheten S. 46 ff., Paderborn 1917.

¹⁸⁵⁾ Die Kultur der Gegenwart I, IV S. 15, Berlin 1906.

¹⁸⁶⁾ S. hierüber etwa M. G ü d e m a n n, Jüdische Apologetik S. 18—45, Glogau 1906 oder S. F u n k, Die Entstehung des Talmuds S. 12—30, Leipzig 1910.

¹⁸⁷⁾ Contra Apionem I, 8.

¹⁸⁸⁾ Vgl. N. Peters, Die grundsätzliche Stellung der katholischen Kirche zur Bibelforschung, Paderborn 1905 (Holländisch, Brüssel 1907), Bibel und Naturwissenschaft, Paderborn 1906, Glauben und Wissen im ersten biblischen Schöpfungsbericht, Paderborn 1907, Die Wahrheit der hl. Schrift nach den Anschauungen der neueren katholischen Exegese, Hochland 1907, S. 276—95. Weitere Literatur in diesen Schriften.

¹⁸⁹⁾ A. von Hoonacker, Les douze Petits Prophètes p. 324, Paris 1908.

¹⁹⁰⁾ Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testamente, Tübingen 1909. Speziell für Babel hat P. D h o r m e (Choix de textes religieux assyro-babyloniens, Paris 1907) die wichtigsten Texte zusammengestellt.

¹⁹¹⁾ S. die Übersetzung bei H. G r e ß m a n n, Altorientalische Texte und Bilder S. 80—81, 189—91.

¹⁹²⁾ S. z. B. H. G r e ß m a n n, a. a. O. S. 85—93.

¹⁹³⁾ S. die Proben bei H. G r e ß m a n n a. a. O. S. 201—3 und bei O. W e b e r, Die Literatur der Babylonier und Assyrer S. 305—6, Leipzig 1907.

¹⁹⁴⁾ Vgl. z. B. Spr. 30, 1; 31, 1. Die Diskussion des Leidensproblems im B. Job spielt auf einer nichtisraelitischen Bühne.

¹⁹⁵⁾ E. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme S. 486, Halle a. S. 1906.

¹⁹⁶⁾ S. die Übersetzung bei H. G r e ß m a n n a. a. O. S. 75—76 und 204—10.

¹⁹⁷⁾ Bar. 3, 20; 4, 1.

¹⁹⁸⁾ M. G ü d e m a n n, Jüdische Apologetik S. 209, Glogau 1906.

¹⁹⁹⁾ Talm. b., Berach. 34 b; Matth. 11, 12 f.; Luk. 16, 16.

²⁰⁰⁾ Belegstellen zum Vorhergehenden: Gen. 3, 15 J; 49, 10 E; Num. 24, 16—19 JE; Am. 5, 18; Is. 7, 14; 51, 12; Mi. 5, 2.

²⁰¹⁾ Belege: Os. 2, 2 f. 9. 17. 25; 6, 1. 2; 11, 1; 13, 15; Am. 8, 11; 9, 9; Is. 4, 4; 6, 13; 10, 17; 45, 22; Ez. 37; Soph. 3, 8 f.

²⁰²⁾ H. C o h e n, Ethik S. 214 (1904) (bei Wiener S. 27). Be-Peters, Die Religion des Alten Testaments. II. Bd.

lege zum Vorhergehenden: Is. 2, 3; 19, 21; Mi. 5, 3; Zach. 4, 6; 9, 10; 1. Kön. 19, 12.

²⁰³) S. Gen. 49, 10; Num. 24, 17 f. (lies se'ir st. me'ir); Gen. 12, 3 J; 18, 18 J; 28, 14 J; vgl. 22, 18; 26, 4.

²⁰⁴) Belegstellen zum Vorhergehenden: 1 Kön. 8, 43; Am. 9, 12; Os. 2, 1; Is. 2, 3; 42, 4. 6; 45, 22 f.; 51, 5; 60, 18; Ps. 47, 9; 72, 8; 87; 150, 6.

²⁰⁵) Belege: Is. 11, 6—7; Ez. 11, 19 f.; 47 (Das Bild wurzelt in dem Umstand, daß das Wasser für Jerusalem aus dem z. Z. des Königs Ezechias durchstochenen Osthügel Jerusalems floß, der in seinem nördlichen Teile den Tempel trug); Os. 2, 21—25; Mal. 3, 1. Vgl. Thom. Aqu. S. Theol. I, 96, 1 ad. 2. Über Hieronymus s. L. Reinke, Die mess. Weiss. bei den großen und kleinen Propheten des A. T. I. S. 263. 280, Gießen 1859. Vgl. auch meine Schrift Weltfriede und Propheten S. 46—57 ff., Paderborn 1917.

²⁰⁶) Belege: Is. 11, 9; 54, 13; Jer. 31, 31—40; Jo. 3, 1 f.

²⁰⁷) Belege: Is. 1, 26; 9, 6; 11, 3; 53; Jer. 23, 6; 31, 34; Ez. 11, 20; Agg. 2, 9 Gr.; Zach. 13, 1.

²⁰⁸) Belege: Is. 4, 3; 6, 13; 52, 1; 62, 12; Zach. 14, 20 f.

²⁰⁹) Belege: Gen. 49, 11; Is. 2, 4; Mi. 4, 3 f.; Zach. 9, 9 f.; vgl. meine Anm. 205 genannte Schrift.

²¹⁰) Belege: Is. 9, 3; 65, 18 ff.

²¹¹) Belege: Is. 9, 5. 6; 12, 2 f.; 51, 16; 65, 17; 66, 21 f.; Jer. 31, 36; 33, 20—22; Os. 2, 1—3. 25; Mal. 1, 10; 3, 3 f.

²¹²) Über das Verhältnis „der Tage des Messias“ zu „der kommenden Weltzeit“ s. etwa Jos. Klausner, Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten S. 17 bis 26, Krakau 1903.

²¹³) Vgl. N. Peters, Die Prophetie Obadjah's S. 136 f., Paderborn 1892.

²¹⁴) Thess. 4, 17; 1. Kor. 15, 51.

²¹⁵) Vgl. Is. 42; 49; 50; 53.

²¹⁶) M. Friedländer, Synagoge und Kirche in ihren Anfängen S. 159, Berlin 1908.

²¹⁷) Belege: Gen. 3, 15; 9, 26; 12, 3; 26, 4; 28, 14; 49, 10; Is. 8, 23 f. 9, 4; 11, 1; Jer. 23, 5; Am. 9, 11; Mi. 5, 5, 1 f.

²¹⁸) Weitere Belege zum Vorhergehenden: Is. 7, 14; c. 9; c. 11; 35, 4; 40, 3. 5 Gr. 9; Dän. 7, 13 f.; Mi. 5, 2; Ps. 2; 110; Hen. c. 46—49; IV. Esdr. c. 13.

²¹⁹) Dial. c. Tryph. Iud. 49.

²²⁰) S. etwa P. Dhorme, La Religion assyro-babylonienne p. 146—73, Paris 1910; H. Lietzmann, Der Weltheiland S. 19 ff., 48 f., Bonn 1909.

²²¹) S. Ph. Virey, La Religion de l'Ancienne Egypte p. 91 bis 134, Paris 1910; A. Erman, Die ägyptische Religion S. 39 f.,

Berlin 1905; A. Moret, Du caractère religieux de la Royauté Pharaonique, Paris 1902.

²²²⁾ Zach. 9, 9 (lies moschia' [vgl. Abd. 21] mit Gr. Syr. Targ. Vulg. und 'anaw mit Gr. Syr. Targ. Matth. 21, 5). Num. 24, 17; Is. 9, 6; 11, 1 ff.; 42, 1. 3. 7; 63, 4; Jer. 23, 5; Os. 2, 20; 3, 5; Ps. 2; 72; 110.

²²³⁾ Belege: Deut. 18, 15—18; Is. 2, 2; 11, 2. 4; 42, 1. 2. 4. 6; 49, 2. 6; 50, 4—6; 53, 9; Mi. 4, 2; Joh. 4, 25; 6, 14. Vgl. F. Feldmann, Der Knecht Gottes in Isaias Kap. 40—55 S. 154 bis 74, Freiburg i. B. 1907.

²²⁴⁾ Ich erkläre Ps. 110 wie Ps. 2 nach wie vor aus der davidischen Zeit; s. Sellin, Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung, Gr.-Lichterfelde-Berlin 1910, S. 14 f.

²²⁵⁾ Is. 53; Zach. 6, 12.

²²⁶⁾ M. Friedländer, Synagoge und Kirche in ihren Anfängen S. 178, Berlin 1908.

²²⁷⁾ Is. 1, 18; 4, 3 ff.; 53, 5. 10—12; Jer. 31, 34; Ez. 36, 25 f.; Os. 2, 21 f.; Mi. 7, 19; vgl. die Belege in Anm. 207 und 208.

²²⁸⁾ Is. 53, 4 f. Weitere Belege zum Vorhergehenden: Is. 49, 7; 50, 5—7; 52, 13—53, 12; Zach. 3, 9; 9, 9; 11, 12; 12, 9 f.; 13, 1. 7; Dan. 9, 24—27; 4 Esdr. 7, 29.

²²⁹⁾ Lao-tsze, Tao-te-king c. 78 (in J. Grills Übers. S. 118).

²³⁰⁾ S. Is. 12, 3; Ez. 36, 26; Os. 2, 12; Zach. 13, 1.

²³¹⁾ M. Friedländer, Synagoge und Kirche, Berlin 1908, S. 174.

²³²⁾ Vgl. etwa M. Brückner, Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum, Tübingen 1908.

²³³⁾ Röm. 8, 20 ff.; Hebr. 2, 15. Über diese natürliche Seite der messianischen Ideen s. W. O. E. Oesterley, The evolution of the messianic idea in comparative religion, London 1908.

²³⁴⁾ Belege: Gen. 3, 15 J; 49, 10 Vulg.; Is. 42, 4; 51, 5; 60, 9; Agg. 2, 7.

²³⁵⁾ S. Is. 37, 26 und vgl. H. Greßmann, Altor. Texte und Bilder S. 75, Tübingen 1910.

²³⁶⁾ S. etwa KAT³ S. 376—96; A. Jeremias, Babylonisches im N. T. S. 8—46, Leipzig 1905; H. Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, Göttingen 1905; H. Zimmermann, Zum Streit um die „Christusmythe“, Berlin 1910; J. Hehn, Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Anschauung, Leipzig 1903; P. Dhorme, La religion assyro-babylonienne p. 146—73, Paris 1910.

²³⁷⁾ Vgl. E. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme S. 451 ff., Halle a. S. 1906; E. Sellin, Die alttestamentliche Religion S. 42 ff., Leipzig 1908; ders., Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung S. 42 ff., Gr.-Lichterfelde-Berlin 1909; H. Lietzmann,

Der Weltheiland S. 22 ff., Bonn 1909; E. König, Das alttestamentliche Prophetentum S. 58 ff., Gütersloh 1910. Alle ägyptischen Texte sind zusammengestellt und übersetzt bei H. Greßmann, Altortexte und Bilder S. 204—10, Tübingen 1910. Die Mahnsprüche des Ipu-wer scheiden aber sicher aus; s. über diese A. H. Gardiner, The Admonitions of an Egyptian Sage, Leipzig 1909 und W. Spiegelberg in der DLZ 1910, 1693 ff.

²³⁸⁾ S. KB VI, 1 S. 67 Z. 9 ff.

²³⁹⁾ Vgl. Ph. Virey, La religion de l'Ancienne Égypte p. 91 ss., Paris 1910; H. Lietzmann, Der Weltheiland S. 22 ff., Bonn 1909; Chr. Jeremias, Die Vergöttlichung der bab. und ass. Könige, Leipzig 1919.

²⁴⁰⁾ Prophezeiungen eines Töpfers 2, 8—10 (Greßmann S. 208).

²⁴¹⁾ Matth. 2; Flavius Josephus Ant. 17, 2, 4.

²⁴²⁾ S. insbesondere M. J. Lagrange, Le Messianisme chez les Juifs, 150 av. J. Chr. à 200 après J. Chr., Paris 1909.

²⁴³⁾ M. J. Lagrange a. a. O. S. 265.

²⁴⁴⁾ Bereschith rabba zu Gen. 48, 11; vgl. Is. 11, 10.

²⁴⁵⁾ Ganz verschwunden ist die Idee des leidenden Messias im Judentum aber auch jetzt nicht. Noch Justin läßt den Juden Trypho sagen: „Daß der Messias leiden wird, wissen wir.“ Das spätere Judentum unterschied einen doppelten Messias, den leidenden Ben Joseph und den triumphierenden Ben David.

²⁴⁶⁾ Schon die Evangelien (Matth. 24, 23 f.; Mark 13, 22) warnen vor ihnen.

²⁴⁷⁾ P. Batiffol.

²⁴⁸⁾ Orac. Sib. 3, 149 f. 286 f.; 652 f.; vgl. 5, 108 ff. 256 fr. 414 ff.

²⁴⁹⁾ Vgl. R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig und Berlin 1910.

^{249*)} 5, 91 ff. (bei H. Diels, Der antike Passimismus S. 26, Berlin 1921).

²⁵⁰⁾ A. Deißmann; s. dessen Prachtbuch „Licht vom Osten“, Tübingen 1908 und vgl. sein Schriftchen, „Das Urchristentum und die unteren Schichten“, Göttingen 1908.

²⁵¹⁾ Vgl. A. Harnack, Reden und Aufsätze I, 397 ff., Gießen 1904; P. Wendland, Σωτήρ in der Zeitschrift f. d. neutest. Wiss. 1904, 335 ff.; H. Lietzmann, Der Weltheiland, Bonn 1909.

²⁵²⁾ Aeneis VI, 791 ff.

²⁵³⁾ Is. 45, 8 Vulg.

²⁵⁴⁾ Joh. 1,14.

Die wichtigste neuere Literatur.¹⁾

- B. Baentsch, Altorientalischer und israelitischer Monotheismus, Tübingen 1906.
- F. Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, Berlin 1888.
- A. Bertholet, Biblische Theologie des A. T. II. (Bd. I von Stade.) Tübingen 1911.
- F. Bengewitz, Die Sünde im alten Israel, Leipzig 1907.
- W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter 2. A., Berlin 1906.
- K. Budde, Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung, Gießen 1900, 3. A. 1912.
- P. D. Chantepie de La Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte 3. A., 2 Bände, Tübingen 1905.
- T. K. Cheyne, Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil, Gießen 1899.
- F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, autorisierte deutsche Ausgabe von G. Gehrich, Leipzig und Berlin 1910.
- *P. Dhorme, Choix de textes religieux Assyro-Babyloniens, Paris 1910.
- La religion Assyro-Babylonienne 1910.
- A. Dillmann, Handbuch der alttestamentlichen Theologie, herausgegeben von R. Kittel, Leipzig 1895.
- *J. Döllner, Die Reinheits- und Speisegesetze, Münster i. W. 1917.
- A. Duff, The Theology and Ethics of the Hebrews, London 1902.
- *A. Dufourcq, L'avenir du christianisme. I. Histoire comparée des religions païens et de la religion juive 3. éd., Paris 1908. II. Époque syncrétiste. Histoire des origines chrétiennes 4. éd., Paris 1909.
- A. Ermann, Die ägyptische Religion 2. A., Berlin 1909.
- *Jos. Feldmann, Paradies und Sündenfall, Münster i. W. 1913.
- *Jos. Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte, 2 Bde., Regensburg 1910.

¹⁾ Die Arbeiten der Autoren katholischer Richtung sind mit einem Sternchen bezeichnet.

- Fr. Giesebrecht, Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte 2. A., Leipzig 1908.
- H. Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder zum A. T., Tübingen 1909.
- Mose und seine Zeit, Göttingen 1913.
- M. Güdemann, Jüdische Apologetik, Glogau 1906.
- *J. Hehn, Die biblische und babylonische Gottesidee, Leipzig 1912.
- Wege zum Monotheismus, Würzburg 1913.
- F. Heman, Geschichte des jüdischen Volkes seit der Zerstörung Jerusalems, Calw 1908.
- R. T. Herford, Das pharisäische Judentum, 1917. Autorisierte Übersetzung von R. Perles, Leipzig 1913.
- *M. Hetzenauer, Theologia Biblica, Tom. I, Friburgi B. 1908.
- E. Hühn, Die messianischen Weissagungen, Freiburg i. B. 1899.
- M. Jastrow jr., Die Religion Babyloniens und Assyriens, Gießen 1902—1910.
- A. Jeremias, Das A. T. im Lichte des Alten Orients, Leipzig 1916.
- Allgemeine Religionsgeschichte, München 1918.
- *P. Karge, Geschichte des Bundesgedankens im A. T. I, Münster i. W. 1910.
- E. Kautzsch, Bibl. Theologie des A. T., Tübingen 1911.
- R. Kittel, Die Religion des Volkes Israel, Leipzig 1921.
- E. König, Die Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte, Leipzig 1884.
- Geschichte des Reiches Gottes, Braunschweig 1908.
- Geschichte der alttestamentl. Religion, Gütersloh 1912.
- Theologie des A. T., Stuttgart 1922.
- Die messianischen Weissagungen des A. T., Stuttgart 1923.
- K. Kohler, Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums, Leipzig 1910.
- *F. X. Kortleitner, De polytheismo universo et quibusdam eius formis apud Hebraeos finitimasque gentes usitatis, Oeniponte 1908.
- A. Kuenen, De Godsdienst van Israel tot den ondergang van den Joodschen Staat, Harlem 1869.
- De Profeten en de Profetie onder Israel, Leiden 1875.
- *M. J. Lagrange, Etudes sur les religions sémitiques 2. éd., Paris 1903.
- Le Messianisme chez les Juifs, Paris 1909.
- M. Lazarus, Die Ethik des Judentums, herausgeg. von Winter und Wünsche, 2. Bd., Frankfurt a. M. 1911 (Bd. 1 1898).
- M. Löhr, Alttestamentliche Religionsgeschichte, Leipzig 1906.
- A. Loisy, The religion of Israel, translated by A. Galton, London 1910.
- K. Marti, Die Religion des A. T. unter den Religionen des vorderen Orients, Tübingen 1906.

- H. G. Mitchell, *The ethics of the O. T.*, Chicago 1912.
- C. G. Montefiore, *Lectures on the origin and the growth of religion as illustrated by the religion of the ancient Hebrews*, London 1892.
- *J. Nickel, *Genesis und Keilschriftforschung*, Freiburg i. B. 1903.
- *Der Ursprung des alttest. Gottesglaubens* 4. A., Münster i. W. 1912.
- G. F. Oehler, *Theologie des A. T.*, 3. A., Stuttgart 1891.
- C. von Orelli, *Allgemeine Religionsgeschichte*, Bonn 1899.
- A. S. Peake, *The religion of Israel*, London 1908.
- *L. Reinke, *Die messianischen Psalmen*, 2 Bde., Gießen 1857—58.
- *Die messianischen Weissagungen bei den großen und kleinen Propheten des A. T.*, 4 Bde., Gießen 1859—62.
- J. Robertson, *Die alte Religion Israels vor dem 8. Jahrh. v. Chr.*, herausgeg. von C. von Orelli, Stuttgart 1896.
- W. Robertson Smith, *Die Religion der Semiten*, autorisierte deutsche Übersetzung von R. Stübe, Freiburg i. B. 1899.
- N. Soederblom, *Tieles Kompendium der Religionsgeschichte* 4. A., Berlin 1912.
- *P. Schanz, *Apologie des Christentums* II, 3. A., Freiburg i. B. 1905.
- *H. Schell, *Apologie des Christentums, II: Jahwe und Christus* 2. A., Paderborn 1908.
- *Kleinere Schriften*, herausgeg. von K. Hennemann, Paderborn 1908.
- *P. Scholz, *Handbuch der Theologie des Alten Bundes im Lichte des Neuen*, 2 Bände, Regensburg 1861/62.
- E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3. A., 3 Bände, Leipzig 1898—1901 (2. Bd. 4. A. 1917; 3. Bd. 4. A. 1909; 1. Bd. 5. A. 1920).
- H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie* 5. A., Göttingen 1896.
- *J. Schuster und J. B. Holzammer, *Handbuch zur Biblischen Geschichte* 7. A. I. Bd.: *Das A. T.*, bearb. von J. Selbst, Freiburg i. B. 1910.
- E. Sellin, *Die alttest. Religion im Rahmen der andern altorientalischen*, Leipzig 1908.
- *Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung*, Gr.-Lichterfelde-Berlin 1909.
- *Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte I—II*, Leipzig 1896/97.
- *Der alttestamentliche Prophetismus*, Leipzig 1912.
- R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte* 2. A., Freiburg i. B. 1899.
- B. Stade, *Biblische Theologie des A. T. I*, Tübingen 1905.
- G. Sternberg, *Die Ethik des Deuteronomium*, Berlin 1908.
- *Joh. Theis, *Friedrich Delitzsch und seine „Große Täuschung“ oder Jaho und Jahwe*, Trier 1921.

- *Ph. Virey, *La religion de l'Ancienne Egypte*, Paris 1910.
P. Volz, *Mose*, Tübingen 1907.
F. Weber, *Jüdische Theologie 2. A.*, herausgeg. von F. Delitzsch und G. Schnedermann, Leipzig 1897.
J. Weigl, *Das Judentum*, Berlin 1911.
J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Religion* (in „*Die Kultur der Gegenwart*“ I, 4), Berlin und Leipzig 1906.
P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum*, Tübingen 1907 („*Handbuch zum N. T.*“ I, 2).
A. Wiedemann, *Die Religion der alten Ägypter*, Münster i. W. 1890.
M. Wiener, *Die Anschauungen der Propheten von der Sittlichkeit*, Berlin 1909.
H. Winckler, *Religionsgeschichtler und geschichtlicher Orient*, Leipzig 1906.
G. Wildeboer, *Het Oude Testament van historisch standpunt togelicht*, Groningen 1908.
*H. Zschokke, *Theologie der Propheten*, Freiburg i. B. 1874.
-

**Die Quellen des Lebens Jesu
ihre Entstehung und ihr Wert**

Von

Dr. Fritz Tillmann

Professor der Theologie an der Universität Bonn

Einleitung.

Die geschichtliche Erforschung des Lebens Jesu.

„Als die Fülle der Zeiten gekommen war, da sandte Gott seinen Sohn, geboren vom Weibe, unter das Gesetz getan; er sollte die, welche unter dem Gesetze standen, loskaufen, damit wir die Sohnschaft empfangen.“ Gal. 4, 4 f. Der Erlöser ist an dem von Gott bestimmten Zeit- und Höhepunkt der Entwicklung menschlicher Sünde und sehnsüchtigen Verlangens nach Erlösung in die Geschichte eingetreten. Nicht als ein Fremdling ist er gekommen; die Geschichte eines erlesenen Gottesvolkes, der Bußruf und die erschütternde Gerichtspredigt des Vorläufers, der vom Geiste des Elias erfüllt war, spannen die Fäden, durch die er mit einer gewaltigen, vom Finger Gottes geleiteten Vergangenheit verknüpft ward. Seitdem gehören seine Person, sein Leben, sein Werk und seine Lehre der Geschichte an. Wie es bei jeder geschichtlichen Tatsache der Fall ist, so fließt auch unser Wissen über Jesus von Nazareth und die Anfänge der an seine Person anknüpfenden religiösen Bewegung aus Quellen, Urkunden, Schriften, Zeugnissen mannigfachster Beschaffenheit und verschiedenen Wertes, welche von den Geschehnissen jener Tage Kunde geben. Die sachliche Prüfung des geschichtlichen Wertes dieser Quellen und die Darlegung ihres Inhalts bilden den Weg, auf dem ein wissenschaftlich zuverlässiges Wissen von der Zeit oder der Persönlichkeit, um die es sich handelt, gewonnen werden kann.

In dem Zusammenhang der Ziele und Aufgaben, denen die Verteidigung des Christentums dienen will, handelt es sich dem-

Die Evv als
Geschichts-
quellen.

nach um die Frage nach der geschichtlichen Zuverlässigkeit und Brauchbarkeit der Quellen, welche von Jesus berichten, insbesondere um den Quellenwert unserer Evangelien. Daraus ergibt sich von selbst die Forderung, daß die Behandlung der so umgrenzten Aufgabe mit den Mitteln und nach den Gesetzen wissenschaftlicher Quellenforschung zu geschehen hat, denen jede geschichtliche Urkunde, welcher Art sie auch sein mag, unterstellt werden muß. Wir nehmen demnach für die kanonischen Evangelien — diese sind und bleiben ja die wichtigsten, fast die einzigen Quellen des Lebens Jesu — keinerlei Ausnahmestellung in Anspruch. Wohl sieht der gläubige Christ, gestützt auf die Lehre seiner Kirche, in ihnen Schriften, welche nicht rein menschlichen Ursprungs sind, vielmehr Gott und seinen hl. Geist zum eigentlichen Urheber haben. Im Glauben an die göttliche Inspiration der Evv besitzt er zugleich auch die unvergleichliche Bürgschaft für die Zuverlässigkeit ihres wesentlichen Inhaltes. Allein, wo es sich um jene Tatsachen handelt, welche den unerläßlichen Unterbau des katholischen Glaubens bilden, kann deren wissenschaftliche Darbietung und Begründung nicht durch Gedankengänge geschehen, welche selbst auf dem Boden des Glaubens geschürft wurden und von ihm bedingt sind. Unsere Evv sind Schriften, welche in einer bestimmten Zeit und unter bestimmten Verhältnissen entstanden sind. Ihre geschichtliche Glaubwürdigkeit, ihr Quellenwert, kann daher auch nur durch eine möglichst eingehende Prüfung ihrer Entstehungsverhältnisse sicher gestellt werden.

Sachkenntnis
und Glaub-
würdigkeit.

Einen zweifachen Gesichtspunkt hat diese Prüfung vor allem zu beachten: Ist der Verfasser der zur Untersuchung stehenden Urkunde ein so zuverlässiger Berichterstatter, daß er meinen Glauben beanspruchen kann? Ist er auch befähigt, kraft seines Wissens um die berichteten Dinge, von ihnen Zeugnis abzulegen? Beide Gesichtspunkte: die *Sachkenntnis* und die *Glaubwürdigkeit* des Verfassers umschließen eine Fülle von Einzelfragen, welche die Untersuchung schwieriger und weitläufiger gestalten, als es auf den ersten Blick scheinen möchte. Zwar ist in der wissenschaftlichen Erforschung unserer Evv die Zeit vorüber, in der man es wagen konnte, die Wahrheitsliebe der Evangelisten anzutasten und in ihnen selbstsüchtige Betrüger zu sehen. Es unterliegt keinem vernünftigen Zweifel, daß diese Männer, welche die ersten Aufzeichnungen von

Worten des Herrn und den Ereignissen seines Lebens gemacht haben, von der Wahrheit ihrer Erzählung so fest überzeugt gewesen sind, wie es nur immer Schriftsteller sein können. Was hätten sie auch für einen Grund haben sollen, Dinge zu bezeugen, die ihnen keinen Vorteil, wohl aber Verfolgung und Haß eintragen konnten? Die starke Verpflichtung gottgegebenen Auftrags ist der einzige Beweggrund, der die berufenen Zeugen des Lebens Jesu getrieben hat. Der Apostelfürst hat ihn vor der Übermacht der obersten Behörde seines Volkes kraftvoll in das Wort gefaßt: Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen, Apg. 5, 29. Allein dabei darf nicht übersehen werden, daß die persönliche Wahrheitsliebe des Berichterstatters zwar ein unentbehrlicher, aber nicht der einzige Umstand ist, der hier, wo es sich um die subjektive Eignung des Zeugen handelt, in Betracht gezogen werden muß. Eben diese ist keine einheitliche Größe, sondern aus einer Reihe von Teilgliedern zusammengesetzt, welche in ihrer Bedeutung wie in ihrem Einfluß abgewogen werden müssen. Die persönliche Eigenart des Zeugen, die Anschauungs- und Gedankenwelt, in der einer groß geworden ist und lebt, die Ziele und Aufgaben, die er sich gesteckt hat und denen er dienen will, all das sind Umstände, welche unser Urteil beachten muß, die es aber auch außerordentlich erschweren können. Auch bei gleicher subjektiver Wahrhaftigkeit wird z. B. ein wunderleugnender Rationalist außerordentlichen Vorgängen ganz anders gegenüberstehen wie ein Schriftsteller, dem das Wunder etwas Alltägliches ist.

Schwieriger noch erscheint die Beurteilung der Zuverlässigkeit eines Berichtes in bezug auf den zweiten der oben aufgestellten Gesichtspunkte. Sind die Verfasser unserer Evv Augenzeugen der Ereignisse gewesen, die sie aufgezeichnet haben, dann verdienen sie unter Beachtung der eben entwickelten Bedingungen unseren Glauben. Dagegen sinkt der Grad ihrer Zuverlässigkeit, je weiter sie selbst von den Dingen abstehen, von denen sie schreiben, je mehr sie selbst schon aus Quellen schöpfen mußten, die ihnen vielleicht erst aus zweiter und dritter Hand zugeflossen sind. Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß auch ein auf ausgezeichnete Quellen gestützter Bericht den Wert einer aus Augenzeugenschaft gewonnenen Darstellung erreichen kann. Allein die geschichtliche Untersuchung sieht sich in diesem Falle auf die benutzten Quellen zurückgewiesen, mit denen der Schriftsteller gearbeitet hat. Ob die Brauchbarkeit seiner eigenen Arbeit dadurch gewinnt oder verliert, hängt jetzt von der Güte der Quellen ab, die ihm zu Gebote standen. Auch den Evv gegenüber muß die Frage der Quellenbenutzung um so mehr aufgeworfen werden, als sie durch die Eigenart der drei ersten Evv nahegelegt und durch den Prolog des Lukasevangeliums bejaht wird. So erwächst denn aus der Beschaffenheit des überlieferten Stoffes die Aufgabe, durch sorgfältige, literarkritische Untersuchung und Vergleichung die Quellen, die wir ja in ihrer ursprünglichen Form nicht

besitzen, auf ihren Geschichtswert zu prüfen. Die Lösung dieser Aufgabe — dies gilt allgemein für jede Quelle — muß um so schwieriger werden, je verschiedenartiger und zahlreicher die benutzten Quellen sind, je unsicherer der Vorgang verläuft, durch den die Quelle aus dem Bericht, in den sie verarbeitet wurde, ausgeschieden wird, je mehr der Schriftsteller seine Quelle überarbeitet und für seine Zwecke brauchbar gemacht hat. Andererseits wächst aber auch der Quellenwert einer Urkunde dritter und noch jüngerer Hand, wenn sie sich auf Quellen stützen kann, die mit ihrem Inhalt ganz oder nahezu gleichzeitig sind.

Aber selbst damit sind die Fragen nicht erschöpft, welche beantwortet werden müssen, ehe die Verarbeitung des Quellenstoffes beginnen kann. Zwischen der ersten Aufzeichnung der Worte und Taten des Herrn und diesen selbst liegen Jahre, vielleicht Jahrzehnte, in denen sie sich von Mund zu Mund fortgepflanzt haben. Was ist in dieser Zeitspanne aus ihnen geworden? Sind sie in ihrem ursprünglichen Bestand erhalten geblieben, oder aber sind sie verändert und umgestaltet, ja vielleicht um ihren anfänglichen Gehalt gebracht oder gar erst geschaffen worden? Daß alle diese Möglichkeiten bestehen, und daß eine geschichtliche Untersuchung sie beachten muß, kann nicht geleugnet werden. Es genügt auch nicht, allgemeine Erwägungen über die Schicksale mündlicher Weitergabe anzustellen. Man wird vielmehr sowohl die seelische Eignung Israels für eine derartige Aufgabe, als auch den Unterschied von Reden und Taten in der Überlieferung, sowie endlich die Eigentümlichkeiten jedes Einzelfalles sorgfältig zu beachten haben.

Antike
Geschichts-
schreibung.

Noch ein letzter Punkt erheischt bei der quellenkritischen Beurteilung unserer Evv verständnisvolle Beachtung. Weder die Evangelisten noch andere Geschichtschreiber des Altertums waren dies im heutigen Sinne. Sie schrieben keine Geschichte nach historisch-kritischer Methode, sie schriftstellerten vielmehr mit den Mitteln und nach der Art, wie man zu ihrer Zeit Geschichte liebte und darstellte. Daraus ergab sich für sie ein ganz anderes Maß schriftstellerischer Freiheit sowohl in dem Gebrauch des Stoffes, mit dem sie arbeiteten, als auch in der Form, in der sie ihn zur Darstellung brachten. Zwei Beispiele aus dem reichen Schatz der Evv mögen dies beleuchten. Der Evangelist Matthäus erzählt zu Beginn der galiläischen Lehrtätigkeit des Herrn die umfangreiche Bergpredigt, welche seinen Lesern an einem Beispiel die Art des Lehrvortrags Jesu beleuchten soll. Daß diese Bergpredigt nicht so gehalten wurde, wie wir sie bei Mt lesen,

vielmehr ein sorgfältig zusammengestelltes und gegliedertes Kunstwerk ist, zeigt der Vergleich mit dem Lk-Ev. Hier findet sich nämlich der größere Teil des Stoffes, den Mt mosaikartig zusammenstellt und zu einer unter einem einheitlichen Gesichtspunkt stehenden Rede verarbeitet, meist noch in den geschichtlichen Zusammenhängen, in denen das betr. Wort vom Herrn gesprochen wurde. Die Bergpredigt, die bei Mt drei Kapitel umfaßt, erscheint bei Lk in ihre einzelnen Bestandteile aufgelöst und über zehn Kapitel verstreut. Wie der alte Geschichtschreiber seinem Stoff freier gegenübersteht und ihn als Künstler ansehen und verarbeiten darf, so ist er auch unabhängiger von zeitlichen Abfolgen und Zusammenhängen, die ein Geschichtschreiber heute peinlich genau beachten muß. Ein gutes Beispiel dafür liefert die Tempelreinigung, welche sowohl die Synoptiker wie Johannes erzählen. Während sie aber bei den ersteren am Ende der öffentlichen Wirksamkeit Jesu steht, unmittelbar im Anschluß an den feierlichen Einzug in Jerusalem, erscheint sie bei Joh ganz an ihren Anfang gestellt. Zwar besteht die Möglichkeit — die Verschiedenheiten beider Erzählungen scheinen es zu bestätigen —, daß der Vorgang sich zweimal abgespielt hat. Allein der Geschichtschreiber könnte urteilen, daß sich die Erzählung innerhalb des ganzen Verlaufs des Lebens Jesu besser begreifen läßt, wenn die Einordnung der Synoptiker den Vorzug verdient. Auch hätte die Erzählung hier in der Verkettung der Ereignisse eine feste Stelle, während sie bei Joh mehr den Zwecken des Schriftstellers als messianische Offenbarung Jesu zu dienen scheint. Vgl. S. 116. Unter dem hier erörterten Gesichtspunkte würde es keinerlei Schwierigkeiten bereiten, wenn der Verfasser des vierten Ev die zeitliche Abfolge der Geschehnisse im Dienste seiner schriftstellerischen Aufgaben nicht innegehalten hätte. In diesem Ev tritt ja überhaupt die Erzählung stark hinter den Reden zurück; sie hat fast nur die Aufgabe, jenen den Rahmen zu leihen und sie so zur schriftstellerischen Einheit zusammenzuschließen.

Die entwickelten Grundsätze methodischer Behandlung ^{Geschichts-} geschichtlicher Quellen fließen unmittelbar aus der Sache selbst ^{forschung und Weltanschauung.}

und bedürfen weder der Begründung noch der Rechtfertigung. Sie bilden das Gemeingut aller Forscher, welcher Richtung der einzelne auch angehören mag. Nur an einem Punkt scheiden sich die Wege, nämlich da, wo es sich um wunderbare Geschehnisse handelt, die über den Rahmen des natürlichen Geschehens herausragen. Die gesamte liberale Bibelforschung geht von dem durch Adolf Harnack geprägten Grundsatz aus, daß alles, was in Zeit und Raum geschieht, den unwandelbaren Naturgesetzen unterliegt, so daß ein Wunder im eigentlichen Sinne unmöglich ist²⁾. An dieser Stelle ist nicht zu prüfen, wie sich dieser Grundsatz in der Erforschung der Anfänge des Christentums wirksam erweist; es handelt sich nur um die Frage, ob er so, wie er hier ausgesprochen wird, auf dem Boden der rein geschichtlichen Untersuchung ein methodisches Recht hat. Das aber ist unbedingt zu verneinen. Ist die Glaubwürdigkeit eines Berichtes nach allen Seiten hin sichergestellt, dann darf die Tatsächlichkeit des Berichteten darum nicht in Zweifel gezogen werden, weil es mit der Weltanschauung des Forschers nicht in Einklang steht. In zahlreichen Fällen werden wir ein Ereignis anders beurteilen als die Quelle, die es als Wunder betrachtet. Die Analogie mit verwandten Vorgängen, die Tatsache, daß mancher Wunderbericht sich als bewußte oder unbewußte Täuschung erwiesen hat, die Möglichkeit, die Tatsache natürlich zu erklären, all diese Dinge machen unser kritisches Urteil vorsichtiger und zurückhaltender. Wenn aber der ganze Instanzenzug erschöpft ist, dann hat die geschichtliche Untersuchung ihre Arbeit getan. Sie kann, natürlich nur mit der Sicherheit, die jeder geschichtlichen Untersuchung innewohnt, die Tatsächlichkeit irgendeines Ereignisses beweisen; zu seiner Erklärung ist sie nicht befugt. „Der wundergläubige Katholik“, sagt Bernheim³⁾, „unterscheidet sich in seinem Standpunkt von unserem nicht etwa dadurch, daß er zu der Wahrhaftigkeit der Berichterstatter mehr Zutrauen hat — wir haben ganz dasselbe —, sondern dadurch, daß er die Tatsachen, die jene berichten, anders als wir (und in diesem Fall übereinstimmend mit den Autoren) beurteilt.“ Dagegen ist es völlig ungeschichtlich, die Tatsächlichkeit eines Berichtes nur aus dem Grunde

abzulehnen, weil man vom Boden seiner Weltanschauung aus ein Wunder für unmöglich hält. Daß der Verlauf der geschichtlichen Untersuchung durch ein solches Verfahren auf das ärgste gefährdet wird, leuchtet ein. Denn hier handelt es sich gar nicht mehr um die Feststellung der Tatsächlichkeit eines Berichtes — was doch die erste Aufgabe aller Geschichtsforschung ist. Diese wird vielmehr von vorneherein preisgegeben; dem Forscher bleibt nur die eine Aufgabe übrig, nachzuweisen, wann und wie ein solcher Bericht entstehen konnte. Der Gegenstand der geschichtlichen Forschung ist unter der Hand ein anderer geworden: nicht die Feststellung einer Tatsache, sondern die Erklärung, wie ein solcher Bericht entstanden ist. Die ungeheure Verschiedenheit der Ergebnisse gläubiger und ungläubiger Geschichtsforschung hat ihre Wurzel weder in dem Stoff, mit dem beide arbeiten, noch an und für sich in der historischen Methode, sondern allein in der Anwendung jenes Grundsatzes, durch den die geschichtliche Untersuchung auf Schritt und Tritt durch die Weltanschauung verbessert und in andere Bahnen geleitet wird. Allerdings kann diese Richtung darauf hinweisen, daß tatsächlich unser Urteil in vielen Fällen nüchterner geworden ist. Es gibt zahlreiche Beispiele, die zeigen, wie früher Zustände oder Vorgänge — man denke z. B. an die Beurteilung der „heiligen“ Krankheit, der Epilepsie, als dämonische Besessenheit — allgemein als wunderbar angesehen wurden, in denen wir heute ebenso selbstverständlich eine Krankheit erblicken. Aber so oft auch derartige Umstellungen des Urteils geschehen mögen, sie können die grundsätzliche Ablehnung auch der Möglichkeit eines Wunders nicht rechtfertigen.

1. Kapitel.

Die außerbiblischen Quellen. Paulus als Zeuge des Lebens Jesu.

§ 1. Heidnische Zeugnisse.

Es ist bekannt, daß die außerbiblischen Zeugnisse für Christus und die Anfänge des Christentums verhältnismäßig dürftig sind. Diese Tatsache ist durchaus erklärlich und verständlich. Jesus trat ja zuerst in den Dörfern und Flecken Galiläas auf, fern von den Brennpunkten des Lebens, an denen Wissenschaft und Handel sich stauten. Die wenigen Jahre seiner Wirksamkeit, der blutige Ausgang seines Lebens reichen nicht aus, die Augen der damaligen Welt auf sein Geschick und sein Werk zu leiten. Was bedeutete auch der gewaltsame Tod eines „mystischen Schwärmers“ in der großen Zahl der Hinrichtungen, die sich täglich in den römischen Provinzen ereigneten? Auch als das Christentum die Grenzen seiner Heimat überschritt und auf heidnischem Boden seine ersten Gemeinden warb, erschien es anfänglich noch zu sehr als jüdische Sekte, als daß es besondere Aufmerksamkeit hätte beanspruchen oder der Verachtung hätte entgehen können, der der Jude in der römischen Kaiserzeit verfallen war.

Tacitus. Die älteste und zugleich bedeutsamste Nachricht über das Vorhandensein einer christlichen Bewegung gibt der Geschichtschreiber der römischen Kaiserzeit Tacitus in seinen um 116 n. Chr. herausgegebenen Annalen (15, 44). Bei Gelegenheit des Brandes der Stadt Rom, der sehr bald dem Kaiser Nero zur Last gelegt wurde, erzählt er: „Um dieses Gerücht aus der Welt zu schaffen, schob Nero als Schuldige vor und belegte mit den ausgesuchtesten Strafen diejenigen, welche durch Schandtaten verhaßt geworden, vom Volke Christen ge-

nannt wurden (quos per flagitia invisos vulgus christianos appellabat). Der Name stammt her von einem Christus, der unter der Regierung des Tiberius durch den Landpfleger Pontius Pilatus hingerichtet wurde (auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat). Für den Augenblick ward der Aberglaube unterdrückt, brach aber bald wieder hervor nicht bloß in Judäa, der Heimat dieses Übels, sondern auch in der Hauptstadt, wo von allen Seiten her alles Scheußliche und Schändliche zusammenströmt und Anhang findet. Zuerst wurden diejenigen ergriffen, die sich als Christen offen bekannten, dann auf deren Anzeige hin eine ungeheure Menge, die nicht sowohl der Brandstiftung als des allgemeinen Menschenhasses überwiesen wurden. Noch im Tode trieb man Spott mit ihnen, indem man sie in Tierfelle wickelte und von Hunden zerreißen ließ. Viele wurden ans Kreuz geschlagen oder verbrannt. Andere verbandte man, als der Tag sich neigte, zur Erleuchtung der Nacht. Nero gab für dieses Schauspiel seine Gärten her und veranstaltete ein Zirkusspiel, wobei er sich als Wagenlenker verkleidet unter das Volk mischte oder auf seinem Wagen fuhr. Dennoch erwachte das Mitleid, obschon die Bestraften schuldig waren und die härtesten Strafen verdient hatten, weil sie nicht dem Gemeinwohle, sondern der Grausamkeit eines einzelnen geopfert wurden.“ So bestimmt nun auch dieser Bericht lautet, so ist es doch unmöglich, mit Sicherheit zu entscheiden, ob Tacitus seine Kenntnis aus öffentlichen und guten Quellen oder aber aus der christlichen Überlieferung geschöpft hat. Im letzteren Falle würde der selbständige Wert dieses Zeugnisses in etwa herabgemindert werden. An seiner Echtheit kann, da es völlig taciteisches Gepräge aufweist und als christlicher Einschub unverständlich wäre, mit Gründen nicht gezweifelt werden. „Der ganze Abschnitt in seinem unnachahmlichen taciteischen Stil und seiner vornehmen Verachtung der Volksbewegungen kann unmöglich von Christen nachträglich hier eingeschoben sein. Sie hätten sicher das junge Christentum, wie sie es stets taten, wenn sie in bei ihnen gelesenen Geschichtswerken an entsprechender Stelle die Entstehungsgeschichte des Christentums nachtrugen, in etwas gün-

stigerem Lichte gezeichnet. Tacitus aber ist wegen seines schweren Stils und seiner ganzen Stellungnahme von den Christen überhaupt nicht gelesen worden, so daß sein Text nach allgemeinem Urteil der Gelehrten am unverfälschtesten unter allen Schriften des Altertums auf uns gekommen ist“ (von Soden). Auch die Ablehnung des Zeugnisses durch Artur Drews, die übrigens durch keinerlei Beweise gestützt wird, vermag an diesem Urteil nichts zu ändern. Wenn er aber fragt: „Können Schriftsteller des ersten Viertels des zweiten Jahrhunderts n. Chr., wo die Tradition bereits gebildet und das Christentum als eine Macht in die Geschichte eingetreten war, als selbständige Zeugen für Tatsachen angesehen werden, die sich lange vor Entstehung der Tradition abgespielt haben sollen?“, so bedeutet eine derartige Fragestellung einfach die Leugnung jedes geschichtlichen Zeugnisses überhaupt. Inwieweit aber das Zeugnis des Tacitus ein selbständiges genannt werden kann, bedarf der Untersuchung und ist gegenüber dem Zeugnis der ntl. Schriften ohne Belang^{3a}). Unsere Stelle enthält demnach ein vollwertiges geschichtliches Zeugnis für die Tatsache, daß um die Wende des ersten zum zweiten Jahrhundert das junge Christentum bereits so erstarkt war, daß es auch die Augen der heidnischen Umwelt auf sich zog, und daß man seine Entstehung auf den unter dem Kaiser Tiberius durch Pontius Pilatus gekreuzigten Christus zurückführte.

Sueton. Viel weniger bedeutet die kurze Nachricht bei Sueton (um 120) in der Lebensbeschreibung des Kaisers Klaudius, wonach dieser die Juden aus Rom vertrieben habe, weil sie auf Anstiften eines gewissen Chrestus ständig Unruhen hervorriefen. Zwar ist es wahrscheinlich, daß hier die Christen gemeint sind, deren Behauptung, Jesus sei der Christus, in der römischen Judenschaft zu Zerwürfnissen geführt hat. Das bestätigt die andere Bemerkung c. 16, wo die Christianer als „eine Art Leute, die einem neuen und verderblichen Aberglauben anhängen“, bezeichnet werden. Allein die Nachricht selbst ist so wenig eindeutig und enthält offenbare Irrtümer — der Christus ist als in Rom anwesend gedacht —, daß auf sie nicht viel Gewicht gelegt werden kann.

Plinius. An dritter Stelle muß noch der Brief des jüngeren Plinius, Statthalters von Bithynien, an den Kaiser Trajan genannt werden, obschon auch er nur mittelbar als außerbiblische Nachricht über Christus angesehen werden kann. Er bezeugt zunächst nur die ungeheure Verbreitung, welche das Christentum in den Jahren 111—113,

in denen Plinius Statthalter war, in Kleinasien gewonnen hatte. Von den Christen selbst weiß der Statthalter zu berichten, daß es harmlose Leute sind, deren ganzes Verbrechen darin besteht, daß sie gewohnt sind, an bestimmten Tagen vor Tagesanbruch zusammenzukommen und Christo quasi Deo, „Christus wie einem Gott“, Lieder zu singen. So wertvoll es auch ist, den Glauben der ältesten Christenheit an die Gottheit des Herrn durch ein außerchristliches Zeugnis bestätigt zu finden, für unsere Kenntnis des Lebens Jesu trägt auch dieses Zeugnis wenig oder nichts aus.

§ 2. Jüdische Zeugnisse.

Auch jüdische Zeugnisse, welche von Zeitgenossen Jesu herrühren oder mit der Entstehung des Christentums gleichzeitig wären, sind nicht vorhanden oder doch mehr als zweifelhaft. Nur geringen Wert besitzen einzelne Hinweise in Mischna und Talmud. Diese Literatur reicht in ihren ältesten Anfängen in das zweite christliche Jahrhundert zurück. Allerdings enthält sie noch manche Sprüche von Rabbinen des zweiten und ersten vorchristlichen wie des ersten christlichen Jahrhunderts. Doch ist alles zu unsicher und inhaltlich zu dürftig, als daß es irgendeinen Ertrag für unsere Kenntnis der Anfänge des Christentums hätte⁴⁾.

Jüngst hat Chwolson zu beweisen versucht, daß die Rabbinen schon gegen 71 n. Chr. ein Ev, und zwar wahrscheinlich das ursprüngliche (aramäische) Ev des Mt, gekannt hätten. Im Talmud wird nämlich berichtet: Rabbi Gamaliel II. führte mit seiner Schwester einen Erbschaftsstreit wegen des Besitzes ihres Vaters Rabbi Simeon ben Gamaliel, der gegen 70 nebst anderen Rabbinen, die sich beim Aufstand beteiligt hatten, hingerichtet worden war. Sie erschienen vor dem Richter, der anscheinend ein Judenchrist paulinischer Richtung war. Dieser sagte den Geschwistern, sie sollten die Erbschaft teilen. Darauf bemerkte R. Gamaliel, daß nach dem mosaischen Gesetz die Tochter keinen Anteil an der Erbschaft haben könne. Der Richter erwiderte ihm: „Seit ihr euer Land verloren habt, ist das Gesetz des Moses abgeschafft und das Ev ist gegeben worden.“ Darauf hat Gamaliel dem Richter ein Geschenk gemacht, und als er am nächsten Tage zu ihm kam, führte der Richter Mt 5, 17 in aramäischer Sprache an, daß Christus das mosaische Gesetz nicht aufheben, sondern nur Zusätze zu demselben habe machen wollen, und sprach ihm die Erbschaft ganz zu⁵⁾. Ich vermag dieser Erzählung gegenüber die schwersten Bedenken nicht zu unterdrücken. Abgesehen von der späten Zeit, in der sie schriftlich festgelegt wurde, trägt sie zu sehr die Spuren einer Zeit an sich, in der das Rabbinen-

tum in immer schärferen Gegensatz zu dem mächtig auftretenden Christentum trat. Das ist aber nach 130 nachweisbar, zu der Zeit, in der Justin sein Gespräch mit dem Juden Tryphon schrieb. Wäre die Erzählung zuverlässig, dann besäßen wir in ihr nicht nur das älteste außerbiblische Zeugnis für Jesus, sondern auch die älteste Anführung aus unseren Evv.

Flavius Josephus.

Noch immer ist es unentschieden, ob die berühmten Stellen bei Flavius Josephus über Jesus, Johannes den Täufer und Jakobus, den Bruder des Herrn, echt oder ganz oder teilweise gefälscht sind. Obschon Chwolson und jüngst auch Adolf Harnack wiederholt für ihre Echtheit eingetreten sind, so sind doch die Gegengründe so gewichtig, daß man sich ihnen kaum entziehen kann⁶⁾. Flavius Josephus, der jüdische Eiferer und Pharisäer, schreibt hier in einer so anerkennenden und zustimmenden Weise über Jesus, daß ein Christ es kaum hätte besser tun können. Dennoch läßt sich die Fälschung leichter erklären, wenn nicht die ganze Stelle, sondern nur die eingeklammerten Sätze als eingeschoben betrachtet werden. Sie lautet: „Um diese Zeit lebte Jesus, ein weiser Mensch (wenn man ihn überhaupt einen Menschen nennen darf). Er tat wunderbare Werke (und war der Lehrer der Menschen, die mit Freuden die Wahrheit aufnehmen). Und viele Juden und viele Heiden zog er an sich. (Der Messias war dieser.) Und als ihn auf Anklage unserer vornehmen Männer Pilatus mit dem Kreuzestode bestraft hatte, ließen die nicht ab, welche ihn früher geliebt hatten. (Er erschien ihnen nämlich am dritten Tage wieder lebend, wie gottgesandte Propheten neben tausend andern wunderbaren Dingen von ihm verkündet haben.) Noch bis heute hat das Geschlecht derer nicht aufgehört, die nach ihm Christen genannt sind.“ Antiq. XVIII, 3, 3. Dagegen darf eine andere Stelle (20, 9, 1), welche den erwähnten Bedenken nicht unterliegt, wohl als echt angesehen werden⁷⁾. Sie spricht von dem Gal. 1, 19 „Bruder des Herrn“ genannten Apostel Jakobus und lautet: „Der Hohepriester Ananus ließ vor seinen Richterstuhl führen Jakobus, den Bruder Jesu, des sogenannten Christus.“

Eine sichere Entscheidung über die Echtheit der erstgenannten Stelle kann nicht gegeben werden. Auch wenn Josephus von Jesus völlig geschwiegen hätte, so würde zwar

sein Schweigen auffallend, aber durch seine politische Stellung und sein Verhältnis zu den Römern hinlänglich erklärlich sein. Ist er doch auch sonst ängstlich bemüht, die Hoffnungen seines Volkes auf den Messias, der ja zuerst Israel seine völkische Größe wiedergeben und den Erbfeind Rom aus dem Lande vertreiben sollte, zu verschweigen oder doch, wie das Auftreten des Täufers, möglichst harmlos darzustellen, damit der Jude als friedlicher Staatsbürger gegenüber Rom erscheinen kann. Auch Justus von Tiberias, dessen Geschichtswerk uns verloren gegangen ist, hat nichts von Jesus berichtet, was schon die Verwunderung des Patriarchen Photios wachrief, der sein Werk noch kannte.

§ 3. Das Zeugnis des Apostels Paulus.

Geschichtliches Festland gewinnt die Frage nach den Zeugnis Pauli. Quellen des Lebens Jesu, wenn wir uns den biblischen Zeugnissen zuwenden. An die erste Stelle rückt da der Völkerapostel Paulus. Nicht als wenn sein Zeugnis für das irdische Leben des Herrn besonders ergiebig wäre. Es tritt sogar unverhältnismäßig stark hinter der alles erdrückenden Bedeutung zurück, welche der erhöhte Christus für ihn selbst wie für seine Predigt gewonnen hat. Aber das Zeugnis des Apostels Paulus ist älter als das unserer Evv. Seine Briefe, deren urkundlicher Wert unvergleichlich ist, sind zum großen Teil geschrieben worden, ehe die Evv entstanden sind. Der Apostel hat durch die gewaltige Kraft seiner Persönlichkeit, durch den wunderbaren Erfolg seiner Missionsarbeit eine Bedeutung für die äußere Ausbreitung des jungen Christentums und für den theologischen Ausbau seines Glaubens erlangt, die er selbst mit dem Satz treffend gezeichnet hat, daß er mehr gearbeitet habe als alle anderen Apostel, 1. Kor. 15, 10. Zwar läßt sich die Frage, ob er den Herrn persönlich gekannt habe, aus unseren Quellen nicht mit Sicherheit beantworten. Immerhin muß es als überaus wahrscheinlich betrachtet werden, daß der Apostel, der bereits in jungen Jahren nach Jerusalem kam, Apg. 26, 4, wenigstens in den aufgeregten Stunden der Leidenstage auf Jesus aufmerksam ge-

worden ist. Auch der scharfsinnige Versuch, den neuestens Johannes Weiß machte, durch eine geschickte Verbindung des als subjektives Gesicht gefaßten Bekehrungsvorganges Pauli mit der oft behandelten Stelle 2. Kor. 5, 16 die persönliche Bekanntschaft des Apostels mit Jesus nachzuweisen, führt darum zu keinem sicheren Ergebnis, weil sie weniger auf eine genaue Erklärung jener Stelle als auf die psychologische Zerlegung einer Jesuserscheinung aufgebaut ist⁸⁾. Das Wort aber: „Wir kennen von jetzt ab niemanden nach dem Fleische; wenn wir auch Christus nach dem Fleische gekannt haben, so kennen wir ihn jetzt nicht mehr“, ist nicht eindeutig. Gerade der Umstand, daß Paulus Christus, nicht Jesus sagt, macht es wahrscheinlicher, daß er hier seine jetzige christliche Auffassung des Messias der früheren jüdischen gegenüberstellt. Man wird daher aus dieser Stelle weder eine grundsätzliche Ablehnung eines Wissens um den geschichtlichen Jesus, wie es neuestens wieder Arthur Drews behauptet, noch eine persönliche Bekanntschaft mit ihm erschließen dürfen.

Leben Jesu.

Aber auch die oft vertretene Behauptung ist unhaltbar, als seien dem Apostel nur die hervorstechendsten Tatsachen des Lebens Jesu, etwa die Einsetzung des Abendmahls, Tod und Auferstehung, als geschichtliche Nachrichten von außen zugekommen. Obschon Paulus sein Ev auf Offenbarung zurückführt und jede Vermittlung durch Menschen ablehnt, Gal. 1, 1. 11 f., so verlangt doch allein schon die Predigt des Ev an die Heiden eine eingehende Übermittlung der geschichtlichen Grundlagen der frohen Botschaft, also auch eine genaue Kenntnis von ihr. Eine lebendige und wirksame Heidenmission konnte ohne Darbietung eines gewissen Erzählungsstoffes aus dem Leben Jesu um so weniger betrieben werden, als im Mittelpunkt der neuen Lehre die geschichtliche Person Jesu von Nazareth stand. Auch das schriftliche Ev, das teilweise unter dem Einfluß und im Arbeitsgebiet des Heidenapostels entstanden ist, ist doch in erster Linie die Niederschrift dessen, was für die Mission als besonders wichtig und wertvoll in Betracht kam. Die uns erhaltenen paulinischen Briefe können schon aus dem Grunde nicht viel

von jenen Tatsachen aufweisen, weil sie an Christen gerichtet sind, die seit ihrer Bekehrung zum Herrn mit ihnen hinlänglich vertraut waren.

Tatsächlich ergibt eine genaue Prüfung seiner Briefe, daß der Apostel nicht nur mit den Einzelheiten des Lebens Jesu, sondern auch mit der Predigt des Herrn genau bekannt ist. Wenn er die Galater daran erinnert, Gal. 3, 1, wie er ihnen den Gekreuzigten vor Augen gemalt habe, so setzt dieser Ausdruck eine lebendige, greifbare Schilderung des Vorganges voraus. 1. Kor. 11, 23 leitet er den Bericht über das letzte Abendmahl mit den Worten ein: Ich habe vom Herrn empfangen, wie ich es euch auch überliefert habe, daß der Herr Jesus in der Nacht, in der er verraten wurde, usw., und zeigt damit, daß er auch mit den Einzelheiten, welche den Tod des Herrn begleitet haben, auf das genaueste vertraut ist. Die Aussagen über den sündelosen, vom Weibe geborenen, zu Davids Geschlecht gehörenden, selbstlos und gehorsam gewordenen Jesus, Kunstausdrücke wie Apostel, Taufe, Evangelium, Bund, Kirche ruhen alle auf einer großen Vertrautheit mit der evangelischen Geschichte. Paulus kennt die Persönlichkeiten und die Verhältnisse der Jerusalemer Muttergemeinde. Die Hauptapostel Petrus, Jakobus und Johannes, die Zwölfe, die der Herr berufen hat; die „Brüder Jesu“ genannten Verwandten des Herrn mit ihren Frauen sind ihm wohlbekannt. Tod und Begräbnis Jesu, seine Auferstehung am dritten Tage, die Erscheinungen des Auferstandenen stehen im Mittelpunkt seiner Verkündigung. Ja, 1. Kor. 15, 5 ff. verrät er eine so genaue Kenntnis der einzelnen Erscheinungen des Auferstandenen, daß sie noch über den in den Evv aufgezeichneten Stoff hinausgeht. Wie lebendig das geschichtliche Bild Jesu in seinen Tugenden und vorbildlichen Eigenschaften vor der Seele des Apostels gestanden hat, beweist am besten die stets wiederholte Mahnung, das persönliche Leben so zu gestalten, daß es ein würdiges Abbild des Lebens Jesu werde. Weil er selbst der treueste Nachfolger des Herrn geworden ist, darum kann er seine Gemeinden auffordern, seine Nachfolger zu werden, wie er dem Herrn gefolgt ist. Vgl. 1. Kor. 10, 33; 11, 1; Kol. 1, 10; Phil. 1, 20; 3, 10.

Auffallender ist jedoch die Tatsache, daß sich Paulus nur selten in seinen Briefen auf **Aussprüche oder Worte** des Herrn in der Fassung stützt, wie sie uns in den Evv überliefert sind. Selbst in den Fällen, in denen wichtige Fragen des christlichen Lebens leicht durch ein Wort des Herrn hätten entschieden werden können, z. B. in der Frage nach der Verpflichtung des mosaischen Gesetzes mit seinen Reinheitsbestimmungen, findet sich nichts davon. Selbst-

Worte Jesu.

redend ist auch für den Apostel ein Wort Jesu die letzte, entscheidende Auskunft. Besonders lehrreich ist dafür die Lösung der Schwierigkeiten, welche sich in der korinthischen Gemeinde in den Fragen nach Jungfräulichkeit und Ehe ergeben hatten. Hier unterscheidet er sehr bestimmt zwischen einem Gebot des Herrn und seiner eigenen Meinung, 1. Kor. 7, 10. 12. Während er den Verheirateten gegenüber als Befehl des Herrn die Unauflöslichkeit des Ehebundes betont, erklärt er ausdrücklich in bezug auf die Jungfräulichen, er könne nur seinen Rat geben, ein Gebot des Herrn besitze er nicht, 1. Kor. 7, 25.

1. Thess. 4, 15 beruft sich Paulus ebenfalls auf Worte des Herrn, um die Thessalonicher über das Geschick derjenigen Toten zu beruhigen, welche die Wiederkunft Christi nicht erleben sollten. Unsere Evv enthalten keinerlei Parallelen dazu, an Mk. 13, 26 f. wird kaum gedacht sein. 1. Kor. 9, 14 sagt Paulus, daß der Herr angeordnet habe, die Prediger des Ev sollten auch von diesem leben. Auch hier ist die Beziehung auf das Lk. 10, 7 angeführte Sprichwort: Der Arbeiter ist seines Lohnes wert, nur eine ganz lose. Das Wort Gal. 6, 2: Einer trage des andern Lasten, und so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen, ist eine prägnante Wiedergabe des Geistes der Nächstenliebe, wie ihn Jesus fordert, keine Anführung. Auch Röm. 12, 14: „Segnet, die euch verfolgen, segnet und fluchet nicht!“ ist der Gedanke christliches Gemeingut und die Form zu abweichend, als daß die Stelle als Anführung aus Mt. 5, 44 angesprochen werden könnte. Vielleicht klingt aber das Wort des Herrn vom Berge versetzenden Glauben, Mt. 17, 20, in 1. Kor. 13, 2 wieder. 1. Tim. 5, 18 deckt sich wörtlich mit Lk. 10, 7, ist aber Sprichwort. Endlich enthält die Apostelgeschichte (20, 35) in der Abschiedsrede zu Milet ein Wort, das ausdrücklich als Wort Jesu bezeichnet ist: „Geben ist seliger als nehmen.“ Auch hier fehlt, abgesehen von der sprichwörtlichen Eigenart des Satzes, jede Parallele in den durch die Evv überlieferten Worten Jesu. Demnach handelt es sich in den meisten Fällen um Anführungen oder besser um Anspielungen auf Worte Jesu, die uns sonst unbekannt sind. Am meisten deckt sich noch bei immerhin bedeutenden, wenn auch unwesentlichen Unterschieden der Bericht über die Einsetzung des Abendmahles, 1. Kor. 10, 23 ff., mit der synoptischen Überlieferung.

Dagegen finden sich in den paulinischen Briefen viele Stellen, welche sich nach Geist und Gehalt nahe mit uns erhaltenen Aussprüchen Jesu berühren. Besonders deutlich wird diese innere Abhängigkeit des Apostels von Jesus in denjenigen echt christlichen Begriffen und Grundanschauungen,

welche weder aus dem Juden- noch aus dem Heidentum abgeleitet werden können. Hierhin gehören die Aussprüche über Demut, über selbstlose und dienende Liebe, über den Wert des Leidens, über Gnade und Rettung, über das gegenwärtige und das künftige Heil. In allen diesen Stücken hat Paulus den Geist Jesu erfaßt und in mehr oder weniger deutlichen Anklängen an Worte des Herrn in der seiner Persönlichkeit entsprechenden Eigenart ausgesprochen. Allein die Anschauung von Resch, als habe dem Apostel bereits eine schriftliche Sammlung von Worten des Herrn vorgelegen, ist als unbewiesen und übertrieben abzulehnen⁹⁾.

Dieser eben gezeichnete Tatbestand ist geschichtlich durchaus erklärlich, ja, der unter den gegebenen Umständen allein zu erwartende. Auch die Schriften der übrigen Apostel (die katholischen Briefe), die doch, anders als Paulus, mit Jesus gelebt hatten und in seiner Schule für den apostolischen Beruf erzogen worden waren, zeigen dasselbe Verhältnis zu den in den Evv überlieferten Worten Jesu. Als der Heidenapostel, dem Bedürfnis des Augenblicks gehorchend, seine Briefe schrieb, gab es noch kein schriftliches Ev, das als Gottes Wort dem Alten Testament hätte an die Seite gestellt werden können. Dafür gab ihm das so starke und lebendige Bewußtsein der Zugehörigkeit, ja der vollen Einheit mit dem erhöhten Herrn — ich lebe, nicht ich, Christus lebt in mir, Gal. 2, 20 —, der Besitz des Geistes, die unbedingte Gewißheit, daß er auch da mit dem Meister zusammenstimmt, wo kein einzelnes Wort aus seinem Munde ihm den Weg zeigte. Dagegen erwies sich eine genaue Kenntnis des Inhaltes der Predigt Jesu auch aus dem Grunde als unerläßlich, weil ein einziges Wort des Herrn, das sich gegen seine Predigt hätte anwenden lassen, zur wirksamsten Waffe in den Händen der Falschbrüder gegen seine apostolische Arbeit geworden wäre. Des Apostels Zeugnis für Jesu Person, Lehre und Werk ist aber darum so wertvoll, weil Saulus erst durch die härtesten Widerstände hindurch zum Herrn gekommen ist¹⁰⁾.

Erklärung des
Tatbestandes.

2. Kapitel.

Die frohe Botschaft. Das schriftliche Evangelium. Die synoptischen Evangelien im Lichte der Überlieferung.

§ 1. Die Predigt des Evangeliums und deren Niederschrift.

Predigt des Ev
als Gebot des
Herrn.

Der Herr hat die Ausbreitung seines Reiches auf Erden auf die Predigt des Ev gestellt. In der Scheidestunde gab er seinen Jüngern den Auftrag: Predigt die frohe Botschaft jeder Kreatur, Mk. 16, 15. Das gesprochene Wort soll den Glauben wecken und zur Nachfolge Christi einladen. Das war der Weg, auf dem das Judentum im Zeitalter Jesu Christi seine Missionsarbeit trieb; es sollte auch der Weg werden, auf dem die Kirche ihren Einzug in die griechisch-römische Kulturwelt hielt. Getreu dem Auftrag, den sie von ihrem Meister erhalten, haben die Apostel, erfüllt vom Hl. Geiste, ihre Missionsarbeit begonnen. Die Apostelgeschichte bietet in den Reden des Apostels Petrus Beispiele für die älteste Form der apostolischen Predigt auf jüdischem Boden. Jesus von Nazareth ist der verheißene Messias, die Tatsache seiner Auferweckung von den Toten ist der überwältigende Beweis dafür, das sind die beiden Grundgedanken, die den Kern der Verkündigung bilden: „Auf das gewisseste soll das ganze Haus Israel erkennen, daß Gott diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt, zum Herrn und zum Messias gemacht hat.“ Apg. 2, 36. Die Apostel selbst sind erfüllt von dem Bewußtsein, die „berufenen Zeugen“ für Christus zu sein, Apg. 1, 21 f.; 2, 32; 3, 15; 5, 32. Sie, die mit dem Herrn gewandelt sind, von der Taufe des Johannes an bis hinauf nach Jerusalem zum Leidenspassah, müssen es denen verkünden, die selbst Jesu Worte und Taten nicht gehört und geschaut haben.

Als es sich darum handelt, den Kreis der Zwölfe nach dem Tod des Judas zu ergänzen, wird eben dies als Bedingung für den zu erwählenden Apostel aufgestellt. „Es muß nun einer von den Männern, welche die ganze Zeit über, da der Herr Jesus zu uns kam und von uns ging, angefangen von der Taufe des Johannes bis zu dem Tage, an dem er von uns hinweggenommen worden ist, mit uns gezogen sind, einer von diesen muß mit uns Zeuge werden für seine Auferstehung,“ Apg. 1, 21 f. Als die Zahl der Gläubigen wächst, die Anforderungen, die in bezug auf Armenpflege und Gemeindedienst an die Zwölfe gestellt werden, ihre Kraft übersteigen, da bestellen sie die sieben Diakone, damit sie nicht im „Dienst des Wortes“ behindert würden, Apg. 6, 1 ff. Auch für Paulus ist dieser „Dienst des Wortes“ der ordentliche Weg, um zum Glauben und zu Christus zu gelangen. „Wie sollen sie an den glauben, von dem sie nicht gehört haben, wie sollen sie hören ohne Prediger?“ Röm. 10, 14. Der Heidenapostel ist sich stets bewußt geblieben, daß er selbst ein Glied in jener Überlieferungsreihe geworden ist, die von Jesus an bis in seine Gegenwart führt. An den beiden Stellen in seinen Briefen, an denen er in größerem Umfang aus dem geschichtlichen Leben Jesu berichtet, 1. Kor. 11, 23 ff.; 15, 1 ff., beruft er sich darauf, daß er die frohe Botschaft unverändert an seine Gemeinden weitergegeben habe, wie er sie selbst empfangen. An diesem Punkt besteht kein Unterschied zwischen ihm und den Uraposteln: „Ob aber jene oder ich, so haben wir es verkündet, so habt ihr geglaubt“, 1. Kor. 15, 11. Und es ist seine apostolische Sorge, daß überall in den Gemeinden Männer bestellt werden, welche geeignet sind, die gesunde Lehre zu bewahren, 2. Tim. 2, 2; Tit. 1, 9.

Dieser Sachlage entsprechend bedeutet im Neuen Testament das Wort „Evangelium“ stets die Heilsverkündigung Jesu Christi, wie sie durch ihn selbst oder seine Apostel als „frohe Botschaft“ verkündet wurde. Auch Apg. 14, 7 und in der Überschrift des Mk-Ev 1, 1 hat das Wort diese seine ursprüngliche Bedeutung. Sehr früh, vielleicht schon in der Zwölfapostellehre (8, 2; 15, 3. 4), sicher in der Apologie Justins des Martyrers, ist das Wort bereits Bezeichnung der

Ev als frohe
Botschaft.

geschriebenen Heilsverkündigung geworden. Das Vorbild der sokratischen Denkwürdigkeiten Xenophons bietet dem Apologeten das klassische Beispiel, an dem er seinen heidnischen Lesern die Natur der christlichen Evv verdeutlichen kann. So wenig auch die schriftliche Aufzeichnung seiner Lehre und seiner Taten in dem Auftrag lag, den Jesus seinen Jüngern gegeben hatte, so dringend erwies sich bald ihre Notwendigkeit. Das Geschlecht, welches Augenzeuge des Lebens Jesu gewesen war, ging dahin; an die Stelle des mündlichen Zeugnisses tritt jetzt das geschriebene, das um so wertvoller ist, da es von Männern herrührt, die entweder selbst Zeugen waren oder doch die noch lebenden Augenzeugen befragen konnten. Dazu kam der Wunsch der gläubig Gewordenen, auch dann, wenn ihr Apostel sie verlassen hatte, sich den Inhalt seiner Predigt zu erhalten. Es ist daher in der Sache selbst bestens begründet, wenn in der Überlieferung die Entstehung des Mk-Ev mit dem Wunsch der römischen Gemeinde zusammengebracht wird, die Predigt des Apostelfürsten Petrus dauernd zu besitzen¹¹⁾. Dieser Gang der Entwicklung hat auch die Gestaltung des geschriebenen Ev auf das stärkste beeinflußt. Zuerst inhaltlich. Es war ja unmöglich, den reichen Inhalt des Lebens Jesu in der Missionspredigt den Hörern restlos darzubieten. Die Lage, in der der Missionar sich befand, drängte zu einer Auswahl von Begebenheiten wie von Lehren Jesu, welche für die erstmalige Darbietung der frohen Botschaft besonders geeignet waren. Aber auch das geschriebene Ev hat keinen anderen Zweck wie das gesprochene; es will Glauben wecken und Glauben stärken. Demnach hat das Ev von Haus aus eine bestimmte Absicht, die zwar nach Leserkreis und Schriftsteller verschieden wirksam ist, die aber im wesentlichen im Rahmen der apostolischen Missionsarbeit liegt.

Folgerungen.

Aus diesen Entstehungsverhältnissen unserer Evv ergeben sich eine Reihe von Folgerungen von weittragender Bedeutung. Sie sind zunächst Gelegenheitschriften, die in einer Zeit entstehen, als es bereits eine Kirche gibt. Auf Vollständigkeit des Inhaltes macht keines von ihnen Anspruch; sie wollen weder ein geschichtlicher Aufriß des Lebens Jesu noch eine vollständige oder gar systematische Darstellung seiner Lehre sein.

Der Prolog des Lk-Ev sagt ausdrücklich, daß bereits viele Hände an der Arbeit waren, die Vergangenheit für die Gegenwart und die Zukunft zu erhalten. Daß diese Versuche — wir kennen sie nicht — nicht immer glücklich waren, zeigt die Art, in der Lk sein Unternehmen begründet: sorgfältige Prüfung des überlieferten Stoffes und geordnete Darstellung glaubt er dem hochgestellten Theophilus, dem das Ev gewidmet ist, versprechen zu können.

Unser Neues Testament hat aus den verschiedenen Versuchen, die Predigt durch die Schrift zu ersetzen, vier ausgesondert, welche die Kirche als kanonische Evv betrachtet. Sie tragen seit dem Anfang des zweiten Jahrhunderts die Überschrift: Das Evangelium unseres Herrn Jesu Christi nach Matthaeus, Markus, Lukas, Johannes. Wenn auch vier Männer, jeder in seiner Art und für seine Zwecke, die frohe Botschaft aufgezeichnet haben, es ist doch das eine Ev des Herrn, das viergestaltige eine Ev Christi. Es ist nur eine Folge des selbständigen Charakters der einzelnen Schriften, wenn sehr bald das Wort Ev die einzelne Evangelienschrift bedeutet. Aber ihre Vierzahl ist fest verankert im Bewußtsein der Kirche und der ältesten Überlieferung.

Die Vierzahl
der Evv.

Daß es vier Evv gibt und nicht mehr, erscheint schon sehr bald als gottgefügte Notwendigkeit. „Es kann überhaupt“, schreibt Irenaeus, „nicht mehr und nicht weniger Evv geben als gerade vier. Wie die Welt vier Himmelsgegenden und vier Hauptwindrichtungen hat, so muß die über die ganze Erde ausgebreitete Kirche auf vier Säulen ruhen, den vier Evv, gleichsam Säulen, die Geist und Leben hauchen. Ja, wenn nach Ezechiel, dem Propheten, vier Cherubim den Herrscherwagen des Allmächtigen stützen, und nach dem Seher der Apokalypse hinwieder vier geheimnisvolle Wesen den Thron Gottes umstehen, so hat das Alte Testament vorausgesagt, und das Neue Testament beglaubigt, daß in der Fülle der Tage ein Viergespann von Evv den Herrn durch die Erdenräume tragen soll¹²).“ Hatte man so die Evv mit jenen geheimnisvollen Gestalten in Verbindung gebracht, die in merkwürdiger Übereinstimmung in der Weissagung des Alten wie Neuen Bundes wiederkehren, so lag es nahe, die einzelnen Gestalten auf die vier Evv zu verteilen. Das ist der Ursprung der Symbole, welche nach anfänglichem Schwanken seit den Tagen des Hieronymus so auf die Evv verteilt werden, daß Mt durch den Menschen, Mk durch den Löwen, Lk durch den Stier, Joh durch den Adler gezeichnet werden. Diese Symbolik ist keineswegs aus einer unbefangenen Betrachtung der Eigenart der einzelnen Schriften entsprungen. Sie ist vielmehr eine rein äußerliche Verteilung jener vom Propheten geschauten Gestalten, wobei die Be-

ziehung zu den Eingängen der Evv oft nur recht gezwungen die Anwendung des Symbols ermöglicht.

§ 2. Das Evangelium nach Matthaeus.

Das Ev nach
Matthaeus.

Das erste Ev trägt den Namen des Apostels Matthaeus. Deutlicher als es bei den andern Evv der Fall ist, hat ihm der Zweck, dem es dienen will, das Gepräge gegeben. Jesus von Nazareth ist die vollinhaltliche Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung vom Messias, von seinem Leben und seinem Werk, das ist die Behauptung, zu deren Erweis dieses Ev mit hoher schriftstellerischer Kunst geschrieben wurde. Daneben bekämpft die Schrift das Unkraut jüdischer Verleumdung, das schon früh auf die Spuren des Herrn gesät wurde. Die Darstellung der jungfräulichen Empfängnis, 1, 18 ff., die Schilderung der Stellung Jesu zu Tempel und Gesetz, 5, 17, 21 ff., der Bericht über die Grabeswache und das Gerede, die Jünger hätten den Leichnam gestohlen, 27, 62 ff., 28, 11 ff., lassen die apologetische Absicht des Verfassers leicht erkennen. Auch die Auswahl und die Zusammenstellung des überlieferten Stoffes zeigt auf Schritt und Tritt die sorgfältig, fast künstlich arbeitende Hand des Evangelisten, der mit großer Sicherheit und noch größerer Freiheit seinen Stoff den erstrebten Zwecken dienstbar macht. 4, 23 faßt er in einem kurzen Satze Jesu Wirksamkeit zusammen: „Er ging umher in ganz Galiläa, predigend in ihren Synagogen das Ev vom Reiche, heilend alle Leiden und Krankheiten des Volkes.“ Die folgenden Kapitel geben in großen Kompositionen die Ausführung dieser Überschrift. Kap. 5—7 bieten in der Bergpredigt eine Probe der Lehrtätigkeit Jesu, Kap. 8 und 9 erzählen in dreimal vier Geschichten von seinen Wundertaten. Kap. 13 beleuchtet, wieder durch Zusammenstellung von sieben Gleichnissen, Jesu Weise, das Geheimnis vom Gottesreich in Bilderreden darzubieten. Es darf wohl als eine Folge der schriftstellerischen Eigenart dieses Evangeliums angesehen werden, wenn es an Frische der Schilderung, Schärfe der Zeichnung, Innehaltung der geschichtlichen Zusammenhänge hinter dem Mk-Ev zurückbleibt. Die gewollte Zusammenstellung größerer Stücke macht eine Auslösung der einzelnen Teile aus ihren ursprünglichen

Verbindungen notwendig. Zeitliche Gesichtspunkte spielen dabei keine Rolle. Die Überleitung von einer Erzählung zur anderen geschieht in der ebenso unbestimmten wie kunstlosen Form des „Hierauf, in jener Zeit“ (bei Mt etwa 90mal), die geeignet ist, jede zeitliche Abfolge auszulöschen. Dagegen zeigt der Evangelist sich recht vertraut mit den Verhältnissen und Sitten des hl. Landes. Jerusalem ist ihm die hl. Stadt, und das Gottesreich, das Jesus predigt, nennt er im engsten Anschluß an jüdische Sitte, die den Gottesnamen meidet, durchgängig das Himmelreich. Auch einzelne Stellen, welche der Erklärung nicht geringe Schwierigkeiten bereiten, z. B. Mt 5, 18 f.; 32; 19, 9, werden verständlicher, wenn bei ihrer Formung die Rücksicht auf judenchristliche Leser und Verhältnisse mitgewirkt hat. Aus dem Zweck und dem Inhalt des Ev erhält die altkirchliche Überlieferung, wonach es auf jüdischem Boden entstanden und für Christen aus dem Judentum, vielleicht auch für noch ungläubige Juden bestimmt ist, ihre Bestätigung.

Die bis in den Anfang des zweiten Jahrhunderts hinaufgehende Überschrift „Evangelium nach Matthaeus“ wie die einstimmige Anschauung der älteren Zeit hat als den Verfasser den Apostel Matthaeus bezeichnet, der in den Apostelverzeichnissen an 7. oder 8. Stelle genannt wird. Mt 10, 3 erhält den Beinamen „der Zöllner“. Damit wird auf die Berufungsgeschichte dieses Mannes zurückverwiesen, die der Evangelist 9, 9 erzählt hatte: „Als Jesus, von Kapharnaum kommend, an der Zollstätte vorüberging, sah er daselbst einen Menschen sitzen mit Namen Matthaeus. Und er spricht zu ihm: Folge mir! Da stand er auf und folgte ihm.“ In den Parallelberichten bei Mk und Lk, an deren Gleichheit mit unserer Erzählung nicht zu zweifeln ist, trägt der vom Herrn berufene Zöllner den Namen Levi. Der Apostel hat demnach einen Doppelnamen geführt. Ob der Herr ihn, als er ihn berief, Matthaeus, „Geschenk Jahwes“ nannte, wie er den Simon „Fels“ und die Zebedäiden „Donnersöhne“ genannt hatte, steht dahin. Die Überlieferung hat niemals geschwankt in dem Urteil, daß der Apostel Mt Verfasser des Ev sei, das seinen Namen trägt. Die Schrift selbst gab zu diesem Urteil keinen Anlaß; der

Der Verfasser.

Apostel ragt nicht sonderlich unter den übrigen hervor; das Neue Testament nennt ihn nur bei seiner Berufung und in den Apostelverzeichnissen. Um so mehr hat das Zeugnis der Überlieferung Anspruch auf Beachtung.

Zeugnis des
Papias.

Auch in bezug auf die Sprache, in der der Apostel sein Ev schrieb, besitzen wir ein einstimmiges Zeugnis. Clemens von Alexandrien, Irenaeus von Lyon, Origenes und Hieronymus wissen, daß Mt in hebräischer Sprache geschrieben hat. Darunter ist nicht die hl. Sprache des Alten Testamentes, das Hebräische, verstanden. Dieses war im Zeitalter Jesu Christi längst zur toten Schriftsprache geworden und bedurfte, selbst in den Synagogen Palästinas, der Übersetzung und Erklärung. Es handelt sich vielmehr um Jesu Muttersprache, das Aramäische, das, in Dialekte geschieden, die Sprache der Bevölkerung Galiläas und Judäas bildete. Wahrscheinlich gehen die genannten Zeugen auf den gleichen Gewährsmann, den Bischof Papias von Hierapolis in Phrygien († um 150) zurück, aus dessen verlorener Schrift „Erklärungen der Worte des Herrn“ Eusebius von Cäsarea wertvolle Nachrichten in seine Kirchengeschichte aufgenommen hat. Papias berichtete, jedoch ohne daß er selbst noch das aramäische Original gekannt hätte: „Mt hat in hebräischer Sprache die Sprüche zusammengeschrieben; es übersetzte sie aber ein jeder, so gut er es konnte.“

Aus dieser Nachricht ergibt sich a) die ursprüngliche Abfassung unseres Ev in aramäischer Sprache. Daß Papias mit dem Worte „Sprüche“, das keinen erklärenden Zusatz erhält, für die Mitte des zweiten Jhdts. nur an unser kanonisches Ev denkt, sollte nicht bestritten werden. „Ich halte es für ausgemacht, daß Papias hier über unser heutiges erstes Evangelium Bericht erstatten und es als griechische Version eines vom Apostel Matthäus hebräisch geschriebenen Evangeliums bezeichnen wollte, und für wahrscheinlich, daß, wenn er sein Wissen dem „Presbyter“ verdankt, dieser das gleiche meinte und nicht etwa unter dem Matthäusbuch, nach dem Papias frug, ein anderes verstand als der Fragesteller“ (Jülicher). Auch das Mk-Ev bezeichnet Papias als „Herrnsprüche“, obschon es inhaltlich viel weniger diesen Namen verdient als das Mt-Ev. b) Weil dieses Ev in aramäischer Sprache geschrieben war, ergab sich die Notwendigkeit, es überall da, wo man kein Aramäisch verstand, zu verdolmetschen. Die Bemerkung des Papias, jeder habe diese Übersetzung so gut gemacht, als es eben ging, läßt es als gewiß er-

scheinen, daß er nicht an schriftliche Übertragung denkt. Es handelt sich vielmehr um die Vorlesung und den Gebrauch des Ev beim Gottesdienst. c) Dieses offensichtlich unbefriedigende Verfahren gehörte der Vergangenheit an, als Papias seine Bemerkung niederschrieb. Aus der Natur der Sache ergibt sich, daß es in dem Augenblick aufhörte, da eine schriftliche, griechische Übersetzung vorlag, welche als ein vollwertiger Ersatz für die aramäische Urschrift gelten konnte. Wann und von wem diese Übersetzung angefertigt wurde, kann nicht mehr gesagt werden. Da die zu Beginn des zweiten Jahrhunderts entstehenden Übersetzungen (die alateinische und syrische) unseren griechischen Mt zur Vorlage haben, Anführungen aus diesem um 100 einsetzen, so muß sie vor dem Ausgang des ersten Jahrhunderts entstanden sein. Sie entsprach so gut ihrem Zwecke, daß sie die aramäische Urschrift völlig verdrängt hat. Die Nachricht, Pantaenus habe in Indien noch die Urschrift gefunden, die bei Hieronymus bereits dahin erweitert ist, er habe sie von dort nach Alexandrien gebracht, beruht aller Wahrscheinlichkeit nach wie die Behauptung des letzteren, daß er in der Bibliothek zu Caesarea den aramäischen Mt gesehen und sogar ins Griechische und Lateinische übersetzt habe, auf einer Verwechslung mit dem apokryphen Hebräerevangelium¹³).

Der innere Befund des Mt-Ev steht der Überlieferung Innere Gründe. nicht im Wege. Zwar verrät die Schrift nirgends, daß gerade Mt ihr Verfasser ist. Der zuweilen zum Beweis hierfür angeführte Zusatz „der Zöllner“ im Apostelverzeichnis erklärt sich sehr einfach als Hinweis auf die vorausgegangene Erzählung von der Berufung des Zöllners, der ja nur in diesem Ev den Namen Mt führt. Auch die Sprachfärbung unserer Schrift läßt nicht mit Sicherheit erkennen, daß sie eine Übersetzung aus dem Aramäischen darstellt. Ihr Griechisch trägt z. B. weniger aramäisierende Färbung wie das des Mk-Ev, Sprachgebrauch und Stil zeigen große Einheitlichkeit; einige Wortspiele, z. B. 6, 16; 21, 41; 24, 30, können zwar unbeabsichtigt sein, sind aber nicht lediglich Übersetzung. Allein gegenüber der so bestimmt und so früh auftretenden Nachricht vermögen diese Beobachtungen die Frage nach der Ursprache des Mt-Ev nicht zu erledigen. Was sollte auch die Erfindung einer aramäischen Urschrift, die Erzählung von den mehr oder weniger glücklichen Übersetzungsversuchen für einen Grund haben? Nur in dem einen Falle würde das Zeugnis des Papias in ein anderes Licht rücken, wenn sich erweisen ließe, daß

der geschichtliche Kern seiner Nachricht, in der Abfassung der sog. Spruchsammlung, von der unten die Rede sein wird, in aramäischer Sprache durch Mt zu suchen wäre. Die genannten sprachlichen Beobachtungen erklären sich doch wohl durch die Güte der Übersetzung, zumal, wenn man beachtet, daß in der Zeit, da jene entstand, die Evv nach Mk und Lk Gemeingut der Christenheit waren. Der Unbekannte, der uns den griechischen Mt geschenkt hat, ist dann allerdings ein Übersetzer ersten Ranges gewesen¹⁴).

Die Entstehungszeit unseres Ev kann, da die Überlieferung schwankt, nicht mit Sicherheit bestimmt werden. Darf man dem Zeugnis des Eusebius glauben, so hätte Mt sein Werk den Judenchristen Palästinas als Ersatz für seine mündliche Predigt hinterlassen, als er im Begriffe war, „zu anderen zu gehen“. Das wäre etwa um das Jahr 42 gewesen, obschon auch dieses Zeugnis eine Deutung auf den Anfang der 60er Jahre zuläßt.

Entstehungszeit.

Origenes scheint der erste zu sein, der ausdrücklich die Meinung vertritt, Mt habe als erster ein Ev geschrieben. Aus dem Zeugnis des Irenaeus ist für die Entstehungszeit des Mt-Ev nichts Sicheres zu gewinnen. Denn nach den Untersuchungen Chapmans, der zum erstenmal den Sinn der berühmten Stelle richtig herausgearbeitet hat¹⁵), stellt Irenaeus zunächst die mündliche und die schriftliche Verkündigung des Ev einander gegenüber. Man kann die Stelle sinngemäß so wiedergeben: „Mt hat unter den Hebräern in ihrer eigenen Sprache auch eine Evangelienschrift (abgesehen von seiner mündlichen Predigt) veröffentlicht, während Petrus und Paulus (mündlich, nicht schriftlich) in Rom das Ev verkündigten und die Kirche gründeten. Nach ihrem Tode aber hat Mk, der Schüler und Dolmetscher des Petrus, uns auch seinerseits den Inhalt der (mündlichen) Petruspredigt schriftlich hinterlassen, aber auch Lk, der Begleiter des Paulus, hat das von ihm (Paulus) verkündete Evangelium in einem Buche niedergelegt¹⁶).“ Zwar kann von einer gemeinsamen Wirksamkeit der Apostelfürsten in Rom nicht gesprochen werden. Die Meinung des Irenaeus in bezug auf die Abfassung unserer Evv geht wohl dahin, daß Mt etwa in den Jahren 61—64 (67), Mk nach

dieser Zeit geschrieben habe. Daß er auch das Lk-Ev erst nach dem Tode der Apostel entstanden sein läßt, geht aus seinen Worten nicht notwendig hervor. Danach ist also die Überlieferung über das Entstehungsjahr des Mt-Ev von Anfang an zwiespältig; man muß sich hier mit dem Ansatz „vor 70“ zufrieden geben.

Fragt man die Schrift selbst, so fällt es zunächst auf, daß der Zusammenbruch des Jahres 70, der Untergang Jerusalems, nirgends berücksichtigt erscheint. Die enge Beziehung, in der noch 24, 29 die Wirren in Judäa und das Weltende erscheinen, verbieten es, ihre Entstehung nach 70 anzusetzen. Die Bemerkung 27, 8, der Acker, den das Synedrium für das Blutgeld des Verräters als Begräbnisstätte gekauft hatte, werde „bis auf den heutigen Tag“ Blutacker genannt, führt in eine Zeit, in der der Untergang von Volk und Stadt die Erinnerungen noch nicht ausgelöscht hatte. Die Bemerkung des Origenes, auf den Hieronymus sich stützt, Mt habe als erster ein Ev geschrieben, hat darum nicht den vollen Wert, weil diese Ansicht auch leicht durch seine Stellung im Kanon entstanden sein könnte.

Die meisten Vertreter der liberalen Theologie wollen die Entstehung des Mt-Ev möglichst in den Beginn des zweiten Jhdts. herabrücken. Allein dafür ist eingestandenermaßen hauptsächlich die religiöse Stellung und die Lehranschauung des Ev maßgebend. Mt „hat ein katholisches Ev geschrieben und seine echt katholische Stimmung hat ihm auch den ersten Platz unter den Evv erobert. Ein Christ, der die Arbeit der christlichen Missionare 28, 19 f. zusammenfassen kann: Taufet sie . . . und lehret sie halten alles, was ich euch geboten habe, der schon eine trinitarisch zugespitzte Taufformel (auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes) kennt, gehört kaum noch ins erste Jahrhundert. Schon ist, wie besonders großartig 25, 31—46 klar wird, das Christentum eigentlich bloß die vollkommene Gerechtigkeit, die Schule der Güte und Selbstverleugnung, die unter dem neuen Gesetz Jesu stehende Gemeinschaft . . .; aber solch eine Gemeinschaft bedarf fester Organisation, klarer Statuten, wie wir sie 16, 18 f., 18, 15 ff. vorfinden; für Mt besteht die Gemeinde, die Kirche als höchste disziplinäre Instanz, als Verwalterin aller himmlischen Heilsgüter; in seinen Grundzügen ist der alte Katholizismus fertig“⁽¹⁷⁾ (Jülicher). Dieses Urteil ist nicht von dem Verlauf der urchristlichen Geschichte abgelesen, sondern ein notwendiger Bestandteil des rationalistischen Dogmas von der Entstehung des Christentums. Wer

der Meinung lebt, daß Jesus an keine Kirche und an keine Organisation gedacht hat, daß die trinitarische Formel im Munde des „Menschen“ Jesus nicht geschichtlich sein kann, der kann auch nicht zugeben, daß der Verfasser dieses Ev ein Augenzeuge, ein Mann des ersten christlichen Geschlechtes war. Aber die „trinitarisch zugespitzte Taufformel“ kann schon darum kein Grund für eine Ansetzung des Ev um 70 sein, weil auch die Zwölfapostellehre, die doch dem letzten Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts angehört, sie kennt. Hier wird sie als die übliche Taufformel angesehen, muß also doch wohl schon vor der Entstehung dieser Schrift in Gebrauch gewesen sein. Dennoch darf man hoffen, daß auch in den Kreisen der rationalistischen Theologie die Einsicht immer mehr Boden gewinnt, daß das, was in den Jahren 30—70 ausgeprägt vorliegt, nicht erst in den Jahren 70—100 sich entfaltet haben kann. Bei Paulus ist Kirche und Sakrament vorhanden; warum kann ein Ev, das die nämlichen Vorstellungen aufweist, erst um 100 oder noch später entstanden sein? Auch die Weissagungen über die Zerstörung Jerusalems können nicht gegen die Abfassung des Ev vor dem Jahre 70 geltend gemacht werden. Jüngst hat Harnack von den viel genaueren Angaben des Lk-Ev, 21, 20—24, über den Untergang Jerusalems das Urteil abgegeben, daß man weder eine prophetische noch sonst eine Weisheit brauche, um Jesus dies sagen zu lassen¹⁸⁾. Damit fällt auch für den liberalen Forscher ein Grund fort, der bis dahin oft genug die Ansetzung der Entstehung des Ev nach 70 erhärten mußte. Für eine Betrachtung, welche eine Weissagung im Munde Jesu für möglich und wirklich hält, ist der Umweg, den Harnack einschlägt, ohnehin überflüssig. Bei der Unklarheit der Überlieferung und den dürftigen Andeutungen, die das Ev selbst gibt, wird zuletzt das Verhältnis des Mt zu Mk den Ausschlag geben. Die Untersuchung der sog. synoptischen Frage könnte bei dem zwiespältigen und mehrdeutigen Befund des Stoffes über den zeitlichen Vorrang des Mt oder des Mk nur dann endgültig entscheiden, wenn wir für diese selbst eine Lösung besäßen, die allseits befriedigte. Wohl aber kann es als sicher angesehen werden, daß der griechische Mt unsern kanonischen Mk gekannt hat und von ihm abhängig ist. Das beweisen nicht nur zahlreiche Einzelheiten, sondern auch der Aufbau des Mt, der den des Mk übernimmt und ihn da durchbricht, wo er größere Stücke, meist Reden, unterbringen will. Sicher ist dies, daß kein Grund nötig, Mt erst nach 70 entstanden sein zu lassen.

§ 3. Das Evangelium nach Markus.

Johannes
Markus.

Das zweite, kürzeste Ev trägt den Namen Markus. Dieser Name begegnet uns zuerst in den paulinischen Briefen. Aus den beiden während der ersten römischen Gefangenschaft

geschriebenen Briefen an die Kolösser und an Philemon erfahren wir, daß zwei Judenchristen, Markus, der Vetter des Barnabas, und ein Jesus, genannt Justus, die einzigen Gehilfen des gefangenen Apostels in der Arbeit am Gottesreich und sein Trost sind, Kol. 4, 10; Phm. 24. Zur Zeit des 2. Timotheusbriefes weilt Mk fern vom Apostel in Kleinasien, und Timotheus erhält den Auftrag, ihn mit nach Rom zu bringen. Auch die Apg. kennt einen in Jerusalem beheimateten, aus begüterter Familie stammenden Mann, der bald Johannes, mit dem Beinamen Markus, bald nur Johannes oder auch nur Markus genannt wird. Das Haus seiner Mutter, die anscheinend verwitwet war, diente der Jerusalemer Gemeinde als Versammlungsort. Als Petrus wunderbar aus dem Gefängnis befreit wurde, begab er sich dorthin und fand daselbst die Gemeinde zum Gebete für seine Errettung versammelt, Apg. 12, 12. Verbindet man mit dieser Nachricht der Apostelgeschichte die Angabe 1. Petr. 5, 13, wo Mk der „Sohn“ des Petrus genannt wird, dann erscheint es wahrscheinlich, daß eben dieser Apostel infolge der engen Beziehungen zu seinem elterlichen Hause den Mk für den Glauben an den Gekreuzigten gewonnen und wohl auch getauft hat. Als Paulus und Barnabas wenig später nach Jerusalem kamen, um die Spende der Gemeinde von Antiochien zu überbringen, nahmen sie den Johannes, der auch Markus genannt wird, mit sich dorthin, 12, 25. Auf der ersten Missionsreise war er ihr Begleiter, trennte sich aber von ihnen aus Gründen, die Paulus nicht als triftig anerkannte, und kehrte nach Jerusalem zurück, 13, 13. Als zu Beginn der zweiten Reise Barnabas wiederum den Johannes Markus als Gefährten annehmen wollte, weigerte sich der Apostel dessen, „weil er sie in Pamphylien verlassen habe und nicht mit ihnen zur Missionsarbeit gegangen sei“, 15, 37ff. Daher trennte sich Barnabas von ihm und zog es vor, mit seinem Vetter nach der Insel Cypern zu gehen. Von da ab verliert die Apg. den Mk aus ihrem Gesichtskreis. Daß Paulus den Schmerz, den ihm einst der noch jugendliche Gefährte bereitete, vergessen hat, zeigt die warme Anerkennung, die er der treuen Mitarbeit des Mannes gezollt hat, Kol. 4, 10. Es ist nur selten die Behauptung aufgetreten, der Johannes Markus der Apg. und der Mk

der paulinischen Briefe seien zwei verschiedene Persönlichkeiten. Das nahe verwandtschaftliche Verhältnis zu Barnabas beweist entscheidend die Gleichheit. Einige Schwierigkeit könnte höchstens die Angabe verursachen, daß er zu Petrus wie zu Paulus in einem so engen Verhältnis gestanden sei. Seine Herkunft aus Jerusalem und seine Zugehörigkeit zu der dortigen Gemeinde einerseits, seine Beziehung zu Barnabas, der Pauli Gefährte seit den Tagen war, da er ihn von Tarsus nach Antiochien holte, Apg. 11, 25 ff., andererseits, erklären beide Tatsachen ausreichend. Seine Anwesenheit in Rom, die 1. Petr. 5, 10 voraussetzt, ist durch die Angaben der paulinischen Briefe gesichert. Ein Jünger Jesu ist er auch dann nicht gewesen, wenn er der Jüngling war, der bei der Gefangennahme des Herrn, unter Zurücklassung seines linnenen Überwurfs, nackt davonfloh, Mk. 14, 51 f.

Die Stellung zu den beiden großen Aposteln und Missionaren läßt den Mk zur Niederschrift eines Ev besonders geeignet erscheinen. In der Tat trägt die Schrift, an der sein Name haftet, eine überaus frische, lebendige Farbe, die oft genug in der Urwüchsigkeit des Ausdrucks, in der Unmittelbarkeit der Darstellung den Augenzeugen verspüren läßt. Zuweilen meint man den Petrus selbst erzählen zu hören, so 1, 29 ff., 5, 37; 9, 5; 13, 3; 14, 33, und es ist richtig beobachtet, wenn man sagt, man brauche vielfach nur statt des Namens „Simon“ ein „Ich“ zu setzen, so habe man die Worte des Petrus selbst. Die Sprache nähert sich in ihrer Einfachheit dem vertraulichen Erzählungston, liebt das erzählende Präsens, wodurch sie ihre Lebhaftigkeit bewahrt, und scheut sich auch nicht, Wendungen der Umgangssprache einzumischen. Gerne ersetzt der Verfasser da, wo etwa Mt die mittelbare Rede gebraucht, diese durch die unmittelbare, so 4, 39; 5, 8; 9, 14—29, 35—50. Er zeigt sich mit den jüdischen Sitten und Gebräuchen gut vertraut, hält es aber regelmäßig für erforderlich, sie seinen Lesern zu erklären, die sie demnach nicht kennen, so 7, 3, 4; 14, 12; 15, 42. Aramäische Wörter, die er ziemlich reich in seine Darstellung mischt, werden übersetzt, 3, 17; 5, 41; 7, 11, 34; 10, 46; 14, 36; 15, 34. Auffallend ist die auch sonst sich findende, bei Mk aber besonders häufige Verwendung lateinischer Worte und Satzbildungen. Die Ausdrücke *λεγεών*, *κῆρσος*, *κεντυρίων*, *σπεκουλάτωρ*, *ξέστης*, *πραιτώριον* sind griechisch geschriebene lateinische Worte. *Ἐσχάτως ἔχειν*, 5, 23, ist gleichfalls die wörtliche Wiedergabe des lateinischen in *extremis esse*, *τὸ ἱκανὸν ποιεῖν*, 15, 15 die gänzlich ungriechische Übersetzung von *satisfacere* 12, 42 rechnet er den Heller der Witwe in die römische Münze um: zwei Lepta, das macht einen Quadrans. Und 15, 21, wo er des Si-

mon von Cyrene gedenkt, der dem Herrn das Kreuz trägt, unterläßt er nicht, seinen Lesern zu sagen, daß dieser Simon der Vater des Alexander und des Rufus sei, die ihnen also bekannt sein müssen. Paulus bestellt Röm. 16, 13 einen Gruß an „Rufus, den im Herrn Erwählten, und an seine Mutter, die auch die meine ist“. Dürfen wir für beide Namen einen Träger annehmen, — das Neue Testament kennt sonst keinen Rufus —, dann war dieser um das Jahr 58 ein Angehöriger der römischen Christengemeinde. Paulus hat ihn und seine Mutter wohl im Osten, wahrscheinlich in Jerusalem, kennen gelernt.

Es ist oft beobachtet worden, daß die Persönlichkeit des Petrus im zweiten Ev ungewöhnlich stark hervortritt. „Mit seiner Berufung 1, 16—18 beginnt sein (Jesu) öffentliches Wirken; von der Heilung seiner Schwiegermutter 1, 30f. wird doch sicher nur auf Grund des dankbaren Gedenkens Petri berichtet. Genau bis zur richtigen Stelle 3, 16 führt Mk die Unterscheidung der Namen Simon und Petrus durch; 10, 28; 11, 21 wird gerade dem Petrus — Mt 21, 20 sagt allgemein: die Jünger — eine Äußerung in den Mund gelegt, die ebenso gut jeder andere Begleiter hätte tun können; und noch auffallender wird 16, 7 ausdrücklich Petrus neben seinen Jüngern als Empfänger des Auftrags genannt, nach Galiläa zu gehen, wo der Auferstandene sich zeigen werde¹⁹).“ (Jülicher.) Ehrenvolle Erwähnung des Apostels, wie sie z. B. Mt in der Verheißung des Primates, im Wandeln auf dem Wasser, bei der Zahlung der Steuermünze für den Herrn und seinen ersten Apostel tut, übergeht Mk. Ob Petrus in seinen Lehrvorträgen darüber nichts sagte? Über seine für ihn so beschämende Verleugnung des Meisters, 14, 30, 66ff., über sein Unverständnis bei der Verklärung, 9, 5, und bei der ersten Ankündigung des Leidens, da Jesus ihn Satan gescholten, 8, 32 ff., hat er nicht geschwiegen.

Das Verhältnis
zu Petrus.

Noch an einem andern Punkt ist der Einfluß des Petrus auf die Entstehung unseres Ev unverkennbar. In den Reden des Petrus in der Apg. gibt er wiederholt einen Abriß des Wirkens und des Lebens Jesu, wie er ihn ohne Zweifel auch seiner Missionspredigt zugrunde legte. Schon in den Worten, mit denen Petrus die Wahl des Apostels Matthias einleitet, treten diese Grundgedanken klar zutage. Deutlich hat er sie ausgesprochen in seiner Predigt im Hause des

Hauptmanns Cornelius zu Cäsarea: „Ihr habt von den Ereignissen gehört, die sich in ganz Judäa zugetragen haben, die ihren Anfang nahmen von Galiläa her, nach der Taufe, die Johannes verkündet hatte, nämlich von Jesus von Nazareth, wie ihn Gott mit hl. Geiste und mit Kraft gesalbt hat, wie er umherzog, Wohltaten spendend und alle heilend, die vom Teufel besessen waren, denn Gott war mit ihm. Und wir sind Zeugen für all das, was er im Lande der Juden und in Jerusalem getan hat; und wie sie ihn endlich ans Holz gehängt und getötet haben. Am dritten Tage hat ihn Gott auferweckt und hat ihn sichtbar erscheinen lassen, nicht dem ganzen Volke, sondern uns, den von Gott vorher bestimmten Zeugen, die wir mit ihm nach seiner Auferstehung von den Toten zusammen gegessen und getrunken haben.“ 10, 37—41. Das ist in der Tat der Entwurf, nach dem das Mk-Ev gearbeitet ist; es beginnt mit der Predigt und Taufe des Vorläufers und erschöpft sich in der Erzählung der „Wohltaten“, der Wunder, besonders der Dämonenaustreibungen, die Jesus, während er predigend durch Galiläa zog, gewirkt hat. Der Zusammenbruch in Jerusalem und die Auferstehung von den Toten am dritten Tag bilden den Schluß seiner Darstellung, die so den Beweis erbracht hat, daß im Leben und im Sterben „Gott mit ihm war“.

Zweck des Ev.

Die Aufgabe, der sein Buch dienen soll, hat der Verfasser selbst über seine Arbeit geschrieben: Anfang der frohen Botschaft Jesu Christi, des Sohnes Gottes, 1, 1. Es ist das gleiche Ziel, das die gesprochene wie die geschriebene Predigt der Zeugen des Lebens Jesu erreichen will; die Hörer wie die Leser sollen einstimmen in das Bekenntnis, das der heidnische Hauptmann unter dem Kreuz des Herrn ablegt: Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn, 15, 39. Die verhältnismäßig wenigen Reden des Herrn, die der Evangelist in seine Darstellung einflieht, die größere Zahl von Wundern, die er berichtet, sollen zeigen, daß Jesus die Macht wie die Allwissenheit Gottes teilt. Zwar hat das Judentum in selbstverschuldeter Verblendung ihn nicht erkannt und ihn ans Kreuz geschlagen. Dadurch hat es wider Willen dem Heilsplan Gottes gedient und die Aufgabe erfüllen helfen, um derentwillen der

Menschensohn auf Erden erschienen war: „sein Leben zu geben als Lösegeld für viele“, 10, 45. Nicht erst im Joh-Ev, schon in dem Ev, das der neueren Bibelkritik überwiegend als die älteste Evangelienschrift gilt, ist Jesus nicht nur der Messias seines Volkes, sondern der wunderbare, ewige Gottessohn, dessen Herrlichkeit in diese Welt leuchtete.

Das Ev selbst läßt nicht mit Sicherheit erkennen, in welcher Entstehungszeit. Zeit es entstanden ist. Auf keinen Fall ist es nach 70 entstanden. Denn die große eschatologische Rede in Kap. 13, die, wie wir es bereits in dem parallelen Abschnitt bei Mt gesehen haben, Weltende und Untergang Jerusalems enge verknüpft, zeigt, daß die hl. Stadt und der Tempel noch stehen, 13, 14, und daß das Ev noch nicht bei allen Heidenvölkern 13, 10, verkündet ist. Das Urteil Harnacks darf heute auf nahezu allgemeine Zustimmung rechnen: „Der innere Befund legt... der Datierung, das Mk-Ev müsse spätestens im 6. Jahrzehnt nach Christus verfaßt sein, schlechterdings keine Schwierigkeit in den Weg²⁰⁾.“ Auch die Versuche, hinter dem kanonischen Mk einen älteren Ur-Mk zu entdecken oder schriftliche Quellen auszugraben, finden wenig Zustimmung.

Was weiß die urchristliche Überlieferung von der Das Zeugnis der Überlieferung. Entstehung des zweiten Ev? Auch hier ist der älteste Zeuge Bischof Papias von Hierapolis bzw. sein Gewährsmann, der Presbyter, in dem wir den Apostel Johannes erblicken. Er berichtet: „Und das sagte der Alte: Mk, der Dolmetsch des Petrus geworden ist, hat die Worte und die Taten Jesu, soweit er sie behalten hatte, zwar nicht der Reihe nach, aber sorgfältig aufgeschrieben.“ Papias selbst — das „wie ich sagte“ beweist es — fügt dem bei: „Denn er selbst hatte ja den Herrn nicht gehört, noch war er sein Schüler geworden; später aber, wie ich sagte, wurde er Schüler Petri, der nach dem Bedürfnis seine Lehrvorträge zu gestalten pflegte, nicht wie einer, der eine wohlgeordnete Darstellung der Worte des Herrn geben will. Daher fehlte Markus nicht, wenn er nur einiges so niederschrieb, wie er sich erinnerte. Auf eines nur richtete er sein Augenmerk: nichts auszulassen von dem, was er gehört hatte, oder dabei etwas Unrichtiges zu sagen²¹⁾.“ Wie man die Tätigkeit des Mk als Dolmetscher Petri auch verstehen mag,

der Kern des Papiaszeugnisses besagt: Das Mk-Ev ist im wesentlichen eine zwar gedächtnismäßige, aber sorgfältige Wiedergabe von Lehrvorträgen des Apostels Petrus. Das bleibt die einhellige Überzeugung des christlichen Altertums, wenn auch die späteren Zeugen das Verhältnis des Ev zu Petrus näher zu bestimmen suchen. Nach Clemens von Alexandrien haben die Zuhörer des Petrus den Mk gebeten, die Lehrvorträge des Apostels aufzuschreiben. Als der Apostel von dem Beginnen des Mk hört, läßt er es geschehen, ohne Stellung dazu zu nehmen. Nach Irenaeus dagegen hat Mk, der Schüler und Dolmetsch des Petrus, nach dem Tode der beiden Apostelfürsten die Verkündigung des Petrus uns schriftlich überliefert. Eusebius weiß, daß der Apostel die Schrift seines Schülers noch gesehen und gebilligt habe; bei Hieronymus ist die Niederschrift fast ein Diktat des Petrus geworden: *Petro narrante et illo scribente* — Petrus erzählte und jener schrieb. Streicht man von der Überlieferung ab, was sicher spätere Zutat ist, dann bleibt der feste Kern, der im Ev selbst eine vollinhaltliche, glänzende Bestätigung findet: Mk hat sein Ev als Wiedergabe der Predigt Petri aufgezeichnet; Rom ist der Ort seiner Abfassung, römische Christen waren seine ältesten Leser. Man wird vielleicht in der starken Betonung des Gedächtnismäßigen und darum Lückenhaften (*ἔνια*) der Aufzeichnung eine Bestätigung des Irenaeuszeugnisses erblicken dürfen, wonach Mk sein Ev erst nach dem Tode des Apostelfürsten herausgegeben hat. Das hindert nicht, den Beginn der Arbeit, Plan und Sammlung des Stoffes, in den Anfang der sechziger Jahre zu verlegen.

§ 4. Das Evangelium nach Lukas.

Ev und Apostel-
geschichte.

Das dritte Ev ist auf das engste verwachsen mit der Apg. Der Verfasser leitet, indem er schon dadurch seine klassische Bildung bekundet, beide Schriften mit einem Vorwort ein, durch das er sein Werk einem sonst unbekanntem Theophilus widmet. Im Prolog des Ev gibt er ihm den Titel Exzellenz (*κράτιστε*). Man hat wohl mit Recht daraus geschlossen, daß der hochgestellte Mann damals noch nicht Christ war, sonst

würde der Verfasser ihm trotz seines Ranges den christlichen Brudertitel nicht vorenthalten haben. Daß er später Christ geworden, darf — die Apg. hat den Titel nicht mehr — als wahrscheinlich angesehen werden. Den Verfasser des dritten Ev leitet die Absicht, den Theophilus in geordneter Darstellung über die Ereignisse zu unterrichten, „welche unter uns zum Abschluß gekommen sind“, und von denen der Angeredete bereits Kunde erhalten hat. Dabei dürfen wir einen flüchtigen Blick in eine uns verlorene Welt tun: Schon viele, erzählt der Verfasser, haben vor ihm den Versuch gemacht, die genannten Ereignisse aufzuzeichnen. Dabei stellt er diese „Vielen“ in die zweite Geschlechtsfolge. Sie alle waren nicht Augenzeugen der Dinge, über die sie geschrieben haben; sie empfingen aber ihre Kunde von Augenzeugen und von den berufenen Dienern des Wortes, worunter in erster Linie die Apostel des Herrn verstanden sind. Auch der Verfasser unseres dritten Ev befindet sich in der gleichen Lage. Nur hat er nach seiner eigenen Versicherung vor seinen Vorgängern ein Doppeltes voraus: Er hat den Ereignissen von Anfang an sorgfältig nachgeforscht und will die so gewonnene Kenntnis in geordneter Darstellung darbieten. Zuverlässige Berichterstattung in sachgemäßer Ordnung stellt er dem Theophilus in Aussicht.

Nicht nur die Vorreden erweisen beide Schriften, Apg. und Ev, als Werk einer Feder, der sprachliche Befund ist derart, daß an dem Selbstzeugnis des Verfassers eigentlich nicht gezweifelt werden kann. Adolf Harnack hat in einer Reihe von Untersuchungen den Beweis für die Gleichheit des Verfassers beider Schriften auf das eingehendste durchgeführt. „Es handelt sich nicht nur um eine frappante Übereinstimmung im Gebrauch der Worte, sondern um eine ebenso frappante Übereinstimmung in syntaktischer und stilistischer Hinsicht und vor allem um die Identität der Interessen für die Erzählung, die sich bis aufs kleinste erstreckt, d. h. bis in die schriftstellerische Behandlung der Personen, Länder, Städte, Völker, Häuser, Zeitbestimmungen usw., und die sich auch in den gleichen Nachlässigkeiten und kleinen Unstimmigkeiten zeigt²²⁾.“

Wer ist der Verfasser beider Schriften? Die Apg. enthält Der Verfasser.

eine Reihe von Abschnitten, in denen die Erzählung in der ersten Person der Mehrzahl gehalten ist, die sog. „Wir“-Berichte: 16, 10—17; 20, 4—16; 21, 1—18; 27, 1—28, 16. Danach befand sich der Schreiber in der Umgebung des Apostels Paulus, war also, wenigstens in der Zeit, welche jene Wirberichte umspannen, sein Reisebegleiter. Demnach haben wir den noch unbekanntem Schriftsteller in der Nähe des Heidenapostels zu suchen, und zwar mit Sicherheit in der Zeit, als er in Rom als Gefangener auf die Erledigung seines Gerichtsverfahrens wartete. Eine andere, sichere Beobachtung am Wortlaut beider Schriften stellt noch ein zweites Merkmal heraus: Der Verfasser zeigt sich auffallend gut vertraut mit ärztlicher Kunst und Fachsprache. Während die beiden anderen Evangelisten die volkstümlichen Bezeichnungen der Krankheiten und ihrer Begleiterscheinungen anwenden, bedienen sich das dritte Ev und die Apg. durchgängig der kunstgemäßen Bezeichnungen, welche bei den ärztlichen Schriftstellern der Griechen im Gebrauch waren. Der Engländer W. K. Hobart hat in seiner Schrift „The medical language of St. Luke, Dublin 1882“ eine solche Fülle von Beweisstoff und Belegen aus den Schriften griechischer Ärzte gesammelt, daß die ärztliche Fachbildung des Verfassers des dritten Ev. und der Apg. außer Zweifel steht. Wenden wir diese beiden Merkmale auf die uns bekannten Persönlichkeiten der ältesten christlichen Zeit an, so kann als Verfasser beider Schriften nur ein Mann in Frage kommen: Lukas, den Paulus, Kol. 4, 14, den geliebten Arzt nennt. Sonst erfahren wir nicht viel von ihm. Im Brief an Philemon, also in derselben Zeit, in der der Kolosserbrief geschrieben wurde, nennt ihn der Apostel seinen Mitarbeiter; in einer späteren Zeit, als Paulus das zweitemal in Rom gefangen war, ist Lk derjenige, der allein von allen Gefährten bei ihm ausgehalten hat, 2. Tim. 4, 11. Aus der angeführten Stelle im Kolosserbrief ergibt sich auch, daß Lk Heidenchrist war. Ob er aus Antiochien stammte, kann mit Sicherheit nicht gesagt werden. Daß er, wie die spätere Überlieferung will, zu den 70 Jüngern des Herrn gehört habe, widerspricht seinen eigenen Worten in der Vorrede des Ev, wo er sich ja ausdrücklich zu denen rechnet, welche nicht Augenzeugen der Geschichte Jesu gewesen sind.

Auch die Überlieferung hat ausnahmslos das dritte Ev dem Apostelschüler Lk zugeschrieben. Das älteste Zeugnis enthält der sog. Kanon Muratori, ein Verzeichnis der kanonischen Schriften des Neuen Testaments aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. — Nach ihm hat ein drittes Evangelienbuch, nämlich das Evangelium nach Lukas, der Arzt Lukas geschrieben, den Paulus zu seinem Reisegefährten angenommen hatte. Unter deutlicher Anspielung auf den Prolog dieses Evangeliums bemerkt das Bruchstück, daß der Evangelist, der selbst kein persönlicher Jünger des Herrn gewesen ist, unabhängig von anderen Autoritäten sein Evangelium geschrieben habe auf Grund der Nachforschungen, die er angestellt²³). Auch das Zeugnis des Irenaeus von Lyon schreibt das Evangelium dem Lukas, dem Begleiter Pauli, zu und nennt sein Werk die Niederschrift des von Paulus gepredigten Ev. An dem einmütigen Zeugnis der Überlieferung kann um so weniger gerüttelt werden, als im Jüngerkreis des Apostels glänzendere Namen zur Verfügung standen, als es der des Lk war, wenn es sich darum gehandelt hätte, einer namenlosen Evangelien-schrift einen Verfasser zu geben.

Zeugnis der Überlieferung.

Unser Ev ist sicher vor der Apg. geschrieben worden, denn die Vorrede zu diesem „zweiten Wort“ weist auf das fertige, dem Theophilus bekannte „erste Wort“ zurück. Läßt sich die Abfassungszeit der Apg. mit einiger Sicherheit ermitteln, dann ist auch für das Ev ein fester Zeitpunkt gewonnen. Die Ansetzung der Apg. stützt sich auf folgende Gesichtspunkte:

Entstehungszeit.

a) Von der Zerstörung Jerusalems ist nirgendwo die Rede. Noch der Schluß des Buches enthält eine Strafandrohung wider das verstockte, ungläubige Judentum, 28, 25 ff. Aber keine Silbe läßt uns erraten, daß die Strafe des Unglaubens im Untergang von Volk und Stadt bereits erfolgt ist.

b) Der Schluß der Apg. spricht nach meiner Meinung entscheidend für die Abfassung der Schrift zur Zeit des Ablaufs der zwei Jahre, die Paulus in Rom, ungehindert in der Predigt des Ev, in seiner Mietwohnung verbracht hat. Es wird stets unbegreiflich bleiben, daß und weshalb Lk den Tod der beiden Apostel, vor allem den des Paulus, nicht erwähnt hat, wenn er erst nach diesen Ereignissen geschrieben hätte.

c) Die Gründe, welche die Kritik für eine spätere Abfassung des Ev angeführt hat, sind im letzten Grunde aprioristischer Natur. Die ausführliche Weissagung über die Zerstörung Jerusalems, wie sie das Lk-Ev 19, 43 f., 21, 10 ff. bietet, soll den Zusammenbruch

voraussetzen. Allein was soll denn einer wirklichen Weissagung im Munde des Herrn anderes entgegenstehen als das rationalistische Dogma, welches alles Übernatürliche und Wunderbare leugnet? Übrigens hält jetzt auch Harnack diese Weissagung für so abgeblaßt und wenig greifbar, daß er keine Schwierigkeit mehr empfindet, sie vor 70 anzusetzen (vgl. oben S. 28). Besonders aber sollen die Erzählungen über die Erscheinungen des Auferstandenen und seine Himmelfahrt vor 70 nur schwer zu begreifen sein. Man meint, die Entstehung dieser „Legenden“ eher erklären zu können, wenn für ihre Ausbildung längere Zeitfristen zur Verfügung stehen. Allein es handelt sich hier um Berichte, welche durch die Gleichheit des Verfassers genau so gut bezeugt sind wie z. B. auch die „Wir“-berichte. Diese für geschichtlich zuverlässig halten und jene nicht, ist Willkür und kann durch die Berufung auf eine rein geschichtliche Arbeitsweise nicht begründet werden.

Dürfen wir also die Entstehung der Apg. gegen das Ende der ersten römischen Gefangenschaft des Apostels Paulus ansetzen, also um das Jahr 63 oder 64, dann ist das dritte Ev vor dieser Zeit, 62—63, geschrieben worden. Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß Ev und Apg. in Rom unter den Augen des gefangenen Apostels entstanden sind.

3. Kapitel.

Die synoptische Frage. — Lösungsversuche.

§ 1. Der Tatbestand und die älteren Lösungsversuche.

Die drei ältesten Evv, deren Entstehungsgeschichte wir z. T. bereits kennen gelernt haben, tragen seit geraumer Zeit den gemeinsamen Namen „synoptische“ Evv²⁴). Damit wird auf einen Sachverhalt verwiesen, der sich dem aufmerksamen Leser sofort aufdrängt. Zwischen diesen Evv besteht nämlich eine weitgehende Verwandtschaft. Auf weiten Strecken stimmen sie nicht nur in dem Stoff überein, den sie verarbeiten; diese Übereinstimmung geht vielmehr stellenweise bis zur völligen Gleichheit in Wort und Ausdruck, bis in die kleinsten Bestandteile der Sätze hinein. Das öffentliche Leben des Herrn verläuft in allen drei Darstellungen in demselben Rahmen und in der gleichen Entfaltung: Ein etwa einjähriger Aufenthalt des Herrn in Galiläa, während dessen er heilend und predigend durch die Gaue und Flecken seiner Heimat zieht und nur hie und da einmal die so gezogene Schranke überschreitet. Anfänglich findet der Lehrer und Wundertäter begeisterten Zulauf, sehr bald schon beginnt der stets wachsende Gegensatz zu Pharisäern und Schriftgelehrten, in den auch die Masse des Volkes mit hineingezogen wird. Infolgedessen beschränkt Jesus seine Arbeit immer mehr auf den kleinen Kreis seiner Anhänger, unter denen die erwählten zwölf Apostel hervorragen. Seine Wirksamkeit in Galiläa wird beendet durch den Zug nach Jerusalem zum Osterfest, an dem der Herr seinen Feinden erliegt und am Kreuze stirbt. Auferstehung und Erscheinungen des Gekreuzigten schließen alle drei Darstellungen, doch sind gerade hier die Verschiedenheiten stärker als sonst.

Verhältnis der
drei älteren Evv
zueinander.

Verschieden-
halten.

Neben diese auffallende, oft wörtliche Übereinstimmung tritt nun aber eine fast ebenso große Verschiedenheit. Zuerst weisen alle drei Evv mehr oder weniger umfangreiche Stücke auf, die bei den beiden anderen oder doch bei einem von ihnen fehlen. Während z. B. Mk mit der Predigt des Vorläufers beginnt, schicken Mt und Lk eine umfangreiche Kindheitsgeschichte voraus, die wieder bei beiden Berichterstatern so verschieden ausfällt, daß beide Erzählungen außer in der berichteten Tatsache von der jungfräulichen Geburt des Herrn selbst kaum Berührungspunkte aufweisen. Dieses Sondergut ist am wenigsten groß bei Mk; außer einigen wenigen Versen enthält dieses Ev nur eine ausgeführte Erzählung, die ihm allein gehört, die Heilung des Blinden von Bethsaida, 8, 22—26. Besonders umfangreich ist es bei Lk, wo es außer der Kindheitsgeschichte vor allem eine Reihe von Gleichnissen umfaßt, wie das vom barmherzigen Samaritanen, 10, 30—37, vom verlorenen Sohn, 15, 11—32, vom Pharisäer und Zöllner, 18, 9—14, u. v. a. Nicht ganz so umfangreich ist das Sondergut des Mt, das sich bei ihm über das ganze Ev verteilt. Außer der Vorgeschichte und mehreren Ereignissen bei und nach dem Tode Jesu sind es auch hier einige Gleichnisse, wie z. B. das von den klugen und törichten Jungfrauen, 25, 1—14, und einige Erzählungen, in denen der Apostel Petrus besonders hervortritt, so 14, 28—31: Petri Wandel auf dem Meer, 16, 17—19: Die Verheißung des Primates, 17, 24—27: Die Tempelsteuer und die Münze im Fischmaul.

Beispiel.

In den Einzelheiten der Erzählungen, die zweien oder allen dreien Evangelisten gemeinsam sind, sind die Abweichungen ebenfalls beträchtlich. Ein beliebig gewähltes Beispiel mag den Tatbestand veranschaulichen, der allerdings nur bei einer Gegenüberstellung des griechischen Wortlautes ganz deutlich wird. Die Erzählung von der Heilung der fieberkranken Schwiegermutter Petri berichtet

Mt 8, 14—17:	Mk 1, 29—34:	Lk 4, 38—41:
14. Und als er ins Haus des Petrus kam, sah er dessen Schwiegermutter am Fieber darnieder liegen.	29. Und sofort aus der Synagoge kommend ging er in das Haus des Simon und Andreas mit Jakobus und Johannes.	38. Dann verließ er die Synagoge und ging in das Haus des Simon. Die Schwiegermutter des Simon aber war in schwerem Fieber befangen und sie fragten ihn über sie.
15. Da berührte er ihre Hand und das Fieber verließ sie; und	30. Die Schwiegermutter des Simon lag	

sie stand auf und diente ihm.

16. Als es aber Abend geworden war, brachten sie viele Besessenen zu ihm und er trieb die Geister durch sein Wort aus und heilte alle, die krank waren, 17. damit erfüllt werde, was durch den Propheten Isaias gesagt worden ist: Er hat unsere Leiden genommen und die Krankheiten getragen.

am Fieber darnieder und sogleich sprachen sie zu ihm von ihr.

31. Und er trat zu ihr, faßte ihre Hand und richtete sie auf. Und das Fieber verließ sie und sie diente ihnen.

32. Als es aber Abend geworden war, als die Sonne unterging, brachten sie alle Kranken und Besessenen zu ihm.

33. Und die ganze Stadt war vor der Türe versammelt.

34. Und er heilte viele, die an allerlei Krankheiten litten, und trieb viele Dämonen aus, und er ließ die Dämonen nicht reden, denn sie kannten ihn.

39. Und er stellte sich vor sie, drohte dem Fieber und es verließ sie. Sofort stand sie auf, und diente ihnen.

40. Als aber die Sonne unterging, da brachten alle, die Kranke mit mancherlei Leiden hatten, sie zu ihm. Er aber legte jedem einzeln die Hände auf und heilte sie.

41. Von vielen aber fuhren Dämonen aus, die schrien und riefen: Du bist der Sohn Gottes. Und er fuhr sie an und ließ sie nicht reden, da sie wußten, daß er der Messias sei.

Der Vergleich des dreifachen Berichtes zeigt zuerst die Übereinstimmung aller drei Erzähler im wesentlichen der Geschichte. Dazu kommen eine große Zahl von Berührungen auch im Wortlaut. Daneben zeigt aber jeder einzelne Evangelist bezeichnende Eigentümlichkeiten. Am anschaulichsten erzählt Mk, er hat die meisten Einzelheiten und läßt am klarsten die ganze Lage erkennen. Bei ihm erfährt der Leser auch, daß es Sabbat ist, so daß man sofort sieht, warum die Leute erst nach Sonnenuntergang ihre Kranken zum Herrn bringen. Dem Mk-Bericht steht Lk am nächsten; auch bei ihm ist das Bild klar und anschaulich, der Zusammenhang der Ereignisse jenes ersten Tages zu Kapharnaum völlig gewahrt. Seine Abweichungen vom Text des Mk. sind einmal stilistischer Art; so ist nicht weniger wie viermal die aramäische Anknüpfung der Sätze durch „und“ durch das dem Griechischen angepaßtere „aber“ ersetzt. Besonders aber zeigt sich in dem kurzen Stück sehr deutlich die Anteilnahme des Arztes. Die Art des Fiebers wird genannt; es ist das große Fieber, wie es die griechische Heilkunde von der leichteren Art unterscheidet. In beiden Fällen ist der Vorgang der Heilung genau beobachtet und dargestellt — Jesus legt jedem einzeln die Hände auf, 40 vgl. 39. Am knappsten ist der Bericht bei Mt., aber auch am wenigsten durchsichtig. Bei ihm ist der Zusammenhang dadurch gestört, daß er statt der Heilung des Besessenen in der Synagoge die Geschichte vom Hauptmann zu Kapharnaum erzählt. Da-

durch erscheint der Besuch im Hause des Petrus ganz unvermittelt, und niemand erfährt, warum die ganze Stadt bis zum Sonnenuntergang wartet, ehe sie ihre Kranken zu dem großen Wundertäter bringt. Dagegen liegt es in den Zwecken, die seine Darstellung verfolgt, daß er in den vielen Heilungen, die Jesus wirkt, eine Erfüllung der Weissagung Is. 53, 4 sieht.

Stellt man in der hier gegebenen Weise die entsprechenden Texte nebeneinander, so gewinnt man eine Zusammenschau (Synopsis), welche die Ähnlichkeiten wie die Verschiedenheiten leicht erkennen läßt. Aus dieser rein äußerlichen Art, die Texte der drei ersten Evv zu einer Synopsis zusammenzustellen, ist der Name Synoptiker für die Evangelisten und synoptische Evv für die drei so nahe verwandten Darstellungen der frohen Botschaft entstanden.

Wie ist dieses Verhältnis der drei ersten Evv zueinander literarisch zu erklären? Das ist das große Problem, das in der ganzen Weltliteratur nicht seinesgleichen, ja nicht einmal ein Analogon hat, und das man die synoptische Frage zu nennen pflegt. Seit man darauf aufmerksam geworden ist, ist eine Reihe von Hypothesen aufgestellt worden, um diesen Tatbestand zu erklären. Sie lassen sich, so verschieden sie im einzelnen aufgebaut und begründet werden, etwa auf drei Typen zurückführen.

Die Traditions-
hypothese.

a) Die Traditionshypothese. Sie will die eigentümliche Gestalt unserer Evv dadurch erklären, daß sie sie auf die mündliche Überlieferung bzw. auf die apostolische Katechese zurückführt. Das Bedürfnis der Mission habe sehr bald zu einer Auswahl von Erzählungen und Redestücken geführt, die zu diesem Zwecke besonders geeignet erschienen. Da die für den praktischen Gebrauch ausgewählten Perikopen immer wieder vorgetragen wurden, so nahmen sie bald eine verhältnismäßig feste Form an. Naturgemäß war diese Festlegung der einzelnen Erzählungsstücke keine unbedingt starre; sie ließ vielmehr bei aller Abrundung, welche die Missionspraxis dem Stoff gegeben hatte, der persönlichen Eigenart der einzelnen Erzähler und Missionäre eine hinlängliche Freiheit. So glaubt man, sowohl die Übereinstimmung in der Auswahl des Stoffes und in der Form der Erzählung, als auch die Verschiedenheiten in den drei Berichten hinlänglich erklären zu können.

Allein diese von dem protestantischen Forscher Gieseler begründete, meist von katholischen Gelehrten, so von Kaulen, Cornely,

Knabenbauer, Le Camus vertretene Hypothese vermag aus folgenden Gründen das Problem nicht befriedigend zu lösen:

1. Sie ist zuerst viel weniger aus einer sorgfältigen Beobachtung und einlässigen Vergleichung der Texte als aus einer aprioristischen Betrachtung der vorhandenen Möglichkeiten entstanden, während sich doch wissenschaftlich der erstere Weg zunächst empfiehlt.

2. Sie vermag allenfalls die Auswahl des Stoffes wenigstens im allgemeinen zu erklären, versagt aber sofort, wenn es sich um die Erklärung seiner Anordnung (Disposition) und seine Gestaltung handelt. Die Übereinstimmung der Texte bis auf den Wortlaut kann ferner nicht allein durch mündliche Überlieferung erklärt werden, sondern läßt an literarische Abhängigkeit denken. Die mündliche Überlieferung vermag wohl eine allgemeine Angleichung zu schaffen, aber niemals eine Übereinstimmung, die oft eine nahezu buchstäbliche ist. Daran ist um so weniger zu denken, als es sich ja nicht um eine Überlieferung des ursprünglichen aramäischen Wortlautes handelt, sondern bei allen drei Evangelisten um eine Übersetzung aus der Ursprache.

3. Wie wenig die Überlieferung imstande war, den Texten eine einigermaßen einheitliche Gestaltung zu geben, zeigt am besten die Überlieferung des Vaterunser und der Abendmahlsworte in unseren Evv. Hier kann die starke Abweichung in der Fassung um so weniger verstanden werden, als beide Texte — für die Abendmahlsworte steht der Beweis I. Kor. 11, 23 ff., für das Vaterunser in der Zwölfapostellehre 8, 2 — im urchristlichen Gottesdienst eine feste Stellung hatten, wodurch ihre Gestaltung eine außerordentliche Festigkeit erhalten mußte.

4. Sie widerspricht dem ausdrücklichen Zeugnis im Prolog des dritten Ev. Wenn schon „viele“ an der Arbeit waren, die Überlieferung schriftlich festzulegen, ehe Lk zur Feder griff, dann ist es ausgeschlossen, daß wenigstens dieser — er selbst versichert es ja — an jenen schriftlichen Urkunden vorüberging und nur aus dem Strom der Überlieferung schöpfte.

Aus allen diesen Gründen wird es bei dem Urteil Jülichers bleiben, daß das synoptische Problem doch zu verwickelt ist, als daß es mit einer so einfachen Formel gelöst werden könnte²⁵). Dabei soll der Einfluß, den die Missionspraxis auf die Überlieferung der evangelischen Geschichte und der Worte des Herrn ihrer Natur nach ausüben mußte, nicht verkannt werden.

b) Die Benutzungshypothese. Sie versucht die Lösung der synoptischen Frage durch den naheliegenden Hinweis auf eine gegenseitige Abhängigkeit der Evv

Die Benutzungshypothese.

voneinander. Dabei ist naturgemäß eine Reihe von Verbindungen möglich, je nachdem man Mt oder Mk als das älteste Evv ansieht. Entspricht die kanonische Reihenfolge der Evv der Zeit ihrer Entstehung, dann hätte Mk den Mt, Lk den Mk und Mt gekannt und benutzt. Schon Augustinus hat den Grundgedanken der Hypothese erkannt, da er den Mk den „Nachtreter und Verkürzer“ des Mt nannte. In dieser Form ist sie von vielen katholischen Forschern vertreten worden. Aber auch die Reihenfolge Mk — Lk — Mt und Mk — Mt — Lk ist versucht worden. Jüngst hat Th. Zahn, dem sich im wesentlichen auch Belser anschloß, der Theorie eine Form gegeben, welche dem in den Evv vorliegenden Tatbestand mehr Rechnung trägt, als es die anfängliche Fassung der Benützungshypothese getan hat²⁶). Nach ihm hat Mk den aramäischen Mt benutzt und verkürzt; der große Unbekannte, der den aramäischen Mt ins Griechische übersetzt hat, kannte den Mk und ist von ihm wenigstens in der Form abhängig; Lk hat den Mk benutzt und dazu die ihm eigentümlichen Quellen, zu denen Belser auch noch den aramäischen und den griechischen Mt rechnet.

Vermag die Benützungshypothese das synoptische Problem zu lösen? Auch ihr stehen eine Reihe von Schwierigkeiten entgegen, deren Lösung noch nicht gelungen ist.

1. Ähnlich wie die Traditionshypothese ist sie viel zu sehr künstlich erdacht, statt aus den Texten abgeleitet. Die Fassung, welche Zahn und Belser ihr gegeben haben, bedeutet darum noch keinen allseits befriedigenden Ausweg, weil der aramäische Mt, sobald es sich nicht um den Grundstock der Erzählung, sondern um die sprachlichen Einzelheiten des Berichtes handelt, auch für diese Forscher eine unbekannte Größe ist, mit der darum niemand rechnen kann, weil niemand sie kennt. Die synoptische Frage hat es zunächst mit dem uns vorliegenden griechischen Mt zu tun; der aber ist, wie beide Forscher behaupten, von Mk abhängig.

2. Sie vermag im allgemeinen die Übereinstimmung der Texte zu erklären, versagt aber, wenn es sich um die Verschiedenheiten und die Anordnung der einzelnen Stücke handelt. Auch die Berufung auf die schriftstellerische Freiheit der Evangelisten läßt, wenn man auf die Einzelheiten achtet, die literarischen Tatsachen meist unerklärt.

Ein Beispiel soll das Gesagte beleuchten. Mt erzählt 12, 38—42 die Forderung eines Wunderzeichens und seine Ablehnung durch Jesus; es wird diesem Geschlecht kein anderes Zeichen gegeben als das des Propheten Jonas. Darauf folgt 43—45 der Spruch vom

Rückfall und 46—50 das Wort von den wahren Verwandten des Herrn. Lk ordnet den Mt-Stoff folgendermaßen: Im Anschluß an den Vorwurf, Jesus stehe im Bunde mit Beelzebub, erzählt er in buchstäblicher Übereinstimmung mit Mt den Spruch vom Rückfall 11, 23—26; dann folgt die Seligpreisung der Mutter Jesu 27—28, die sachlich und in der Absicht mit Mt 12, 46—50 übereinstimmt, und endlich 29—32 die Ablehnung der Zeichenforderung und der Spruch vom Jonaszeichen. Bei diesem Sachverhalt ist es sehr schwer zu entscheiden, ob Mt von Lk oder Lk von Mt abhängig ist, und noch mehr, nach welchem Gesichtspunkt und mit welchem Recht der abhängige Evangelist den einzelnen Stücken ihre neue Anordnung und Verbindung gegeben hat. Diese und ähnliche Beispiele zeigen eindringlich die großen Schwierigkeiten, mit denen auch die Benutzungshypothese noch zu ringen hat.

Die eben behandelten Gründe und Schwierigkeiten sprechen auch gegen den oft gemachten Versuch, die Traditionshypothese und die Benutzungshypothese miteinander zu verbinden. So natürlich auch der Ausweg erscheint, die Vorteile beider Hypothesen zu vereinigen, so wenig vermag er das Problem ganz zu lösen, wenn er in einem praktischen Fall angewandt wird. In dem eben genannten Beispiel erklärt die Traditionshypothese nicht die wörtliche Übereinstimmung zwischen Mt 12, 39—42; 43—45 und Lk 11, 29—32; 24—26; der Anordnung aber, welche Mt und Lk ihren Stoffen gegeben haben, steht die Benutzungshypothese ratlos gegenüber. Die Verbindung beider Hypothesen trägt die doppelte Last, da sie auch die Schwierigkeiten, welche beiden gegenüberstehen, zu tragen hat.

§ 2. Jüngere Lösungsversuche.

Als dritter Lösungstyp der synoptischen Frage ist die *Zweiquellentheorie* anzusehen, welche zwar noch lange keine endgültige, alle Schwierigkeiten restlos behebbende Lösung des Problems bedeutet, aber doch für die heutige Kritik einen Weg eröffnet, auf dem sie eine solche finden zu können glaubt. Da sie nur von den Texten selbst abgelesen ist, so weist sie eine Reihe von Vorzügen auf, welche in immer steigenderem Maße Forscher der verschiedensten Richtung auf sie geeinigt haben. Im einzelnen jedoch ist sie noch mit vielen Schwierigkeiten belastet und wird so verschieden ausgebaut, daß sich unsere Darstellung auf die Hervorhebung der wesentlichen Grundzüge nach den Ausführungen dieser Kritiker beschränken muß.

Jüngere
Lösungs-
versuche.

Von älteren Versuchen, welche der Zweiquellentheorie voraus-

gingen, sollen wenigstens noch die Hypothese eines Urevangeliums, welches in verschiedenen Fassungen den Synoptikern vorgelegen haben soll, und die Fragmentenhypothese Schleiermachers genannt werden. Die letztere meint, daß man schon sehr bald in der Urgemeinde das Bedürfnis empfunden habe, einzelne Sprüche Jesu und Ereignisse seines Lebens aufzuzeichnen. „Sammelt die Stücklein, damit sie nicht zugrunde gehen!“ Unsere Evg sind Sammlungen dieser losen Blätter, die einzelnen Evangelisten haben sie, so gut sie konnten, geordnet und zu einer geschlossenen Darstellung verarbeitet. Indessen weiß die älteste Zeit weder etwas von einem Urevangelium noch von den vorausgesetzten Fragmenten Schleiermachers. Statt sich in das unbekannte Dunkel spurlos verschwundener Schriften zu flüchten, wird eine Hypothese, die auf Wahrscheinlichkeit Anspruch erhebt, lieber dem spröden Stoff der überlieferten Evg einige Lichtfunken zu entlocken suchen.

Die Zweiquellentheorie sieht im Mk-Ev das älteste Ev, das als erste Quelle dem Mt und Lk gedient habe. Außer dieser Quelle hat nach ihr dem Mt und Lk noch eine zweite Quelle (Q) zu Gebote gestanden, welche fast ausschließlich oder doch überwiegend Sprüche oder Reden Jesu enthalten habe, daher auch Redequelle genannt wird. Diese Theorie stützt sich auf folgende Beobachtungen:

a) Lk hat den Erzählungsstoff des Mk-Ev zum größten Teil und fast in der gleichen Anordnung in seine Darstellung eingearbeitet. Außer einigen kleinen Stücken, die Lk teils mit Absicht ausläßt, teils in anderem Zusammenhang bringt, fehlt bei ihm Mk 6, 45 — 8, 26. Doch läßt sich z. T. wenigstens zeigen, daß Lk diese Stücke gekannt, also bewußt übergangen oder ausgelassen hat. Auch die feste Anordnung, die der Erzählungsstoff im Mk-Ev erhalten hat, ist bei Lk, von einigen beabsichtigten Umstellungen abgesehen, treu bewahrt worden. Die sprachlichen Änderungen, welche der Schriftsteller bei dieser Einarbeitung fremden Erzählungsstoffes vornimmt, dienen teils dem besseren Griechisch, das Lk schreibt, teils erklären sie sich aus seiner persönlichen Eigenart und den Zwecken seines Evangeliums. Beispiele s. o. S. 40 f. Außerdem hat Lukas in den Mk-text, dem er seine Kindheitsgeschichte vorausschickt, drei größere Einschaltungen eingefügt: 1. 6, 17 — 8, 3: Die Bergpredigt, der Hauptmann von Kapharnaum, der Jüngling von Naim, die Sendung der Johannesjünger, die Salbung

beim Gastmahl im Hause des Pharisäers Simon. 2. 9, 51 — 18, 14: Der sog. Reisebericht, der viel Sondergut enthält (darunter zehn Gleichnisse), und bei Mk nur wenige, bei Mt aber zahlreiche Parallelen hat; 3. 19, 1—27: Die Erzählung vom Zöllner Zachäus und das Gleichnis von den zehn Minen. Der hier gezeichnete Tatbestand ist unverkennbar und wird allseits anerkannt.

b) Schwieriger sei das Verhältnis von Mt zu Mk zu beurteilen. Doch werden hier zwei Tatsachen besonders hervorgehoben: 1. Fast den ganzen Mk-Stoff hat Mt in seine Darstellung aufgenommen. Es fehlen nur acht Stücke, die zusammen etwa den Umfang eines Kapitels ausmachen. 2. Die Anordnung ist im wesentlichen wieder die gleiche wie bei Mk. Sie wird meist da unterbrochen, wo Mt eine seiner großen Zusammenstellungen, wie die Bergpredigt c. 5 bis 7, die Wundererzählungen c. 8, das Gleichniskapitel c. 13, eingeschoben hat. Beweisend für die Gleichheit der Anordnung ist der Umstand, daß Mt sofort wieder mit Mk zusammentrifft, wenn er mit seiner Einschaltung fertig ist. So folgen gleich im Anfang des Ev in der Anordnung des Mk: 1. Der Täufer, 2. die Taufe Jesu, 3. die Versuchungsgeschichte, 4. die Berufung der Apostel, 5. Wunder. Dabei schließt Mt an 1.: Die Predigt des Täufers, an 3.: Die Gespräche mit dem Versucher, an 4.: Die Bergpredigt an. Daß dieses Abhängigkeitsverhältnis nicht umgekehrt erklärt werden könne, daß also Mk von Mt abhängig sei und einen Auszug aus diesem darstelle, gilt der Kritik schon wegen der Lk-parallele als ausgeschlossen. Aber auch im einzelnen erweise sich deutlich die Abhängigkeit des Mt von Mk.

Ich gebe das Hauptbeispiel der Kritik:

Mk 10, 17—19

17. Und als er hinausging auf die Straße, eilte einer auf ihn zu, fiel auf die Knie und fragte ihn: Guter Meister, was muß ich tun, daß ich ewiges Leben gewinne?

18. Jesus aber sprach zu ihm: Was nennst du mich gut? Keiner ist gut als nur einer: Gott. Du kennst die Gebote usw.

Mt 19, 16—17

16. Und siehe, einer kam zu ihm und sagte: Meister, was muß ich Gutes tun, daß ich ewiges Leben habe?

17. Er aber sprach zu ihm: Was fragst du mich über das Gute, Einer ist der Gute. Wenn du aber in das Leben eingehen willst, dann halte die Gebote usw.

Während bei Mk (und Lk) die Frage des Jünglings und die Antwort des Herrn sich genau entsprechen, erscheine bei Mt der Zusammenhang unterbrochen. In der Antwort Jesu bei Mt hänge das „Einer ist der Gute“ in der Luft. Es sei weder durch das voraufgehende „was fragst du mich über das Gute?“ begründet, noch habe es irgendwelche Verbindung mit der Frage, die der Jüngling stellt. Bei Mk dagegen sei der Vorwurf, den Jesus mit den angegebenen Worten dem Fragesteller macht, in der Anrede selbst wohl begründet. Daß hier Mt geändert habe, zeige außerdem der parallele Text Lk 18, 18—20, der genau mit Mk übereinstimme. Demnach dürfe es als eine Forderung der Texte selbst angesehen werden, wenn man sage, daß unser heutiger Mt-Text von Mk abhängig sei.

c) Über den Mk-Stoff hinaus enthalten Mt und Lk eine ganze Reihe von Stücken, die sie oft in wörtlicher Übereinstimmung berichten, die aber bei Mk fehlen. Es handelt sich hier überwiegend um Reden des Herrn bald größeren, bald geringeren Umfangs. Von Erzählungsstücken gehört wohl nur die Geschichte vom Hauptmann von Kapharnaum hierher, die bei Mk fehlt, während Mt und Lk sie z. T. in buchstäblicher Übereinstimmung berichten. Wo stammen diese dem Mt und Lk gemeinsamen Stücke her? Eine doppelte Möglichkeit sieht die Kritik hier: entweder hat sie der eine von dem andern entlehnt oder beide schöpfen aus einer gemeinsamen schriftlichen Quelle. Daß die erstgenannte Möglichkeit nicht in Betracht kommen könne, sollen Beispiele wie das oben S. 44 f. angeführte beweisen. Mt und Lk geben beide fast buchstäblich genau den Spruch vom Jonaszeichen und vom Rückfall. Aber in beiden Fällen haben beide Evangelisten den Spruch in einen anderen Zusammenhang eingestellt. Diese Tatsachen wären nur schwer zu erklären, wenn der eine Schriftsteller vom andern abhängig wäre. Was sollte denn den Lk oder den Mt veranlassen, Sprüche auseinanderzureißen, die sich ihnen in einer schon festen Ordnung darboten? Man verweist auch noch auf das ebenfalls oben S. 4 f. angeführte Beispiel der Bergpredigt. Der Stoff, den Lk hier mit Mt gemeinsam hat, verteilt sich bei ihm auf etwa zehn Kapitel und ist z. T. auf ganz andere Anlässe und Begebenheiten verteilt. Mt dagegen hat die lukanische Anordnung nicht, sondern hat aus den einzelnen Stücken eine große Rede zusammen-

gestellt. Da eine Abhängigkeit des Mt von Lk ausgeschlossen ist, so bleibe kaum eine andere Erklärung übrig als die, daß die Reden des Herrn beiden Evangelisten in einer Sammlung vorgelegen hätten, in der sie nach sachlichen, nicht nach zeitlichen Gesichtspunkten geordnet waren, so daß jeder Evangelist hinsichtlich der Einfügung des Redestoffes in den Rahmen seiner geschichtlich-systematischen Darstellung freie Hand hatte. Beide Schriftsteller hätten in dieser Weise ihre Quelle selbständig benützt und neben der Mk-Quelle in ihre Evv eingeordnet.

Einen besonders schlagenden Beweis für die Existenz dieser Redequelle sollen die *Doubletten* bilden, welche sich bei Lk, am zahlreichsten bei Mt vorfinden. Natürlich könne der Herr den nämlichen Gedanken in gleicher oder in ähnlicher Fassung wiederholt ausgesprochen haben. Allein der Umstand, daß sich der Spruch einmal mit der Mk-Quelle, das anderemal bei Mt mit Lk, bei Lk mit Mt decke, liefere den sicheren Beweis, daß die Doublette dadurch entstanden sei, daß beide Evangelisten das Wort aus Mk und aus der Spruchquelle entnommen hätten.

Ich führe einige Beispiele dafür an. Den Spruch vom Leuchter hat Lk 8, 16 aus Mk 4, 21, dagegen 11, 33 aus der Redequelle (Mt 5, 15), den Spruch vom Kreuztragen 9, 23 aus Mk 8, 34, 14, 27 aus Q (Mt 10, 38). Während Lk neun Doubletten aufweist, hat Mt deren nicht weniger wie achtzehn. So bringt er den Spruch vom Jonaszeichen 16, 4 aus Mk 7, 11, 12, 39 aus Q (Lk 11, 29), das Wort vom Glauben, der Berge versetzt, 21, 21, aus Mk 11, 22 f., 17, 20 aus Q (Lk 17, 6).

Endlich sei noch eine Beobachtung angefügt, auf die Adolf Harnack aufmerksam gemacht hat. Bei Mt finden sich etwa 112 Worte, bei Lk 261, die im Neuen Testament nur bei diesen Schriftstellern vorkommen. Von diesen Worten, die also zum Sprachschatz beider gehören und jedem von ihnen eigentümlich sind, finden sich in den Teilen, welche der Redequelle zuzuweisen wären, aus Mt 12, aus Lk gar nur 3 Worte. Das beweist nach Harnack nicht nur das Dasein der Quelle überhaupt, sondern ebensosehr ihre sprachliche Einheit. Die Redequelle sei wirklich eine von Mt und Lk verschiedene Größe, weil sie sich auch hinsichtlich ihres Sprachgutes auf das klarste von diesen abhebe²⁷).

Offene Fragen.

Wie hat Q ausgesehen? Welche Stücke hat sie enthalten? Wer hat sie verfaßt? In welcher Sprache? Wenn sie aramäisch geschrieben war, haben Lk und Mt sie in dieser Form oder aus einer Übersetzung gekannt? Hat auch Mk die Redequelle bereits gekannt und benutzt? All das sind Fragen, welche auch die Kritik nur sehr mangelhaft und nur mit größter Zurückhaltung beantworten kann. Folgende Punkte dürfen bei den Vertretern der Zweiquellentheorie auf weitgehende Zustimmung rechnen

a) Sicher haben zu Q über Mk hinaus die gemeinsamen Stücke bei Mt und Lk gehört. Was sonst noch aus dem Sondergut beider in Q einzurechnen wäre, darüber gehen die Anschauungen weit auseinander.

b) Q ist älter als unsere synoptischen Evv, vielleicht schon 10—15 Jahre nach dem Tode des Herrn geschrieben worden. Ob schon der Apostel Paulus Q gekannt und benutzt hat, muß dahingestellt bleiben, ist aber (s. oben S. 17) sehr unwahrscheinlich.

c) Q ist auf jüdisch-palästinensischem Boden entstanden und in aramäischer Sprache aufgezeichnet worden. Ob der Verfasser der Apostel Matthaeus war, und ob die Papiasnachricht (s. o. S. 24 f.) eben auf unsere Redequelle zu beziehen ist, bleibt zweifelhaft. Die Deutung des Wortes *logia* bei Papias (Mt schrieb die *logia* in hebräischer Sprache) hat darauf keinen Einfluß.

Der Grund, der ernstlich gegen das Vorhandensein der Redequelle erhoben werden könne, sei der, daß sie spurlos verschwunden und von aller Überlieferung verlassen sei. Allein abgesehen davon, daß dieser „Beweis aus dem Stillschweigen“ gegenüber dem in Mt und Lk vorliegenden literarischen Tatbestand an Bedeutung verliere, macht die Kritik auf folgende Gesichtspunkte aufmerksam:

a) Es sei nicht ganz richtig, wenn oft betont werde, Q sei spurlos verloren gegangen. In Mt und Lk sei sie zum großen Teil erhalten geblieben und könne zum größten Teil aus ihnen wieder hergestellt werden. Wahr sei allerdings, daß uns die aramäische Urschrift nicht erhalten sei.

b) Allein das könne darum nicht entscheidend gegen Q ins Gewicht fallen, weil genau derselbe Tatbestand beim aramäischen Mt vorliege und leicht zu erklären sei. Sei in der alten Christenheit kein Bedürfnis vorhanden, den letzteren zu erhalten, weil er der Mehrzahl der aus der griechisch-römischen Welt stammenden

Gläubigen ein verschlossenes Buch war, so sei das noch viel weniger bei der Redequelle der Fall. Im Vergleich zu ihr bedeute jedes Ev einen ungeheuren Fortschritt, weil dieses den losen Sprüchen den geschichtlichen Rahmen gebe und die Sammlung gerade an dem Teil ergänze, der für die Urgemeinde von besonderem Werte sei: in bezug auf den äußeren Verlauf des Lebens Jesu von Nazareth.

c) Auch die Berufung auf das mangelnde Zeugnis der Überlieferung könne nur zum Teil als berechtigt anerkannt werden. Wie wolle man beweisen, daß es unmöglich sei, den geschichtlichen Kern der Papiasnachricht in der aramäischen Abfassung der Redequelle durch Mt zu erblicken? Weder Papias noch sonst einer der Alten hätten den aramäischen Mt je gesehen.

Es kann nicht geleugnet werden, daß der eben entwickelten, von der Kritik fast ausschließlich vertretenen Hypothese eine Reihe von Vorzügen eignet. Sie ist durch eine genaue Betrachtung und Vergleichung der Texte der synoptischen Evgewonnen und vermag in der Tat eine Reihe von Erscheinungen und Tatbeständen zu erklären. So ist es gekommen, daß diese Hypothese immer mehr die anderen verdrängt hat, wenn auch die Kritik selbst gerne zugesteht, daß sie weder alle Tatsachen ausreichend zu erklären vermöge noch auch in übereinstimmender Form von den einzelnen Forschern vertreten werde. Dagegen ist sie in ihren Grundzügen von den meisten protestantischen Forschern der verschiedensten Richtungen (außer Zahn, Spitta) anerkannt und fand auch in katholischen Kreisen vielfach Zustimmung.

Ungelöste
Schwierigkeiten.

Die großen Schwierigkeiten, welche ihr entgegenstehen, und die namentlich im überlieferungsfreundlichen Lager in ihrer ganzen Schwere empfunden werden, sind diese:

1. Die sog. Redequelle oder Spruchsammlung ist eine hypothetische, nur durch den Vergleich von Mt und Lk gewonnene Größe. Es fehlt an jedem geschichtlichen Zeugnis für ihr Vorhandensein, und so weit wir urteilen können, müssen wir sagen, daß sie auch in der altchristlichen Literatur nicht die geringste Spur hinterlassen hat.

2. Die Zweiellentheorie steht in einem bis heran nicht gelösten Gegensatz zu der altchristlichen Überlieferung über die Entstehung des Mt-Ev. Dabei liegt die Hauptschwierigkeit nicht einmal in der Behauptung, daß Mt als erster sein

Ev geschrieben habe. Noch Clemens von Alexandrien behauptet, Mt und Lk, die beiden Evv, welche die Geschlechtsregister des Herrn enthalten, seien die ältesten, was für Lk sicher falsch ist. Aber seit Papias von Hierapolis steht die Überzeugung fest, daß unser griechischer Matthaeus kein Sammelwerk, sondern die getreue Übersetzung der aramäischen Urschrift ist. Wenn dabei auch nicht an eine buchstäbliche Übertragung gedacht ist, so ist doch mit dieser Überlieferung die Annahme unvereinbar, daß unser kanonisches Mt-Ev aus Mk, Q und Sondergut zusammengearbeitet ist. Zwar wird die hier gegebene Schwierigkeit herabgemindert durch die Annahme einer aramäischen Abfassung der Spruchsammlung und durch ihre Rückführung auf den Apostel Matthaeus. Aber die Forschung darf, wie sie es vielfach tut, die Überlieferung nicht einfach auf die Seite schieben. Das den Texten der synoptischen Evv entnommene Zeugnis könnte nur dann in vollem Lichte erstrahlen, wenn es durch das Licht der altkirchlichen Überlieferung nicht gekreuzt würde.

In jedem Falle bedarf die Entstehung einer so alten und einhelligen Annahme, auch wenn sie aus dem von Eusebius so ungünstig beurteilten Papias stammt, einer Erklärung.

3. So verwickelt das Verwandtschaftsverhältnis der drei älteren Evv auch erscheinen mag, einzelne Übereinstimmungen wie Verschiedenheiten erklären sich auch durch gegenseitige Abhängigkeit oder durch die Tätigkeit der mündlichen Überlieferung. Die große Bedeutung, welche der letzteren namentlich auf jüdischem Boden zukommt, hat in jüngster Zeit auch kritische Forscher (F. Dibelius, Fiebig) an der Zweiquellentheorie irre gemacht^{27a}).

Das gänzliche Fehlen eines geschichtlichen Zeugnisses, das für die Zweiquellentheorie angerufen werden könnte, wie der ungelöste und wohl auch unlösbare Widerspruch, in dem sie zu der Überlieferung über die Entstehung unserer Evv, besonders des Mt-Ev, steht, haben die päpstliche Bibelkommission veranlaßt, durch Verfügung vom 26. Juni 1912 sie abzulehnen. Die geschichtliche Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit unserer Evv ist an diese Lösungsversuche nicht gebunden. Sie kann

von dem einen wie von dem andern Standpunkt aus mit derjenigen Sicherheit bewiesen werden, die eine geschichtliche Untersuchung überhaupt zu erzielen vermag. Daß auch die Zweiquellentheorie den Grund, auf dem unsere Evv stehen, nicht nur nicht erschüttert, sondern sogar noch befestigt, wird unsere Untersuchung zu zeigen haben.

4. Kapitel.

Der geschichtliche Wert der synoptischen Ueberlieferung.

§ 1. Allgemeine Beobachtungen.

Geschichte, nicht
Dichtung.

Noch steht der wichtigste Teil unserer Untersuchung der synoptischen Evv aus: die Prüfung ihres geschichtlichen Wertes. Enthalten sie Legende oder Geschichte? Vielleicht beides in unlöslicher Mischung? Ist fromme Phantasie am Werk, ein schlichtes Menschenleben in Himmelslicht und Wunderglanz zu tauchen, so daß der dichte Firnis, den Glaube und Liebe aufgetragen haben, die ursprünglichen Farben kaum noch erkennen läßt? Vermag eine kritische Scheidung hier Geschichte und Sage zu trennen? Besitzt sie feste Maßstäbe, nach denen sie über den Wert oder den Unwert der evangelischen Erzählung urteilen kann? Wir werden auf dem Boden des bisherigen Gewonnenen diese Fragen in sorgsamer Abwägung zu beantworten suchen.

Eines steht fest: Die Synoptiker wollen Geschichte erzählen. Lk entwickelt im Prolog seines Ev die Methode seiner Schriftstellerei. Er übernimmt nicht einfach die älteren Berichte der „Vielen“, die vor ihm geschrieben haben, sondern steht ihnen mit kritischem Urteil gegenüber. Sein oberstes Gesetz ist die selbständige Prüfung der Ueberlieferung an dem Bericht und dem Zeugnis der Augenzeugen. Was sich ihm so als zuverlässig und brauchbar ergeben hat, das will er in wohlgefügter Ordnung darstellen. Auch die beiden anderen Evangelisten wollen zunächst Geschichte bieten. Das beweist Art und Aufbau ihrer Schrift, die systematische Reihenfolge, in der sie die einzelnen Vorgänge darstellen, der Erzählungsstil, in dem sie schreiben, die schlichte Erzählungskunst, die fast ohne eigene Anteilnahme den Faden spinnt und das Urteil des Erzählers, seine Freude wie seinen Schmerz, völlig hinter den Tatsachen zurücktreten läßt. Daß sie mit ihrer Darstellung den Glauben an den Messias und Gottessohn begründen und stärken wollen, braucht an und für

sich den Geschichtswert ihrer Darstellung nicht zu beeinträchtigen. Man wird sogar sagen dürfen, daß gerade dieser Zweck die urchristliche Schriftstellerei zu gesteigerter Besonnenheit und Treue anhalten mußte. Ungeschichtliche und irrige Darstellung hätte diesen Zweck nur schädigen und vereiteln können. Die heidnische wie jüdische Bekämpfung des jungen Christentums beweist zur Genüge, daß man gerade die Evv auf das schärfste untersucht hat, um aus angeblichen Widersprüchen und Irrtümern ihre Glaubwürdigkeit bestreiten zu können.

Stellen wir, ehe wir in die Einzelheiten der Untersuchung eintreten, einige allgemeine Beobachtungen, die für alle drei synoptischen Evv zutreffen, an die Spitze. Sie zeigen zunächst eine so eingehende Vertrautheit mit dem geographischen, geschichtlichen und kulturgeschichtlichen Hintergrund, auf den sie ihre Zeichnung des Lebens Jesu eintragen, daß die enge Beziehung zu dem Mutterland der christlichen Bewegung nicht bestritten werden kann. Die Dörfer und Flecken Galiläas, Sidon, Tyrus und die Dekapolis, der Norden des hl. Landes bis hinauf nach Cäsarea Philippi, der See von Genesareth und seine städtereichen Ufer, Samaria und Peräa, der Weg über Jericho nach Jerusalem, die hl. Stadt mit ihren Bauten, ihrem Tempel und ihrer näheren Umgebung sind ihnen wohl bekannt. Die sozialen Schichtungen der Bevölkerung ziehen an uns vorüber, die arme Landbevölkerung Galiläas, die Priesterschaft und der Hohe Rat, Pharisäer, Sadduzäer und Schriftgelehrten, der verachtete Zöllner und der Bettler auf der Straße, dazu der Römer im Lande, der das Gottesvolk knechtet, mit seinen Soldaten und seiner Beamtschaft. Wie ausgezeichnet sich z. B. Lk über die so verwickelten politischen Verhältnisse unterrichtet zeigt, beweist jene zeitgeschichtliche Übersicht, durch die er das Auftreten des Johannes in der Geschichte seines Landes fest verankert hat, Lk 3, 1—6.

Die neuere Forschung hat die geschichtlichen Angaben des Lk nur bestätigt. Tiberius war seit Ende 10 oder Anfang 11 n. Chr. Mitregent des Augustus, Pontius Pilatus von 26—36 oder 37 Landpfleger von Judäa, Herodes Antipas von 4 v. Chr. bis 39 n. Chr. Vierfürst von Galiläa und Peräa, Philippus bis 34 n. Chr. Vierfürst mehrerer Landschaften im Nordosten Palästinas. Die Landschaft Paneas an den Quellen des Jordan, welche Josephus zum Gebiet des Philippus rechnet, und die zum ituräischen Reiche gehört, ist wohl unter Ituraea gemeint. Auch ist jetzt für das Fürstentum Abilene

Allgemeine
Beobachtungen.

mit der Hauptstadt Abila am Libanon ein Tetrarch Lysanias für die Zeit, die Lk im Auge hat, inschriftlich nachgewiesen²⁹). Ananas oder Hannas verdankte sein Hohepriestertum dem Quirinius 6 n. Chr. und wurde 15 n. Chr. durch Valerius Gratus abgesetzt. Durch seine verwandtschaftlichen Beziehungen bewahrte er sich Einfluß auf die Führung des Amtes unter seinem Schwiegersohn, dem Hohenpriester Joseph, genannt Kaiphas (18—36 n. Chr.). Das ist der Grund, warum er hier neben dem regierenden Hohenpriester erwähnt wird.

Nicht minder vertraut zeigt sich die Darstellung mit den bunten geistigen und religiösen Strömungen im Lande. Die Sonderanschauungen und Übungen des Pharisäertums bis auf die Gebetszettel und die Quasten an den Gewändern, ihre Fasten- und Reinigungsgewohnheiten bis auf die Sitte, die Gräber zu tünchen, damit die Vorübergehenden nicht verunreinigt werden, die häretischen Anschauungen der Sadduzäer, welche die Auferstehung leugnen, die politisch und national gefaßte Messiasidee und Zukunftserwartung, welche auch im Jüngerkreis herrscht und noch nach der Auferstehung Jesu ihre Wellen wirft, liefern ein so vielgestaltiges und lebendiges Bild, daß es jeder Erfindung spottet. Kurz, wo immer man auch die synoptischen Evv aufschlägt, überall trifft man auf den starken Pulsschlag dem Leben abgelauschter Wirklichkeit, nirgends verspürt man den Ölgeruch der Studierlampe.

Keine Bio-
graphie.

Freilich darf man von den Synoptikern nicht eine vollständige Lebensbeschreibung Jesu von Nazareth erwarten. Mk beginnt seine Darstellung mit dem Auftreten des Täufers, die Kindheitsgeschichten bei Mk und Lk sind so dürftig, daß sie aus dem langen Zeitraum von fast 28 Jahren, der zwischen der Heimkehr aus Ägypten und dem öffentlichen Auftreten Jesu liegt, nur das eine Ereignis, den Tempelbesuch des Zwölfjährigen in Jerusalem, zu berichten wissen. Auch die Geschichte seiner öffentlichen Wirksamkeit ist weit davon entfernt, vollständig zu sein. Wie oft ist die Darstellung summarisch, zeichnet in wenigen Strichen eine Fülle von Ereignissen, deren Ausführung ein eigenes Ev erfordert hätte! Das alles liegt begründet in den Entstehungsverhältnissen dieser Evv und in ihrem Gebundensein an schriftliche Quellen, wodurch notwendig der Rahmen der Darstellung verengert und die Ausführung des Bildes skizzenhaft werden mußte. Vor

allem aber muß man festhalten, „daß auch Mk schon in erster Linie nicht eine Biographie, nicht eine Historie geben will, sondern eine Lehr- und Erbauungsschrift in erzählender Form, einen Bericht über Heilstatsachen, auf denen die Existenz der christlichen Gemeinde beruht. In dieser Beziehung besteht kein prinzipieller, höchstens ein Gradunterschied zwischen Markus und Johannes“³⁰).

§ 2. Der Geschichtswert des Markusevangeliums und der sog. Spruchsammlung.

Allein der Geschichtswert der synoptischen Evv und die Glaubwürdigkeit ihrer Berichterstatter ist nicht mit allgemeinen Erwägungen zu erweisen. Hier so gut wie sonst muß der Standpunkt des Gegners scharf ins Auge gefaßt werden, wollen die Schwierigkeiten, wie er sie empfunden hat, beachtet und auf ihr Gewicht geprüft werden. Gegenüber der heutigen Bibelkritik genügt es nicht, die Augenzeugenschaft der Evangelisten und ihre persönliche Glaubwürdigkeit zu betonen. Das letztere wird bereitwilligst zugestanden, höchstens die Polemik der Gasse sieht in den Verfassern unserer Evv Betrüger. Das erstere aber, die Augenzeugenschaft der Berichterstatter, ist dieser Kritik, wenn auch nicht allein, so doch hauptsächlich durch die literarkritische Betrachtung der Evv in weitem Umfang zweifelhaft geworden. Sind unsere kanonischen Evv an schriftliche Quellen gebunden, und für das Lk-Ev wenigstens bezeugt es sein eigener Prolog, dann muß die Untersuchung des Geschichtswertes auf diese Quellen der Evv selbst zurückgehen und hier festen Boden zu gewinnen suchen. Daher ist es eine der wichtigsten, aber auch eine der lohnendsten Aufgaben, welche der quellenkritischen Betrachtung der synoptischen Evv gestellt ist, sich auf den Boden zu stellen, den die Bestreiter des Geschichtswertes der Evv einnehmen, und den letzteren im Lichte der von ihnen vertretenen Zweiquellentheorie zu prüfen und darzustellen. Denn auch von diesem Standpunkt aus, der rein literarisch die Verwandtschaft der drei älteren Evv zu verstehen und zu erklären sucht, kann ihre Glaubwürdigkeit auf das Beste dargetan werden.

Der apologetische Standpunkt.

Der Geschichtswert des Mk.-Ev.

a) Der Geschichtswert des Mk-Ev. Den Grundstock bilden die Erinnerungen des Apostels Petrus. Ihre geschichtliche Zuverlässigkeit ist damit sichergestellt und allseits zugestanden. Wie eingehend, lebendig und treu hier die Berichterstattung ist, empfindet jeder, der einmal die Erzählung der Ereignisse auf sich wirken läßt, die sich an jenem ersten Sabbat in der Synagoge zu Kapharnaum und im Hause des Petrus abgespielt haben, Mk 1, 21 ff. Das sind Schilderungen so voller Farbenpracht und Lebenstreue, daß ihre Zuverlässigkeit nicht angetastet werden kann. Naturgemäß vermag niemand genau zu sagen, ob hinter jeder einzelnen Erzählung des Mk Petrus als Gewährsmann steht. Für die Hauptmasse der Mk-Erzählung ist das sicher der Fall, in einigen wenigen Fällen wird man darüber streiten können. Wenn aber die Papiasnachricht, deren Geschichtlichkeit heute allseits anerkannt wird, die Entstehung des Mk-Ev richtig wiedergibt, dann ist es in allem Wesentlichen auf Petrus, den Augenzeugen des Lebens Jesu und ersten Apostel des Herrn, zurückgeführt. Für den ursprünglichen Bestand und die Erhaltung des Mk-Ev bietet sich außerdem gerade auf dem Boden der Zweiquellentheorie eine unvergleichliche Kontrolle an: die Aufnahme des marcianischen Erzählungsstoffes in die Evv nach Mt und Lk. Denn diese Theorie ruht ja auf der Annahme, daß das Mk-Ev die Quelle für den Erzählungsstoff gebildet habe, den Mt und Lk in ihren Schriften darbieten. Je früher also die Aufnahme des Mk-Stoffes in diese Evv erfolgt ist, desto mehr wird es für unsere Betrachtung möglich, den ursprünglichen Bestand des zweiten Ev bis nahe an die Zeit seiner Entstehung heran durch die beiden Seitenreferenten zu kontrollieren. Diese sind somit die beiden Wächter, welche das Mk-Ev gehütet haben. Es ist vielleicht in der ganzen Literatur ohne Beispiel, daß so durch die Aufnahme einer Schrift in andere, nahezu gleichzeitige Darstellungen eine Gewähr für die tadellose Erhaltung der ersteren geschaffen wurde, die kaum überboten werden kann. Wo immer also Mt und Lk mit Mk übereinstimmen, muß daher der Bestand des Mk-Ev für die sechziger Jahre des ersten Jahrhunderts von der Kritik als gesichert angesehen werden.

Aber auch die Persönlichkeit des Evangelisten selbst bildet die glänzendste Gewähr für die Treue seiner Erzählung. Zwar ist Mk kein unmittelbarer Jünger Jesu gewesen. Allein er war auf das innigste mit der Muttergemeinde in Jerusalem verwachsen und hatte von seiner frühen Jugend an im Verkehr mit den Aposteln des Herrn die beste Gelegenheit, sich über den Verlauf der evangelischen Geschichte zu unterrichten. Im Hause seiner Mutter fand die junge Gemeinde eine erste Kultstätte, in den Tagen der Verfolgung eine sichere Zuflucht. Apg 12, 12. Vielleicht hat auch die Überlieferung ein gutes Recht, daß es das Haus der Mutter des Johannes Markus war, in dem der Herr das letzte Abendmahl feierte und der Hl. Geist am Pfingsttag auf die Apostel herabkam. So ist der Evangelist Mk von den ersten Tagen des jungen Christentums an der Zeuge seiner Entwicklung und seiner Kämpfe, so hat er in dem Kreis, in dem er lebt, die zuverlässigste Quelle für die Lehre und die Taten des Meisters, dessen Schüler auch er durch die Hand des Petrus geworden ist. Ich weiß nicht, ob es irgendeine Geschichtsquelle jener Zeit gibt, bei der die Entstehungsverhältnisse so außerordentlich günstig gelagert sind, wie es beim Mk-Ev der Fall ist. Denn „in den Jahren 30—70 — und zwar in Palästina, näher in Jerusalem — ist eigentlich alles geworden und geschehen, was sich nachher entfaltet hat. . . . Diese Erkenntnis wird immer deutlicher und setzt sich an die Stelle der früheren ‚kritischen‘ Meinung, die grundlegende Entwicklung habe sich über einen Zeitraum von etwa hundert Jahren erstreckt und für sie komme fast die ganze Diaspora in Betracht wie das heilige Land und die Urgemeinden daselbst“. (Harnack.) Bildet aber das Mk-Ev die eine Quelle für Mt und Lk, dann ist durch die Geschichtlichkeit des ersteren auch ihre Glaubwürdigkeit in all den Teilen gesichert, in denen ihre eigene Darstellung mit dem Mk-Bericht übereinstimmt.

b) Der Geschichtswert der sog. Redequelle. Der Geschichtswert der sog. Redequelle.
 Noch günstiger lautet das Urteil der Kritik in bezug auf die geschichtliche Zuverlässigkeit der zweiten Quelle, aus der nach der Zweiquellentheorie Mt und Lk geschöpft haben sollen. Wohl besitzen wir nur wenige Worte genau in der Sprache und in der Form, in der sie aus Jesu Mund geflossen

sind. In der Überlieferung, in der wir die Sprüche des Herrn besitzen, haben sie bereits den Umbildungsprozeß aus der aramäischen Muttersprache des Herrn in das griechische Idiom durchgemacht. Wieviel sie dabei an Originalität und Farbe verloren haben, kann natürlich nicht mit Sicherheit gesagt werden. Auch muß die Möglichkeit offen gelassen werden, daß das eine oder andere Wort von dem Übersetzer nicht ganz richtig verstanden worden ist.

Ein Beispiel: Mt 23, 26 lautet: Du blinder Pharisäer, reinige zuerst, was drinnen im Becher ist, damit auch das Auswendige rein sei. Lk 11, 41 gibt diesen durch den gleichen Zusammenhang als identisch erwiesenen Satz wieder mit dem unverständlichen: Gebet nur das, was drinnen ist, als Almosen, so habt ihr alles rein. Wellhausen hat gezeigt, daß die Lk-Version auf einer Verwechslung zweier graphisch nur wenig verschiedener Wörter beruht. „Reinigt“ heißt im Aramäischen dakkau, „gebt Almosen“ rakkau; durch ein Verlesen beim Übersetzen erklärt sich die Variante auf das beste³²).

Im allgemeinen darf man gegenüber der Kritik und von ihrem Boden aus folgendes sagen:

Die älteste,
mündliche Über-
lieferung.

a) Die Persönlichkeiten, welche die Worte Jesu uns überliefert haben, waren dafür besonders geeignet. Das war ja in Israel die Methode des schulmäßigen Unterrichts, daß der Schüler die Worte des Lehrers möglichst getreu aufnahm, sich einprägte und wiedergab. „Der ganze schulmäßige Betrieb des Rabbinentums bestand darin, daß die Schüler die Worte des Meisters durch beständige Wiederholung sich einprägen mußten. Die ganze Lehre bestand aus wörtlicher Weiterüberlieferung der Worte des Meisters; der Schüler sollte genau mit den Worten des Lehrers lehren; ein guter Schüler ‚gleich einer mit Kalk belegten Zisterne, die keinen Tropfen verliert‘. Der ganze Talmud ist nichts anderes als die Niederschrift einer ungeheuer umfangreichen mündlichen Überlieferung der Lehren der einzelnen Rabbinen.“³³) (Joh. Weiß.) Die „Pirke Aboth“, die Sprüche der Väter, sind eine solche Sammlung von Aussprüchen von ungefähr sechzig bedeutenden Rabbinen des ersten und zweiten Jahrhunderts. Wohl war Jesus kein jüdischer Rabbi. Allein der überwältigende Eindruck, den der Lehrer, „der Macht hatte“, auf seine Jünger machte, mußte die Sorgfalt noch mehren, mit der sie

jedes Goldkorn aus seinem Munde zu hüten trachteten. Dazu kommt, daß die kraftvollen und einfachen Menschen jener Tage über eine Frische und Treue des Gedächtnisses verfügt haben, die uns Kindern einer papiernen Zeit fast unbegreiflich erscheinen will. Unter diesen Umständen ist es gar nichts Außerordentliches, wenn sich Jesu Worte durch Jahrzehnte hindurch in den Herzen seiner Hörer lebendig und unverfälscht erhalten haben.

b) Die Form, in der Jesus sprach, hat diesen Erhaltungsprozeß seiner Worte außerordentlich erleichtert. Der Herr spricht die Sprache des Volkes so klar, so durchsichtig und einfach, wie es kein Gelehrter und kein Philosoph zuwege bringt. Abgrundtiefe Weisheit in kristallheller Klarheit und Prägung, das ist die Eigenart der Sprache, die Jesus gesprochen hat. Dabei kleiden sich seine Gedanken in jene rhythmische, parallele oder antithetische Form, welche der hebräischen Poesie geläufig ist und die gedächtnismäßige Einprägung, ähnlich wie es in unserer Dichtkunst der Reim tut, so wesentlich erleichtert.

Die Form der
Worte Jesu.

Man könnte fast die ganze Bergpredigt ausschreiben zum Beweise dafür, wie sehr diese knappen, scharf geschliffenen Sprüche Jesu in ein gesundes Gedächtnis sich einhaken mußten. So das Wort:

„Bittet, so wird euch gegeben werden;
Suchet, so werdet ihr finden;
Klopft an, so wird euch aufgetan;
Denn jeder, der bittet, der empfängt;
Der sucht, der findet;
Der anklopft, dem wird aufgetan.“ Mt 7, 7—9.

Oder das andere Wort:

„Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert.

Wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert.

Und wer nicht sein Kreuz aufnimmt und mir nachfolgt, ist meiner nicht wert.

Wer sein Leben gefunden hat, der wird es verlieren.

Und wer sein Leben verloren hat um meinetwillen, der wird es wieder finden.“ Mt 10, 37—39.

Wie unvergleichlich lebenswahr und anschaulich sind die Gleichnisse des Herrn! Wer wird, wenn er es einmal gehört hat, ein Gleichnis vergessen, das so dem Leben abgelauscht

ist wie die Parabel vom Pharisäer und Zöllner, vom verlorenen Sohn, vom barmherzigen Samaritan? Aber alle diese Beobachtungen dienen dazu, den Eindruck zu verstärken, wie außerordentlich günstig die Überlieferungsverhältnisse der Sprüche Jesu gelagert sind.

c) Es kommt aber noch ein dreifaches Moment hinzu. Der Zeitraum, in dem man sich mit der mündlichen Überlieferung der Worte Jesu begnügt hat, umspannte nur wenige Jahre. Die schriftliche Aufzeichnung erfolgte schon sehr früh, auch nach dem Urteil der Kritik im zweiten, vielleicht schon im ersten Jahrzehnt nach dem Tode des Herrn. Das Bedürfnis hiezu mußte um so stärker sich regen, je mehr die Zahl der Gläubigen wuchs und der Missionsdrang die Jünger Jesu in die Weite trieb.

Alter der schriftlichen Aufzeichnung.

Besondere Beachtung erheischen hier folgende Punkte:

1. Diese Aufzeichnung erfolgt in der Muttersprache des Herrn, in aramäischer Sprache. Damit war auch die Übersetzung der Worte Jesu zum Zwecke der Propaganda an eine feste Unterlage gebunden. Man versuche es, sich klar zu machen, welche Gewähr für die Zuverlässigkeit der Überlieferung der Sprüche Jesu geschaffen war, sobald diese an der aramäischen Niederschrift derselben Rückgrat und Korrektiv hatten. Wohl waren auch der enge Verband der Urgemeinde und die zahlreichen Ohrenzeugen des Wortes eine ständige und gute Kontrolle. Dennoch wächst die Sicherheit und die geschichtliche Treue von dem Augenblick an unvergleichlich, in dem die Weitergabe der Worte Jesu allen Zufälligkeiten der nur mündlichen Fortpflanzung entrückt und in ein festes Bett geleitet erscheint.

2. Diese Aufzeichnung geschieht in der Generation, die mit Jesus gelebt, mit ihm gegessen und getrunken hatte, Apg. 10, 41. Daraus ergibt sich von selbst, daß die Kontrolle wie des mündlichen so des schriftlichen Evangeliums hundertfach möglich war. Noch Paulus kann sich zum Beweis der Wirklichkeit der Auferstehung Jesu auf das Zeugnis von mehr als 500 Brüdern berufen, von denen einige bereits gestorben sind, die meisten aber noch leben, 1. Kor. 15, 6. Man sieht, daß der Gedanke, die Wahrheit der urchristlichen Predigt der Prüfung der noch lebenden Generation zu unterwerfen, den Verkündern des Ev durchaus geläufig war, wie denn auch Petrus sich immer wieder auf das Zeugnis seiner Volksgenossen berufen kann, die gleich ihm Zeugen des Lebens Jesu und seines Todes gewesen sind. Schon die schroffe, bis zu tödlichem Haß gesteigerte Opposition, in der die kleine Gemeinde in Jerusalem zum herrschenden Judentum trat, zwang sie, ihre eigenen Erinne-

rungen auf das gewissenhafteste zu prüfen und sie so gegen jeden Angriff zu sichern. Wie will man überhaupt die Entstehung der Urgemeinde begreifen, wenn die Großtaten ihres Meisters, von denen die Evv erzählen, nicht so festgefügte Tatsachen waren, daß sie keinen Riß zeigten, an dem die im Haß geschärfte Kritik des Judentums hätte einsetzen können? Aber auch der Umstand, daß die Generation, in der die urchristliche Überlieferung sich bildete, auf dem Mutterboden blieb, auf dem sie entstanden war, mußte sie zu einer sorgfältigen Bewahrung der Geschichte Jesu vorzüglich geeignet machen.

3. Damit ist bereits zu dem dritten Gesichtspunkt übergeleitet, der die Sicherheit der Überlieferung ebenfalls in weitem Umfang zu gewährleisten vermag. Die Geschichte und die Sprüche Jesu sind in ihrem Hauptbestand festgelegt worden, noch ehe die frohe Botschaft den Boden Palästinas verlassen und sich den Einflüssen der griechisch-römischen Kulturwelt erschlossen hatte. Was das für die Zuverlässigkeit und Treue unserer evangelischen Geschichte bedeutet, sieht man am besten, wenn man ihr die wildwuchernde Phantastik der später entstandenen apokryphen Evv gegenüber stellt, welche von aller Geschichte verlassen sind. Daß in ihnen die Phantasie des Erzählers ins Abenteuerliche und Grotteske wachsen konnte, ist gerade dadurch möglich geworden, daß um die Mitte des zweiten Jahrhunderts die Wurzeln abgestorben waren, welche zur Zeit der Entstehung der kanonischen Evv noch so kräftig und tief in die heimatliche Erde sich einsenkten. Die albernen Erzählungen, von denen die Kindheitsevv strotzen, konnten in einer Zeit nicht gedeihen, in der noch so viele Zeugen lebten, welche sie sofort als dreiste Erfindung hätten brandmarken können³⁴⁾. Auf diesen Zusammenhang der evangelischen Berichterstattung mit dem Boden, auf dem ihr Erzählungsstoff gewachsen ist, muß um so nachdrücklicher hingewiesen werden, als die rationalistische Kritik bei der Leugnung der Wundererzählungen es gar nicht für nötig hält, die Möglichkeit der reinen Erdichtung all der wunderbaren Geschehnisse in so früher Zeit auch nur wahrscheinlich zu machen.

Demnach dürfen wir gegenüber der Kritik gerade für die von ihr geforderte zweite Quelle von Mt und Lk, die Spruchsammlung, den höchsten Geschichtswert in Anspruch nehmen. Ihr Inhalt wie ihre Entstehung gewährleisten in einem so hohen Grade die Güte ihrer Überlieferung, daß wir sie, wenn sie wirklich existiert hätte, als eine Geschichtsquelle allerersten Ranges betrachten dürften. Da nun die Kritik etwa zwei Drittel der Worte und Reden Jesu der Spruchquelle zuweist, so ist der größte Teil der synoptischen Überlieferung durch den Umstand, daß er auf zwei so ausgezeichnete Quellen, wie es die

Petruserinnerungen und die Spruchsammlung sind, zurückgeführt werden kann, geschichtlich glaubwürdig und zuverlässig.

§3. Der Geschichtswert des Sondergutes bei Matthäus und Lukas.

Die Kindheitsgeschichte.

Die beiden Evv nach Mt und Lk weisen aber außer dem durch die beiden von der Kritik angenommenen Quellen gesicherten Überlieferungsgut auch noch Sondergut auf, dessen geschichtliche Brauchbarkeit noch zu erwägen ist. Hierhin gehören vor allem die Kindheitsgeschichten, einige Petruserzählungen bei Mt und das ziemlich umfangreiche Sondergut des Lk, das außer einigen geschichtlichen Angaben besonders in einer Reihe von Gleichnissen besteht.

Wie steht es um die Geschichtlichkeit der Kindheitsgeschichte, der wunderbaren Geburt des Herrn und der Ereignisse, welche ihr vorausgehen und folgen? An diesem Punkt wird die geschichtliche Untersuchung außerordentlich erschwert durch den wunderleugnenden Standpunkt der liberalen Theologie. Wer grundsätzlich jedes Wunder ablehnt, muß es folgerichtig auch da tun, wo es sich um das größte Wunder Gottes in der Geschichte, um die Menschwerdung seines Sohnes handelt. Versuchen wir es, den Berichten selbst gerecht zu werden und vom Boden der quellenkritischen Untersuchung aus ein Urteil über ihre Glaubwürdigkeit zu gewinnen!

Ich fasse zunächst die Fülle der liberalen Einwände in drei Punkten zusammen:

a) Die älteste Form der Überlieferung wisse noch nichts von der jungfräulichen Geburt des Herrn. Hauptbeweis ist die Lesart der alten syrischen, 1892 im Katharinenkloster auf Sinai gefundenen Bibelübersetzung (vgl. unten S. 71) zu Mt 1, 16: Joseph, dem Maria die Jungfrau verlobt, erzeugte den Jesus, der Christus genannt wird. Allein diese Lesart ist nicht ursprünglich und aller Wahrscheinlichkeit nach durch einen Lesefehler entstanden. Denn die Übersetzung, welche unbesehen das „Jungfrau“ ihrer Vorlage beibehält, widerspricht sich selbst und steht im schroffsten Gegensatz zu der eigenen Erzählung, die auch in der syrischen Übersetzung sich vollkommen mit dem heutigen Bibeltext deckt und ruhig die Empfängnis vom Hl. Geiste und die Bedenken des hl. Joseph (Mt 1, 18 ff.) erzählt. Die Entstehung der falschen Lesart in der syro-

sinaitischen Handschrift erklärt sich vorzüglich durch eine Vergleichung mit dem fast gleichen, aber wohl älteren und besseren Text des sog. Syro-Curetonianus, dessen Lesart auch durch einige griechische Handschriften und die allateinische Übersetzung bezeugt ist. Sie lautet: Jakob erzeugte den Joseph, welchem verlobt war Maria die Jungfrau, welche Jesus gebar, der Christus genannt wird. Da im Griechischen das gleiche Wort „er erzeugte“ und „sie gebar“ bedeuten kann, so ist die Entstehung der falschen Lesung dadurch zu erklären, daß der Übersetzer Joseph zweimal las und dadurch zu der falschen Übersetzung gedrängt wurde. Gegen die Ursprünglichkeit der Erzählung von der jungfräulichen Geburt kann diese vereinzelte, mit ihrem eigenen Kontext in unlösbarem Widerspruch stehende Lesart nicht ausgebeutet werden³⁵). Auf noch unsicherem Boden steht der Versuch, die jungfräuliche Geburt des Herrn aus der lukanischen Vorgeschichte zu entfernen, indem man Lk 1, 34 und 35 als eingeschoben erklärt³⁶).

b) Mt und Lk sollen sich auf Schritt und Tritt widersprechen, indem sie bald Ereignisse in Nazareth, bald in Bethlehem erzählen, die sich zeitlich nicht gegeneinander ausgleichen lassen. Die Schwierigkeit wird verursacht durch das Verhältnis von Lk 2, 39: „Als sie alles nach dem Gesetze des Herrn vollendet hatten, kehrten sie zurück nach Galiläa in ihre Stadt Nazareth“ zu den Mt 2, 1—22 berichteten Ereignissen: Dem Besuch der Magier, der Flucht nach Ägypten und der Rückkehr nach Nazareth. Da es sicher ist, daß die beiden ersten der drei Ereignisse nach der Darstellung im Tempel angesetzt werden müssen, so bleibt für die Erklärung eine doppelte Möglichkeit. Mt 2, 22 wird erzählt, daß Joseph sich anfangs nach der Rückkehr aus Ägypten in Judäa, offenbar in Bethlehem niederlassen will. Daraus scheint zu folgen, daß er seinen Wohnsitz in Nazareth bereits endgültig aufgegeben hatte. Da davon aber Lk 2, 4 (vgl. Mt 2, 1) gar nicht die Rede ist, so wird es wahrscheinlich, daß die hl. Familie nach der Darstellung im Tempel nach Nazareth zurückkehrte, hier ihren Wohnsitz aufgab, um sich in Bethlehem niederzulassen, bis nach dem Besuch der Weisen die Nachstellungen des Herodes sie zur Flucht zwangen. Das wird bestätigt durch den von Herodes ermittelten Zeitpunkt von zwei Jahren und durch die Tatsache, daß beim Besuch der Weisen die hl. Familie nicht mehr in dem Stalle weilte, in dem der Herr geboren wurde (Lk 2, 7), sondern in einem Hause (Mt 2, 11). Die zweite Möglichkeit ist die, daß Lk wie auch sonst (vgl. 1, 56, 80; 3, 19 f.), zusammenfassend berichtet und unter Übergehung der von Mt berichteten Vorgänge die Übersiedelung nach Nazareth hier darum erwähnt, weil der Messias dort bis zu seinem Auftreten vor Israel in der Verborgenheit heranwachsen sollte.

c) Die Vorstellung von der jungfräulichen Geburt Jesu sei religionsgeschichtlich zu erklären. Dabei gehen die Meinungen aus-

einander, ob die „Legende“ auf jüdischem oder auf heidnischem Boden entstanden sei. Ist sie auf jüdischem Boden entstanden, dann soll ihre Quelle die falsch verstandene und übersetzte Weissagung Is. 7, 14 von der Geburt des Emanuel aus der Jungfrau sein. Allein 1. das *alma* der Isaiasstelle bedeutet niemals eine verheiratete Frau, wie man erklärt, sondern stets das heiratsfähige, aber noch nicht verehelichte junge Mädchen; 2. fehlt dem Judentum im Zeitalter Jesu Christi völlig die Anschauung von einer jungfräulichen Geburt des Messias, ja sie wird für es durch die Forderung der davidischen Abstammung des Messias ausgeschlossen; 3. hat dementsprechend niemand die Isaiasstelle so gedeutet; das hat erst die christliche Gemeinde getan, nachdem ihr die Tatsache der jungfräulichen Geburt das Verständnis für den Vollsinn der Stelle erschlossen hatte. Die Ableitung aus heidnischen Quellen und den Erzählungen von Göttersöhnen scheidet 1. daran, daß die Erzählung auf jüdischem Boden entstanden ist, wo man die trivialen heidnischen Göttererzählungen verabscheute, 2. daran, daß dem Heidentum völlig die Idee einer jungfräulichen Geburt fehlt. Denn alle Erzählungen von Göttersöhnen (Herakles, Platon) unterscheiden sich nur dadurch von gewöhnlichen Geburtsgeschichten, daß sie an die Stelle des menschlichen Vaters den Gott setzen. Dabei wird der ganze Vorgang rein natürlich gedacht. Die biblische Erzählung schließt die menschliche Analogie schon darum absolut aus, weil in der jüdischen Anschauung der Geist, ruach, der die Jungfrau überschattet, weiblich ist.

Die lukanische
Kindheits-
geschichte.

Erweisen sich die Einwände gegen die Geschichtlichkeit als Vorurteile, welche aus der Leugnung des Wunders geboren, nicht aus der geschichtlichen Wertung der Texte abgeleitet sind, so ist andererseits das Alter und der hohe Wert der lukanischen Kindheitsgeschichte nicht zu bestreiten. Es läßt sich fast mit Sicherheit nachweisen, daß die Kindheitsgeschichte vom Evangelisten aus einer älteren judenchristlichen Quelle herübergenommen wurde, die schon sehr früh auf palästinensischem Boden entstanden sein muß. Zunächst ist der Stilunterschied zwischen dem aus der Feder des Schriftstellers frei fließenden Prolog und der unmittelbar folgenden Kindheitsgeschichte handgreiflich. Dort eine tadellose griechische Periode, hier ein Abschnitt, der durch und durch hebraisierende Färbung trägt, und der sich schon in seinem ersten Satz „Und es geschah in den Tagen des Königs Herodes“ wie eine Übersetzung aus einem aramäischen Original liest. Auch der Inhalt des Abschnittes weist darauf hin. Er setzt bei seinen Lesern

eine Vertrautheit mit den Einrichtungen des Tempeldienstes, der Priesterordnungen und Opfergebräuche voraus, die ein heidenchristlicher Leser kaum gehabt hat. Die Anschauung, daß Unfruchtbarkeit eine Schande, daß der Messias den Thron seines Vaters David einnehmen werde, sind durch und durch jüdisch gehalten. Das letztere ist um so auffallender, als der weltweite Standpunkt des Lk-Ev sein besonderer Vorzug ist, der fühlbare Einfluß des Heidenapostels, dessen Schüler und Begleiter Lk war. Damit gewinnt die Kindheitsgeschichte des Lk einen besonderen Wert, der durch alle jene Umstände gestützt wird, welche wir oben S. 62 f. für die sog. Spruchsammlung ansprechen konnten. Alle diese Gründe sind jedoch ohne Bedeutung für den grundsätzlichen Standpunkt, der mit Joh. Weiß erklärt: „Der Historiker wird von der ersten Zeile an bis zur letzten (ausgenommen etwa die Erzählung vom zwölfjährigen Jesus) die Empfindung haben, auf dem blumenreichen, aber unsicheren Boden der Sage sich zu bewegen, und Versuche einer geschichtlichen Rechtfertigung werden ihm fern liegen. Wo Engel kommen und gehen, wo eine Greisin durch die Geburt eines Kindes beglückt wird, wo Redende stumm werden und Stumme reden und Propheten schon im Kinde den Messias erkennen, da hat der Historiker doch wohl etwas anderes zu tun, als die Geschichtlichkeit so wunderbarer Dinge zu untersuchen³⁷⁾.“ Der Trost, man solle lieber „auf die zarten Töne einer dankbaren und innigen Frömmigkeit“ lauschen, die hier erklingen, vermag über den Ernst nicht hinwegzutäuschen, der hinter der Frage steht, ob es sich hier um Sage oder Geschichte handelt.

Das Sondergut des Mt. Auch das Mt-Ev sendet Das Sondergut
des Mt. der Darstellung des galiläischen Lehrjahres des Herrn eine kurze Kindheitsgeschichte voraus, welche vier Stücke enthält: einen Stammbaum des Herrn, 1, 1—17, die Bedenken des hl. Joseph, 1, 18—25, den Besuch der Magier, 2, 1—12, und die Flucht nach Ägypten mit der Rückkehr nach Nazareth, 2, 13—23. Ähnlich wie Lk gibt auch Mt ein Geschlechtsregister oder einen Stammbaum Jesu, der nach einem bestimmten (typologischen) Gesichtspunkt gearbeitet und von dem des Lk von Salomon ab völlig verschieden ist. Der Kern und Stern der Erzählung ist

auch hier die jungfräuliche Geburt des Herrn, die bei Mt gegen schon früh auftretende jüdische Verleumdungen verteidigt wird. Hat sich für die lukanische Vorgeschichte die Unmöglichkeit herausgestellt, die Erzählung von der Jungfrauengeburt Jesu aus jüdischen oder heidnischen Quellen abzuleiten, so darf auch für die Mt-Erzählung das gleiche Maß geschichtlicher Zuverlässigkeit beansprucht werden. Ist außerdem noch der Verfasser der Apostel Matthaeus, so liegt in diesem Umstand verstärkte Bürgschaft, da der Apostel das denkbar größte persönliche wie amtliche Interesse haben mußte, für seine Darstellung der Anfänge des Lebens Jesu das beste Material zu verwenden. Die Bestimmung seiner Evangelienschrift für judenchristliche und jüdische Leser in der palästinensischen Heimat sichert wiederum die Zuverlässigkeit der Berichterstattung. Wie hätte er eine Erzählung von dem Besuch der Magier und vom bethlehemitischen Kindermord seinen Lesern aufzischen können, wenn er die Einrede zu vergegenwärtigen gehabt hätte, daß niemandem außer ihm diese Geschehnisse bekannt geworden seien? Es verrät eine mehr als sonderbare Auffassung von dem Zwecke und der Art der urchristlichen Schriftstellerei, wenn die liberale Theologie sofort mit dem Schlagwort „Legende“ zur Hand ist, sobald der Gesichtskreis des Evangelisten die Enge des eigenen überschreitet. Das sollte um so weniger der Fall sein, als gerade sie das Bestreben der Evv, für den Glauben an Jesus zu werben, so stark betont. Die maßlose Steigerung des Legendarischen wäre damals wie heute der schlechteste Weg dazu.

Religions-
geschichtliche
Erklärungs-
versuche.

Es ist in der neueren Zeit wiederholt der Versuch gemacht worden, sowohl die Erzählung von dem Besuch der Magier wie vom bethlehemitischen Kindermord für ungeschichtlich zu erklären und ihre Entstehung aus religionsgeschichtlichen Parallelen abzuleiten. Der wunderbare Stern soll aus Num. 24, 17: „Es geht auf ein Stern aus Jakob und ein Zepter erhebt sich aus Israel, das zerschmettert Moab die Schläfe, allen Söhnen Seths den Scheitel“ herausgetüftelt worden sein. Die Reise der Magier soll eine Abschattung und Umdeutung jener Huldigungsfahrt sein, die nach dem Bericht des Dio Cassius und des Plinius der Magier Tiridates im Jahre 66 nach Rom unternahm, um dem Nero Geschenke zu bringen und ihn als Gott zu verehren. Der Wunderstern kann indessen schon darum nicht aus Num. 24, 17 abgeleitet werden, weil

es sich bei Mt um einen wirklichen Stern, in jener Stelle aber nur um ein Bild des kommenden Messias handelt. Auch der Evangelist denkt nicht an diese Verbindung, sonst hätte er sicher, dem Charakter und dem Zweck seines Ev entsprechend, es nicht unterlassen, hinzuzufügen: Das ist geschehen, damit erfüllt werde, was geschrieben steht. Der Herleitung der Magierreise aus dem Tiridateszug gegenüber erklärt auch Clemen³⁸⁾, daß es wider alle Analogie wäre, wenn ein derartiges geschichtliches Ereignis eine evangelische Erzählung hervorgerufen habe. Entscheidend ist jedoch die Chronologie, denn die Mt-Erzählung stammt sicher aus dem Kreis der palästinensischen Urgemeinde, kann also auf keinen Fall mit dem erst 66 geschehenen Zug des Tiridates in Verbindung gebracht werden. „Dem Bild der Magier, die nur durch stumme Sterne belehrt und geleitet den jüdischen Messias aufsuchen und in der Freude über die Erfüllung ihrer sehnsuchtsvollen Ahnung das in Armut geborene Königskind aus ihrem Reichtum beschenken, diesem Bild nimmt keine Kritik den Zauber reiner, rührender Wirklichkeit“ (Maier)³⁹⁾.

Gegen die Geschichtlichkeit des bethlehemitischen Kindermordes wird oft das Bedenken erhoben, daß der jüdische Geschichtschreiber Flavius Josephus nichts von diesem Verbrechen des Tyrannen Herodes berichte. Man geht von der irrigen Anschauung eines „Massenmordes“ aus und übersieht, daß es sich dabei vielleicht um 20—30 Kinder armer, unangesehener Leute gehandelt hat. In der Liste der Verbrechen des Herodes, der in fortgesetzten Todesurteilen wider die Mitglieder des jüdischen Hochadels und des makkabäischen Fürstenhauses wütete und sogar seine eigenen Söhne Alexander, Aristobul und Antipater hinrichten ließ, verschwindet diese Tat wahnsinniger Tyrannenangst. — Auch hier sollen die religionsgeschichtlichen Parallelen die Ungeschichtlichkeit dartun und die Entstehung der „Sage“ erklären können. So meint Bousset⁴⁰⁾, ein Christ „habe einen heidnischen Mythos von der Geburt, der Verfolgung und dem Siege des jungen Sonnengottes auf seinen Herrn Jesus umgedeutet“. Doch ist auch hier zu sagen, daß die rein sachliche, mit konkreten Verhältnissen und Persönlichkeiten rechnende Darstellung des Mt aller religionsgeschichtlicher Erklärung spottet. Was hat die ganze Verknüpfung des Kindermordes mit der Erscheinung und dem Verhalten der Magier dem argwöhnischen König gegenüber, die Festsetzung der Altersgrenze auf zwei Jahre, die Heranziehung der Jeremiasstelle und ihre Deutung (s. u. S. 73) mit jenen heidnischen Mythen zu tun? Mit Recht fragt Maier: „Wann und weshalb sollten außerchristliche mythologische Vorstellungen auf Jesus übertragen worden sein, da er weder als politischer König (wie Sargon) noch Volksheros (Moses), sondern als niedriger, verachteter, durch Leiden und Tod in die Verklärung eingehender Messias geschildert ist⁴¹⁾.“ Sind unsere Erzählungen

schon sehr früh, und zwar innerhalb der palästinensischen bzw. Jerusalemer Muttergemeinde in Umlauf gesetzt worden, dann ist und bleibt ihre Erklärung als Legende eine Unmöglichkeit. Wie sollten sie entstehen können in einer Zeit, da noch genug Menschen lebten, welche jene furchtbaren Tage eines Herodes miterlebt hatten? Endlich fehlt auch das Motiv zur Legendenbildung, da Ereignisse wie der Kindermord für das Leben, Wirken, Sterben und Auferstehen des Messias ohne Bedeutung sind.

Das Sondergut
des Mt.

Das weitere Sondergut des Mt verteilt sich über das ganze Ev. Am stärksten tritt es in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte zutage. Dazu kommt eine Reihe von Gleichnissen, vom Unkraut im Acker, 13, 24—30, 36—43, vom Fischnetz, 13, 47—50, vom unbarmherzigen Knecht, 18, 23—35, von den Arbeitern im Weinberg, 20, 1—16, von den ungleichen Söhnen, 21, 28—32, von den klugen und törichten Jungfrauen, 25, 1—13, und einige vereinzelt Sprüche. Endlich noch drei Erzählungen, die an die Person des Petrus anknüpfen: das Wandeln des Apostels auf dem Meer, 14, 28—31, die Verheißung des Primates, 16, 17—19, und das Wort von der Tempelsteuer und der Münze im Fischmaul, 17, 24—27. Die Echtheit der Gleichnisse zu bezweifeln, ist durch nichts gefordert, auch die Kritik erkennt sie durchgängig an, wenn sie auch bei einigen die Deutung dem Evangelisten zuschieben oder auch eine mehr oder weniger leichte Umbildung des Gleichnisses annehmen will. Allein weder die textliche Überlieferung der betr. Stücke noch ihr Inhalt vermag diese kritischen Bedenken ausreichend zu begründen; es ist die „Katholizität“ des Ev, welche das Urteil der Kritik hier bestimmt hat. Auch für die Ablehnung einer Reihe von Einzelheiten (Wunder beim Tode Jesu, Erscheinungen des Auferstandenen, Tauf- und Missionsbefehl u. a.) ist letzthin der wunderleugnende Standpunkt ausschlaggebend. Von hier aus gesehen sind das Wandeln auf dem Meer, die Münze im Fischmaul so „massive“ Wunder, daß sich für die Kritik das Urteil von selbst ergibt. Derjenige, der diesen Standpunkt nicht teilt, wird dagegen bei einem auf dem Boden Palästinas entstandenen Ev um so eher an gute Überlieferung denken, als die in Rede stehenden Stücke durch das Ganze des Ev ausreichend gestützt erscheinen. Die Erzählungen vom Tod des Judas, vom Blutacker, von der Grabes-

wache können unmöglich in einer Zeit erdichtet worden sein, wo noch genug Augenzeugen vorhanden waren; der Evangelist schrieb ja nicht im fernen Rom, sondern in der palästinensischen Heimat. Auch die Geschichte von der Tempelsteuer muß vor der Zerstörung Jerusalems entstanden sein, weil nach dem Untergang des Tempels ihr Motiv geschwunden war. Von der Stelle 16, 17—19 wird unten noch die Rede sein. S. 74 f.

Das Sondergut des Lk. Sehr reich ist das lukanische Sondergut. Außer der Vorgeschichte, die wir bereits besprochen haben, umfaßt es einige Sprüche, einige Wunder (der Fischzug Petri, 5, 4—9, der Jüngling von Naim, 7, 11—17, zehn Aussätziges, 17, 11—19), Erscheinungen in und um Jerusalem, 24, 13—53, und besonders etwa 14 Gleichnisse. Aus welchen Quellen der Evangelist hier schöpft, läßt sich um so weniger sagen, als die „Vielen“, von denen er im Prolog spricht, uns unbekannt sind. Vereinzelt Nachrichten, wie über die dienenden Frauen, 8, 1—3, deren Namen Lk aufzählt, über die Nachstellungen des Herodes, 13, 31—33, so lebenswahr und entzückend geschriebene Geschichten, wie die von Maria und Martha, 10, 38—42, oder von dem Zöllner Zachäus 19, 2—10, wecken ein nicht geringes Vertrauen in die Sachkenntnis und Treue des Erzählers. An „massiven“ Wundern fehlt es wie in keinem Ev, so auch nicht bei Lk; einen Grund, die Geschichtlichkeit der Erzählungen zu bezweifeln, vermögen wir darin nicht zu erblicken.

Das Sondergut
des Lk.

Das Sondergut der synoptischen Evv zeigt, wie breit und tief der Strom der mündlichen Überlieferung war, aus der die urchristliche Gemeinde schöpfen konnte. Ein treffendes Beispiel dafür, wie wenig man berechtigt ist, den Umfang des Geschichtlichen auf den Bericht des einen oder des anderen Evangelisten zu beschränken, liefern die verschiedenen Darstellungen der Erscheinungen des auferstandenen Heilandes. Die rationalistische Bibelforschung hat seit den Tagen des Samuel Reimarus immer wieder den einen Bericht gegen den anderen ausgespielt, um aus den Abweichungen in der Berichterstattung die Ungeschichtlichkeit der Auferstehung Jesu zu beweisen. Erzählt Lk nur Erscheinungen des Auferstandenen, welche in Jerusalem oder in dessen Umgebung stattgefunden

Überlieferung
und schrift-
liches Ev.

haben, erzählt Mk — wenn man von dem Schluß 16, 9—20, von dem unten die Rede sein wird, absieht — überhaupt keine, verweist aber die Jünger nach Galiläa, wo sie den Herrn schauen sollen, 16, 7; erzählt Mt dagegen eine Erscheinung in Jerusalem, 28, 8 ff., und eine andere in Galiläa, 28, 16 ff., so ist das für die Kritik der Beweis für die Zwiespältigkeit der Überlieferung. Entweder jerusalemische oder galiläische Tradition, Mt sei bereits der Versuch, beide Traditionen miteinander zu vereinigen. Und doch hätte ein Blick auf den ältesten Auferstehungsbericht, der aus der Feder des Apostels Paulus geflossen ist, noch ehe unsere Evv geschrieben waren, vor einem so voreiligen Urteil bewahren sollen. 1. Kor. 15, 1—11 zählt Paulus unter ausdrücklicher Berufung auf die apostolische Überlieferung nicht weniger wie sechs Erscheinungen des Auferstandenen auf. Wie viel reicher erscheint hier in der ältesten Überlieferung der Erzählungsstoff als in der jüngeren, während doch gerade das Umgekehrte ein Zeichen legendarischer Wucherung zu sein pflegt. Eine Kritik, welche ihren Texten nicht nur mit maßlosem Mißtrauen gegenübertritt, sondern mit jenem vernünftigen Wohlwollen, das alte und gute Zeugen zu fordern berechtigt sind, wird vielmehr bemüht sein, mit Verständnis für die Eigenart der verschiedenen Überlieferungsformen, diese miteinander zu vereinigen. Aber auch hier wirkt stärker als alle Methode geschichtlicher Quellenforschung das Vorurteil: Die Auferstehung Jesu ist ungeschichtlich, weil sie unmöglich ist.

§ 4. Die Textüberlieferung der synoptischen Evangelien.

Die Text-
überlieferung.

Noch eine Frage ist kurz zu beantworten. Wie steht es um die Überlieferung des Textes unserer synoptischen Evv? Besitzen wir sie noch in der Form, in der sie aus der Feder ihrer Verfasser geflossen sind, oder sind sie im Laufe der Jahrhunderte durch Textverderbnisse, Einschaltungen oder Zusätze so verderbt worden, daß dadurch ihr geschichtlicher Wert aufgehoben oder doch herabgemindert wird? Bekanntlich weisen die Texte unserer Evv eine Fülle von ver-

schiedenen Lesarten auf, welche indes nur den überraschen kann, der mit der Entstehungs- und Verbreitungsgeschichte alter Handschriften nicht vertraut ist. Unkenntnis der Abschreiber, Flüchtigkeiten und Zufälligkeiten sind außerordentlich reiche Quellen textlicher Verderbnisse und Verschiedenheiten. Bei dem ähnlich oder auch gleichlautenden Text der synoptischen Evv lag es besonders nahe, den einen Bericht nach dem andern oft bewußt, oft unbewußt zu gestalten. Auch ist unser Bibeltext nicht frei geblieben von absichtlichen Zusätzen und Erweiterungen. Einen gänzlich fehlerfreien Text hat die Kirche nie besessen und wird sie auch nie besitzen, trotzdem die Bibelforschung seit Jahrzehnten einen eisernen Fleiß darauf verwandt hat, einen Text herzustellen, der dem ursprünglichen möglichst nahekommt. Ob daher die kritischen Bibelausgaben auch Tausende von verschiedenen Lesarten aufweisen, für den wesentlichen Inhalt des Neuen Testaments sind sie mit verschwindenden Ausnahmen ohne Belang. Nur Unkenntnis oder böser Wille kann aus der Menge der Varianten ein Recht ableiten, auch die Geschichtlichkeit des Inhaltes der Hl. Schrift in Frage zu stellen. Für die synoptischen Evv kommen hier eigentlich nur zwei Stellen von Bedeutung in Betracht, gegen deren Ursprünglichkeit Bedenken erhoben werden: Der Schluß des Mk-Ev 16, 8—16 und die Verheißung des Primates an Petrus, Mt 16, 17—19.

In der Tat ist die Überlieferung des Mk-Schlusses nicht einstimmig bezeugt. Von den ältesten Handschriften enthalten der Codex Sinaiticus und der Vaticanus aus dem 4. Jahrhundert die fraglichen Verse nicht. Dagegen finden sie sich in allen anderen Handschriften wie auch in den ältesten syrischen Übersetzungen mit Ausnahme des sogen. Syro-Sinaiticus. Justin und Tatian um die Mitte des 2. Jahrhunderts haben ihn sicher gekannt. Zudem besitzen wir, außer dem in unseren Bibelausgaben aufgenommenen Schluß, noch 2—3 andere Versuche, dem als unvollständig empfundenen Ev einen Abschluß zu geben. Zu dieser Unsicherheit der handschriftlichen Überlieferung kommen noch einige innere Gründe. Stil und Sprache weichen hie und da von denen des Ev ab; so erhält Jesus zweimal den feierlichen Titel „der Herr“, der sonst im Ev nicht ge-

Der Markus-
schluß.

braucht wird. Das Ganze macht auf manche Forscher den Eindruck der Kompilation, auch scheint auf v. 12 das Lk-Ev, 24, 13 ff., Einfluß ausgeübt zu haben. Aus diesen Gründen glauben sie gezwungen zu sein, diesen Abschnitt dem Evangelisten Mk abzusprechen. Sicher ist, daß der Evangelist mit dem Wort „denn sie fürchteten sich“, v. 8, seine Schrift nicht endgültig geschlossen haben kann. Aus welchen Gründen er verhindert worden wäre, sein Ev abzuschließen, kann niemand sagen; ob „der Jünger des Herrn“ Aristion der Verfasser unseres Schlusses ist, wie ein altes Zeugnis will, kann ebenfalls nicht entschieden werden. Mit der Inspiration oder der Kanonizität, d. h. der Zugehörigkeit zur Hl. Schrift, hat die textkritische Frage nach der Abfassung des Mk-Schlusses durch Mk selbst nichts zu tun. Das S. 52 erwähnte Dekret der Bibelkommission erklärt, daß die bis heran gegen die Echtheit des Mk-Schlusses beigebrachten Gründe seine Unechtheit nicht beweisen.

Die Echtheit
der Primatial-
stelle.

Ganz anders verhält es sich um die textliche Überlieferung der Stelle Mt 16, 17—19, deren ursprüngliche Zugehörigkeit zum Text des Ev ebenfalls bestritten worden ist. Hier ist die Überlieferung eine durchaus einhellige. Alle Handschriften bieten ohne Ausnahme unseren heutigen Text ohne jede nennenswerte Verschiedenheit. Auch die alten, bereits im 2. Jahrhundert entstandenen Übersetzungen, die altlateinische und die altsyrische, lesen unsere Verse in ihrer jetzigen Gestalt. Vom Boden der Textkritik aus kann demnach die Echtheit des Wortes nicht angefochten werden.

Auch die Berufung auf die von den Damen Smith und Lewis gefundene Palimpsesthandschrift der altsyrischen Übersetzung, den sog. Syro-Sinaiticus, geschieht zu Unrecht. Die Sachlage ist diese. Die fragliche Handschrift enthält nicht mehr den Bibeltext, den sie ursprünglich trug. Dieser ist ausradiert worden, um die wertvollen Pergamentblätter noch einmal verwenden zu können. Mit Hilfe eines Vergrößerungsglases oder durch chemische Mittel war es möglich, den ausradierten Text zum größten Teil wieder lesbar zu machen. Dieses Verfahren war nur da erfolglos, wo die Rasur zu tief ging. Auch fehlten einige Blätter der alten Handschrift und sind durch neue ersetzt worden. Daß aber die ausgefallenen Verse ursprünglich hier gestanden haben, beweist 1. die vollkommene Übereinstimmung der vorausgehenden und nachfolgenden Verse mit unserem Mt-Text; 2. die Tatsache, daß das springende Wort

„Kirche“, das in den synoptischen Evv sich nur hier und Mt 18, 17 findet, an der letzteren Stelle in buchstäblicher Übereinstimmung auch im Syro-Sinaiticus steht; 3. der Umstand, daß Mt 16, 17—19 in der parallelen Handschrift, dem sog. codex Syro-Curetonianus sich findet.

Ob innere Gründe gegen die Echtheit unserer Stelle sprechen, kann mit einem Wort nicht entschieden werden. Wer der Meinung ist, daß Jesus an den bevorstehenden Weltuntergang, nicht an eine Jahrtausende währende Entwicklung des Gottesreiches auf Erden gedacht hat, für den ist es eine notwendige Folgerung, daß das Wort vom Kirchenbau auf Petri Fels im Munde Jesu ungeschichtlich ist. Allein auch auf diesem Boden müssen die Verse dann als Werk des Evangelisten angesehen werden, weil die Ansicht, sie seien erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts etwa in Rom eingeschoben worden, von allen Gründen textkritischer Art verlassen ist⁴²).

§ 5. Die synoptische Geschichtserzählung in liberal-theologischer Auffassung.

Zum Schlusse dieses Abschnitts sollen noch kurz die treibenden Kräfte aufgezeigt werden, welche in der Beurteilung des Geschichtswertes unserer synoptischen Evv innerhalb der rationalistischen Bibelkritik wirksam sind. Es bleibt ja doch gerade für sie eines der geschichtlich und psychologisch unentwirrbarsten Rätsel, wie es geschehen konnte, daß innerhalb der Generation, die mit Jesus gelebt hat, ein Bild des Herrn entstanden ist, das völlig in übernatürlichen Farben gehalten ist. Läge zwischen dem Tode des Herrn und der ersten Aufzeichnung seines Lebens eine Spanne von Jahrhunderten, dann ließe sich vielleicht die Entstehung einer Christusmythe begreifen. Nun aber alles, was später geworden sein soll, in der Generation sich gebildet hat, die mit Jesus zu Tische saß, bedarf es wahrlich überwältigender Beweise, wenn nicht das Christusbild der liberalen Theologie, nicht das der Evv, des Mythos überführt werden soll.

Ich sehe hier hauptsächlich vier Gedankengänge am Werk, welche die Entstehung der urchristlichen Überlieferung in der

uns vorliegenden, von Wundern und übernatürlichen Vorgängen durchsetzten Gestalt erklären sollen.

Der Weissagungs-
beweis.

1. Der Weissagungsbe-
weis. Die urchristliche Ge-
meinde hat das Unbegreifliche im Leben Jesu als Erfüllung der
im Alten Testament enthaltenen Weissagungen zu verstehen
gesucht. Was kein Jude im Zeitalter Jesu Christi begreifen
konnte, das war vor allem das Leiden und Sterben des
Messias, den man sich als den Fürsten aus Davids Geschlecht,
als den gewaltigen König der Endzeit dachte. Demgegenüber
hat die älteste Christengemeinde sich auf die Weissagung be-
rufen: Jesus von Nazareth ist dennoch der Messias, denn er ist
gestorben „nach der Schrift“, 1. Kor. 15, 2. „O ihr Toren und
Herzensträge, all dem zu glauben, was die Propheten gesagt
haben! Mußte denn nicht der Messias dieses leiden und so
in seine Herrlichkeit eingehen? Und mit Moses beginnend
und allen Propheten legte er ihnen aus, was in allen Schriften
von ihm geschrieben steht.“ Lk. 24, 25—27. So war man
immer mehr bemüht, auch die Einzelheiten seines Lebens in
der alttestamentlichen Weissagung wiederzufinden.

Widerlegung
des Einwandes.

Allein, hat dieser Wunsch der ältesten Christen, ihren Glauben
an Jesus als den Messias durch die Berufung auf die Prophetie zu
rechtfertigen, nicht selbst Geschichte geschaffen? Hat
man nicht Geschehnisse in das Leben Jesu hineingedichtet, weil
man sie in der Weissagung vorhervorkündet sah und darum im Leben
des Messias finden mußte? Das ist es, was die rationalistische
Bibelforschung, die ja eine Weissagung ebensowenig wie ein Wunder
anerkennen kann, für eine ganze Reihe von Einzelheiten der Ge-
schichte Jesu behauptet. Von der Ableitung der Erzählung der
jungfräulichen Geburt des Herrn aus Is. 7, 14 ist schon oben
S. 65 f. gesprochen worden. So soll, um nur einige Beispiele zu
nennen, die Geburt Jesu in Bethlehem aus Mich. 5, 1: „Und du
Bethlehem im Lande Juda bist keineswegs die geringste unter den
Tausendstädten Judas, denn aus dir soll uns hervorgehen der
Führer, der mein Volk Israel regieren wird,“ abgeleitet sein; Jesu
Flucht nach Ägypten aus Oseas 11, 1: „Aus Ägypten habe ich meinen
Sohn berufen“; der bethlehemitische Kindermord aus Jer. 31, 15:
„In Rama hat man ein Geschrei gehört, viel Weinen, Klagen und
Heulen, Rachel beweint ihre Kinder und will sich nicht trösten
lassen, weil sie dahin sind.“ Die Verlosung des Gewandes Jesu
bei seiner Kreuzigung aus Ps. 21, 19 u. v. a.

Es läßt sich in keinem einzigen Falle die Ableitung der Ge-
schichte aus der Weissagung beweisen. Wohl aber das Umgekehrte:

Die wirkliche Geschichte hat erst die Urgemeinde mit geschärften Augen das Alte Testament lesen und so die Weissagung finden lassen. Man beachte folgende Gesichtspunkte: a) Jesus selbst hat sich als die Erfüllung der Gottesoffenbarung des alten Bundes betrachtet, Lk 4, 16 ff. u. ö. — Das Verfahren der Urgemeinde war demnach sachlich berechtigt und mußte in seinem Grundgedanken auch vom Judentum anerkannt werden. b) Daß erst die Geschichte die Weissagung finden ließ, nicht umgekehrt, beweisen schlagend die oben angeführten Beispiele. Denn die zum Schriftbeweis verwandten Stellen beziehen sich ursprünglich auf ganz andere Ereignisse. Erst durch Umdeutung oder übertragene (typische) Anwendung können sie für die Tatsachen der evangelischen Geschichte benützt werden. Dieser Umdeutungsprozeß ist erst durch den wirklichen Verlauf des Lebens Jesu nahegelegt worden; für den umgekehrten Hergang fehlt jeder Anlaß. So bezieht sich Oseas 11, 1, wo zudem noch die Lesart unsicher ist, zunächst auf die Berufung und Erwählung Israels schon zu der Zeit, da es noch in Ägypten weilte, Jer. 31, 15, auf die Wegführung in die babylonische Gefangenschaft. Auch Mich. 3, 1 bezieht sich wohl zunächst auf die Davidische Abstammung des Messias, nicht gerade auf seine Geburt in Bethlehem. c) Bestimmend für das Urteil der liberalen Theologie ist auch hier letzthin die grundsätzliche Leugnung der Weissagung. „Denn was die Erfüllung von Weissagungen betrifft, so können wir uns überhaupt nicht denken, daß, wie man auch über Ahnungen und dergl. urteilen mag, solche Einzelheiten, wie das hier vorausgesetzt wird, Jahrhunderte früher vorausgesehen sein sollten⁴³⁾.“

2. **Lehrdichtungen.** Eine Reihe von Vorgängen, Lehrdichtungen. welche die Evv als Wunder erzählen, sollen sich als ursprüngliche Parabeln oder Allegorien, also Lehrdichtungen nachweisen lassen. So z. B. die wunderbaren Brotvermehrungen, die Erzählung vom Seesturm und Wandeln auf dem Meer, ja sogar die so stark realistische Erzählung von der Heilung des gerasensischen Besessenen.

Als Beispiel diene die Erzählung von der Verfluchung des Feigenbaumes (Mk. 11, 12 ff., Mt. 21, 18 f.). „In Wirklichkeit haben wir hier kein Faktum, sondern ein Gleichnis vor uns, eine Parallel-erzählung zum Gleichnis vom Feigenbaum, wie es bei Lk steht (Lk. 13, 6—9). Ein Weinbergbesitzer hatte einen Feigenbaum, den er wegen seiner Unfruchtbarkeit umhauen wollte. Der Gärtner bat, ihn noch einmal umgraben und düngen zu dürfen und noch ein Jahr Geduld zu haben. Der Feigenbaum ist Israel. Bei Lk im Gleichnis wird ihm wegen seiner Unfruchtbarkeit, d. h. wegen seines Mangels an guten Werken und Glauben, der Untergang nur angedroht. Das

Gleichnis oder wenigstens seine Urform Mk. 13, 28, Mt. 24, 32 ist jedenfalls von Jesus selbst gesprochen. Er selbst ist der Gärtner, der für den Feigenbaum bittet. Die Verfluchungsgeschichte ist erst nach der Zerstörung Jerusalems, 70, wo der Feigenbaum Israel verdorrte, vernichtet wurde, daraus umgebildet worden⁴⁴).“

Gegen diesen Versuch sprechen folgende Gründe: a) Der Evangelist erzählt ohne Zweifel Geschichte. Diese Geschichte ist bei Mk sicher vor 70 geschrieben worden, denn es besteht nicht die geringste Veranlassung, unsere Perikope aus dem Ganzen des Ev herauszunehmen oder als späteren Einschub anzusehen; b) die drei angeführten Perikopen haben nur ein Gemeinsames: den Feigenbaum, mit dem sie sich beschäftigen. Eine literarische Verwandtschaft besteht zwischen ihnen ebenso wenig wie etwa zwischen dem Gleichnis von viererlei Äckern, dem Schatz im Acker und der Erzählung von dem Acker, den der hohe Rat für das Blutgeld des Judas kaufte; c) da weder der Inhalt der Verfluchungsgeschichte noch ihre literarische Form den Gedanken an eine Lehrdichtung nahelegen, so hat dieser Erklärungsversuch nur einen Stützpunkt: die Wunderscheu ihres Urhebers.

Umdeutungen
natürlicher
Vorgänge.

3. Umdeutungen natürlicher Vorgänge in Wunder. Alle Wunderberichte, die man nicht wie die Heilung von Lähmungserscheinungen oder von Besessenen auf den überwältigenden Eindruck der Persönlichkeit Jesu zurückführen kann, versucht man dadurch zu beseitigen, daß man in ihnen einen wunderlosen Kern sucht, aus dem sie entstanden sein sollen. Die Auferweckung der Tochter des Jairus oder des Jünglings von Naim wird dann, wo man es nicht wagt, die ganze Erzählung als erfunden zu bezeichnen, als ein Fall von Starrkrampf angesehen, den Jesus, da er just im rechten Augenblick kam, behoben hat. Und langt auch dieses Mittel nicht, dann bescheidet man sich und sagt einfach: „Freilich, wie die Geschichte ursprünglich lautete, darüber unterläßt man besser, Vermutungen anzustellen.“⁴⁵) (Clemen.) Bleibt man auf dem nüchternen Boden rein quellenkritischer Erwägung, so wird man sagen müssen: a) Die fraglichen Berichte widersprechen auf Schritt und Tritt dem Versuch, sie auf natürliche Vorgänge zurückzuführen. b) Wie will man das Verfahren rechtfertigen, das diese Kritik gegenüber unseren Evv anwendet, wenn sie bei dem nämlichen Schriftsteller, z. B. Lk, die Redestücke für gut, ja ausgezeichnet beglaubigt erklärt, ihm aber sofort allen Glauben entzieht, sobald er es wagt, ein Wunder zu erzäh-

len? c) Gewiß kann auch einem Wunderbericht ein natürlicher Vorgang zugrunde liegen. Die geschichtliche Untersuchung hat aber erst dann ein Recht zu dieser Annahme, wenn sie sich in den Berichten selbst begründen läßt, nicht aber in Vorurteilen.

4. Endlich soll der Glaube der Urgemeinde das geschichtliche Jesusbild von Grund aus umgeschaffen und aus dem Menschen Jesus den ewigen Gottessohn gemacht haben. Jülicher erklärt⁴⁶⁾, daß die urchristliche Gemeinde wie kaum eine andere zu einer treuen Überlieferung geeignet gewesen sei. Nur an einem Punkte habe sie versagt, nämlich da, wo der Glaube ihr die Maßstäbe für die Beurteilung der Person Jesu verschoben habe: Hier habe sie übertrieben und gesteigert, ja das Jesusbild völlig umgestaltet, indem sie aus dem Menschen den Sohn Gottes gemacht habe.

Der Glaube der
Urgemeinde.

Ich kann hier nur kurz auf einige Punkte aufmerksam machen:

a) Die größte Bewegung, die je über die Erde ging, muß dann als ein vollkommener Abfall von den Gedanken ihres Urhebers verstanden werden. Keiner von den Aposteln und Jüngern des Herrn hat ihn verstanden, sondern sie haben ihn gerade in bezug auf die Wertung seiner Persönlichkeit, was doch für sie wie das Grundlegende so auch das Entscheidende war, völlig mißverstanden.

b) Der überwältigende Eindruck, den Jesus auf die Seinen gemacht hat, soll nach Meinung derselben Kritiker ihren Glauben an den Auferstandenen und die Entstehungsgeschichte des Christentums erklären. Und doch ist der überwältigende Eindruck, den Jesus gemacht hat, nicht einmal stark genug gewesen, bei seinen unmittelbaren Jüngern die volle Umbildung seiner Gedanken und seiner Person zu verhindern! Jesus hat an keine Kirche, kein Sakrament, keine Taufe, kein Abendmahl gedacht, und wenige Jahre nach seinem Tode ist die Kirche da, sammelt Gläubige, die sie auf den Namen Jesu tauft und denen sie als Stiftung des Herrn seinen Leib und sein Blut reicht!

c) Es ist doch nichts als Willkür, wenn man behauptet, die urchristliche Gemeinde sei wie keine andere zu getreuer Überlieferung geeignet gewesen, nur an einem Punkte nicht, wo es sich um die Person Jesu selbst gehandelt habe. Als wenn diese Person nicht eben alles wäre! Das Bekenntnis zu dem auferstandenen Messias und Gottessohn ist es doch, was diese Gemeinde geschaffen hat, sie von ihren Standesgenossen trennte und das einigende Band bildete, das sie zusammenschloß. Und doch soll nach dem Willen der liberalen Bibelforschung das Umgekehrte die wirkliche Geschichte sein: Nicht Jesus hat diese Gemeinde, sondern diese Gemeinde hat Jesum ge-

schaffen, wenigstens den Jesus, den die Geschichte des Christentums kennt, der Messias war und Gottes Sohn.

So zeigen die Gedankengänge der modernen, ungläubigen Bibelforschung, daß ihre Ergebnisse nicht lediglich auf dem Boden der historischen Untersuchung und durch die Prüfung der Quellen, sondern als reife Frucht ihrer Weltanschauung gewonnen sind. Aus der Geschichte Jesu ist das Wunder nun einmal nicht zu entfernen; das ist aber zuletzt das einzig übrigbleibende Bedenken, was sie der Glaubwürdigkeit der synoptischen Überlieferung entgegenhalten kann.

5. Kapitel.

Das vierte Evangelium im eigenen Lichte und im Lichte der Ueberlieferung.

§ 1. Das Zeugnis des Evangeliums.

Kein Ev steht seit hundert Jahren so sehr im Mittelpunkt heißesten Streites wie dasjenige, welches den Namen des Apostels Johannes trägt. Hat sich bei den drei älteren Evv mehr denn einmal das Urteil der liberalen Kritik wieder der altkirchlichen Überlieferung genähert, so ist beim vierten Ev das gerade Gegenteil der Fall. So schroff wie nur möglich spricht sie hier: „Niemand kann zwei Herren dienen“; der Geschichtsforscher müsse sich entscheiden, ob er den Synoptikern oder Joh folgen wolle; einen Weg, über dem beide Sterne leuchten, gebe es nicht. Habe man einmal das Entweder-oder gestellt, dann sei es zugleich auch beantwortet: Joh habe zweifellos vor den Synoptikern als Geschichtsquelle das Feld zu räumen; Jesus sei der gewesen, als den ihn die Synoptiker schildern, nicht der, als den ihn Joh uns vorgeführt habe. Das vierte Ev sei nicht das Werk eines Augenzeugen, geschweige denn eines Apostels oder gar des Lieblingsjüngers, als dessen Eigentum es sich ausgibt. So stark auch die äußeren Zeugnisse für die johanneische Abfassung sprechen mögen, der innere Befund des Ev selbst erweise das Gegenteil. Verliere das Ev so allen Wert für die Geschichte Jesu, so habe es um so größere Bedeutung für die Geschichte der alten Kirche, aus deren Nöten und Kämpfen heraus es geboren sei. Ob es dabei seine Frontstellung gegen gnostische und doketische Irrtümer oder gegen den starken Missionstrieb jüdischer Propaganda einnimmt oder gegen beide, ob es Allegorie und christliche Lehrdichtung ist, ob es ein Werk aus einem Guß oder eine Quellenschrift ist,

deren einzelne Stücke verschiedenen Wert aufweisen, all das sind für die liberale Theologie offene Fragen, in deren Beantwortung Einstimmigkeit immer mehr in die Ferne rückt. Nur in einem ist man einig: für die Geschichte Jesu hat das vierte Ev keinen Wert⁴⁷).

Prüfen wir in aller Sachlichkeit den Tatbestand des Ev selbst, das Zeugnis der urchristlichen Überlieferung und die wirklichen und vermeintlichen Schwierigkeiten, welche sich hier ergeben. Das Verhältnis des vierten Ev zu den Synoptikern und der hievon bedingte Geschichtswert des ersteren erheischen gesonderte Prüfung.

Die Eigenart des
vierten Ev.

Das vierte Ev ist ein Gebilde eigener Art. Wohl schickt der Verfasser seiner Arbeit eine Art Einleitung oder Prolog voraus. Aber welcher Unterschied gegen den Prolog des Lk-Ev! Dort der Schriftsteller, der dem Adressaten seines Buches kurz Rechenschaft gibt über Recht und Können seines schriftstellerischen Unternehmens, hier der tiefgrabende Theologe, der in gewaltigen Akkorden das Höchste herausjubelt, was er von dem Helden seiner Schrift in gläubiger Seele trägt. Im Anfang war der Logos, Gottes ewiges Wort, er war bei Gott und selbst Gott, gleichen Wesens mit dem, der durch dieses sein persönliches Wort die Welten schuf. Aber dieses Wort des ewigen Gottes zeltete unter uns, wie einst Jahwe in der Wolke über der Bundeslade inmitten seines erwählten Volkes; und durch die Hülle des Fleisches, mit der es sich umkleidete, schauten die seligen Zeugen seines Erdenlebens — der Sonne gleich, die leuchtend durch Wolken bricht — den göttlichen Glanz der Herrlichkeit des Eingeborenen Gottessohnes voller Gnade und Wahrheit. Damit ist das Thema angeklungen, das durch das ganze Ev bald in leisen, bald in starken Akkorden ertönt und klingt: Die göttliche Herrlichkeit des menschengewordenen Gottessohnes. Noch einmal gegen den Schluß seines Werkes spricht der Verfasser den Zweck aus, der ihn geleitet hat, als er mit kunstgeübter Hand in den überreichen Strom der Offenbarung Gottes in Christo hineintauchte: „Das aber ist geschrieben worden, damit ihr glaubet, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist, und in diesem Glauben Leben habet in seinem Namen“, 20, 30 f.

Im vierten Ev ist anscheinend der chronologische Rahmen des Lebens Jesu fester gefügt als in den Synoptikern. Der Verfasser ist nicht sparsam mit Zeitangaben. Die großen Festtage in Jerusalem, zu denen Jesus hinaufpilgert, bilden ebenso sehr Höhe- wie Ruhepunkte seiner Darstellung. Allein die geschichtlichen Ereignisse, welche in diesen mehr denn zwei Jahre umspannenden Rahmen eingezeichnet werden, sind verhältnismäßig dürftig. Die sorgfältig ausgewählten sieben Wunder werden nicht um ihrer selbst willen erzählt, nicht aus dem geschichtlichen Interesse, das der Chronist an ihnen nimmt, sondern als Offenbarungen der ewigen Macht des Gottessohnes, als willkommene Gelegenheit, bei der er lehrend und deutend seine göttliche Weisheit kundtun kann. So leiten die Wunder der Brotvermehrung und des Wandeln über das Meer jene gewaltige Rede in der Synagoge zu Kapharnaum ein, in der der Herr der Natur noch Größeres verheißt, daß er den Seinen seinen Leib zur Speise und sein Blut zum Tranke geben werde, damit sie so ewiges Leben gewinnen. Man hat oft versucht, im vierten Ev kunstvoll gefügten Grundriß und Aufbau klarzulegen. Die verschiedenen Möglichkeiten, die sich hier ergeben, zeigen am besten, daß der Verfasser selbst nicht daran gedacht hat, den einzelnen Themen seiner Schrift ein festes Gefüge zu geben. Man wird eher sagen dürfen, daß die einzelnen Stücke lose aneinander gereiht sind, und daß nur die eingestreuten Zeitangaben dem Ganzen einen gewissen Halt geben.

Was aber vor allem das vierte Ev von den Synoptikern unterscheidet, das ist die reiche Fülle von Reden des Herrn, die sein Verfasser darbietet. Nicht einzelne markige Sprüche, nicht lebensvolle Gleichnisse und Bilder in der Farbenpracht des galiläischen Landlebens, sondern lang ausgesponnene, gedankenschwere Reden, die oft über mehrere Kapitel sich erstrecken und durch eingestreute Fragen aus dem Hörerkreise zuweilen etwas belebt werden. Eine gewisse Monotonie der Sprache wie des Aufbaus ist dabei nicht zu verkennen⁴⁸). Wie eintönig klingt z. B. in der wunderbaren Abschiedsrede Jesu das viermal wiederholte „eine kleine Weile“, 16, 16—19. Auch Aufbau und Gefüge der Reden zeigen ein gewisses Schema, nach dem sie komponiert sind. Auf eine an ihn gerichtete Frage antwortet Jesus mit einem Wort, das der Hörer nicht versteht, und um dessen Deutung er bittet, die dann oft in lang ausgesponnener Rede gegeben wird. So antwortet Jesus auf die Frage des Nikodemus mit dem diesem unverständlichen Wort von der Geburt von oben, auf die Frage der Samariterin mit

Die Reden des
Herrn.

dem Satz vom lebendigen Wasser. Auch das Gedankenmaterial der Reden im vierten Ev zeigt eine gewisse Einheitlichkeit. Abstrakte Begriffe wie Tod, Leben, Wahrheit, Gerechtigkeit, Fülle, Sünde u. a. kehren immer wieder, dazu der metaphorische Gebrauch von Ausdrücken, wie Licht, Finsternis, Wasser, Fleisch, Welt. Allegorien wie Reben und Rebstock, Schafstall und Türe, Hirt und Herde sind den älteren Evv ebenfalls fast gänzlich fremd. Die Reden verlaufen vielfach in Gegensätzen wie Licht und Finsternis, Geist und Fleisch, irdische und himmlische Dinge, Himmel und Erde, Leben und Tod, Wahrheit und Lüge. Alle diese Eigentümlichkeiten geben dem vierten Ev sein eigenes Gepräge, das es so scharf von den Synoptikern scheidet.

Frontstellung
des Ev.

Außer der einen Aufgabe, das Ev vom fleischgewordenen Gottessohn zu künden, zeigt das vierte Ev deutlich eine Kampfstellung wider häretische Strömungen und Gedanken. Die eigenartig und hart klingende Fassung des Geheimnisses der Menschwerdung: „Der Logos ist Fleisch geworden“, die Betonung des Umstandes, daß Blut und Wasser aus der geöffneten Seite des Herrn floß, und daß niemand an der Wahrheit dieses Zeugnisses eines Augenzeugen zu zweifeln ein Recht hat, richten sich gegen gnostische und doketische Irrtümer, welche die Realität der Menschwerdung und die wahre Menschheit Jesu antasten. Die starke Hervorhebung des Zeugnisses des Vorläufers und seines demütigen Verhaltens dem Herrn gegenüber darf ebenfalls als gegen entsprechende Verirrungen gerichtet angesehen werden. Ob es sich hier um Sektenbildungen auf den Namen des Täufers handelt, ist aus Mangel geschichtlicher Nachrichten nicht zu entscheiden.

Das Nachtrags-
kapitel.

Eine eigenartige Stellung zum Ganzen der Schrift nimmt das letzte 21. Kapitel ein. Da der Schriftsteller 20, 30 f. seine Arbeit ausdrücklich abschließt, so kann c. 21 nur als Nachtrag zu der fertigen Schrift verstanden werden. Daß dieser Nachtrag nur wenige Zeit nach der Vollendung des Ev diesem angefügt wurde, beweist die Tatsache, daß alle Handschriften ausnahmslos ihn bereits enthalten. Fraglich kann nur sein, ob er in der gleichen Weise aus der Feder des Apostels geflossen ist wie c. 1—20, oder ob er aus dem Kreis der Schüler des Lieblingsjüngers stammt, welche v. 24 sowohl seine Gleichheit mit dem Apostel Johannes als auch die unbedingte Zuverlässigkeit seines Zeugnisses beglaubigen. Dafür sprechen einige

Beobachtungen: v. 2 nennt, was das Ev nie tut, das eine Brüderpaar im Apostelkreis die Söhne des Zebedäus, v. 7 wird der Jünger, den Jesus lieb hatte, jener Jünger genannt, was ebenfalls nicht in die Weise paßt, mit der der Verfasser sich sonst einführt; v. 24 rührt sicher aus einem Kreise von Männern her (wir wissen), welche dem Apostel nahestehen. Ob diese Beobachtungen die genannte Ansicht hinlänglich begründen, zumal Sprache und Stil sich nur wenig vom Ev unterscheiden, ist schwer zu sagen. Dagegen ist es sicher, daß der Nachtrag noch zu Lebzeiten des Apostels entstanden ist, denn die Erzählung von einem falsch verstandenen Jesuswort, v. 20—23, welche durch das hohe Alter des Apostels erklärt wird, kann nach seinem Tode in dieser Form nicht aufgekommen sein. Der Nachtrag ist also — ob von Joh selbst oder aus seiner Umgebung steht dahin — noch zu Lebzeiten des Apostels und gedeckt durch seine Autorität entstanden und mit dem schon abgeschlossenen Ev verbunden worden.

Was läßt sich der Schrift über den Leserkreis, für den sie bestimmt ist, und über ihren Verfasser entnehmen? Zunächst darf man mit Sicherheit sagen, daß sie für bereits gläubig gewordene Leser bestimmt ist, deren Glaubensleben der Verfasser fördern und vertiefen will. Bezeichnend hierfür ist, daß dem Verfasser zweimal ein „Ihr“, die direkte Anrede an seine Leser, entschlüpft, 19, 35; 20, 31. Dieses in einer Schrift so auffallende Verfahren zeigt deutlich die Lage, in die der Schriftsteller sich und seine Leser hinein versetzt: Es ist der Prediger, der inmitten seiner Gemeinde steht, zu ihr spricht und ihre Glieder als seine Geliebten anredet. Die Auswahl der Erzählungsstücke, in denen Jesu Selbstoffenbarung sich widerspiegelt, der Inhalt der Reden, besonders der im vertrauten Kreis der Jünger gesprochenen, die Seligpreisung derer, die nicht sehen und doch glauben am Schluß des Buches, beweisen dasselbe. Daß die Leser des Buches nicht in Palästina zu suchen sind und nicht aus dem Judentum stammen, zeigt die Notwendigkeit, ihnen jüdische Gewohnheiten und aramäische Worte zu erklären. So werden die Worte *rabbi*, Meister, 1, 38, *kepha*, Fels, *Messias*, Gesalbter, 1, 41 f., *Siloam*, Gesandter, 9, 7, *Gabbatha*, *Lithostrotos*, 19, 13, *Golgatha*, *Kalvaria*, 19, 17, *Rabboni*, Meister, 20, 16 erklärt, während Worte wie *Amen* und *Hosanna*, welche in den christlichen Kult übergegangen sind, der Erklärung nicht bedürfen. Über den Weg von Judäa nach Galiläa, 4, 4, über die geographische Lage von Bethanien

Leserkreis und
Verfasser.

am Jordan, 1, 28, und Bethanien bei Jerusalem, 11, 1, über Sychar in Samaria, Ephraim in Judäa, 4, 5; 11, 54, werden die Leser unterrichtet. Auch über die Reinigungsgebräuche der Juden, 2, 6, über die Wirkung des Sabbatgebotes, 19, 42, über jüdische Leichenbestattung, 19, 40, über die Feierlichkeiten des Laubhüttenfestes, 7, 37, und des Passahsabbats, 19, 31, erhalten sie Aufklärung.

Angebliche
Irrtümer.

Die Bestreiter der Echtheit des Ev bemühen sich vergebens, dem Verfasser irrige Anschauungen nachzuweisen. Schmiedel gibt z. B. einem Abschnitt seiner Schrift die verheißungsvolle Überschrift: „Irrtümer über die Zustände Palästinas“⁴⁹⁾. Er erklärt, was Örtlichkeiten betreffe, so habe man mit Erfolg dem Joh Irrtümer nicht nachweisen können. Dagegen habe er sich bezüglich der Einrichtungen einen Fehler zuschulden kommen lassen, wie er größer kaum gedacht werden könne. Und worin besteht dieser Fehler? 11, 49 und 18, 13 wird Kaiphas Hoherpriester jenes Jahres genannt. Das soll nach Schmiedel die irrige Ansicht voraussetzen, daß die Hohenpriester jährlich wechselten, während sie doch auf Lebenszeit bestellt waren. Als wenn der Ausdruck nicht geradeso gut besagen könnte: der Hohepriester jenes bedeutsamen, ereignisreichen Jahres! Es gehört sicher ein mehr als kritischer Scharfblick dazu, hier einen Irrtum zu finden. Vollends maßlos und unberechtigt wird die Kritik Schmiedels, wenn er mit dem Satze schließt: „Was hilft angesichts eines Irrtums in einer solchen Sache alle Kenntnis der Örtlichkeiten eines Landes, die man sich natürlich auch 100 Jahre nach den Ereignissen noch aneignen kann?“ Selbst wenn dem Verfasser, was nicht der Fall ist, hier ein Irrtum unterlaufen wäre, so hätte man angesichts der Tatsache, daß er sich auf das genaueste über Parteiverhältnisse, Einrichtungen und Örtlichkeiten Palästinas unterrichtet zeigt, die mit der Katastrophe des Jahres 70 untergegangen oder verändert sind, kein Recht, so maß- und unterschiedslos über seine Glaubwürdigkeit abzuurteilen.

Die angeführten Beispiele führen ohne weiteres auf die Vermutung, daß der Verfasser selbst geborener Jude ist, mit deren Sprache und Lebensgewohnheiten er sich so ausgezeichnet vertraut zeigt. In die gleiche Richtung weist seine genaue Bekanntschaft mit der volkstümlichen jüdischen Messiaserwartung, 1, 20 f., 45, 49; 7, 14 f., 27, 42, 52; 7, 31; 12, 34 usw., seine Vertrautheit mit dem Gesetz und der alttestamentlichen Schrift, 1, 17; 5, 46; 3, 14; 7, 31 ff., seine genaue Ortskenntnis von Jerusalem, dem Tempel und seinen verschiedenen Gebäuden, 5, 2; 7, 9, 14; 9, 8; 10, 22 f.; 8, 10; 18, 1 f.;

19, 13, 20, 41. Das ist um so auffallender, als das Ev sicher in einer Zeit entstanden ist, als Jerusalem mit seinem Tempel und seinen Bauten längst in Trümmern lag. Dazu kommt, daß auch Wortschatz und Sprache stark aramaisierende Färbung tragen, so daß wir als erstes Ergebnis den Satz aufstellen dürfen: Der Verfasser des vierten Ev ist geborener Palästinenser.

Allein er zählt sich auch zu den Augenzeugen des Lebens Jesu. Schon im Prolog, 1, 14, vgl. 1. Joh. 1, 1 f., rechnet er sich zu denjenigen, welche die Herrlichkeit des im Fleische erschienenen Logos geschaut haben. Und am Schluß seiner Schrift beteuert er feierlich unter Berufung auf den erhöhten, allwissenden Herrn, daß sein Zeugnis nicht bloß der Wahrheit gemäß ist, sondern daß er selbst das gesehen hat, was er seinen Lesern bzw. seinen Hörern mitteilt, 19, 35. Auch der Nachtrag des Ev bestätigt die Augenzeugenschaft seines Verfassers. War demnach der Evangelist ein Augenzeuge, so ist er ohne Zweifel im Kreise der Zwölfe zu suchen. Denn die Ereignisse, welche der Verfasser von c. 13 an in so ausführlicher Breite erzählt, haben sich in dem kleinen Kreis der auserwählten Apostel des Herrn abgespielt, Mt. 26, 20. Vielleicht läßt uns auch das Ev deutlich erkennen, wer aus der Zahl der Zwölfe allein für die Urheberschaft des vierten Ev in Betracht kommen kann. Im Nachtragskapitel wird ausdrücklich der Jünger, „den Jesus lieb hatte“, als derjenige bezeichnet, der das Ev geschrieben habe, 21, 20, 24. Noch mehrmals wird im Verlaufe der Erzählung ein namenloser Jünger eingeführt, der nur nach der seligsten Erinnerung seines Lebens genannt wird: der an der Brust des Herrn ruhte, den Jesus lieb hatte, 13, 23—25; 19, 26—35; 20, 2—10. Wer ist der Apostel, der sich so in den Mantel der Anonymität hüllt und doch den Lesern seines Ev so gut bekannt war? Die Erzählung von der ersten Berufung der Jünger, in der ebenfalls die Namen zweier Berufener nicht genannt werden, löst in Verbindung mit anderen Fingerzeigen das Rätsel. 1, 35 f. erzählt der Evangelist: „Am folgenden Tage stand wiederum Johannes (gemeint ist der Täufer) da mit zweien seiner Jünger, und als er Jesum dahergehen sah, sprach er: Siehe, das Lamm

Augenzeu-
gen-
schaft des
Verfassers.

Gottes! Und die zwei Jünger hörten ihn so sprechen und folgten Jesus nach.“ Darauf spricht Jesus sie an, worauf sie den Tag über bei ihm bleiben. Der Evangelist hält in dankbarer Erinnerung die Stunde fest, in der dies geschehen, „es war um die zehnte Stunde“, und deutet schon dadurch hinlänglich an, daß er selbst einer der beiden Jünger des Täufers gewesen ist. Im weiteren Verlauf wird dann der eine der beiden bis dahin unbekanntem Jünger genannt, es ist Andreas aus Bethsaida, der seinen Bruder Simon Petrus dem Herrn zuführt. Ob man aus der eigenartigen Ausdrucksweise „Andreas fand als der erste seinen Bruder“ schließen darf, daß der Schriftsteller zwischen den Zeilen andeutet, noch ein zweites Brüderpaar sei berufen worden, ist vielleicht zu scharfsichtig beobachtet (Zahn). Dagegen fällt es auf, daß von der Berufung des anderen Brüderpaares, welches die Apostelverzeichnisse regelmäßig nennen, des Johannes und des Jakobus, der Söhne des Zebedäus, hier nicht gesprochen wird. Dazu kommt ergänzend die andere Beobachtung, daß die Familie des Zebedäus, welche doch innerhalb des ersten Jüngerkreises eine so bedeutende Rolle spielte, im vierten Ev überhaupt nicht genannt wird, während der bei den Synoptikern zum Unterschied vom Apostel „der Täufer“ genannte Johannes hier einfach nur Johannes heißt. Es gibt nur eine Lösung dieses auffallenden Tatbestandes: Der Verfasser des Ev hat mit Absicht die Namen der Familienglieder, zu denen er selbst gehört, verschwiegen. Dann aber ist der namenlose Jünger, der aus der Gefolgschaft des Täufers zum Herrn kommt, entweder Jakobus oder Johannes und der Verfasser des Ev ist einer von diesen beiden. Da nun Jakobus, der im Jahre 44 durch Herodes Agrippa I. enthauptet wurde, als Verfasser des erst um die Wende des ersten Jahrhunderts entstandenen Ev nicht in Betracht kommt, so kann der Jünger, der an der Brust des Herrn ruhte und den Jesus lieb hatte, kein anderer sein als der Apostel Johannes. Das Selbstzeugnis des Evangelisten ist so eindeutig, daß auch die liberale Kritik zugesteht, der Verfasser des vierten Ev spiele die Rolle des Apostels Joh.

Der Wert des
Selbstzeugnisses.

Haben wir Recht und Grund, das Selbstzeugnis des Verfassers der Lüge zu zeihen? Gewiß ist Pseudonymität dem Altertum eine

geläufige Erscheinung; man darf das Verfahren der Männer, die die Maske eines berühmten Namens anlegten, um ihren Schriftwerken Eingang zu verschaffen, nicht mit unseren Maßstäben messen. Allein der Verfasser des vierten Ev legt eben nicht die Maske des Joh an; das wäre doch eine sonderbare Pseudonymität, bei der der Leser erst durch weitgehende Kombination, dazu noch mit anderen Schriften, den Namen des Apostels erraten müßte! Ausschlaggebend ist ein anderes: Die Kritik hat kein Recht, einen Schriftsteller, der so die Wahrheit preist und die Lüge haßt, wie es der Verfasser des vierten Ev und des aus der gleichen Feder stammenden 1. Joh-Briefes tut, einen Fälscher zu heißen. Es müßten doch die entscheidendsten Gründe vorliegen, wenn man angesichts der feierlichen Beteuerung 19, 35: „Der es gesehen hat, legt Zeugnis ab und sein Zeugnis ist ein wahrhaftiges“, an der Wahrhaftigkeit des Verfassers zweifeln wollte. Und feierlich beruft er sich auf den erhöhten Christus: „Und ‚jener‘ weiß, daß er die Wahrheit sagt, damit auch ihr Glauben habt!“ Freilich versperrt sich die Kritik selbst den Weg zum Verständnis dieses Satzes, indem sie das „Jener“ auf den Verfasser bezieht und damit eine grammatische wie inhaltliche Unmöglichkeit schafft. Nur so wird es ihr möglich, hier „das stöternde Geständnis eines falschen Zeugen zu sehen, der seine Rolle nicht mehr durchzuführen vermag“⁵⁰). Die Gründe, welche die Kritik gegen die Glaubwürdigkeit des Selbstzeugnisses des Evangelisten anführt, sind merkwürdig genug. Dem einen erscheint das Selbstzeugnis wie Geheimnistuerei und Zweideutigkeit (Jülicher), und der andere (Schmiedel) erklärt sogar: „In Wirklichkeit würde er (der Verfasser des Ev) sich dadurch als einen unglaublich anmaßenden Mann zu erkennen geben. Jesus hat doch wohl alle seine Jünger geliebt. Schon wenn der Verfasser von sich gesagt hätte: „Der Jünger, den Jesus besonders liebte,“ würde man ihn von Anmaßung nicht freisprechen können, auch wenn die Sache sich wirklich so verhielt; aber vollends: „Der Jünger, den Jesus lieb hatte, als ob er einzig ihn lieb gehabt hätte⁵¹!“ Ich weiß nicht, ob außer Schmiedel sonst noch einer auf den mehr als unerhörten Gedanken gekommen ist, der Schriftsteller wolle sagen, Jesus habe nur ihn und sonst niemanden lieb gehabt. Jedenfalls gehört sich ein gerütteltes Maß Verständnislosigkeit dazu, wenn einer die zarten Töne einer ergreifenden Treue und Dankbarkeit nicht hören kann, die aus dem schlichten „der an Jesu Brust lag, den Jesus lieb hatte“ herausklingen.

Müssen wir demnach das Selbstzeugnis des Ev auf den Apostel Joh deuten, haben wir kein Recht, an seiner Wahrhaftigkeit zu zweifeln, so dürfen wir, da auch der Inhalt des Ev auf einen geborenen Palästinenser hinweist, sagen: Schon der innere Befund des Ev selbst läßt, abgesehen von aller Überlieferung, keine andere Erklärung zu als diese: Der Apostel

Joh, der Lieblingsjünger des Herrn, dem er sterbend am Kreuz seine Mutter anvertraute, ist der Verfasser des vierten Ev.

§ 2. Das Zeugnis der Überlieferung.

Das Zeugnis der Überlieferung.

Wie steht es um das Zeugnis der Überlieferung? Die ersten Schriftsteller, welche unabhängig voneinander das vierte Ev ausdrücklich dem Apostel Joh zuschreiben, sind Clemens von Alexandrien († um 215) und Irenaeus von Lyon († 202). Dazu kommt das aus der nämlichen oder noch etwas früheren Zeit und aus Rom stammende Zeugnis des Muratorischen Fragments. Clemens von Alexandrien berichtet, Joh habe als der letzte, da die leibliche Seite des Lebens Jesu bereits in den anderen Evv erzählt sei, auf Bitten seiner Freunde und unter dem Beistand des Hl. Geistes ein geistiges Ev geschrieben. Wie man sieht, hat man schon zur Zeit des Clemens den Unterschied zwischen den Synoptikern und Joh empfunden und ihn auf eine sehr glückliche Formel gebracht. Irenaeus erzählt an der (oben S. 26) angeführten Stelle einfach: „Danach hat Joh, der Jünger des Herrn, der an seiner Brust geruht hat, auch seinerseits das Ev veröffentlicht während seines Aufenthaltes zu Ephesus in Asien.“ Damit stimmt in der Hauptsache das dritte Zeugnis überein, wenn es auch die Begleitumstände der Entstehung des Ev etwas ausgeschmückt hat. In den Jahren 175—200 hat in der Kirche im Morgen- wie im Abendland niemand an der johanneischen Herkunft des vierten Ev gezweifelt.

Irenaeus von Lyon.

Von besonderer Bedeutung ist aber das Zeugnis des Irenaeus von Lyon. Denn er selbst stammte aus Asien und hat nach seinem eigenen Zeugnis in seiner frühesten Jugend noch den Bischof Polykarp von Smyrna († um 155) gekannt, der seinerseits ein Schüler des Apostels Joh war. Wie treu und lebendig seine Erinnerungen an diesen großen Zeugen, der aus der apostolischen Zeit in die Generation des Irenaeus hineinragte, geblieben sind, zeigt sein Brief an den der valentinischen Gnosis anhängenden Presbyter Florinus, den uns der Kirchenhistoriker Eusebius aufbewahrt hat⁵²).

„Diese Lehren,“ so schreibt Irenäus, „o Florinus, sind, ich spreche maßvoll, nicht gesunder Art. Sie stimmen nicht mit der

kirchlichen Lehre überein und führen ihre Anhänger auf den Gipfel der Gottlosigkeit. Nicht einmal die außerhalb der Kirche stehenden Häretiker haben sie vorzubringen gewagt; diese Lehren haben dir nicht die Presbyter überliefert, die vor uns gelebt und mit den Aposteln verkehrt haben. Denn ich habe dich gesehen, als ich noch ein Knabe war, bei Polykarp in Kleinasien, wie du dort eine glänzende Rolle spieltest und dich ihm zu empfehlen suchtest. Ich erinnere mich des damals Geschehenen besser als des jüngst Geschehenen. Was man als Knabe lernt, wächst ja mit unserer Seele und wird eins mit ihr. So könnte ich noch den Ort nennen, an dem der selige Polykarp zu sprechen pflegte, seinen Gang, seine Lebensart, seine Gestalt und sein Aussehen, die Reden, die er zur Menge hielt; wie er von seinem Verkehr mit Joh erzählte und mit den anderen, welche den Herrn gesehen hatten, und wie er sich ihrer Worte erinnerte. Und was er von ihnen über den Herrn gehört hatte, über seine Wunder und seine Lehren, das alles erzählte Polykarp, so wie er es von den Augenzeugen des Lebens des Logos empfangen hatte im Einklang mit der Schrift. Das alles habe ich dank dem mir gewordenen göttlichen Erbarmen mit Eifer gehört, ich habe es sorgfältig nicht dem Papier, sondern meinem Herzen eingeprägt und mich immer wieder mit Gottes Gnade dessen treulich erinnert.“

Damit ist das Zeugnis des Irenaeus über Polykarp, den Schüler des Apostels Joh, auf diesen selbst und bis in die Zeit der Entstehung des vierten Ev zurückgeführt. Bei keinem anderen Ev führt der Traditionsbeweis durch eine so glänzende und geschlossene Zeugenkette bis an die Zeit seiner Entstehung heran, wie es beim Joh-Ev der Fall ist. Die Kritik versucht es daher immer wieder, den Wert dieses Zeugnisses zu erschüttern, indem sie Fälle namhaft macht, in denen Irenaeus sich offenbar geirrt hat, obschon er auch da sein Wissen auf die Männer der apostolischen Zeit zurückführt. Schmiedel, der einige Proben von der „Urteilsfähigkeit“ des Irenaeus anführt⁵³), hat dabei die schwerwiegendste noch übersehen. Irenaeus behauptet nämlich adv. Haer. II, 22, Jesus habe, wie die Alten, welche den Joh und andere Apostel gesehen und es von ihnen gehört haben, bezeugten, seine öffentliche Lehrtätigkeit zwischen dem 40. und 50. Lebensjahr begonnen. Die Berufung auf Joh. 8, 57: „Du bist noch nicht fünfzig Jahre alt und hast Abraham gesehen!“ zeigt, daß diese Stelle die Quelle ist, aus der Irenaeus seine Meinung geschöpft hat. Mißlich ist dabei nur die Berufung auf die Alten. Allein folgt daraus das Recht, das

Wert
des Irenaeus-
Zeugnisses.

Zeugnis des Irenaeus in Bausch und Bogen zu verwerfen, und nicht vielmehr die Pflicht, jede einzelne Stelle auf ihren Wert sorgfältig zu prüfen? Wer wird denn einen Livius und Tacitus als Geschichtsquelle verwerfen, wenn sie nachweislich manche Fabeln als Geschichte geben? Gerade in unserem Fall ist die Entscheidung leicht, weil wir jene irrige Meinung aus der falsch verstandenen Stelle des vierten Ev ableiten können. Ganz anders aber liegen die Dinge in bezug auf das Zeugnis des Irenaeus für das Joh-Ev. Denn hier handelt es sich um eine Tatsache, die der Zeit seines Lehrers Polykarp angehört, die zudem auch noch in dem Zeugnis des ganzen Altertums und des Ev selbst eine glänzende Bestätigung findet. Es kann daher nicht die Aufgabe der Kritik sein, an einigen Beispielen, die am Tage liegen, zu zeigen, daß Irenaeus sich auch geirrt hat; sie wird sich vielmehr die Mühe geben müssen, eben sein Zeugnis für das vierte Ev zu entkräften. Das kann aber nicht etwa so geschehen, daß man die Vorstellung, Irenaeus habe sich bei Polykarp über den Ursprung des Ev unterrichtet, als naiv verspottet⁵⁴).

Die Tradition über das Joh-Ev ist von Anfang an eine völlig einstimmige. Nur die Sekte der Aloger hat um 165 in Widerspruch gegen den entstehenden Montanismus sämtliche Schriften des Joh., auch die Briefe und die Apokalypse dem Ketzer Cerinth, einem Zeitgenossen des Apostels, zugeschrieben, nicht auf Grund einer besseren Überlieferung, sondern aus häretischem Eigensinn. Ihre Sondermeinung ist, weil gänzlich unbegründet, wie allseits zugestanden wird, bedeutungslos.

Die Zeit der
Entstehung.

Noch ist die Frage nach der Zeit der Entstehung unseres Ev offen. Seine ersten Spuren finden sich in den Briefen des Martyrers Ignatius von Antiochien († um 107). Ebenso ist es sicher, daß Justin, der in Ephesus wohl um das Jahr 130 Christ geworden ist, unser Ev gekannt hat. Daß die Spuren des vierten Ev in dieser Zeit noch so wenig zahlreich sind, erklärt sich nicht nur durch die geringe Zahl von Schriften, welche uns aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts erhalten sind, sondern ganz natürlich aus dem geringen Abstand dieser Schriftsteller von der Zeit, in der das Ev entstanden ist. Diese kurze Spanne reichte nicht aus, um ihm eine Ver-

breitung zu verschaffen, wie sie damals die synoptischen Evv bereits besaßen. Dennoch rechtfertigen diese frühen Spuren seiner Benutzung das Urteil, daß es um die Wende des ersten Jahrhunderts entstanden ist. Damit stimmt die Überlieferung überein, nach der Joh bis in die Zeit Trajans gelebt und in hohem Alter sein Ev geschrieben habe. Auch die Kritik hält in der Mehrzahl ihren Vertreter an den Jahren 100—110 für die Entstehung unseres Ev fest.

Zwei Schwierigkeiten sind noch zu erledigen. Wie steht es um das Recht der ephesinischen Tradition von einem Aufenthalt des hochbetagten Apostels Joh in Kleinasien? Sind wir nicht auf Grund des Papiaszeugnisses gezwungen, als Verfasser des vierten Ev einen Presbyter Johannes anzusprechen, der vom Apostel verschieden ist?

Kaum eine andere Tatsache ist so gut bezeugt wie der Auf-Joh in Ephesus. enthält des Apostels Joh in Ephesus. Da der 2. Brief an Timotheus des Apostels Paulus keinerlei Andeutung nach dieser Richtung enthält, vielmehr die Anwesenheit eines so bedeutenden Apostels in Ephesus ausschließt, so darf es als sicher gelten, daß Joh erst nach dem Tode Pauli, also gegen Ende der sechziger Jahre, nach Kleinasien gekommen ist; dazu stimmt, daß in diese Zeit der Beginn des Krieges fällt, der Israel als Volk und Nation vernichtet hat und damit die letzte Hoffnung auslöschte, es für das Ev zu gewinnen. Um das Jahr 190 schreibt der Bischof Polykrates von Ephesus an den römischen Bischof Victor, um die kleinasiatische Praxis der Osterfeier zu rechtfertigen, die hier stets am 14. Nisan (Quartodezimaner) begangen wurde. In diesem Brief beruft er sich auf die großen Autoritäten der kleinasiatischen Kirche, auf den Diakon Philippus, der in Hierapolis begraben liege, auf Joh, „der an der Brust des Herrn ruhte, der Priester, der das Stirnband getragen, der Zeuge und Lehrer, der selbst in Ephesus begraben liegt⁵⁵).“ Noch schwerer wiegt das Zeugnis des Polykarp von Smyrna, der sich rühmen durfte, Schüler des großen Apostels, der an des Herrn Brust geruht hatte, gewesen zu sein. Auch das Zeugnis, das Irenäus in seinem großen, gegen die Häretiker gerichteten Werk und in dem oben angeführten Brief an Florinus ablegt, ist so stark, eindeutig und klar, daß man es füglich nicht bestreiten kann. Die ganze Kenntnis des Irenäus um die apostolische Zeit ruht ja auf dem, was er von den „Alten“, welche gleich Polykarp den Joh und andere Männer und Frauen der apostolischen Zeit noch gesehen hatten, erfahren hat. Es besteht demnach kein berechtigtes Bedenken gegen den ephesinischen Aufenthalt des Apostels Joh.

In kritischen Kreisen erfreut sich seit einiger Zeit eine Nachricht

auffallender Beliebtheit, welche den Apostel Joh. gleich seinem Bruder Jakobus — ob ebenfalls in Jerusalem und um das Jahr 44, sagt die Nachricht nicht — von den Juden getötet sein läßt. Diese Angabe, welche Philippus Sidetes in seiner Kirchengeschichte (um 430) und wahrscheinlich aus dieser Quelle Georgios Hamartolos in seiner Chronik mitteilen, führen beide auf Papias von Hierapolis zurück, der dieses in seinem 2. Buch erzählte. Die Berufung auf das syrische Martyrologium, das nach Erwähnung des Stephanus Johannes und Jakobus in Jerusalem nennt, beweist nichts, weil es sich vermutlich auf die Festfeier beider bezieht, die dann am gleichen Tage gehalten wurde. Endlich stützt sich diese Meinung auf das Wort des Herrn an das Brüderpaar: „Den Becher, den ich trinke, sollt ihr trinken, und mit der Taufe, mit der ich getauft werde, sollt ihr getauft werden,“ Mk. 10, 39, wobei man unter der Taufe den Tod verstehen will. Dem Sinn der Stelle geschieht indessen Genüge, wenn man unter dem Becher und der Taufe Kreuz und Verfolgung versteht, wie denn Joh Verfolgung und Verbannung auf sich nehmen mußte. Man darf das Wort des Herrn darum nicht pressen, weil man es sonst vom Tode am Kreuz verstehen müßte; dann wäre es weder an dem um 44 mit dem Schwert enthaupteten Jakobus noch an Joh in Erfüllung gegangen. Ob Philippus Sidetes seine Kenntnis mit Recht oder Unrecht auf Papias zurückführt, mag dahingestellt bleiben; um das Jahr 50 lebte Joh nach dem Zeugnis des Galaterbriefs noch als eine der „Säulen“ der Kirche in Jerusalem. Von einem Apostelmartyrium in Jerusalem nach dieser Zeit ist nirgends die Rede. Eusebius, der das Werk des Papias noch gekannt hat, weiß von dieser Nachricht nichts; gegen das einhellige Zeugnis einer so hoch hinaufreichenden Überlieferung von dem Aufenthalt und dem im hohen Alter erfolgten Tod des Apostels in Ephesus verliert die um fast 300 Jahre spätere Angabe des Philippus Sidetes allen geschichtlichen Wert.

Apostel oder
Presbyter?

Eine letzte Schwierigkeit gegen die Überlieferung, daß der Apostel Joh das vierte Ev geschrieben habe, hat Papias von Hierapolis in der Einleitung seiner verlorenen Schrift „Erklärungen der Worte des Herrn“ geschaffen. Eusebius hat uns aus dieser Einleitung eine Stelle aufbewahrt, in der Papias den Lesern Rechenschaft gibt über die Mühe, die er sich gegeben habe, genaue und zuverlässige Auskunft über den Herrn und seine Lehre zu erhalten. Dort sagt er: „Mochte irgendwo jemand kommen, der Schüler der Alten gewesen war, so forschte ich ihn nach den Worten der Alten aus, was Andreas oder was Petrus gesagt habe, oder was Philippus oder was Thomas oder was Jakobus oder Johannes oder Matthaeus oder

irgend ein anderer von den Jüngern des Herrn, und was Aristion und der alte Johannes, die Jünger des Herrn sagen⁵⁶).“ Aus diesen Worten des Papias schließen Bousset, Harnack u. a., wie es vor ihnen schon Eusebius getan hat, daß es außer dem an erster Stelle genannten Apostel Johannes noch eine andere bedeutende Persönlichkeit in Kleinasien gegeben habe, die zum weiteren Jüngerkreis des Herrn gehörte und zum Unterschiede vom Apostel „der Presbyter Johannes“ genannt wurde. Dieser sonst völlig unbekannte Presbyter, der aus Jerusalem und aus priesterlicher Familie entsprossen sein soll, sei der Verfasser des vierten Ev; nur durch eine sehr frühe, wahrscheinlich von Irenaeus begangene Verwechslung sei er zum Zebedaiden und Apostel Joh gemacht worden. Die Papiasnachricht läßt an Klarheit viel zu wünschen übrig. Wenn es auch möglich ist, daß Papias wirklich einen Presbyter Johannes von dem Apostel unterschieden wissen will, so muß doch auch die andere Möglichkeit offen bleiben, daß es sich in beiden Fällen um die nämliche Persönlichkeit, und zwar um den Apostel handelt. Lag seine Nennung in der Apostelreihe nahe durch die regelmäßige Zusammenstellung mit seinem Bruder Jakobus, so erklärt sich die Nennung an zweiter Stelle in Verbindung mit dem noch lebenden Aristion aus der Tatsache, daß der Apostel Johannes allein noch aus dem Kreis der Zwölfe in die Gegenwart hineinragt und eben deshalb den Ehrentitel „der Alte“ führt; vgl. 2. Joh. 1, 1; 3. Joh. 1, 1. Jüngst hat der Benediktiner Chapman in ausgezeichneter Weise diese These zu beweisen gesucht. Er unterscheidet geschickt in der Aussage des Papias zwischen dem Zeugnis der „Alten“, d. h. zwischen dem, was diese Apostelschüler aus ihrem persönlichen Verkehr mit den Aposteln des Herrn, unter denen sich auch Joh befunden hat, erfahren haben, und zwischen den Nachrichten, die er selbst von den noch in seine Zeit hineinragenden Herrnjüngern, Joh und Aristion, empfangen hat⁵⁷). Man mag dieser Erklärung der dunklen Stelle beipflichten oder nicht, weder in der Einleitung des Papias noch sonst ist mit einer Silbe die Rede davon, daß der Presbyter und nicht der Apostel der Verfasser des Ev sei. Die Verwechslung, die Irenaeus und mit ihm die ganze Überlieferung begangen haben sollen, ist darum unbe-

greiflich, weil durch das Zwischenglied Polykarp Irenaeus mit den Augenzeugen jener Zeit, da Joh noch lebte, verbunden ist. Dazu kommt, daß sowohl das Zeugnis des Justin, der den Joh von Ephesus mit dem Apostel gleichsetzt, wie das des Polykrates, Bischofs von Ephesus, von dem des Irenaeus gänzlich unabhängig sind. Jene Verwechslung müßte dann an mindestens drei verschiedenen Stellen geschehen sein. Endlich darf auch noch gesagt werden, daß dieser Personenwechsel für die Bewertung des vierten Ev zuletzt ohne Belang ist und die Rätsel nicht löst, die es aufgibt. Denn der alte Joh wäre dann der Augenzeuge des Lebens Jesu gewesen, der geliebte Jünger, der an der Brust des Herrn geruht hat, der geborene Palästinenser: keine Klärung der johanneischen Frage, nur eine neue, noch schwerere Belastung.

Wer war denn der große Unbekannte, wenn es der Apostel Joh nicht war, der ein Ev aus der Erde stampfen konnte, das die ganze Lehrentwicklung des Christentums bestimmt hat? Es hat keinen Zweck, nach Namen zu raten. Die meisten Kritiker bescheiden sich, ihn mit den höchsten Lobsprüchen zu feiern. „Wer ein solches Buch schreiben konnte“, sagt z. B. Schmiedel⁵⁸), „muß zu den hervorragenden Geistern seiner Zeit gehört haben. Er war vertraut mit dem Besten, was das Denken der Griechen und die Religionen der ganzen damals bekannten Welt hervorgebracht hatten. Er besaß in seinem Denken Freiheit genug, um dem Fluge dieser Gedanken zu folgen und sich durch nichts Hergebrachtes einengen zu lassen. Was aus den verschiedensten Quellen ihm zuströmte, wußte er in ein gemeinsames Bett zu leiten. Sein großes Ziel bestand darin, alles zur Verherrlichung Jesu, wie er ihn sich dachte, zu verwenden.“ Gegenüber dem übereinstimmenden, wahrhaft machtvollen Selbstzeugnis des Ev wie gegenüber der Behandlung durch die Überlieferung erscheint es als ein eitles Beginnen, nach einem Unbekannten zu raten, der doch niemals als Verfasser des vierten Ev so geeignet sein könnte wie der Lieblingsjünger, der aus der Brust des Meisters Ströme seiner göttlichen Weisheit getrunken hat. Wie im klaren Bergsee die Sonne sich spiegelt, so leuchtet aus der reinen Seele des jungfräulichen Joh ein wundersames Bild des Herrn so tief, so erhaben, so menschlich und göttlich zugleich, daß man den Evangelisten mit Recht dem Adler vergleicht, der mit starkem und hellem Auge in die Sonne schaute. Angesichts dieser Sachlage begreift man das Urteil, das Theodor Zahn über die Leugnung der Echtheit des Joh-Ev gefällt hat⁵⁹): „Es ist nicht als eine Betätigung freier Wissenschaft, sondern als naturnotwendige Äußerung einer Zwangslage zu beurteilen, daß die meisten, welche

dem geschichtlichen Zeugnis des vierten Ev den Glauben verweigern, auch seine Abfassung durch einen Augenzeugen und Apostel bestreiten, und daß andere, weniger entschlossene Leute durch Umdeutung, sei es der Überlieferung, sei es des Selbstzeugnisses des vierten Ev, unsichere Mittelwege zwischen dem Ja und dem Nein auf die Frage nach der Echtheit desselben suchen. Die wissenschaftlichen Gründe für die halbe und die ganze Verneinung der Echtheit hat man hinterdrein gefunden, nachdem man sich entschlossen hatte, sie zu suchen.“

6. Kapitel.

Das Verhältniß des Johannesevangeliums zu den Synoptikern. Dichtung oder Geschichte?

§ 1. Die Verwandtschaft und die Verschiedenheit der synoptischen und der johanneischen Erzählung.

Gemeinsames.

Es ist oft gesagt worden, daß derjenige, der von den synoptischen Evv herkommt, bei der Lesung des Joh-Ev den Eindruck gewinne, als betrete er eine neue Welt. Je stärker wir die Unterschiede beider Darstellungen der evangelischen Geschichte empfinden, desto mehr wächst die Pflicht, um einer sachlichen Beurteilung willen auf das Gemeinsame zu achten. Denn trotz aller Verschiedenheiten in den Einzelheiten zeigen beide den gemeinsamen Boden, auf dem sie gewachsen sind, dienen sie der gleichen Aufgabe, gehen sie auf weiten Strecken zusammen. Die Persönlichkeit Jesu von Nazareth steht hier wie dort im Mittelpunkt der Erzählung, die zwölf Apostel, Johannes der Täufer, Pharisäer, Schriftgelehrte, Hoher Rat erscheinen in der nämlichen Stellung und Gesinnung dem Herrn gegenüber; auch der Schauplatz, auf dem die Hauptgeschehnisse seines Lebens sich abspielen, Galiläa, Judäa und Jerusalem, und sein äußerer Verlauf sind im wesentlichen gleich. Die zahlreichsten Berührungen weisen alle vier Evv in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte auf: Die Vorhersage des Verrates, Jesu Verhaftung im Ölgarten, die Verwundung des Knechtes des Hohenpriesters, das Verhör vor Kaiphas, die Verleugnung Petri, Jesus vor Pilatus, der ihn nach seinem Reich fragt und für unschuldig erklärt, die Verwerfung Jesu und die Freigabe des Barabbas, die Dornenkrönung, die Verspottung durch die Soldaten, die Kreuzinschrift, die Kreuzi-

gung auf Golgatha, die Verlosung der Kleider, der Tod des Herrn, sein Begräbnis durch Joseph von Arimathäa, das leere Grab, Erscheinungen des Auferstandenen in Jerusalem und in Galiläa. Von den Erzählungsstücken berühren sich folgende sechs mit den Synoptikern: 1, 19—34, Das Zeugnis des Täufers, Mt. 3, 11—12; 2, 13—16, die Reinigung des Tempels, Mk. 11, 15—17 und Parallelen; 6, 1—15, die wunderbare Brotvermehrung, Mk. 6, 32—44 und Par.; 6, 16—21, das Wandeln auf dem See, Mk. 6, 45—52, Mt. 14, 22—33; 12, 1—8, die Salbung in Bethanien, Mk. 14, 3—9, Mt. 26, 6—13; 12, 12—16, der Einzug in Jerusalem, Mk. 11, 1—10 und Par. An 15 Stellen weisen die Reden Jesu bei Joh Berührungen auf mit synoptischen Jesusworten; doch ist von einer wörtlichen Übereinstimmung, wie wir sie zwischen den Synoptikern finden, keine Rede⁶⁰).

Wichtiger als die angegebenen Stellen, in denen sich die johanneische Darstellung mit der synoptischen nahe verwandt zeigt, erscheint die Tatsache, daß das Joh-Ev die Erzählung der Synoptiker in weitem Umfang voraussetzt, aber auch wieder ergänzt und verbessert. Schon die unvermittelte Art, in der 1, 19 das Zeugnis des Johannes und die Entsendung einer Gesandtschaft aus Jerusalem an ihn eingeführt wird, setzt bei den Lesern Kenntnis der Person des Täufers und seiner Wirksamkeit voraus. 1, 30 berichtet der Evangelist das erste Zeugnis, das der Täufer für Jesus ablegt, ohne daß der Leser weiß, wo und wann jener den Herrn kennen gelernt hat, und erst v. 33 erfährt der unterrichtete Leser beiläufig, daß dies bei einer Begegnung beider Männer geschehen ist, von der er aus der synoptischen Darstellung wissen kann, daß es die Taufe Jesu im Jordan gewesen ist. Aus einer gelegentlichen Bemerkung 3, 24 müßte der Leser die ganze Geschichte von der Gefangennehmung und dem tragischen Ende des Täufers erraten, wenn er sie nicht aus dem ausführlichen Bericht der Synoptiker bereits könnte. Mit 6, 1 wird der Leser ohne jede Überleitung von Jerusalem auf den Höhepunkt der galiläischen Wirksamkeit geführt; viel Volk ist um Jesus versammelt, das seine reiche Wundertätigkeit angezogen hat. Dieser zusammenfassende Bericht gibt dem Leser fast ebensoviele Rätsel auf, wie er Worte enthält; diese Art zu schriftstellern wird nur dann begreiflich, wenn der Verfasser bei seinen Lesern eine Kenntnis der galiläischen Wirksamkeit voraussetzen darf, auf die sich ja der Bericht der Synoptiker beschränkt hat. Die feierlichen Worte, welche c. 13 die Abschiedsreden des Herrn einleiten, die Bemerkung v. 2 „bei einem Mahle“ fordern als notwendige Ergänzung die Bekanntschaft

der Leser mit der Erzählung von der Feier des letzten Abendmahles, die Joh ausläßt, um nur die Worte zu berichten, die der Herr bei dieser Gelegenheit gesprochen hat.

Umgekehrt wird auch die synoptische Darstellung durch das Joh-Ev verständlicher gemacht. Vor allem erscheint der so rasch nach dem Einzug in Jerusalem hereinbrechende Zusammenbruch unvorbereitet und unbegreiflich, wenn ihm nicht eine längere Entwicklung vorausging, in der sich der Haß des amtlichen Judentums gegen den Galiläer bis zur Todfeindschaft verdichtete. Joh läßt seine Leser in diesen Prozeß hineinschauen. Die wiederholten Besuche in Jerusalem, die stets mit einem Zusammenstoß enden, haben die Aufmerksamkeit der jüdischen Behörde auf Jesus von seinem Auftreten an gelenkt und den Haß gesteigert. Die Gefangennahme und der Prozeß Jesu sind die reife Frucht einer mehrjährigen Entwicklung. Ähnlich wie hier wird, wenn man das Kleinste mit dem Größten vergleichen darf, der Verrat des Judas durch die Entwicklung des Mannes innerhalb des Jüngerkreises psychologisch verständlicher, 12, 4 ff., während er in den älteren Evv gänzlich unvorbereitet erscheint.

Unterschiede
beider
Darstellungen.

Wie richtig indessen diese Beobachtungen auch sein mögen, sie treten zurück hinter den Unterschieden zwischen dem synoptischen und dem johanneischen Bericht, die so groß sind, daß man mit gutem Recht von zwei verschiedenen Typen der Erzählung der evangelischen Geschichte hat sprechen können. Wir wollen diese Unterschiede kurz herauszuheben und zu beleuchten suchen.

a) Der Aufriß des Lebens Jesu. Nach den Synoptikern gewinnt man den Eindruck, als habe sich die öffentliche Wirksamkeit des Herrn fast nur in Galiläa abgespielt. Der See Tiberias mit der Stadt Kapharnaum ist Ruhe- und Mittelpunkt seines Wirkungskreises. Nur selten und nur vorübergehend überschreitet Jesus die Grenzen seiner galiläischen Heimat, sei es, um sich Nachstellungen seiner Feinde zu entziehen, sei es, um sich der ungestörten Erziehung seiner erwählten Jünger hingeben zu können. Erst mit dem Ende der galiläischen Wirksamkeit tritt auch Judäa und die hl. Stadt in das Gesichtsfeld der Synoptiker. Nach dem Petrusbekenntnis bei Cäsarea Philippi, das einen ersten Abschluß der Jünger-schule bildet, beginnt die Reise nach Jerusalem, die in der Gefangennahme und Kreuzigung Jesu ihr erschütterndes Ende findet. Bei Joh dagegen erscheint Jerusalem und Judäa als der

vorzüglichere Schauplatz der Lehrtätigkeit des Herrn; immer wieder kommt er zu längerem oder kürzerem Aufenthalt in die hl. Stadt, und nur wenige Erzählungen, wie die Hochzeit zu Kana, die Heilung des Sohnes eines königlichen Beamten und die Brotvermehrung mit der daran anschließenden Rede in der Synagoge zu Kapharnaum gehören nach Galiläa.

b) Die Dauer des öffentlichen Wirkens Jesu. Nach der Darstellung der Synoptiker scheint sich Jesu öffentliche Tätigkeit kaum über ein Jahr erstreckt zu haben. Nur ein Osterfest wird erwähnt, das Leidenspassah, an dem der Herr in Jerusalem gekreuzigt wird. Nach Joh umfaßt die Wirksamkeit Jesu mindestens zwei volle Jahre; er erwähnt sicher drei Osterfeste, das erste bei Gelegenheit der Tempelreinigung, 2, 13, das zweite zur Zeit der wunderbaren Brotvermehrung, 6, 4, und das dritte, 13, 1, das Leidensostern. Ob auch das 5, 1 erwähnte Fest als ein Ostern angesehen werden muß, ist äußerst zweifelhaft. Während dieses Zeitraumes hat Jesus mindestens fünfmal Jerusalem besucht.

c) Das Bild des Herrn. Alle diese Unterschiede sind gewiß schon schwerwiegend genug. Aber es sind nicht einmal die bedeutsamsten. Auch das Bild des Herrn scheint bei Joh mit ganz anderen Farben gezeichnet zu sein, als sie die Synoptiker zu verwenden pflegen. Zunächst klingt die Lehrweise Jesu völlig verschieden. In den synoptischen Evv spricht Jesus die Sprache seiner galiläischen Heimat; Berg und See, die Blumen des Feldes und die Frucht auf dem Acker, das Stilleben auf dem Gutshof und im kleinen Pächterhause spiegeln sich in ihr in lebensfrischen, starken Farben. Kurze, fein geprägte Lehrsprüche, die man nicht so leicht vergißt, wenn man sie einmal gehört hat, scharf gezeichnete Gegensätze (Pharisäer und Zöllner, der reiche Prasser und der arme Lazarus), die wunderbaren Gleichnisse, in denen der Herr mit unvergleichlicher Kunst wie in köstlich geschmiedeter Schale seine ewige Weisheit den Hörern darbietet. Von alledem enthält Joh nahezu nichts. Wohl berichtet er lange Reden Jesu, die an Umfang die Reden bei den Synoptikern weit überragen, aber kein einziges Gleichnis, nur hie und da einen Spruch, der sich allenfalls mit den synoptischen Spruchreihen vergleichen

ließe. Auch an Bildern ist die Sprache Jesu im vierten Ev auffallend arm; das Bild von der Freude des gebärenden Weibes, mit der die Freude der Jünger verglichen wird, wenn der Herr wieder kommt, 16, 21, vom Winde, der weht, wo er will; du hörst sein Sausen, aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er geht; so ist es mit jedem, der aus dem Geiste geboren ist, 3, 8, das ist ungefähr alles. An die Stelle des Gleichnisses tritt bei Joh die Allegorie: Jesus der gute Hirt, Jesus die Türe zum Schafstall, Jesus der Weinstock. So fein auch hier die Unterschiede manchmal sein mögen, so fließend auch schon in den Synoptikern die Grenze zwischen Allegorie und Parabel ist, reine Allegorien wie die genannten sucht man bei ihnen vergebens. Und nun erst der Inhalt der Reden Jesu! Bei den Synoptikern das Reich Gottes und die Bedingungen für den Eintritt in dieses Reich, Buße, Tun des göttlichen Willens, der Vater im Himmel, der seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse, die Grundzüge der Sittlichkeit: Die bessere Gerechtigkeit, Innerlichkeit und Wahrhaftigkeit. Nur selten und hauptsächlich erst gegen das Ende des öffentlichen Lebens Jesu erzählen sie ein Wort, das die Person des Herrn betrifft. Zwar ist Jesus von Anfang an der Messias, aber das ist keine Wahrheit, die man von den Dächern predigt. An die geheilten Besessenen, die in ihm den Messias erkennen, ergeht die strenge Weisung, es nicht zu sagen, und noch nach der Verklärung erhalten die drei bevorzugten Apostel den Befehl, nichts von den Vorgängen, deren Zeugen sie waren, zu erzählen, bis der Menschensohn von den Toten auferstanden ist. Anders bei Joh. Die Reden des Herrn drehen sich hier fast immer um ein Thema: Die Persönlichkeit des menschgewordenen Gottessohnes. Im Gespräch mit den Jüngern, mit den Juden, Pharisäern und Schriftgelehrten, mit Nikodemus und der Samariterin klingt es immer wieder: Wenn du wüßtest, wer es ist, der mit dir redet! Schon in den frühesten Reden des Herrn leuchtet sein übermenschliches, göttliches Bewußtsein klar hervor. So unzweideutigen Aussagen, wie: Ich und der Vater sind eins, ehe denn Abraham ward, bin ich, die sich auf der auch sonst innegehaltenen Höhe der Reden Jesu im vierten Ev bewegen, kann man aus den Synoptikern

vielleicht nur eine Parallele entgegensetzen (Mt. 11, 27 ff.)⁶¹). Gewiß spricht Jesus auch hier oft genug von sich selbst, aber es ist dann meist ein Ausschauen in die Zukunft des Menschensohnes, der auf den Wolken des Himmels zum Gericht kommt. Bei Joh tritt das vorweltliche Sein des Gottessohnes, der Himmel, den er verlassen hat, in den Vordergrund und die Heimkehr in die Herrlichkeit, die er beim Vater hatte, ehe denn die Welt ward. An die Stelle der Erfüllung des göttlichen Willens tritt der Glaube an den Sohn als das Entscheidende: „Das ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den einen wahrhaftigen Gott und den, welchen du gesandt hast, Jesus Christus.“ Der Hauptunterschied, auf den es ankommt, „liegt in der völligen Absorption des Gottesreiches durch den vom Himmel gekommenen Sohn Gottes und in der damit verbundenen Umwandlung der Forderung, Gottes Willen zu tun, in die Forderung des „Glaubens“⁶²).

§ 2. Die Beurteilung der Schwierigkeiten und die Entstehung des johanneischen Erzählungstyps.

Wer dieses nur in flüchtigen Strichen gezeichnete Bild der Unterschiede zwischen beiden Erzählungsformen des Lebens Jesu auf sich wirken läßt, wird leicht genug zu dem Urteil kommen, daß beide Darstellungen einander ausschließen. Dennoch werden wir die Frage zu stellen haben, ob vielleicht nicht umgekehrt beide Erzählungstypen sich gegenseitig bedingen, fordern und ergänzen. Ist es vielleicht so, daß trotz der einstimmigen Rede der liberalen Theologie der geschichtliche Jesus nicht in der Zusammenschau der drei ersten Evv, sondern in der Zusammenschau der Synoptiker und des Joh gefunden werden muß? Es stellt sich hier die doppelte Aufgabe: 1. zu untersuchen, ob die angegebenen Unterschiede wirklich in einem Grade vorhanden sind, daß die eine Darstellung die andere ausschließt, und 2. nach den Gründen zu fragen, welche die Entstehung zweier so verschiedener Typen der Darstellung der evangelischen Geschichte erklären können^{62a}).

In bezug auf den Schauplatz und die Dauer der öffentlichen Tätigkeit Jesu läßt eine genaue Prüfung der evangelischen Berichte erkennen, daß beide Erzählungsformen notwendig zusammengehören

Erklärung der
Verschieden-
heiten.

Schauplatz und
Dauer des
Lebens Jesu.

und so genau zueinander passen wie die beiden Hände, wenn man die Handflächen aufeinander legt. Auch nach den Synoptikern muß Jesu öffentliches Wirken länger als ein Jahr gedauert haben, und muß er vor allem häufiger in Jerusalem gewesen sein, als ihre Darstellung zunächst erkennen läßt. Wird doch die Gefangennahme und die Kreuzigung des Herrn zu einem wahren Rätsel, wenn er jetzt das erstemal nach Jerusalem kommt und sofort vom Hohen Rat und von Pilatus, die ihn bis jetzt doch nur vom Hörensagen kannten, verurteilt wird. Daß die Katastrophe fünf Tage nach seinem Einzug in Jerusalem erfolgen kann, beweist, daß der Gegensatz zwischen Jesus und dem amtlichen Judentum nicht erst von gestern ist (s. o. S. 100). Es lassen sich überdies aus der synoptischen Erzählung eine Reihe von Umständen herausheben, welche alle ein öfteres Verweilen des Herrn in Jerusalem und Judäa voraussetzen. Man denke an das Wort Mt. 23, 37—39: „Jerusalem, Jerusalem, die da tötet die Propheten und steinigt, die zu ihr gesandt sind, wie oft wollte ich deine Kuchlein versammeln, wie eine Henne ihre Kuchlein sammelt unter ihre Flügel; ihr aber habt es nicht gewollt.“ Auch Strauß gesteht gegenüber dieser Stelle: Hier sind alle Ausflüchte vergebens, und man muß bekennen: Sind dies wirklich Worte Jesu, so muß er öfter und länger, als es den synoptischen Berichten nach scheint, in Jerusalem gewesen sein⁶³). Da auch Lk. 13, 34 dieses Wort des Herrn berichtet, so ist seine Echtheit, zumal es die Kritik daher zur Redequelle rechnet, nicht wohl zu bezweifeln. Als Jesus zum Leidenspassah nach Jerusalem kommt, besitzt er in der Stadt und in Judäa eine Reihe von Persönlichkeiten, mit denen er bekannt und befreundet ist: Das Geschwisterpaar Maria und Martha in Bethanien, Lk. 10, 38—42, Simon den Aussätzigen in demselben Ort, Mk. 14, 3; in Jerusalem kennt er ein Haus, das ihm zur Verfügung steht und dessen Eigentümer ihm bekannt ist, Mk. 14, 12—15; der Besitzer des Maultieres, auf dem er in Jerusalem einreitet, kennt ihn als den „Herrn“; Joseph von Arimathäa, ein angesehener Mann und Mitglied des Hohen Rates, ist ihm befreundet, Mt. 27, 57.

Hat Jesus demnach mehr als einmal Jerusalem und Judäa besucht, dann hat die Zeit seines öffentlichen Wirkens auch länger als nur ein Jahr gedauert. In dem einen Jahr, von dem die Synoptiker erzählen, haben jene Reisen nach Jerusalem keinen Raum.

Andererseits läßt das Joh-Ev deutlich erkennen, daß es die Wirksamkeit des Herrn nicht auf Judäa und Jerusalem einschränkt, sondern eine längere Tätigkeit in Galiläa voraussetzt. Das ergibt sich schon aus der Tatsache, daß nach ihm Jesus stets nur zu verhältnismäßig kurzem Aufenthalt nach Jerusalem kommt und nach den Festtagen wieder in die galiläische Heimat zurückkehrt. Schon oben S. 95 wurde darauf hingewiesen, daß die unvermittelte Art der Einführung der wunderbaren Brotvermehrung mitten in die galiläische Wirksamkeit hineinversetzt, die auch nach dem johanneischen Be-

richt schon längere Zeit gedauert haben muß, abgesehen davon, daß frühere Ereignisse, wie das Wunder in Kana und die Heilung des Sohnes des heidnischen Hauptmannes in Kapharnaum, sich in Galiläa zugetragen haben. Ausdrücklich erklärt Joh. 3, 34, daß die erzählten Begebenheiten geschehen seien, ehe noch der Vorläufer ins Gefängnis geworfen war. Die sachliche Parallele dazu lautet bei Mk. 1, 14: Nachdem Johannes ins Gefängnis geworfen war, kam Jesus nach Galiläa und predigte das Ev vom Reiche Gottes. Danach liegt also vor dem Zeitpunkt, mit dem die synoptische Erzählung von Jesu Predigt und Wirksamkeit in Galiläa anhebt, die von Joh bis 4, 54 erzählte Tätigkeit Jesu in Judäa, welche der Wirksamkeit des Täufers parallel geht. Die 4, 1 ff. erzählten Ereignisse bestimmten den Herrn, seine Arbeit in Judäa abzubrechen und sich nach Galiläa zurückzuziehen, um die noch andauernde Predigt und Bußtaufe des Vorläufers nicht zu gefährden. Bei dem 5, 1 ff. erzählten Besuch in Jerusalem weilt der Täufer nicht mehr unter den Lebenden, 5, 35 und 6, 1 ff. berichtet der Evangelist bereits ein Ereignis aus dem nach der Gefangennahme des Täufers anhebenden Wirken in Galiläa. Weit davon entfernt, sich gegenseitig auszuschließen, greifen vielmehr beide Erzählungen so fest ineinander, als hätten sie ursprünglich ein Ganzes gebildet⁶⁴).

Was die johanneische Lehrweise des Herrn be- Lehrweise Jesu.
trifft, so soll von vornherein gesagt werden, daß sie allerdings von der synoptischen stark verschieden ist. Es ist wahr, einzelne Themen der synoptischen Predigt Jesu treten hier fast ganz zurück, obschon sie nicht völlig fehlen; andere treten dagegen viel stärker hervor, als es in jener der Fall ist. Wird man aber nicht fragen müssen, ob diese Unterschiede teilweise schon in der Verschiedenheit der Zuhörer ihren Grund haben? In der Tat verhält es sich so. Jesu Lehrsprache ist in Galiläa auf das sorgsamste dem Gesichtskreis und dem Verständnis der galiläischen Bevölkerung angepaßt. In Jerusalem und Judäa steht dem Herrn ein ganz anderer Menschenschlag gegenüber: Schriftkundige Pharisäer, gebildete Schriftgelehrte, amtliche und halbamtliche Persönlichkeiten. Dadurch erklärt sich zum guten Teil die Verschiedenheit in der sprachlichen Färbung, aber auch im Inhalt. Denn in der Auseinandersetzung mit diesen Leuten spielt die Frage nach der Person Jesu, nach dem Recht seines Anspruchs und Auftretens als Messias die ausschlaggebende Rolle. Daß diese Erwägungen nicht etwa in der Luft schweben, sondern von den Tatsachen abgelesen sind, das beweist gerade der

synoptische Bericht da, wo er den Herrn nach Jerusalem führt und die Auseinandersetzungen der letzten Tage mit Pharisäern und Schriftgelehrten wiedergibt. Hier treten sofort die Fragen auf, die auch in den Auseinandersetzungen mit den nämlichen Leuten bei Joh die Reden anfüllen: In welcher Vollmacht tust du das? Mk. 11, 28 und Par. Wie sagen die Schriftgelehrten, daß der Messias der Sohn Davids ist? Mk. 12, 35 und Par. Das Urteil über das ungläubige, den Messias mordende Judentum hat Jesus auch bei Joh nicht schärfer gesprochen, als er es in der Parabel von den Weinbergspächtern, Mk. 12, 1—12 und Par. getan hat. Der Evangelist unterläßt es auch nicht, hinzuzufügen, daß die Hörer sehr wohl verstanden haben, an welche Adresse der Herr das Gleichnis gerichtet hat. Findet demnach die Verschiedenheit der Redeweise Jesu in der Verschiedenheit des Zuhörerkreises und des in Rede stehenden Gegenstandes eine vorläufige Erklärung — von anderen Gesichtspunkten wird unten S. 110 ff. noch die Rede sein —, so kann von einem unausgleichbaren Widerspruch zwischen beiden Darstellungen nicht gesprochen werden.

Die Person Jesu.

Das ist noch weniger der Fall in bezug auf den hauptsächlichsten Unterschied, den die Kritik behauptet, in bezug auf die Person Jesu selbst. Auch hier liegen Unterschiede vor; schon Clemens von Alexandrien nannte ja das Joh-Ev das geistliche, weil es die Gottheit des Herrn zur Darstellung bringt, während die Synoptiker von dem Menschen Jesus sprechen. Allein auch Joh hat die Menschheit des Herrn auffallend stark betont. Jesus lebt inmitten seiner Jünger und seines Volkes wie einer aus ihnen; er beobachtet das väterliche Gesetz, wenn er auch den Buchstaben nicht anbetet, und zieht wie jeder Jude zu den hohen Festen hinauf in die hl. Stadt. Er nimmt teil an der Hochzeit zu Kana und sitzt an der Tafel, als man ihm in Bethanien ein Mahl bereitet. Ermüdet von der Wanderung, hält er Rast am Jakobsbrunnen und stillt seinen Durst mit dem Trunke Wassers, um den er die Samariterin bittet. Seine Seele ist erschüttert und tief bewegt, am Grabe des Lazarus weint er um den toten Freund. Sterbend am Kreuz sorgt er noch für seine Mutter und gibt unter namenloser Pein den Geist auf: wahrhaftig ein wahres und echtes

Menschenleben, in allem uns gleich geworden, eines ausgenommen, die Sünde, Hebr. 4, 15. Man kann also nicht sagen, daß in der johanneischen Christusdarstellung das Göttliche das Menschliche am Herrn verdrängt oder gar verschlungen habe, wie man auch nirgends den Eindruck gewinnt, als stelle der Schriftsteller beides rein äußerlich nebeneinander. Es ist eine lebendige Persönlichkeit, eine Gestalt von Fleisch und Blut, welche beides, Göttliches und Menschliches, in der Einheit ihres persönlichen Lebens zusammenschließt.

Insbesondere zeigen folgende Sätze, daß der Unterschied der Jesusdarstellung in beiden Erzählungsformen kein wesentlicher ist: Einheit des synoptischen und d. johanneischen Jesusbildes.

1. Auch der Jesus der synoptischen Evv hat sich als den eingeborenen Sohn Gottes gewußt und bekannt, nicht in dem Sinne einer unendlich tiefen Frömmigkeit, die ihn zum Kind Gottes gemacht hat, sondern im Sinne einer Zugehörigkeit zum Vater, die zwischen ihm und allen anderen Menschen eine unüberbrückbare Kluft auftut und Jesus auf die Seite Gottes stellt. Diese Evv beobachten genau die Grenze, welche Jesus selbst gezogen hat, indem er sich niemals mit seinen Jüngern oder mit anderen Gott gegenüber stellte: Gott ist sein Vater, er ist der Sohn, nicht ein Kind des Vaters in den Himmeln, wie andere es auch sind. Jesus nimmt für sich in Anspruch, die Erfüllung aller Gottesoffenbarung zu sein, er ist mehr als der Tempel, mehr als Salomon, sein neues Gebot hebt die Offenbarung Gottes, die er den Vätern gegeben, auf, indem er sie erfüllt und vollendet. Er ist der Messias, von dem Moses und die Propheten gesprochen, der Erlöser, der sein eigenes Blut dahingibt, um die Menschen aus Sünde und Tod loszukaufen. Sein Blut, das er sterbend vergießt, schafft den neuen Bund Gottes mit den Seinen, der den alten aufhebt und das Reich Gottes auf Erden in Gnade und Gottesfrieden einbürgert. Er selbst ist der König des Gottesreiches, der dereinst auf den Wolken des Himmels kommt, um seine Auserwählten zu sammeln, um zu richten die Lebendigen und die Toten. So ist er denn, weil er der Messias ist, mehr als Davids Sohn, er ist Davids Herr; die großen Propheten, die einst Gott zu den Vätern gesandt, sind gegen ihn, den vielgeliebten, einzigen Sohn, nur die Knechte. Trägt er doch in seiner Seele eine so tiefe Erkenntnis vom Vater, wie sie der Vater vom Sohn hat, so allumfassend göttlich, daß sie niemand sonst eignet denn ihm, daß sie ihn zu dem alleinigen Offenbarer Gottes macht, neben dem es keinen anderen gibt und geben kann.

2. Ähnlich wie im Joh-Ev der Glaube an den menschengewordenen Sohn das Entscheidende für Erde und Himmel ist, so tritt auch in der synoptischen Predigt des Herrn die Stellung, die man zu

ihm einnimmt, als das Ausschlaggebende klar zutage. Wer sich seiner und seiner Worte schämt, dessen schämt auch er sich, wenn er kommt mit seinen hl. Engeln. Um seinetwillen muß der Mensch alles verlassen, und wer Vater oder Mutter mehr liebt als ihn, ist seiner nicht wert. Der Wert oder der Unwert eines Menschenlebens hängt ab von der Stellung, die einer zu ihm einnimmt: Wer nicht für ihn ist, der ist wider ihn. Er ist der Eckstein, der jeden zerschmettert, auf den er fällt. Die Entscheidung im Gericht ergeht je nach dem Guten, das einer getan; aber Jesus setzt hinzu, weil es in dem geringsten der Brüder ihm geschehen ist. Und das Urteil lautet, daß fern von ihm Verzweiflung ist und nimmer gelöscht Feuer, in der Vereinigung mit ihm Frieden und ewiger Lohn. Wenn der johanneische Christus sagt, daß er der Weg, die Wahrheit und das Leben sei, so sagt er im Grunde nichts anderes als der synoptische Christus, der alle Mühseligen und Beladenen zu sich ruft, daß er sie erquicke, der sein Joch und seine Bürde allen auflegt, damit sie so den Frieden für ihre Seelen finden, das wahre Leben, von dem Joh redet.

3. Es ist auch nicht so, daß der synoptische Christus erst in den letzten Tagen seines öffentlichen Wirkens, nach jenem entscheidenden Tag von Cäsarea Philippi von seiner Messiaswürde gesprochen habe. Das Berufsbewußtsein des Herrn zeigt vom ersten Augenblick seines Auftretens an nicht die leiseste Unsicherheit. In der Synagoge zu Nazareth erklärt er sich unumwunden als den Messias, in dem die Prophetie des Isaias ihre gnadenvolle Erfüllung gefunden hat. Von Anfang an gebraucht er gerade wie bei Joh. den messianischen Titel der Menschensohn und bezeichnet sich damit als die Erfüllung der danielischen Prophetie, die den Messias als den vorweltlichen, vom Himmel zur Erde kommenden König des Gottesreiches preist, das keine Schranken in Raum und Zeit hat. Wohl ist es wahr, daß die Jünger des Herrn den Meister erst langsam und mühsam verstanden haben. Sie wurzeln so tief in ihren jüdischen Auffassungen, hängen mit ihrer Seele an den nationalen Träumen ihres Volkes, daß sie erst spät und nach langem Widerstreben sich den göttlichen Gedanken Jesu erschlossen haben. Dadurch ward eine gewisse Pädagogik des Herrn bedingt, die in den Synoptikern deutlich hervortritt. Aber auch bei Joh zeigt sich im wesentlichen dasselbe Bild. Nirgendwo findet sich in der Berufungsgeschichte eine Spur davon, daß sie das gewaltige Zeugnis des Täufers verstanden haben. Überwältigt von dem allwissenden Blick des Herrn, bekennt ihn zwar Nathanael als den Sohn Gottes, den König von Israel. Aber wie wenig diese messianische Erkenntnis der ersten Jünger reif ist, wie weit sie hinter den Gedanken Jesu und der Wirklichkeit zurückbleiben, zeigt am besten das Wort des Philippus an Nathanael: Von dem Moses im Gesetz geschrieben hat und die Propheten, den haben wir gefunden, Jesum, den Sohn

Josephs von Nazareth. Auch das Joh-Ev kennt ein Wachstum des Jünger Glaubens in immer größere Tiefe und Innigkeit; darum betont es nach dem Wunder zu Kana seine Bedeutung für das Glaubensleben der Jünger des Herrn, darum erzählt es die Glaubensprüfung, in der einige Jünger sich als schwach erweisen, die Zwölfe aber durch den Mund des Petrus ihren Glauben bekennen, 6, 64 ff. Gerade hier nähert sich der Fluß der johanneischen Darstellung der synoptischen, ohne daß beide ihre Wasser ineinandergießen, denn jener bedeutungsvolle Tag in der Synagoge zu Kapharnaum liegt zeitlich in der Nähe jenes anderen Tages bei Cäsarea Philippi, an dem der Apostelfürst seinen Glauben an den Meister so feierlich bekannt hat.

4. Selbst der Gedanke der himmlischen Präexistenz Christi, den Joh wiederholt den Herrn aussprechen läßt (vgl. 3, 13; 8, 58; 17, 5 u. ö.) und die Kritik bei den Synoptikern vermißt, fehlt hier nicht völlig. Denn wenn es eine Tatsache ist, daß Jesus sich als den danielischen Menschensohn bekannt hat, dann kann auch der Präexistenzgedanke aus seinem Bewußtsein nicht entfernt werden. Schon in der Vision Daniels, aus der das Wort und der Begriff „der Menschensohn“ stammt, ist seine himmlische Herkunft nicht zu bestreiten. Auf den Wolken des Himmels kommt er zur Erde, wo der Gerichtsthron des Hochbetagten = Jahwes aufgeschlagen ist, um dort das Reich und die Herrschaft zu empfangen. Der Präexistenzgedanke war hier so stark, daß er sich überall da, wo er in der Folgezeit innerhalb des Judentums zu klarer Aussprache gekommen ist, stets in die Vorstellung vom Menschensohn gekleidet hat. Beweis dafür sind die Bilderreden des Buches Henoch, ist das 4. Buch Esra, Schriften, welche als Hauptquellen für unsere Kenntnis der Messiasidee im Zeitalter Jesu Christi gelten müssen. Muß man auf Grund dieser Erscheinung sagen, daß die Präexistenz des Messias von der Menschensohnidee untrennbar ist und in der Geschichte stets mit ihr verbunden erscheint, dann muß auch im Bewußtsein des synoptischen Jesus, der diese Vorstellung übernommen, vertieft und geläutert hat, der Gedanke an sein vorweltliches Sein beim Vater lebendig gewesen sein⁶⁵).

Wenn wir daher auch die formalen Unterschiede beider Christustypen durchaus anerkennen, so ergibt sich doch aus dem Tatbestand der synoptischen Überlieferung, daß es tatsächlich der nämliche Christus, der Menschen- und Gottessohn ist, von dem beide erzählen. Ob diese Erzählung in der feierlichen Festtagssprache des vierten Ev einerschreitet oder aus den schlichten Holzschnitten der Synoptiker zu uns spricht, bedeutet zwar einen Unterschied, der aber schließlich nicht größer ist als der zwischen dem Christus der Dürerschen Passion und

Ergebnis.

dem der raffaelischen Verklärung. Auch innerhalb der liberalen Kritik scheint die Zeit vorüber zu sein, in der man das Christusbild der Synoptiker gegen das des Joh als das historische wider das dogmatische ausspielen durfte. Wenigstens hat es jüngst Joh. Weiß als das sichere Ergebnis langjähriger Arbeit der liberalen Theologie hingestellt, daß die tiefe Kluft, die man früher zwischen dem Jesus der Synoptiker und dem des Joh annahm, nicht vorhanden ist⁶⁶). Auch das Jesusbild der synoptischen Erzählung will den menschengewordenen Gottessohn zeichnen, dessen Herrlichkeit in diese Welt leuchtete. Für die liberale Theologie liegt jetzt das geschichtliche Jesusbild weder bei den einen noch bei den andern, sondern hinter beiden. Sie betrachtet es jetzt als ihre Aufgabe, den Menschen Jesus ohne die Aureole der Gottheit zu zeichnen, ein Beginnen, das nur dann Erfolg hat, wenn man in gleicher Weise auf die geschichtlichen Quellen des Lebens Jesu wie auf den Kern des Glaubensbekenntnisses der ersten Jesusjünger Verzicht leistet.

Gründe für die
Entstehung eines
zweifachen
Erzählungstyps.

So lassen wir jedem Erzählungstyp sein geschichtliches Recht und bemühen uns lieber, den Gründen nachzuspüren, welche aus der Entstehungsgeschichte beider Erzählungsformen heraus ihr Werden uns verständlich machen. Dabei dürfte etwa auf folgende Gedanken zu achten sein, die in ihrer Gesamtheit das Problem befriedigend lösen.

a) Der Charakter der beiden Erzählungsformen muß gebührend gewürdigt werden. Unsere Evv sind ja nicht so sehr geschichtliche Darstellungen als vielmehr Formen der urchristlichen Predigt und Katechese. Im Mk-Ev besitzen wir im wesentlichen die Missionskatechese des Apostels Petrus; sie bildet den Grundstock der synoptischen Darstellung. Diese hatte ihrer Natur nach einen ausgesprochen praktischen Zweck: Die Bekehrung zum Christentum. Hier kam es darauf an, einmal durch eine kurze Darlegung des äußeren Verlaufs des Lebens Jesu mit seinen Hauptereignissen bekannt zu machen, dann aber durch die Darbietung der sittlichen Seite der Lehre des Herrn für die Annahme der eigentlichen Glaubenslehre den Boden zu bereiten. Die Einführung in die großen Geheimnisse des christlichen Glaubens bedeutete schon eine zweite Stufe der apostolischen Predigt, wie sie sich inner-

halb der bereits begründeten und im Glauben stehenden Gemeinden entfalten konnte. Das gerade finden wir im vierten Ev, dessen Verfasser — die Anrede an seine Hörer 19, 35; 20, 31 zeigt es — im Kreise seiner Gemeinde, die seit langem gläubig ist, als „Diener des Wortes“ die frohe Botschaft verkündet⁶⁷).

b) Auch aus den E v v selbst und aus dem in ihnen verarbeiteten Erzählungsstoff läßt sich ihre Eigenart zu einem guten Teil erklären. Die Synoptiker erzählen in der Hauptsache, wie sich der Herr des armen, verachteten Landvolkes in Galiläa angenommen hat. Bei Joh findet sich dagegen kaum ein Redestück, das man eine Volkspredigt im Sinne der Synoptiker nennen könnte, auch nicht die große Rede in der Synagoge zu Kapharnaum. Fast das ganze Material dieses Ev verteilt sich auf Reden des Herrn, die er vor drei besonderen Gruppen von Zuhörern gehalten hat. Das sind die Schriftgelehrten mit ihren um die Person des Messias sich bewegenden Fragen, einzelne Seelen, deren sich der Herr besonders annahm (Nikodemus, Samariterin, Maria und Martha), und der engere Kreis der Apostel. Daß besonders in den beiden letztgenannten Kreisen die Sprache des Herrn eine persönlichere, vertrauere Färbung annehmen durfte und mußte, bedarf nicht des Beweises. Die einzigartige, leiddurchwehte Stunde des Abschieds des Herrn von seinen Jüngern spricht aus den johanneischen Reden mit einer Kraft und Wahrheit, die ihr Recht in sich selbst trägt.

c) Das vierte Ev ist viel später entstanden als die synoptischen. Dadurch würde sich sein ergänzender Charakter von selbst ergeben, auch wenn die Vergleichung beider und das Zeugnis der Überlieferung es nicht ausdrücklich beurkundeten. Das erklärt sowohl die Auswahl des Erzählungsstoffes: Jerusalemer Wirksamkeit, Wunder und Reden, welche die älteren E v v nicht enthalten, wie auch den Umstand, daß Joh eine Reihe von wichtigen Tatsachen einfach übergeht, wie z. B. die Einsetzung und Feier des Abendmahles, da sie aus den Synoptikern im Kreise seiner Leser längst bekannt waren.

d) Die synoptische Erzählung war von vorneherein gerade durch die Art ihrer Entstehung zu einer gewissen Ein-

seitigkeit in Darstellung und Stoff verurteilt. Den Grundstock bilden bei Mk die Petruskatechesen, deren Auswahl schon durch ihre Zweckbestimmung bedingt war. Die Evv nach Mt und Lk tragen gerade für die liberale Theologie einen ausgesprochen literarischen Charakter, d. h. sie schöpfen aus schriftlichen Quellen und sind an diese gebunden. Trotz des reichen Sondergutes, das Mt und Lk in ihre Darstellung eingesponnen haben, bleibt die Verwandtschaft der drei älteren Evv eine stark ausgeprägte, ein neuer Beweis dafür, wie fest sie an die ihnen fließenden Quellen gebunden waren. Dagegen zeigt das Joh-Ev, das sich selbst als eine in bestimmter Absicht vollzogene Auswahl aus einem unendlich reicheren Stoff darbietet, 20, 30; 21, 25, wie stark noch um die Wende des ersten Jahrhunderts der Strom der Überlieferung floß, aus dem doch auch die synoptische Darstellung geschöpft hat.

e) Endlich muß in ungleich höherem Maß als bei den Synoptikern die Individualität des Schriftstellers in Betracht gezogen werden. Das zeigt sich am deutlichsten an der Gestalt, welche Joh den Reden des Herrn gegeben hat. Die starke Abweichung von der Art des Herrn, wie sie sich in den synoptischen Reden spiegelt, wäre gar nicht zu erklären, wenn das vierte Ev die Worte Jesu nicht in einer Form darböte, welche ihnen der Evangelist gegeben hat. Das ist einfach eine geschichtliche Notwendigkeit. Daß die mündliche Überlieferung, soweit sie nicht unmittelbar, sondern durch Zwischenglieder erfolgte, mitunter hinsichtlich der Form, ja selbst der Gedanken der Herrenworte mit Freiheit schaltete, ist selbstverständlich. Ihr gegenüber wollte der Evangelist den eigentlichen Gedankengehalt als unmittelbarer Zeuge aufs schärfste feststellen, ohne dabei auf seine ihm eigentümliche Darstellungsweise zu verzichten. So tragen hier die Worte des Herrn so sehr das Gepräge der übrigen Darstellung, die ganz dem Evangelisten gehört, daß man oft nicht imstande ist, mit Sicherheit zu sagen, wo Jesus und wo der Evangelist spricht. Man lese nur Joh. 3, 10—21 und sehe einmal, wie verschieden die Erklärer die Worte Jesu umgrenzen. Die einen lassen Jesu Worte mit v. 12, die anderen mit v. 13, wieder andere mit v. 21 enden. Dieselbe Erscheinung zeigt die Rede des Täufers 3, 27 ff., der

von v. 31 an die Sprache des Ev und der johanneischen Reden Jesu spricht. Dieser Tatbestand zeigt also, daß die sprachliche, aber auch nur die sprachliche Umgestaltung der Worte Jesu im vierten Ev eine viel stärkere ist als bei den Synoptikern. Daß der Evangelist die Gedanken des Herrn peinlich genau und den Kern seiner Worte in geschichtlicher Treue wiedergibt, dafür bürgt die Wahrhaftigkeit und die Sachkenntnis des Jüngers, der an des Herrn Brust geruht hat^{67a}).

§ 3. Der Geschichtswert des Johannesevangeliums.

Mit diesen Ausführungen ist die Überleitung zu der letzten Frage gegeben, welche uns noch beschäftigen muß: Wie steht es um den geschichtlichen Wert des Joh-Ev? Zunächst darf gesagt werden, daß die Textüberlieferung eine gute ist, schon aus dem Grunde, weil bei Joh ein Umstand wegfällt, der bei den Synoptikern eine reiche Quelle von Textesänderungen geworden ist: das Vorhandensein von Parallelberichten. Die Zugehörigkeit zum ursprünglichen Text wird mit guten Gründen für die Stelle 5, 3b, 4 bestritten, die sich allerdings wie ein erklärender Zusatz liest und in den wenigen Worten drei aufweist, die sonst der Sprache des Ev fremd sind. Schwieriger ist die Entscheidung bei der Perikope von der Ehebrecherin, 7, 53—8, 11. Sie fehlt nämlich in den ältesten griechischen Handschriften, auch in den meisten Übersetzungen; in den älteren Väterschriften und Erklärungen vermißt man sie ebenfalls. Einige Minuskelhandschriften bringen die Perikope im Lk-Ev, und zwar nach 21, 38, andere am Ende des Joh-Ev. Daß sie den schönsten Erzählungen des Ev ebenbürtig ist und unnachahmbar den Geist und die Güte Jesu spiegelt, ist ebenso wenig zu bezweifeln wie ihre Geschichtlichkeit.

Geschichtswert
des Joh-Ev.

Prüfen wir den Geschichtswert des Joh-Ev im einzelnen, so ist zu sagen:

a) Das Ev will Geschichte erzählen, keine Allegorie. Die allegorische Erklärung, welche eingehend von A. Loisy versucht wurde⁶⁸), sieht auch in den geschichtlichen Partien des Ev kunstvolle Symbolik. So soll das Wunder zu Kana den Gedanken darstellen: Das gesetzliche Judentum, dem die Lebenskraft ausgegangen ist, hat ein Ende; der

Geschichte,
keine Allegorie.

Beginn der neuen Zeit ist da, Jesus spendet den Freudenwein des wahren Lebens für Israel. Allein diese allegorische Umdeutung scheidet an dem einfachen Wortlaut der Erzählung, welche sich durchaus als Geschichte gibt; sie hat zuletzt ihren Grund in der Scheu vor dem Wunder, in dem man eine unwürdige Spielerei sieht. Dagegen hat der Evangelist einzelne Erzählungen darum in seine Darstellung verwoben, weil sie zugleich einen symbolischen Wert hatten. Das gilt sicher von der Heilung des Blindgeborenen, 9, 1 ff., von der Brotvermehrung, 6, 1 ff., von der Auferweckung des Lazarus, 11, 1 ff. Die Reden, welche bei diesen Stücken die Erzählung begleiten und ihr folgen, stehen allerdings in einer innern Beziehung zu dem Wunder, zu dem sie gleichsam die Erklärung geben. Mit dieser Feststellung ist aber auch dem allegorischen Gehalt des vierten Ev sein Recht geworden.

Geschichtswert
der Erzählungen.

b) Der Geschichtswert der Erzählungen des Joh-Ev. Durch die Rückführung des vierten Ev auf den Apostel Joh ist die Geschichtlichkeit des erzählenden Teiles seiner Darstellung im wesentlichen gesichert. Abgesehen von grundsätzlicher Ablehnung der Wunderberichte kann es sich nur um einzelne Schwierigkeiten handeln, welche sich aus der Darstellung selbst oder aus ihrem Verhältnis zu den synoptischen Berichten ergeben. In den Wundern des Joh-Ev will man eine Steigerung des Wunderbaren finden, welche über die älteren Wunderberichte hinausgehe. Außerordentliche Vorgänge, wie die Auferweckung des Lazarus, hätten die älteren Evv unmöglich übergehen können, wenn sie geschichtlich wären. Allein ihre Bindung an ihre Quellen läßt diese Schwierigkeit bedeutend geringer erscheinen, während die Tatsache des reichen Sondergutes, das auch die älteren Evv enthalten, sie vollends ausräumt. Nach Gründen zu raten, aus denen einzelne Erzählungsstücke in den älteren Aufzeichnungen fehlen, hat keinen Wert. Wir müssen uns damit begnügen, festzustellen, daß der Strom der Überlieferung viel mächtiger und reicher war, als es unsere Evv erkennen lassen. Gewiß erscheint der naiven Betrachtung die Auferweckung eines Leichnams, der seit mehreren Tagen im Grabe liegt und bereits verwest, wunderbarer als die Erweckung des Jünglings von Naim. Als wunder-

bare Tatsachen zeigen beide keinen Unterschied. Die Kritik empfindet ihn darum so stark, weil der johanneische Bericht jede Starrkrampf- und Scheintodhypothese unmöglich macht. Aber an „massiven“ Wundern ist auch die synoptische Überlieferung nicht arm.

Von hohem Wert ist der *chronologische Aufbau* des Joh-Ev. Nicht als wenn er das Rückgrat der Darstellung bildete; er ist vielmehr nur das lose Gefüge, das nirgends den Fluß der Erzählung fesselt, sondern ebenso leicht gelöst werden kann. Aber das vierte Ev zeigt uns die *längere Dauer* der öffentlichen Wirksamkeit Jesu und gewährt so den einzelnen Ereignissen und Entwicklungen jenen größeren Spielraum, den sie notwendig fordern. Während die Synoptiker nur Mk. 9, 2 und Par. den Abstand der einzelnen Begebenheiten erkennen lassen und nur die Ereignisse der Leidenswoche nach Tagen unterscheiden, zeigt das Joh-Ev durch die oft eingestreuten, für die Darstellung selbst belanglosen Anmerkungen: Am folgenden Tage, am dritten Tage, nach zwei Tagen, Passah war nahe, es war Rüsttag auf das Passah, um die 6. Stunde usw., auf Schritt und Tritt den Augenzeugen. Daß es sich hier um *persönliche Erinnerungen*, nicht um berechnende Künstelei eines geschickten Erzählers handelt, zeigt der Umstand, daß alle diese Bemerkungen ohne Einfluß auf den Ausbau und den Verlauf der Erzählung sind. Gerade Joh zeigt öfters eine gewisse Nachlässigkeit in der Ausführung der einzelnen Begebenheiten. Personen werden eingeführt, an denen die Teilnahme des Lesers geweckt wird, und auf einmal verschwinden sie aus dem Faden der Erzählung, ohne daß man noch etwas über sie erführe (Nikodemus, die Hellenen). Aber diese Unebenheiten in der schriftstellerischen Kunst des Erzählers sprechen ausgezeichnet für die starke Bodenständigkeit seines Berichtes⁶⁹).

Einzelne Schwierigkeiten müssen besonders besprochen werden. Einzelne
Man wirft dem Verfasser Unkenntnis und Irrtum gegenüber der Schwierigkeiten.
wirklichen Geschichte besonders an drei Stellen vor: Er verlege die Tempelreinigung an den Anfang des öffentlichen Wirkens, während sie nach dem synoptischen Bericht an das Ende gehöre; er gebe einen falschen Ansatz des Todestages Jesu, und er erzähle als Augenzeuge, der unter dem Kreuze gestanden haben wolle, einen Vorgang, der unmöglich sei, 19, 34.

ad 1. Die Möglichkeit kann nicht geleugnet werden, daß der Vorgang der Tempelreinigung sich zweimal abgespielt hat. Die Verschiedenheiten beider Berichte scheinen darauf hinzuweisen. Vielleicht hat aber auch Joh mit Absicht den Vorgang vorausgestellt. Dafür könnte die Anordnung des Stoffes in den beiden ersten Kapiteln sprechen: Messiasproklamation durch den Täufer, 1, 19—37, Messiasproklamation durch die ersten Jünger, 1, 38—51, Messiasproklamation in Galiläa, 2, 1—11, Messiasproklamation in Jerusalem, 2, 12—22. Auch die geheimnisvolle Andeutung über seine Auferstehung nach drei Tagen, 2, 18—22, weist in eine spätere Zeit. Die Chronologie macht keine Schwierigkeit, weil sie auch sonst die Verfasser der Evv nicht in der Art bindet, wie es bei einem Geschichtschreiber von heute selbstverständlich ist. Auf keinen Fall hat man ein Recht, von einem Irrtum des Evangelisten zu sprechen.

ad 2. Nach Joh soll Jesus am 14. Nisan gestorben sein, nach den Synoptikern habe er am 14. das Abendmahl gefeiert und sei am 15. Nisan gekreuzigt worden. Aber die einzige, wirkliche Schwierigkeit, welche das Joh-Ev der synoptischen Überlieferung entgegenstellt, liegt in der gelegentlich eingestreuten Bemerkung 18, 28: „Sie gingen nicht hinein in das Prätorium, um sich nicht zu verunreinigen, sondern das Passah essen zu können.“ Zwar ist es richtig, daß der Ausdruck „das Passah essen“ zunächst und sonst das Essen des Osterlammes bezeichnet. Aber es ist auch nicht zu bestreiten, daß seine Deutung auf das Essen des Ungesäuerten bzw. auf die ganze siebentägige Festzeit in Israel angebahnt war und zur Zeit des Evangelisten so verstanden werden konnte. Van Bebbber, Belser, Zahn u. a. haben sich in diesem Sinne entschieden. Der nur hier sich findende Ausdruck „Rüsttag des Passah“, 19, 14, bedeutet dann den Freitag in der Osterwoche. Wie man auch die synoptische und johanneische Darstellung an diesem Punkt miteinander vereinigen mag, die Kritik hat kein Recht, hier von einem unlösbaren Widerspruch zu reden. Schon unsere mangelhafte Kenntnis der einzelnen Umstände wie der jüdisch-palästinensischen Terminologie und die nichts weniger als eindeutige Darstellung der Evv sollte eine besonnene Forschung abhalten, Widersprüche da zu behaupten, wo es sich vielmehr um Lücken in unserer Erkenntnis und in unserem Wissen handelt⁷⁰).

ad 3. Am wenigsten bedeutet der Einwand, den Schmiedel für entscheidend gegen die Urheberschaft des Apostels Joh hält, der aus 19, 34 genommen ist⁷¹). Ein Augenzeuge habe niemals behaupten können, daß so kurz nach Jesu Tod Blut und Wasser getrennt aus der Seite Jesu geflossen seien! Ich weiß nicht, wie Schmiedel sich das vorstellt; der Schriftsteller sagt jedenfalls mit keinem Wort, daß beides getrennt geflossen sei. Seine Bemerkung: „Einer der Soldaten stieß mit einer Lanze in seine Seite, und es kam sofort

Blut und Wasser heraus“ zeigt nur, daß der Tod seit einiger Zeit eingetreten war und der Zersetzungsprozeß bereits begonnen hatte. Daß dies bei den vorausgegangenen Mißhandlungen und bei dem Klima Palästinas sehr bald geschehen konnte, sollte man nicht bestreiten. Warum begrub man denn die Verstorbenen bereits am Sterbetag? Eine Symbolik hat zudem nicht der Evangelist in dem Vorgang gesehen, sondern die spätere Erklärung. Die Realistik des Ausdruckes richtet sich gegen die im Joh-Ev bekämpften doketischen Irrungen.

c) Der Geschichtswert der Reden des Joh-Ev. Vergleicht man die Reden des Herrn bei den Synoptikern mit denen bei Joh, so muß man gestehen, daß die Überlieferung bei den ersteren treuer und darum geschichtlich wertvoller ist als bei letzterem. Denn hier ist auch der Wortlaut sorgfältiger überliefert, während im vierten Ev der Schriftsteller auf Form und sprachliches Gewand stärker eingewirkt hat. Ist schon bei den Synoptikern die Wiedergabe der Worte Jesu nicht überall eine buchstäbliche, so noch weniger bei Joh. Man wird demnach im einzelnen die Frage zu stellen haben, ob die Gedanken, die Joh den Herrn aussprechen läßt, geschichtlich sind oder nicht. Einen, aber auch nur einen Maßstab liefert dafür die synoptische Überlieferung. Wir haben oben S. 107 ff. gezeigt, in wie weitem Umfang die Einheit des johanneischen und des synoptischen Jesusbildes gewahrt ist. Darin liegt — die vorzüglichste Gewähr bietet stets der Ohrenzeuge — eine neue Bürgschaft für die wesentliche Zuverlässigkeit der Überlieferung der Reden Jesu auch im Joh-Ev. Wie wenig die Theologie des Evangelisten auf den Stoff der Reden Jesu Einfluß ausgeübt hat, zeigt immer wieder die Tatsache, daß die Logosbezeichnung sich auf den Prolog beschränkt und sich innerhalb der Erzählung in keiner Weise geltend macht. Die Geschichtlichkeit der Reden Jesu im Joh-Ev kann demnach für ihren Inhalt und wesentlichen Bestand mit gutem Grund behauptet werden. Auch für die Zusammenstellung und die Einordnung der einzelnen Reden wird man noch mehr, wie es z. B. sich auch für Mt als notwendig erweist, die schriftstellerische Freiheit und Kunst des Erzählers ansprechen dürfen. Wenn niemand daran zweifelt, daß die Bergpredigt, wie sie Mt 5—7 erzählt wird, in dieser Form nicht gehalten

Geschichtswert
der Reden.

worden ist, so wird man dasselbe Recht freier Gestaltung dem vierten Evangelisten nicht verwehren können. Aber wie auch niemand den einzelnen Bestandteilen der matthäischen Bergpredigt ihren geschichtlichen Wert und Gehalt abspricht, so kann es auch nicht bei Joh gestattet sein. Erst wenn ein Gedanke dem Herrn in den Mund gelegt würde, der durch die synoptische Überlieferung wirklich ausgeschlossen wäre, hätte ein derartiges Verfahren ein wissenschaftliches Recht. Je unbefangener die Reden des synoptischen Jesus gewürdigt werden, je mehr man aus ihnen nicht nur sein menschliches, sondern auch sein wahrhaft göttliches Bewußtsein heraushört, desto mehr erweist sich die volle sachliche Einheit zwischen dem Jesusbild der synoptischen und dem der johanneischen Darstellung. Daß Joh mit satteren Farben malt, daß der Goldgrund seines Bildes glänzender und leuchtender hervortritt als bei den anderen Evangelisten, findet in der Persönlichkeit des Erzählers, in der Eigenart und in den Entstehungsverhältnissen seines Ev ausreichende Erklärung.

Schluß.

Seit dem Ausgang des ersten Jahrhunderts ist die Kirche im Besitz des vierfältigen Evangeliums⁷²). In den ältesten christlichen Schriften, die dieser Zeit angehören, in der Zwölfapostellehre, im 1. Klemensbrief, in den Briefen des Bischofs Ignatius von Antiochien u. a. erscheinen Worte unserer Evv als Anführungen aus der Schrift, d. h. sie werden wie die Worte der alttestamentlichen Schrift als maßgebendes und verpflichtendes Gotteswort angesehen. Die Evv haben bereits aufgehört, private Schriftwerke, Erzeugnisse der urchristlichen Geschichtschreibung zu sein. Indem sie als kostbarster Besitz in die Hut und in den Gebrauch der Kirche übergehen, erhalten sie einen öffentlich-rechtlichen Charakter. Bereits in der Apologie Justins des Martyrers haben die „Denkwürdigkeiten der Apostel, die wir Evangelien nennen“, im sonntäglichen Gottesdienst einen festen Platz⁷³). Wie die Synagoge Predigt und Mahnrede an die Vorlesung aus den heiligen Büchern des Alten Bundes anschloß, so traten, ausgestattet mit der nämlichen göttlichen Autorität, im christlichen Gottesdienst neben sie und an ihre Stelle unsere Evv, und an diese schließt der Vorsteher seine Predigt an. Als Justin von diesen Dingen schrieb, waren sie bereits zu festen Gemeindesitten geworden; es ist kein Brauch, der erst gestern in den urchristlichen Gottesdienst Eingang gefunden; die Art, in der Justin davon spricht, läßt deutlich erkennen, daß es so gewesen ist, seit es einen christlichen Gottesdienst und eine christliche Gemeinde und ein geschriebenes Ev gab. Damit ist aber auch die Abgrenzung des Evv-Kanons gegenüber apokryphen und häretischen Machwerken, die Reinhaltung und Fortpflanzung des geschriebenen Ev dem Zufall und der Willkür entrückt und in einer Weise sichergestellt, die kein weltliches Schriftwerk der

Kirche und Ev.

Vergangenheit für sich beanspruchen kann. Der lebendige Austausch und Verkehr, der anfänglich durch Wanderprediger und Missionare zwischen den einzelnen christlichen Gemeinden gepflegt wurde, ist auch im zweiten Jahrhundert nicht bloß nicht erloschen, sondern in gesteigertem Maße geübt worden. Die Briefe des Martyrers Ignatius an die römische und an die kleinasiatischen Gemeinden, der Brief des Klemens an die Gemeinde von Korinth, der Brief des Bischofs Polykarp von Smyrna an die Gemeinde von Philippi, die Reisen des Letztgenannten nach Rom und der Brief des Bischofs Polykrates von Ephesus an den römischen Bischof zwecks Regelung der Osterfeier zeigen, wie sehr das Urchristentum den Gedanken der Einheit des mystischen Leibes Christi gepflegt hat. Dadurch wurde aber auch ein Austausch und eine Überwachung des neutestamentlichen Schrifttums ermöglicht und verwirklicht, die um so wirksamer sein mußten, je höher es für das Leben der Gemeinde wie der einzelnen Christen gewertet wurde.

Apologetische
Stellung gegen-
über der
Bibelkritik.

Unsere Darstellung durfte von der Verwendung all dieser so wichtigen Gesichtspunkte für die Glaubwürdigkeit unserer Evv absehen. Denn die Schwierigkeiten und Einwände, welche von der heutigen Evv-kritik gegen unsere hl. Bücher erhoben werden, sind anderer Art. Daß die Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts unsere vier Evv im Osten so gut wie im Westen wesentlich in der Form gelesen haben, in der wir sie heute lesen, ist unbestritten. Eine Kritik, welche bedeutende Wandlungen und wesentliche Änderungen im Bestande unserer Evv um die Mitte des zweiten Jahrhunderts noch für möglich hält, hat keinen Anspruch mehr, beachtet zu werden⁷⁴). Die Angriffe, denen heute unsere Abwehr gilt, sind den Evv selbst entnommen und beruhen auf einer eingehenden Untersuchung ihres Textes und ihres Inhaltes. Die Vergleichung der synoptischen Evv untereinander, des Joh-Evv mit diesen hat jene verwirrende Fülle von Fragen und Schwierigkeiten aufgeworfen, denen wir prüfend nachgegangen sind. Es ist also die veränderte Kampfstellung des Angriffs, welche eine Veränderung in der Kampfstellung der Abwehr zur notwendigen Folge hat. Gelingt es der geschichtlichen Prüfung, auch auf diesem Boden die Glaubwürdigkeit unserer Evv wider alle Einreden sieg-

reich zu verteidigen und den Nachweis zu erbringen, daß sie wirklich Berichte von Augenzeugen sind und sein können, dann ist die Bedingung erfüllt, von der einst D. F. Strauß die volle Anerkennung unserer Evv abhängig gemacht hat: „Allerdings würde es für die Glaubwürdigkeit der Biblischen Geschichte von entscheidendem Gewicht sein, wenn es bewiesen wäre, daß sie von Augenzeugen oder doch nahen Zeitgenossen der Begebenheiten beschrieben ist⁷⁵⁾.“

Schauen wir jetzt zurück auf den Weg, den unsere Darstellung gegangen ist, so dürfen wir sagen: Unser Wissen um den Herrn und seine frohe Botschaft ruht auf festem, geschichtlichem Grund. Die Zeugen seines Lebens und seiner Lehre entsprechen im höchsten Grade den Anforderungen, welche eine kritische Untersuchung an sie stellen darf und muß. Der zweifache Strom der Überlieferung, der in der synoptischen und johanneischen Niederschrift ein festes Bett gefunden hat, fließt so reich und tief, daß wir aus ihm ein lebenswahres Bild des geschichtlichen Jesus gewinnen können. Keine abgerundete Lebensbeschreibung, wie sie ein Geschichtschreiber des 20. Jahrhunderts von seinem Helden entwerfen würde. Aber ein lebenswahres Bild voll menschlicher Anmut und göttlicher Tiefe. Die Gegensätze, welche das biblische Jesusbild zu einer so natürlichen Einheit zusammengeschlossen hat, vermag keine Erfindung zu künstlichem Leben zu wecken. Der Jesus, der an der Blume des Feldes sich freut und zugleich als den Weltenrichter sich bekennt, der auf Himmelswolken kommt, der ermüdet am Brunnenrand niedersinkt und um einen Trunk Wasser bittet und zugleich sein „ich und der Vater sind eins“ auf den Lippen trägt, ist in Wahrheit das fleischgewordene Wort des Vaters, das unter uns gezeltet hat, voll Gnade und Wahrheit.

Den lebenspendenden Glauben an ihn, der den Menschen aus den Niederungen der Sünde und des Alltags auf jene Sonnenhöhe trägt, wo er dessen gewiß wird, daß er in Christo erlöst und Gotteskind geworden ist, den trägt kein Wissen und keine Geschichte in die gottsuchende Seele. Das ist das Werk der Gnade, die den letzten Zweifel löst und alle Widerstände überwindet: Heute wie ehemals nicht „Fleisch und Blut, sondern der Vater in den Himmeln“. Der gläubige

Rückblick.

Jünger des Herrn ist dankbar für die Hilfe, die ihm die Geschichte bietet, allein sein Glauben, Lieben und Hoffen ruht auf festerem Grund. Wenn er sich freut über den kunstvollen Schrein der evangelischen Überlieferung, mit liebevollem Verständnis die Schönheit der Arbeit, das feste Gefüge des Aufbaus, die Kostbarkeit des Email und der Steine betrachtet — sein Glaube müßte nicht echt und tief sein, wenn ihn dabei nicht ein heiliges Sehnen erfüllte nach dem, den der Schrein umschließt, nach der Gnade und Wahrheit, die er bergen darf. —

Anmerkung.

Dem Leser, der sich eingehender über die behandelten Fragen unterrichten will, seien empfohlen: Belser, Einleitung in das Neue Testament² 1906. Zahn, Einleitung in das Neue Testament³ 1907. Schäfer, Die Evangelien und die Evangelienkritik² 1911. Schaefer-Meinertz, Einleitung in das Neue Testament³, Paderborn 1921.

Außerdem die einschlägigen Hefte der bei Aschendorff in Münster erscheinenden „Biblischen Zeitfragen“ von Pölzl über Mt, Rohr über Mk, Meinertz über Lk und Dausch über Joh. Dazu Felder, Jesus Christus. 1. Bd.: Das Bewußtsein Jesu, 1911. Tillmann, Das Selbstbewußtsein des Gottessohnes³. Münster 1921.

Noten.

- 1) Conc. Vatic. sess. III. cap. 2. de revelatione.
- 2) Wesen des Christentums, Leipzig 1908, 17.
- 3) Lehrbuch der histor. Methode 3 u. 4, Leipzig 1903, 299.
- 3a) Die Christusmythe. Jena 1910, 173 ff. In: Die Christusmythe, 2. Teil. Jena 1911, 28 ff., wird die Behauptung, die Tacitusstelle sei eine christliche Fälschung, nicht wiederholt. Es wird vielmehr zugestanden, daß er „seine Nachricht über Jesus, wo nicht direkt aus den Evangelien, so doch indirekt durch mündliche Überlieferung empfangen haben“ kann.
- 4) Strack, Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben, Leipzig 1910.
- 5) Über die Frage, ob Jesus gelebt hat, Leipzig 1910, 13 f.
- 6) Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3 u. 4, Leipzig 1901, 544 ff. Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte, Regensburg 1910, I, 615 ff.
- 7) Vgl. O. Schmiedel, Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung², Tübingen 1906, 12 f.
- 8) Joh. Weiß, Paulus und Jesus, Berlin 1909.
- 9) Resch, Der Paulinismus und die Logia Jesu, Leipzig 1904.
- 10) Drescher, Das Leben Jesu bei Paulus, Giessen 1900. v. Soden, Das Interesse des apostolischen Zeitalters an der evangelischen Geschichte (in: theol. Abhandlungen C. v. Weizsäcker gewidmet), Freiburg 1892.

- 11) Clemens von Alexandrien bei Eusebius, Kirchengeschichte II, 15, 2 (ed. Schwartz I, 140).
- 12) Bei Bardenhewer in: Biblische Zeitschrift V (1907) 29.
- 13) De viris ill. cap. 2 und 3 (Migne s. l. XXIII, 643 ff.). Vgl. Jacquier, histoire des livres du Nouveau Testament II, 365 ff.
- 14) Maier in: Die Schriften des Neuen Testaments, herausg. von Fritz Tillmann I, Berlin 1912, 78 ff.
- 15) Journal of Theol. Stud. 1905, 563 ff.
- 16) So Harnack, Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien, Leipzig 1911, 91.
- 17) Jülicher, Einleitung in das Neue Testament, 3 u. 4, Tübingen und Leipzig 1901, 282 f.
- 18) A. a. O. 85.
- 19) A. a. O. 251.
- 20) A. a. O. 88.
- 21) Eusebius Kirchengeschichte III, 39, 15 (Schwartz I, 290 ff.).
- 22) A. a. O. 1. Vgl. Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte, Leipzig 1906, Die Apostelgeschichte, Leipzig 1908.
- 23) Zahn, Geschichte des neutest. Kanons, Erlangen 1890, II, 1, 14 ff.
- 24) Eine vollständige Sammlung und Verarbeitung des Materials gibt das auf rationalistischem Boden stehende Buch: Wernle, Die synoptische Frage 1899. Katholische Arbeiten: Camerlynck und Coppieters, Evangeliorum secundum Matthaeum, Marcum et Lucam Synopsis², Brugis 1910, Bonaccorsi, I tre primi evangelii e la critica letteraria ossia la questione Sinottica, Monza 1903.
- 25) A. a. O. 271.
- 26) Einleitung in das Neue Testament II³, Leipzig; Belser, Einleitung in das Neue Testament².
- 27) Sprüche und Reden Jesu. Die zweite Quelle des Matthaeus und Lukas, Leipzig 1907, III.
- 27a) In derselben Richtung bewegt sich auch die Arbeit von Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition. Göttingen 1921. Freilich wird das Urteil über den Geschichtswert der Überlieferung jetzt nicht günstiger.
- 28) Auch unter den katholischen Forschern fand die Zweiquellen-theorie, namentlich in Frankreich und England, aber auch in Deutschland Beifall.
- 29) Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes⁴, I, 425 ff., 718 ff.
- 30) Joh. Weiß, Das älteste Evangelium, Freiburg 1902, 99.
- 31) Harnack, Lukas der Arzt, Leipzig 1906, IV.
- 32) Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien², Berlin 1911, 27.

33) Die Schriften des Neuen Testaments. Herausgegeben von Joh. Weiß. I², Göttingen 1907, 54.

34) Vgl. Heinrici, Der literarische Charakter der neutestamentlichen Schriften, Leipzig 1908, 41.

35) Dazu vgl. man auch Heer, Die Stammbäume Jesu nach Matthaeus und Lukas, Freiburg 1910, 154 ff., 194 ff.

36) Bardenhewer, Mariae Verkündigung, Freiburg 1905, 6 ff., der mit Recht diese Behandlung des Textes als den Höhepunkt der Willkür bezeichnet.

37) Die Schriften des Neuen Testaments I, 412.

38) Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Gießen 1909, 233.

39) In: Die hl. Schrift des Neuen Testaments, herausgeg. von F. Tillmann, Berlin 1912, 108.

40) Die Offenbarung Johannis⁶, Göttingen 1906, 357.

41) A. a. O. S. 112.

42) Ich verweise auf meine Schrift: Jesus und das Papsttum, Köln 1910.

43) Clemen, Der geschichtliche Jesus, Gießen 1911, 59.

44) Schmiedel, Hauptprobleme 34.

45) Clemen, a. a. O. 67 vgl. 66.

46) Neue Linien in der Kritik der evangelischen Überlieferung. Gießen 1906, 70 ff.

47) So die religionsgeschichtlichen Volksbücher: Wernle, Die Quellen des Lebens Jesu, Halle 1904; Schmiedel, Das vierte Evangelium gegenüber den drei ersten, Tübingen 1906; ders., Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes nach ihrer Entstehung und Bedeutung, Tübingen 1906.

48) „In der Rede wird ein Leitmotiv durchgeführt wie in einer Bachschen Fuge. Bildliche Ausdrücke wechseln mit den eigentlichen. Licht und Leben, Licht und Wahrheit, Brot, Wasser des Lebens. Gewisse Lieblingsausdrücke kehren immer wieder, die sich zu einem eigentümlichen Begriffskreis abrunden.“ Heinrici a. a. O. 55.

49) Johannesschriften II, 16 f.

50) Zahn, Einleitung II, 483.

51) Johannesschriften II, 10 f.

52) Eusebius, Kirchengeschichte V, 20, 4 ff. (Schwartz I, 482 f.).

53) Johannesschriften II, 21 f.

53a) Ich kann es nur eine völlige Verkennung meines Gedankenganges nennen, wenn Wilbrand in seiner Schrift „Kritische Erörterungen über den katholischen Religionsunterricht“, Tübingen 1919, 99, schreibt: „Ganz unmethodisch würden wir handeln, wenn wir Angaben, die der Tradition günstig sind, zulassen, solche aber, die uns nicht passen, auf die Seite schieben wollten. Und diese Methode wird leider nur zu oft angewendet und auch von Tillmann befolgt.“ Mein Bestreben geht doch gerade

dahin, beide in Rede stehenden Äußerungen des Irenäus auf ihre Herkunft zu prüfen und erst von da aus ein sachliches Urteil über ihre Glaubwürdigkeit zu gewinnen. Methodisch bemühe ich mich, den Irenäus mit der gleichen Sachlichkeit zu behandeln wie etwa einen Livius und Tacitus. Wir haben aber auch weder Grund noch Recht, ihn schlechter zu behandeln.

54) Jüdlicher, Einleitung, 321.

55) Eusebius, Kirchengeschichte V, 24, 3 (Schwartz I, 490).

56) Eusebius, Kirchengeschichte III, 39, 4 (Schwartz I, 286).

57) John the Presbyter and the fourth Gospel, Oxford 1911.

58) Johannesschriften II, 18.

59) Einleitung II, 554.

60) Jacquier, Histoire des livres du Nouveau Testament, IV, 250 f.

61) Die „johanneische“ Stelle bei den Synoptikern; vgl. Lk 10, 21 f.

62) Wernle, Quellen 20.

62a) Das Lob oder den Tadel Wilbrands (a. a. O. 96), der meine Ausführungen einen nicht ungeschickten Versuch nennt, die Gegensätze auszugleichen, muß ich ablehnen. Es ist eine einfache Pflicht sowohl gegenüber den Synoptikern wie gegenüber Joh, diesen Versuch zu machen. Wir haben nicht eher ein Recht, von unausgleichbaren Verschiedenheiten beider Darstellungen zu sprechen, als bis alle Möglichkeiten des Ausgleichs erschöpft und als ungenügend erwiesen sind.

63) Strauß, Leben Jesu, I², 1837, 145.

64) Ich sehe ganz davon ab, daß die Anschauung immer mehr Anhänger gewinnt, wonach das öffentliche Wirken des Herrn auch nach Joh nur ein Jahr gedauert habe. Vgl. van Bebber, Zur Chronologie des Lebens Jesu, Münster 1898.

65) Vgl. Joh. Weiß, Christus, die Anfänge des Dogmas, Tübingen 1909, 32. Tillmann, Das Selbstbewußtsein des Gottessohnes³, Münster 1921, 66 ff.

66) Joh. Weiß, Die Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft in der Gegenwart, Göttingen 1908, 38.

67) Man braucht gleichwohl nicht der Meinung zu sein, das 4. Ev sei eine Sammlung nachgeschriebener Joh-Predigten: Heinrichi a. a. O. 56.

67a) Auf die Frage, warum Johannes die Worte Jesu in seine Sprache umgegossen habe, kann man nur antworten: Weil er eben Johannes war. Ob er es durfte, sollte am wenigsten vom geschichtlichen Standpunkt aus gefragt werden. Gegenüber dem Unverständnis, das Wilbrand auch hier zeigt (a. a. O. 97), ist es nicht überflüssig, zu bemerken, daß das oben S. 108 f. Gesagte selbstverständlich nur für den Wert hat, dem Johannes der Verfasser des 4. Ev ist.

Aber was zum Erweis dafür aus dem Ev und der Überlieferung beigebracht werden kann, ist ja S. 80 ff. zu lesen.

68) A. Loisy, *Le quatrième Évangile*, Paris 1903. In Deutschland besonders H. J. Holtzmann, *Das Evangelium des Johannes*², Freiburg und Leipzig 1893.

69) Vgl. Zahn, *Einleitung II*, 511 ff., 523 ff.

70) Vgl. dazu die ausführliche Darstellung der verschiedenen Lösungsversuche bei Zahn, *Einleitung II*, *Das Evangelium des Johannes*, Leipzig 1908, ¹ u. ², 621 ff. Belser, *Das Evangelium des hl. Johannes*, Freiburg 1905, 477 ff.

71) *Johannesschriften II*, 11 f.

72) Das beweist in eingehender und sorgfältiger Untersuchung Boese, *Die Glaubwürdigkeit unserer Evangelien*, Freiburg 1895.

73) *Apol.* 1, 66 und 67 (*Otto I*, 156 ff.).

74) Vgl. Sickenberger in: *Die Hl. Schrift des Neuen Testaments*², Bonn 1921, I, 23.

75) *Leben Jesu*, I², 1837, 64.

Jesus Christus
der göttliche Lehrer der Menschheit

Von
Dr. Gerhard Esser
Professor der Theologie an der Universität Bonn

Einleitung.

Am 10. August des Jahres 70 warf ein römischer Soldat als Werkzeug eines Gottesgerichtes die Brandfackel in den Tempel zu Jerusalem, und das Heiligtum des wahren Gottes in der alten Welt sank in Asche. Kurze Zeit vorher, am 9. Dez. 69, war das Nationalheiligtum in der Metropole der Heidenwelt, der Tempel des Jupiter Capitolinus mit den Heiligtümern der Juno und Minerva, von römischer Hand angezündet, in Flammen aufgegangen, ein Ereignis, das Tacitus (Hist. 3, 72) das schmerzlichste und schmachvollste nennt, das den römischen Staat seit Roms Gründung getroffen. Aber in den Abendschein des Alten Bundes mischte sich der Morgenschein des Neuen, auf dem Boden des alten war schon die neue, geistige Stadt Jerusalem errichtet, deren inneres Leben und Wesen uns die Apostelgeschichte in den Worten charakterisiert: „Sie (die ersten Gläubigen) verharrten in der Lehre der Apostel, in der Gemeinschaft des Brotbrechens und im Gebete“ (Apg. 2, 42). Bereits hatten die Boten des Gekreuzigten ihren Siegeszug in die griechisch-römische Kulturwelt bis nach Rom hin begonnen, um den Völkern die frohe Botschaft von dem allumfassenden Reiche Gottes zu verkünden, das da aufgerichtet war in Jesus Christus, dem Sohne Gottes und Heiland der Welt. Der Lenker der Zeiten hatte das Blatt der Weltgeschichte umgeschlagen. Jener Mann war über die Erde gewandelt, dessen durchbohrten Hände die Welt aus ihren Angeln hoben. Seine Geburt im Stalle zu Bethlehem sollte wirklich das werden, was die altersmüde Welt vom Kaiser Augustus gehofft hatte¹⁾, das Datum, nach dem die Menschheit ihre Jahre zählt.

Jesus Christus ist die größte und heiligste Erscheinung in der Geschichte. Bei ihm versagen alle anderen Größenmaße. Welcher Abgrund besteht zwischen der Welteroberung, die das Kind von Bethlehem, der Mann am Kreuze vollzog, und den Erfolgen und Reichen der großen Welteroberer, welche die Geschichte seit Cyrus und Alexander dem Großen aufzählt! Ihr Name und ihre Reiche sind vergangen, wie eine gewaltige Meereswoge sich erhebt und zusammenstürzt. Ihre Taten sind mit ehernem Griffel in die Register der Geschichte eingetragen. Keiner lebt, kämpft mehr für sie. Jesus Christus aber steht nicht in begrenzter und abgeschlossener, historischer Tätigkeit, er lebt in unmittelbarer Gegenwart als das tiefgreifendste geistige Element, das sich den Seelen einprägt. Er ist wie der erwärmende und lebenspendende Golfstrom, der das Meer des geschichtlichen Lebens in Bewegung setzt. Sein Kreuz kam auf die Türme unserer Kathedralen und auf die Gräber der Verstorbenen, auf den breiten Markt des Lebens, in das Heiligtum der Familie und in die stille Klosterzelle, auf die Kronen der Kaiser und in die zitternden Hände der Leidenden und der Sterbenden. Nicht im Strahlenglanze einer irdischen Krone oder menschlicher Souveränität ist er erschienen, aber der Glanz, der das Haupt dieses Königs schmückt, ist nicht verwischt, und die Kraft, die von ihm ausgeht, ist nicht vermindert worden. Stille, aber gewaltig mehrte sich sein Reich durch Mittel, die das Heidentum nicht begreifen konnte, und in eigenartiger Größe überdauert es die Jahrhunderte, aufgebaut und getragen durch innere geheimnisvolle Kräfte, die der klügelnde Verstand nicht zergliedern kann. Er erstieg den Thron im Reiche des Geistes, und das Wunder, das seine Person umstrahlt, ist eine geheimnisvolle, von ihm entzündete Liebe, die die Großen und die Kleinen mit ihm verbindet. Selbst hat er nichts geschrieben und nur kurze Zeit öffentlich gewirkt. Aber sein Leben umschließt das Ereignis in der Weltgeschichte, den „unverrückbaren, höchsten Menschheitspunkt“. Keine Bücher haben solche Triumphe über den Menscheng Geist errungen, wie jene schlichten Schriften, die von ihm erzählen. Auf ihn hinweisend, ihn predigend, weiß

die Kirche, daß sie der Welt etwas zu sagen und etwas zu bieten hat, was keine andere Macht ihr bieten kann.

Sein Name, zuerst in das Ohr und Herz einer reinen Jungfrau gerufen, ist segnend und richtend über die Erde gegangen. Über keinen ist mehr geschrieben, um keinen mehr gekämpft worden — für ihn, gegen ihn. Er hat den gewaltigsten Geisterkampf auf Erden entzündet, und er selbst hat ihn vorausgesagt und um seine Person konzentriert. Die Frage: Was dünkt euch von Christus, wessen Sohn ist er? von Jesus zuerst gestellt, ist nicht untergegangen und erregt die Welt immerfort in ihrer tiefsten Tiefe. Ein für allemal ist mit dieser Frage die Menschheit vor eine unerbittliche Entscheidung gestellt, und es bleibt ihr kein Ausweg. Immerfort steht, wie vor seinem Apostel, der Herr in der unvergleichlichen Erhabenheit und Demut seines Wesens und Lebens mit dem Gruß des Friedens vor der Welt, den entscheidenden Appell an ihr sittliches Bewußtsein richtend und sie auffordernd, die Hand in seine Seite zu legen und nicht ungläubig zu sein, sondern gläubig (Joh. 20, 27). Für die Welt des Glaubens aber konzentrieren sich in seiner Person die gewaltigen und unerschütterlichen Glaubwürdigkeitsmotive, die ihr das Recht geben, anbetend vor ihm niederzufallen und aufzujubeln: Mein Herr und mein Gott.

Kein anderer Religionsstifter ist seiner eigenen Person nach mit seiner Religion so innerlich und wesentlich verbunden, wie Jesus Christus mit der christlichen Religion. Kein anderer hat mit solcher Macht sich als den lebendigen und bleibenden Mittelpunkt des gesamten religiösen Lebens, als denjenigen, auf dem alles steht und an dem alles hängt, hingestellt wie er. Nach seinem eignen und dem fortwährenden Bewußtsein seiner Kirche von den Tagen der Apostel an ist er nicht etwa der bloß zufällige, historische Ausgangspunkt jener weltgeschichtlichen und machtvollsten religiösen Bewegung, die man Christentum nennt, sondern der Inhalt des christlichen Glaubens, Haupt und Herz des Christentums. A. Harnack²⁾ gab einer geschichtlichen Erkenntnis Ausdruck, als er die Sätze schrieb: „Es ist in keinem anderen Heil, ist auch kein anderer Name den Menschen gegeben, darinnen

wir wollen selig werden, als in dem Namen Jesu Christi — das ist das Bekenntnis der christlichen Kirche. Mit diesem Bekenntnis hat sie begonnen, auf dieses Bekenntnis sind ihre Märtyrer gestorben, und aus ihm schöpft sie noch heute wie vor achtzehnhundert Jahren ihre Kraft. Den ganzen Inhalt der Religion, das Leben in Gott, die Vergebung der Sünden, den Trost im Leide, bindet sie an diese Person.“ Indes, ebenso sicher ist es, daß für den christlichen Glauben diese Person niemals außerhalb dieses Glaubens stand — eine Stellung, wie sie die moderne liberale Theologie mit Harnack an der Spitze dem von ihr konstruierten „historischen Jesus“ zuweist —, sondern daß er alles an diese Person band, insofern er in ihr sein zentrales Objekt sah. Dem christlichen Glauben war Jesus Christus allezeit der menschgewordene Gottessohn, das „Brot Gottes, das vom Himmel herabgekommen ist und der Welt das Leben gibt“ (Joh. 6, 33), der Erlöser der Welt, der Spender der ewigen Seligkeit, der dereinstige Auferwecker der Toten und der Richter der Welt. Die Frage: Hat Jesus gelebt? hat der christliche Glaube nie gestellt, ohne sie mit jenem Inhalt zu füllen, wonach die Antwort lautet: Jesus lebt immerfort, weil er der lebendige König des Gottesreiches ist, der durch den freiwilligen Tod für die Erlösung der Welt in die ewige Herrlichkeit einging. Das Maß seiner ewigen Bedeutung liegt in dem Maß seiner ewigen Persönlichkeit, und die Frage nach der göttlichen Wahrheit, dem absoluten Charakter und der absoluten Verpflichtung der christlichen Religion eint sich mit der Frage nach dem absoluten Wesen Jesu Christi. Wäre Jesus Christus nur eine menschliche, relative Erscheinung im religiösen Gesamtleben der Menschheit, so wäre auch das Christentum nur ein Ausschnitt aus der Religionsgeschichte, eine Religion von geschichtlicher Bedingtheit, eingeschlossen von den Klammern geschichtlicher Entwicklung wie die anderen Religionen. Man entrinnt dieser Konsequenz nicht, wenn man, wie die moderne protestantische Theologie es liebt, die relative Höhe Jesu Christi im Persönlichkeitskultus „des Übermenschen“ möglichst steigert, nachdem man in scheuer und kläglicher Furcht vor dem Übernatürlichen seine absolute und wahre Größe preisgegeben hat.

Die Frage lautet nicht nach einer blutleeren, allgemeinen, über der empirischen Geschichte schwebenden Idee einer Gottmenschheit im Sinne der Hegelschen Spekulation, die in der „Christusmythe“ von Drews wieder aus dem Grabe stieg, sondern was die Welt bewegt und das Herz erfaßt, ruht auf dem historischen Jesus, auf jenem, dessen Kreuz in dreifacher Sprache die Inschrift trug: Jesus von Nazareth, König der Juden. Das Kreuz auf Golgatha trennt nur dann die Zeiten, wenn der Gekreuzigte „die Fülle der Zeiten war“. Dieser Jesus Christus steht in der Geschichte in prophetischer Vorbereitung und in apostolischer Jüngerschaft, als das Schlußwort der alttestamentlichen Offenbarung und als der Stifter des neuen und ewigen Bundes. An ihm hängen das Gesetz und die Propheten, auf ihn gründet sich die Kirche nach Wesenheit und Dasein, nach Wahrheit und Gnade, nach Autorität und Lebenskraft. Im tiefsten Grunde gibt es für die Menschheit nur ein Dogma, ein Gebot, ein Sakrament: Jesus Christus. In ihm konzentrieren sich alle religiösen Fragen. Uroffenbarung und Urzustand, Sünde und Erlösung, Gesetz, Propheten und Evangelium, Gottes Weltplan und des Menschen Bestimmung — alle diese Fragen sind zusammengefaßt in Jesus Christus, dem Gekreuzigten, der nach des Apostels Wort „die Kraft und die Weisheit Gottes“ ist.

1. Kapitel.

Die Christusfrage und der Kampf um Christus in der modernen Welt.

§ 1. Vom Anfang der Aufklärung bis zu D. Fr. Strauß und Bruno Bauer.

Allgemeine
Charakteristik.

Der „gemeinsame Lehrgrund der alten katholischen Kirche“ sei, so betont der konservative Protestantismus, „das gemeinsame Vaterland, das gemeinsame Jugendland“, auf dem jede Kirche feststehen müsse, die auf den christlichen Namen Anspruch erhebe. Zusammengefaßt und gesichert in den Bekenntnissen und Definitionen der ersten fünf Jahrhunderte enthalte er eine Summe von gewaltigen Wahrheiten, von Artikeln göttlicher Majestät, und was diese wiegen, sei durch den Entwicklungsgang, den die protestantische Christenheit durchschritten, erst recht fühlbar geworden.

Anders jener Protestantismus, der sich moderner und liberaler Protestantismus nennt. Er hat das alte Erbe, die teure Mitgabe, welche nach Möhlers Wort die überklugen Töchter aus dem mütterlichen Hause auf die neuen Ansiedlungen übertrugen, weggeworfen, und er sieht in dieser Tat die „geradlinige Fortsetzung“ des Werkes der Reformation, die „unverfälschte Durchführung“ der eigentlich neuen und entscheidenden Gedanken der Reformatoren. Wie jedem Dogma bestreitet er auch dem grundlegenden Dogma von Jesus Christus, dem menschengewordenen Gottessohn und Erlöser der Welt, „das Bürgerrecht“ in der evangelischen Kirche und stellt letzterer die Aufgabe, den „Christus der Vergangenheit“ zum „Jesus der Gegenwart“ weiterzuentwickeln.

Das aus neuzeitlichen Denkformen entstandene Gebilde einer autonomen und dogmenfreien Religion schmückt er mit dem altherwürdigen Namen des Christentums, ja er erhebt den Anspruch, der modernen Welt das wahre Wesen und den bleibenden Kern des Christentums durch eine gewaltige Reduktion, dadurch nämlich erobert zu haben, daß er die kirchliche Glaubens- und Gedankenwelt als vergängliches, geschichtliches Gebilde entwertet und das sog. „Christentum Christi“ von dem kirchlichen Christentum reinlich sondert. So erscheint nicht mehr, wie dem alten Protestantismus, bloß die mittelalterliche Kirche, sondern die ganze Geschichte des Christentums als Abfall, hinter den man auf die wirklich historische, rein menschliche, nicht schon durch den Glauben umgestaltete Person Jesu zurückgehen müsse. Damit ist aber auch die Inspiration der Bibel und der Offenbarungsbegriff überhaupt preisgegeben und die Säule gestürzt, auf welcher der alte Protestantismus im Ansturm gegen die katholische Kirche fest und sicher zu ruhen glaubte. Die christliche Religion ist ihrer göttlichen Autorität und ihres objektiven Charakters entkleidet und subjektivistischer Zersetzung preisgegeben. Der Kampf um den Gesalbten Gottes wird zum Kampf um die Religion überhaupt, um die Behauptung des wahren Gottesbegriffes gegenüber Naturalismus und Monismus.

Jene Erscheinung, die sich moderner liberaler Protestantismus nennt und die zukunftsfrohe, wenn auch in der Gegenwart noch hart kämpfende und in ihren Grundfragen noch nicht klar orientierte Religion für die moderne Kulturwelt zu sein beansprucht, hat ihr charakteristisches Gepräge von der *Aufklärung* empfangen³⁾. Einheitlich ist sie nur in einem *negativen* Dogma; auf ihrem Wappenschild steht Renans Spruch: *il n'y a pas de surnaturel*⁴⁾. Fragt man aber nach einem einheitlichen *positiven* Inhalt, so erhalten wir aus Harnacks Mund die Antwort: „Wir sind gespalten: so viele Köpfe, so viele Sinne.“ Die erhabene Verheißung Christi in seinem hohepriesterlichen Gebet ist damit in das direkte Gegenteil verkehrt, und wiederum könnte, und noch mit größerem Recht, Tertullian diesem modernen Gnostizismus das beißende Wort zurufen, mit dem er die bunte Menge der alten Gnostiker cha-

rakterisierte: Schisma est unitas ipsa. Völlig klar ist nur der Radikalismus der Verneinung. Aber diese Verneinung durchläuft eine wechselreiche und widerspruchsvolle Geschichte, sie bewegt sich durch verschiedene Grade und durch allerlei Kompromisse hindurch.

Ist nun das genannte negative Dogma ein wissenschaftliches Prinzip und die ihm entsprechende Methode eine wissenschaftliche Methode, so muß sich ihr alles beugen, die Welterscheinungen in ihrer Gesamtheit und die gesamte Geschichte der Menschheit. Erklärt sie auch nur eine Erscheinung, eine Tatsache in der Welt der Dinge und der Personen nicht, so ist sie ein zerbrochenes Schwert. Also auch Jesus Christus und jene einzigartige Religion, die sich gewaltig über alle anderen erhebt, dürfen — so fordert es mit unerbittlicher Konsequenz das genannte naturalistische Prinzip — nur eine Erscheinung sein, die in den allgemeinen Rahmen der natürlichen, nur von den gewöhnlichen Faktoren bedingten Entwicklung einzureihen ist. Auch Jesus Christus nur ein Produkt der Menschheit selbst, auch er nicht von oben, sondern von unten, auch sein Name und alles, was er in sich birgt, nicht ein Name über alle Namen, sondern ein natürlicher Menschheitsname und Träger natürlicher Menschheitsgüter — in dieser Forderung gipfelt der Widerspruch der naturalistischen Zeit gegen die übernatürlichen Kräfte und Ziele des Christentums. In dieser Forderung ist aber auch die Frage auf des Messers Schneide gestellt.

Diese Forderung tritt als ein *a priori* sches Prinzip auf, das dem Herrn der Welt ein kategorisches: Bis hierhin und nicht weiter zuruft. Der Gott, den diese Forschung noch zuläßt, soweit er ihr nicht mit der Natur und dem Naturgesetz zusammenfällt, ist ein Gott, der seine Majestätsrechte an die Welt und Weltgesetze abgetreten hat und stets in Gefahr steht, auch Sein und Existenz an sie zu verlieren, ein Schattenherrscher nach Art der Merovingerkönige, nicht der wahre Gott des Theismus und des Christentums.

Nachdem es dem Herrn der Welt die Hände gebunden, bindet dieses Dogma auch die „voraussetzungslose“ Forschung durch eine massive Voraussetzung. Vor jeder Untersuchung ist die Antwort auf die Frage: Wer war Christus? in bestimmter Umgrenzung festgelegt, mag nun der Rationalismus in dem Mantel der Philosophie auftreten oder, wie er es heute meistens vorzieht, über diesen Mantel

die Toga des Historikers werfen. Wie aus den Löchern im Mantel des Alcibiades auf dem Markte in Athen überall die Eitelkeit hervorschaute, so schaut auch aus den Löchern dieser Toga überall der Mantel einer bestimmten Philosophie und Weltanschauung hervor. Die Leben-Jesu-Forschung wird das getreue Spiegelbild der schwankenden Zeitphilosophie⁵⁾ und die Theologie die gefällige und oft geschwätzig Magd der wechselnden Kulturideale, denen sie nicht übergeordnet, sondern untergeordnet ist, und vor deren Hauch sie sich beugt wie das Schilfrohr vor dem Winde. Es bedeutet auch keinen wesentlichen und prinzipiellen Unterschied, ob der Rationalismus Kompromisse und Anpassungen sucht oder nicht, ob er feiner oder ungeberdiger, inkonsequenter oder konsequenter auftritt, ob er Rationalismus in Lack- oder in Wasserstiefeln ist. Der Punkt, der verneint wird, ist immer wesentlich derselbe.

Unser geschichtlicher Überblick muß sich auf die Hauptpunkte beschränken. Er kann die gleich nach dem Auftreten der Reformatoren einsetzenden verschiedenartigen Auflösungen des kirchlichen Christusglaubens und das Wiederaufleben fast sämtlicher früheren christologischen Häresien im Schoße des protestantischen Kirchentums übergehen und sich dem Christusbilde zuwenden, das der Rationalismus der Aufklärung sich schuf.

1. Der vulgäre Rationalismus der Aufklärung stellte der fides sola des orthodoxen Protestantismus die ratio sola, dem homo totus malus den homo totus bonus entgegen, der in seinem Selbstdenken das Prinzip aller Vollkommenheit besitzt und nur ein Kapital zu schätzen braucht, jenes, das er in sich selbst trägt. So bezeichnet er eine Reaktion gegen den extremen Dualismus der lutherischen Orthodoxie, die den Zusammenhang zwischen Vernunft und Glauben, Natur und Übernatur zerrissen hatte, besonders gegen den ausschweifenden Pessimismus ihrer Erbsündenlehre. Aber er fiel in das andere Extrem, stellte das menschliche Ich als autonom und sich selbst genügend hin und leugnete in mehr oder minder radikaler Form Offenbarung und Gnade.

Der vulgäre
Rationalismus.

Die Religion des Vernunftindividuums wurde auf einige allgemeine Begriffe (Gott, Unsterblichkeit, Freiheit) eingeengt und als Menschheitsreligion der geoffenbarten Gottesreligion entgegengestellt. Dieser Rationalismus war geschichtsfreudlich, und vor allem verjagte er Gott aus der Geschichte. Alles Historische, Überlieferte, „Statutarische“ sollte als Infektion, als ein Kontagium betrachtet wer-

den, von dem das Subjekt sich befreien müsse, um von den Gütern der ungetrübten Vernunft allein zu leben. Wie alle positiven Religionen, soweit sie positiv sind, nur abzuwerfende Entstellungen der reinen Vernunftreligion sind, so ist auch das Christentum als positive geschichtliche Religion, also die christliche Glaubenslehre und das Evangelium der Kirche, nur ein Kontagium der Vernunftreligion. Der von allem Positiven entblößte Rest, von der Aufklärungstheologie der eigentliche Kern des Christentums genannt, sollte sich mit der Vernunftreligion decken, eine Umbildung des Christentums, die ihm alles raubte, wodurch es die Welt erobert hat, und an die Stelle seiner übernatürlichen Lebenssubstanz eine kahle Vernunftsubstanz setzte.

Jesus Christus stand vor dem Richterstuhl dieses Rationalismus. Die vernunftstolze Zeit duldet ihn nur, nachdem sie ihn nach dem Bilde gestaltet hatte, das sie in sich trug. Das selbstherrliche Vernunftindividuum bedarf keines Christus und keiner Kirche. Was im Evangelium Bedeutung hat, sind nicht die Heilswahrheiten und Heilstatsachen, sondern höchstens ein von der persönlichen Erscheinung Christi losgetrenntes Vernunftideal, ein von den geschichtlichen Heilstaten entblößter kümmerlicher Rest seines Lebensbildes, und dieser zeigt ihn uns in dem philosophischen Gewande eines Lehrers der Vernunftreligion und als Propheten der Aufklärung. Die Reverenz, die man diesem „Lehrer“ in einem mehr oder minder eleganten Gruß zu erweisen für schicklich hielt, war von dem Gedanken begleitet, daß man das alles, und zwar ungetrübter, schon besitze, was er bieten könne. Höchstens wurde dem Christentum eine gewisse Antizipation der reinen Vernunftreligion zugestanden und Christus als eine Person verehrt, in der die Selbstoffenbarung der Menschenvernunft in relativ reinerer Form schon früher in die Geschichte der Menschheit eingetreten sei. Der Kanon, der hiemit aufgestellt war, lautete: völlige Umdeutung oder Vernichtung des Lebens Jesu, wie es in den Evangelien leuchtet, und wie die Kirche es durch die Welt trägt. Aus dem Leben Jesu muß alles weggeleugnet oder weggedeutet werden, wodurch es sich über das natürliche Niveau erhebt. So bahnte man sich den Weg zur reinen Person und zur reinen Lehre Jesu.

Die Ouvertüre, in der die Motive und Impulse gegeben sind, unter denen die Leben-Jesu-Forschung bis auf den heu-

tigen Tag arbeitet, bildet die von Hermann Samuel Reimarus (1694—1768) geschriebene und nur für einen eingeweihten Kreis bestimmte „Schutzschrift für die vernünftigen (d. h. rationalistischen) Verehrer Gottes“, deren bedeutendsten Teil Lessing unter dem Titel „Wolfenbütteler Fragmente“ herausgab⁶). Dieser erste Versuch, Jesus und das Christentum natürlich zu erklären, greift mit unverhüllter Hand nach der sittlichen Ehre des Herrn und der Apostel. Was der Glaube der Christen als Geheimnis und göttliche Tat anbetet, ist ein Betrug. In furchtbar peinigender Alternative erhebt sich hier die Frage nach der Person Christi, in einer so verletzenden Form, daß die spätere Zeit sie mit starker Entrüstung abwies. Und doch wird die ungläubige Forschung immer wieder zu diesem unheimlichen Dilemma zurückgeworfen, und vergebens versucht sie, ein schimmerndes Gewebe von Phrasen über den garstigen Graben zu spinnen, vor den sie gestellt wird.

Nach Reimarus ist in Jesus nichts von einem Gottgesandten, der gekommen ist, die Verheißungen Gottes zu erfüllen. Ihn beseelte nur eine Tendenz, wie sie die Seele seiner jüdischen Zeitgenossen erfüllte, die politische Idee einer vom Joch der Römer befreienden Reichsgründung, verbunden mit schwärmerischen Hoffnungen. Reimarus insinuiert es dem Herrn, er habe durch Lug und Trug für diese Tendenz Stimmung gemacht. Der einzige Punkt, der ihn über seine Zeitgenossen erhebt, das einzige Neue auch in seiner Lehre sei die Forderung einer tieferen Sittlichkeit. Leiden und Tod standen nicht im Lebensprogramm dieses Volksagitators, überraschten ihn vielmehr, als die erhoffte Volkserhebung ausblieb. Als dieses „Systema“ Jesu, wie Reimarus es nennt, vereitelt war, verkündeten die betörten Jünger ein neues und schoben es dem Meister unter. An die Stelle des politischen tritt der geistige Messias. Um mit dem Tode Jesu fertig zu werden, gaben die Jünger ihm eine Bedeutung, die weder in Jesu noch in ihrem Gesichtskreis bisher gelegen hatte. Da aber diese neue Deutung des Todes allein ihnen nichts genützt hätte, erfanden sie die Auferstehung, stahlen den Leichnam und verkündeten Jesum als den siegreich Auferstandenen. „Zur alten Hantierung zurückzukehren, war ihnen zu sauer; die Freunde des Messias hatten auf ihren Reisen das Arbeiten verlernt. Sie hatten gesehen, daß die Predigt des Gottesreiches ihren Mann wohl nährt; die Weiber hatten es sich angelegen sein lassen, den Messias und seine zukünftigen Minister wohl zu beköstigen. Warum diese Existenz nicht fortsetzen?“ Diese Faulenzerpsychologie ruft der Rationalist zu Hilfe, um den Betrug der Apostel zu begründen, und um ihren Erfolg zu erklären, ruft er die

gänzliche Zerrüttung des jüdischen Staates an. „Wäre eine richtige Polizeibehörde da gewesen, so hätten die Jünger den Trug nicht organisieren und ihre kommunistische Gemeinschaft nicht gründen können.“

Das war der erste „Lichtstrahl“, den die Aufklärung auf das Leben Jesu warf, so begann die Leben-Jesu-Forschung, die nach dem Worte A. Schweitzers „das Gewaltigste darstellt, was die religiöse Selbstbesinnung je gewagt und getan hat“⁷⁾. Bald sollte ein Sternlein nach dem andern aufleuchten und verblassen, alle besorgt, die geistige Welt mit reinem Vernunftlicht zu versehen, und auch demjenigen etwas von ihrem Schimmer mitzuteilen, der sich das Licht der Welt genannt hat. Es entsteht die Ja- und Aber- und die Ja- und Nein-Theologie. Zunächst folgt die Zeit jenes Rationalismus, den man mit einer Schwindsuchtsgestalt verglichen hat. Durch „natürliche Deutung“ preßt er dem Jesus der Evangelien alles Blut aus. In dem „vernunftgemäßen Jesus“, dem Prediger der Aufklärung, schaut er dann sich selbst an. Banaleres und Ungenießbareres ist wohl selten geschrieben worden.

Einige Proben aus den von K. Fr. Bahrdt, K. H. Venturini und E. Gottlob Paulus verfaßten Denkmälern genügen, um den Geist zu kennzeichnen. Man operiert mit einem Geheimorden — dem in die Zeit Jesu zurückversetzten Illuminaten- und Freimaurerorden —, der den Knaben Jesus mit medizinischer Geheimwissenschaft und mit einer „Reiseapotheke“, besonders mit einem Geheimmittel gegen böse Augen und Nervenleiden ausstattet und ihn mit Sokrates und Plato bekannt macht. Wo die Reiseapotheke nicht ausreicht, übernimmt es die Geheimgesellschaft, die Wunder zu inszenieren und zugleich den noch befangenen Jesus aufzuklären, daß der Zweck das Mittel heiligt und Sinnliches nur durch Sinnliches überwunden werden kann. Das Wunder der Brotvermehrung wird folgendermaßen erklärt: In einer Höhle hatte die Geheimgesellschaft eine große Menge Brotes aufstapeln lassen. Jesus stellte sich an den Eingang der Höhle und langte von neuem heraus, wenn die Apostel mit der Verteilung beschäftigt waren usw. Der Tod Jesu war Scheintod, den, verbunden mit der Auferstehung, die Geheimgesellschaft listig präpariert hatte. Wenn aber die Inszenierung durch die Geheimgesellschaft zu abgeschmackt erscheint, so bleibt doch bestehen, daß das kühle Grab und die Salbung mit Spezereien das Leben des Scheintoten konservierten. Gewitter und Erdbeben bringen ihn zur Besinnung. Glücklicherweise war auch der Stein umgefallen. Er zieht einen Gärtneranzug an, und so findet ihn Maria Magdalena.

Auch bei den Totenerweckungen handelt es sich nur um Scheintote. Die betreffenden Abschnitte in den Evangelien sind deshalb nicht mit „Totenerweckungen“, sondern „Jesus bewahrt vor zu frühem Begrabenwerden“ zu überschreiben. Von der „natürlichen“ Erklärung der Worte des Herrn möge ebenfalls eine Probe genügen. Der Vorläufer Johannes kannte sein mildes Wesen, seine gutmütige Volksart. Das Wort „Siehe, das Lamm Gottes!“ bedeutet also: „Sehet, dort kommt auch so ein Schaf, wie ich eins bin“, d. h. so ein simpler, guter Mensch. Das Wort, das der Herr in Bethanien zur Martha spricht: „Martha, Martha, du kümmerst dich um viele Dinge; eines nur ist notwendig,“ soll die Mäßigkeit empfehlen und sagen: „Viele Gerichte sind nicht notwendig, eines genügt.“ Die Szene erhält deshalb die Überschrift: „Gemütlichkeit Jesu unter Mitempfindenden; ein Messias ohne steifes Feierlichtun.“

Das war das neue Licht, das die Aufklärung auf Christus strahlte. Es war für Strauß leicht, eine solche Methode zu verspotten, und heute gehört es zu den Kennzeichen eines gesitteten Theologen, sich von einem solchen Rationalismus loszusagen. Aber A. Schweitzers Urteil besteht zu Recht: „Venturinis Buch wird bis auf den heutigen Tag fast jährlich neu aufgelegt. Es wird ausgeschrieben, wie sonst kein Leben Jesu, wenn man auch seinen Namen verabscheut.“

Das Material, das dieses Urteil Schweitzers bekräftigt, liegt in erdrückender Fülle vor. Wenn man, um nur zwei Beispiele aus neuester Zeit anzuführen, sich nicht scheut, als Psalmisten des Abendmahls R. Wagner auszurufen, als er die Verse dichtete: „Nehmet das Brot, — verwandelt es kühn in des Leibes Kraft und Stärke; nehmet den Wein, — wandelt ihn neu zu lebensfeurigem Blute,“ dann können die alten Rationalisten Spott mit Spott erwidern. Wenn, um bei demselben Gegenstand zu bleiben, Loisy, das Haupt der französischen Modernisten, in den Abendmahlsworten eine Autosuggestion des Apostels Paulus sieht, welche die Erinnerung an das heidnische Mysterienwesen in dessen Unterbewußtsein erzeugte, um bald sein Oberbewußtsein und das des ganzen Urchristentums so gefangen zu nehmen, daß man überall das Abendmahl als Stiftung des Herrn feierte, — wahrlich, dann braucht ein G. Paulus sich nicht scheu zu verbergen. In einem solchen Milieu kann er volles Bürgerrecht beanspruchen.

2. Es folgt jene Periode, welche sich die „spekulative Christologie“ nannte, obwohl sie nichts war als ein leeres Gedanken-spiel mit Gottmenschheit und Christus, das die Hegelsche Dialektik dirigierte, und bei dem die Theologie zur leichtfertigen Dienerin einer Philosophie herabsank, die auf verstiegener Höhe

an dialektischem Gaukelspiel sich ergötzte. Man hat gesagt: derjenige, der an den Brüsten dieser Philosophie sich einmal satt getrunken habe, werde niemals mehr ganz gesund. D. Fr. Strauß, dessen Leben Jesu für die negative Kritik die Feuer säule und ein Hauptarsenal bis zur Stunde ist, hatte sich von dieser Philosophie genährt. Sein Leben Jesu entstand, als das früher charakterisierte, immer gleich bleibende rationalistische Prinzip sich in den Zaubermantel dieser Spekulation warf.

Nun sollte — so wollte es die idealistische, pantheistische Philosophie — die Vernunft als Realisierung der göttlichen Vernunft, die Menschheit als im letzten Grund mit der Gottheit identisch und als eine Lebensbewegung Gottes erfaßt werden, in welcher in einem geschichtlichen, aber dialektisch notwendigen Prozeß der absolute Geist im menschlichen Geist zum Bewußtsein seiner selbst und der menschliche Geist zum Bewußtsein seiner Einheit mit dem göttlichen gelangt.

Schon Fichte hatte als die „höchste Einsicht“ jene von der „Homousie des Menschlichen mit dem Göttlichen“ bezeichnet. Diese Einsicht bringe die Erlösung; denn „das Metaphysische, keineswegs das Historische macht selig“. Bei Schelling ist der geschichtliche Christus nur das Symbol einer Idee. Ein historischer Christus wird überflüssig. Der Hegelschen Philosophie galt die Idee der Gottmenschheit als höchste Idee; aber nicht in einem Punkt der Entwicklung verwirkliche sie sich, sondern im Gesamtverlauf derselben, nicht in einem Individuum, sondern in der Gattung. Also nicht durch wunderbare Liebe und Gnade des überweltlichen Gottes ist in Jesus von Nazareth Gott Mensch geworden, indem der Sohn Gottes die von ihm aus Maria der Jungfrau erschaffene menschliche Natur real mit sich vereinigte, sondern die Gattung Menschheit wird der Träger, in dem die Idee der Gottmenschheit zur Auswirkung gelangt, und was das kirchliche Dogma von Jesus Christus glaubt, wird im Entwicklungsprozeß der ganzen Menschheit verwirklicht geschaut. Das leere Wortgepränge des Pantheismus tritt an die Stelle des menschengewordenen Gottessohnes und das hohle Pathos des monistischen Aberglaubens von der Einheit des Menschlichen und des Göttlichen, des absoluten und des endlichen Geistes an die Stelle der christlichen Religion. Die monistische Wahnidee von der in der Menschheit zur Erscheinung kommenden Gottheit duldet nicht und verschlingt den historischen Gottmenschen; sie wirkt wie ein versengendes Feuer, das das Ährenfeld des Lebens Jesu im Dampf der Mythen aufgehen läßt. Ja, wie jeder Monismus entwertet auch

der Hegelsche die Religion überhaupt. Jede Religion ist nur eine vorübergehende Stufe eines Prozesses, der einem alle Religion aufhebenden Entwicklungspunkt zustrebt. Was die Religionen in naiven und unvollkommenen Vorstellungen veranschaulichen, gestaltet der Höhepunkt der Entwicklung zum begreifenden Wissen, zu jenem nämlich, das im Pantheismus Hegelscher Philosophie dem dürstenden Geschlecht gereicht wird. Hegel wird ja nicht müde, zu wiederholen, daß der spekulative Gedanke die religiöse Idee von ihrer in adäquaten Form befreie. Der wahre Sinn aller religiösen Vorstellungen wird also in der absoluten Philosophie, der Hegelschen nämlich, enthüllt: Wenn also Hegel das Christentum als die absolute Religion feierte, so war diese Schätzung nur eine relative und sekundäre, die mit dem Hauptgedanken von seiner Unvollkommenheit und Vergänglichkeit verbunden war. In der Reihenfolge der Religionen, in denen die Idee sich in tausendfachen vergänglichen Formen verwirklicht, steht das Christentum an höchster Stelle, weil es den Prozeß des Geistes nicht wie die Naturreligionen im Naturleben, sondern im Lebensverlauf eines Menschen veranschaulicht, also die Idee der Gottmenschheit nach Hegelscher Konstruktion in einer höheren, wenn auch inadäquaten Form schaut. Alle Religionen aber mit dem Christentum an der Spitze sind abgetan durch die „absolute Philosophie“, d. i. durch die Hegelsche mit ihren Zaubern. Der Tiefstand des theologischen Denkens war erreicht und die Abhängigkeit von der Zeitphilosophie eine vollständige, als man die Hegelei als „Versöhnung von Christentum und Philosophie“ ausrief, eine Versöhnung, bei der die christliche Religion und ihr Herzpunkt Jesus Christus durch eine verstiegene dialektische Operation in ein Nichts aufgelöst wurden.

Im Bannkreis dieser Philosophie stand D. Fr. Strauß, als er 1835 sein erstes Leben Jesu schrieb. Die natürliche Erklärung empfängt zwar den verdienten Spott. Das steht für Strauß fest: das Übernatürliche steht in den Berichten, es läßt sich nicht wegdeuten. Aber der in Strauß lebende Rationalist duldet das Übernatürliche nicht. Der wirklichen Geschichte darf es nicht angehören. Der erste kritische Teil des Werkes zerstört deshalb das evangelische Lebensbild, den Strahlenglanz um Jesu Haupt und läßt ihn in Mythen aufgehen, in Sagen, die absichtslos von der Gemeinde geschaffen wurden. Um der peinigen Alternative des Betrugs zu entgehen, ruft Strauß das Gesamtbewußtsein der Gemeinde an, das in unbewußter Weise allgemeine Anschauungen eines Lebenskreises auf Jesus übertragen und so das evangelische Lebensbild Christi geschaffen habe. Später nahm er auch bewußte und absicht-

liche Dichtung an. Nicht Jesus hat also die Gemeinde geschaffen und ihr ihre Lebenskraft geschenkt, nein umgekehrt, die Gemeinde war christusbildend. Zum erstenmal tritt hier der angeblich „historische Jesus“ in Gegensatz zu dem „Christus des Glaubens“, ein Gegensatz, der von nun an nicht mehr verschwindet und immer neue Porträts des „historischen Jesus“ in buntestem Wechsel auf die Bühne bringt. Der Rationalist in Strauß schuf diesen Gegensatz und mußte ihn schaffen. Das Übernatürliche darf eben nicht Wirklichkeit sein, das rationalistische Prinzip duldet es nicht. Der ganze Chor der modernen liberalen Theologen hat nur nachgesprochen, was Strauß (Leben Jesu² 103) ihm vorgesagt hat. Zwar spricht Strauß von einer „absoluten Kausalität“, aber „sie manifestiert sich nur in der Produktion des ganzen Komplexes endlicher Ursächlichkeiten und ihrer Wechselwirkung“. Den wahren Gott kennt er nicht. Die endlichen Ursächlichkeiten und ihre Wechselwirkung aber konnten — darin stimmen wir ihm bei — einen Jesus Christus, wie er in den Evangelien steht, nicht hervorbringen. Strauß mußte — was blieb ihm übrig? — den Apparat konstruieren, in dem er den Hauptartikel des christlichen Glaubens und das Leben Jesu verdampfen läßt.

Nachdem der kritische Apparat sein Zerstörungswerk vollbracht, flüchtet sich Strauß auf die schwindelnde Höhe der Hegelschen Spekulation, um einen philosophischen Mythos vorzulegen, in dem die Welt den wahren Sinn des zweiten Glaubensartikels verehren soll. „Das kritisch Vernichtete soll dogmatisch wieder hergestellt werden, indem der Inhalt des christlichen Glaubens auf die Gattung Mensch umgeschrieben wird.“ „Das ist der Schlüssel der ganzen Christologie, daß als Subjekt der Prädikate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee gesetzt wird. Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschengewordene Gott, der zur Endlichkeit entäußerte unendliche und der seiner Unendlichkeit sich erinnernde endliche Geist, sie ist das Kind der sichtbaren Mutter und des unsichtbaren Vaters, der Natur und des Geistes. Sie ist der Wundertäter, der Unsündliche, der Sterbende, Auferstehende und gen Himmel Fahrende.“ Diese Christologie, so ruft er am Schluß

triumphierend aus, ist die echte Konsequenz der Hegelschen und überhaupt der modernen Philosophie in ihrer Entwicklung von Spinoza an. Und was bietet sie? Die Phantastik eines philosophischen Mythos des Monismus!

Grillparzer widmete Strauß die Verse:

Was machst du, Freund, so viel Spektakel,
Kehrst uns den Glauben um nach neuer Regel?
Ich mindestens glaub' lieber zehn Mirakel
Als einen Hegel.

Wahrlich, hier wurde ein Glaube verlangt, der Berge versetzt. Nicht bloß der Glaube an diesen philosophischen Mythos überhaupt, sondern auch der Glaube, die Urchristen seien trunken gewesen von der monistischen Idee Hegels, und der weitere Glaube, dieses Allgemeinbewußtsein habe sich in der Person und dem Lebensbilde Jesu von Nazareth einen Helden geschaffen, in dem es sich reproduzierte, und diesen Helden in die Wirklichkeit versetzt, um den geistigen Prozeß der Idee in ihm anzuschauen. Daneben steht das andere Wunder, daß die Urgemeinde sich einen Helden schuf, der von der sie beherrschenden spekulativen Idee nichts in sich trägt, sondern zugestandenermaßen zu ihr in vollendetem Gegensatz steht. Sie schuf sich also ein Veranschaulichungsmittel, das kraft der ihm beigelegten Autorität das angebliche Allgemeinbewußtsein als höchste Anmaßung verurteilte. Eines würde allerdings selbst bei dieser Konstruktion in unerklärter Größe stehen bleiben. Wie übermenschlich groß muß die geschichtliche Person Jesu gewesen sein, wenn ein Allgemeinbewußtsein in ihr, als einem sinnlichen und geschichtlichen Objekt, die ewige und zeitlose Idee von der Gottmenschheit verwirklicht fand?

Das Leben und die Entwicklung von Strauß entbehrt nicht der tiefen Tragik. Auf die Gefilde, welche die idealistische Philosophie mit ihren Ikarusflügeln für kurze Zeit überflogen hatte, lagert sich bald die Öde des Materialismus. Auch Strauß, ihr beredter Verteidiger, wird ihr Verächter. Feuerbach hat ihm „den Sand aus den Augen gerieben, welchen der Berliner Staatsphilosoph uns allen in dieselben gestreut“. An die Stelle der Gottmenschheit ist der blinde Atomenkomplex getreten. Er stellt die Frage: Sind wir noch Christen? und beantwortet sie mit einem glatten Nein. Jesus ist ihm nur noch ein Schwärmer, und „ein Schwärmer kann nicht Lebensführer werden“. Er stellt die weitere Frage: Haben wir noch Religion? Er richtet seinen Blick auf die alles zermalmenden Stampfer der Weltmaschine und fordert im „neuen Glauben“ dieselbe Pietät für dieses grausige Räderwerk, die im alten Glauben Gott entgegengebracht wurde. Er stellt die dritte Frage: Wie ordnen wir unser Leben? und verzapft hier abgestandenen Trunk. Strauß hat Bankrott gemacht. Er spiegelt in seinem Leben das tragische Geschick derjenigen, die den

„Christus des Glaubens“ leugnen und im Sumpf des Materialismus enden.

Bruno Bauer.
Die Leugnung
der Existenz
Jesu.

3. Vor der Konsequenz, das ganze Leben Jesu in Mythen aufgehen zu lassen und seine historische Existenz zu leugnen, schreckte Strauß zurück, wenn er auch über den „historischen Kern“ Verschiedenes und Widersprechendes zu verschiedenen Zeiten gesagt hat. Bruno Bauer in seiner Schrift „Christus und die Cäsaren“ (1877) ging den von Strauß eröffneten Weg bis zu Ende. Er wollte Strauß fortsetzen und führte ihn ad absurdum. Auch Strauß ist ihm nur ein Halber, und seine historischen Postulate sind unhaltbar, da es unmöglich ist, das Leben Jesu zu erklären, wenn die Abfassung der Evangelien und der neutestamentlichen Literatur in das erste Jahrhundert fällt. Wer die ganze Komplexität, die das Problem Jesus von Nazareth und die an seine Person geknüpften Entstehung des Christentums aufwirft, empfinde, sei genötigt, das Leben Jesu aus dem Gebiet der kontrollierbaren Geschichte zu streichen. Da der von Reimarus vorgeschlagene Weg, es auf den Betrug der Jünger aufzubauen, ebenso ungangbar sei als der von Strauß beschrittene, es in Mythen der Urgemeinde aufzulösen, so bleibe nur noch übrig, den gordischen Knoten zu lösen, indem man ihn zerhaut. Eine historische Persönlichkeit Jesu und Jünger Jesu hat es überhaupt nicht gegeben. Nicht bloß Jesus, auch Paulus und seine Briefe müssen in ein historisches Nichts versinken. Nicht um ein geschichtliches Problem handele es sich, sondern um ein literarisches. Das Christentum sei aus jener Stimmung düsterer Resignation entstanden, die sich über die Welt der Cäsaren lagerte, als im Stoizismus der letzte Versuch einer Weltreformation mißlungen war. Es sei aus einer verborgenen Geschichte geboren, die stumm neben der lärmenden Weltgeschichte einherzog. In dieser Geheimgeschichte entwickelte sich ein schriftstellerischer Prozeß, in dem die neue Erscheinung sich rückwärts projizierte und die Evangelien und die Briefliteratur des Neuen Testaments aus dem Nichts schuf. Um den jüdischen Einschlag, das Knochengestänge des Christentums, wie Bauer es nennt, zu erklären, gibt es in der latenten Geschichte zwei Zentren, Alexandrien und Rom.

Wenn wir diesen geisterhaften Prozeß in der pomphaften, aber oft so nichtssagenden Sprache moderner Theologie und Religionsphilosophie kennzeichnen sollten, so würden wir sagen: Die Weltseele erlebte die Persönlichkeit Jesu, als die Menschheit des römischen Imperiums in Todeszuckungen lag. Aus ihrem Unterbewußtsein stieg das Erlebnis in das Oberbewußtsein, und die Evangelien und ihr Jesus waren da. — A. Schweitzer kann es sich nicht versagen, der Bauerschen Phantastik folgendes Elogium zu widmen: „In seiner Phantasterei liegt zuletzt doch eine tiefe Erkenntnis verborgen. In dieser grandiosen Art war es noch niemand aufgegangen, daß das Ur- und Frühchristentum nicht eine Schöpfung Jesu ist. Mit Paulus dem Apostel hat niemand die Mystik des überpersönlichen *σῶμα Χριστοῦ* so gewaltig erfaßt. Bauer übersetzte sie in die Geschichte und machte das römische Imperium zum Leibe Christi.“⁹⁾ Da denkt man doch an Goethes Wort von jenen, die mit gier'ger Hand nach Schätzen graben und froh sind, wenn sie Regenwürmer finden.

Der staunenswerte Erfolg des Lebens Jesu von Renan ist ein Beweis dafür, daß ein Schriftsteller eines großen Publikums sicher ist, wenn er die tiefgreifende religiöse Frage nach dem Geschmack einer leichtfertigen Zeit mit Seichtigkeit und leichtgeschürzter Rede behandelt. Wir brauchen es nur kurz zu charakterisieren, da es für die geschichtliche Entwicklung ohne Bedeutung ist und mit geschichtlicher Untersuchung nichts zu tun hat. Der Herr der Welt ist hier in die Hände eines Sophisten gefallen, der ihn begeistert begrüßt und zugleich insultiert, ihm das Hosanna zuruft und zugleich ins Antlitz schlägt. Für Renan existiert der Unterschied von Ja und Nein, von Gut und Böses nicht mehr. Er trägt beides zu gleicher Zeit auf seiner glatten Zunge. Er spielt mit den Tatsachen und Texten und hat immer zwei Schlußfolgerungen zur Hand wie ein Falschspieler zweierlei Karten. So malt er zwei Porträts Jesu, die sich gegenseitig ausschließen. Eine Fülle von stimmungreichen Phrasen soll dem Leser vortäuschen, das Doppelbild sei nur eines. Man hat von Renan gesagt, daß er nach Art des russischen gesetzgeberischen Absolutismus in seinem Leben Jesu eine absolute Gewalt über Wahrheit und Logik für sich in Anspruch nehme, Urteile von absolutem Charakter ausspreche und von solcher Kraft, daß sie auch durch direkt widersprechende, die vorher stehen, nicht umgestoßen werden. So durchzieht eine große Unwahrhaftigkeit das ganze Buch. Ein Dogma bleibt selbstverständlich unangetastet, das früher genannte rationalistische Dogma, das sich hier in einem Sophisten verkörpert hat. Aber auch Renan ist ein Zeuge dafür, daß das Bild Jesu Christi in so übermenschlicher Herrlichkeit leuchtet, daß es seine Schönheit auch dann noch ausstrahlt, wenn es mißhandelt wird¹⁰⁾.

Das Leben Jesu
nach Renan.

§ 2. Das Christusbild der sog. historisch-kritischen Theologie.

Charakteristik
des Christusbildes
in der modernen
Theologie.

1. Die neueste Leben-Jesu-Forschung, auf die man das Wort des Propheten anwenden kann: *Multiplicasti gentem, sed non multiplicasti laetitiam*, gibt mit starkem Pathos sich selbst als rein geschichtliche Forschung aus, die unter Abweisung jeder Spekulation und dialektisch dogmatischen Konstruktion sich unbefangen an ihr Objekt hingebe. Eine neue Erkenntnis, so charakterisiert Harnack¹¹⁾ den Gegensatz zur früheren geschichtsfeindlichen Aufklärung, beherrsche den modernen Geist, jene, daß wir alles, was wir besitzen und sind, der Geschichte verdanken. Gestürzt sei die frühere Anschauung der geschichtsfeindlichen Aufklärung von der ewig alten und der ewig bleibenden Vernunftreligion mit ihren beweisbaren Wahrheiten. Wie alles andere in der Menschheit, so seien auch die Religionen als Produkte der Geschichte und des geschichtlichen Lebens zu begreifen. Mit steigender Klarheit seien in der neuen Erkenntnis zwei Begriffe in den Vordergrund getreten, die Entwicklung und die Persönlichkeit. Ja, diese Richtung rühmt sich, die ewige und bleibende Bedeutung der geschichtlichen Person Jesu für die christliche Religion neu erobert, damit die „Christologie“ erneuert und die Bedeutung und Verehrung Christi auf einen neuen Grund gestellt zu haben.

In der Geschichte, in der ein Leben das andere wecke, ein Gemüt an dem andern sich entzünde, seien es vor allem die produktiven und führenden Persönlichkeiten, die als Marksteine und Hebel in dem geschichtlichen Verlauf der Entwicklung mächtig hervorragen. Sie stehen zwar jedesmal in den Konvergenzpunkten der auf sie hinweisenden Entwicklungslinien, sind aber zugleich Kraftzentren, welche die Entwicklung auf eine neue Stufe heben. „Nicht nur“, so paraphrasiert Harnack eine gewaltige Stelle im Evangelium, „im Anfang war das Wort, welches zugleich Tat und Leben ist, sondern immerfort in der Geschichte hat das lebendige, mutige, tatkräftige Wort, nämlich die Person gewaltet¹²⁾.“ Auch das religiöse, die Geschichte durchflutende Leben weise auf die lebenspendenden Kräfte, auf die Persönlichkeiten hin, und vor allem bedürfe das religiöse Leben in seiner Paradoxie, in seinem Ringen mit der brutalen Naturmacht, diesem Moloch aller Ideale, der Kraftzentren. Diese Entwicklung könne von uns nicht ganz durchschaut werden. Es bleibe ein undurch-

schaubarer Rest, das Geheimnis der Persönlichkeit mit ihrer zündenden Kraft, ihren oft irrationalen, der Analyse sich entziehenden Elementen. So folge in der religiösen Entwicklung der Menschheit ein Bote dem anderen, ein Prophet weise auf den andern hin. Als größter stehe unter ihnen Jesus von Nazareth, von dem jene gewaltige Stoßkraft ausging, die im Christentum, dem größten religiösen Prozeß der Menschheit, sich fortpflanzt.

Mit der Würdigung der Persönlichkeitswerte, welche die moderne Geschichtsforschung in steigendem Maße zur Anerkennung brachte, wurde in der Leben-Jesu-Forschung die Öde des alten Rationalismus, der den geschichtlichen Kern des Lebens Jesu zur seichten Aufklärungsphilosophie herabdrückte, überwunden. Die einzigartige Bedeutung Jesu Christi als der mächtigsten und lautersten Quellkraft des religiösen Lebens, seine alles überragende Stellung in wahrhaft schöpferischer und unversiegbarer Kraft wird laut anerkannt und mit Begeisterung gepriesen. Damit verbindet sich eine tiefe Ehrfurcht vor der Person Jesu als des höchsten religiös-sittlichen Ideals der Menschheit, ein Ergriffensein von seiner Größe und Heiligkeit und Hochachtung vor der unersetzlichen, weltüberwindenden Kraft jener Religion, deren Stifter er ist. Das ewig Gültige, das Menschlich-Göttliche soll im Brennpunkte seiner Seele sich gesammelt haben.

Aber ein Dogma ist geblieben, das alte rationalistische Dogma. Überall schaut es durch das Gewand der geschichtlichen Betrachtung durch und setzt von vornherein die Grenze fest, über die der Historiker nicht schreiten darf. Auch die angeblich rein geschichtlich arbeitende Theologie gewinnt ihren „historischen Jesus“, indem sie von dem neutestamentlichen Zeugnis über Jesus alle jene Züge als spätere Übermalung des Enthusiasmus und des Glaubens verwirft, die sich der Voraussetzung nicht fügen wollen, wonach „alles, was in Raum und Zeit geschieht, den Gesetzen der Bewegung unterliegt“. Nach diesem Kanon wird der Firnis abgestreift, mit dem schon die Urgemeinde das einfache und schlichte, rein menschliche Jesusbild überzogen habe. Was die ersten Jünger empfangen und empfunden haben, gehe weit über das hinaus, was er selbst sein wollte, und überbiete sein Selbstzeugnis. Zurück also nicht zu dem, was die ersten Jünger und ein Paulus von ihm empfunden und ausgesagt haben, sondern zu dem, was er selbst von sich empfunden und ausgesagt habe. Hier schaue man den neuen Geist, hier sprudele der neue Wein, hier breite sich aus der reine Äther der wahren Geistesreligion.

Die Frage nach dem Selbstbewußtsein Jesu wird damit zur zentralen Frage. Aber das Maß für die Beurteilung des Selbstbewußtseins Jesu ist das eigene Selbstbewußtsein der Kritiker. „Die Geschichte darf und kann nicht zu einer Person führen, deren Bewußtsein ein überirdisches und göttliches war.“ Es fällt die reale Präexistenz Christi, es fällt seine Gottheit und sein Erlösungstod, es fällt sein reales Fortleben in seiner königlichen Macht im Himmel und seiner erlösenden Macht in der Kirche und ihren Gnadenmitteln, es fällt sein reales Fortwirken durch die Gnade des Hl. Geistes in den Seelen. Es fallen seine jungfräuliche Empfängnis, seine Wunder und seine Auferstehung. Jesus Christus ist nur eine rein menschliche Persönlichkeit, ausgezeichnet durch ein religiöses Erlebnis, der erste Bote in einer langen Reihe, weil sein religiöses Erlebnis in anderen zündete und sich in der Geschichte fortpflanzte. Mit den anderen Religionsstiftern steht er wesentlich auf derselben Stufe der reinen Menschlichkeit, über alle aber ragt er empor als der größte unter ihnen.

Das Geheimnis, das ihn umgibt, ist lediglich das Geheimnis der Persönlichkeit, wie es so oft vor den Augen des Historikers an den Wendepunkten der Geschichte aufleuchtet, nur daß dieses Geheimnis hier in besonderer Form, in einer hochgestimmten religiösen Erfahrung und Seelengröße vor uns steht, ein Geheimnis, das keine Psychologie enträtsele, und vor dem der Historiker sein *ignoramus et ignorabimus* spreche, wie der Naturforscher es vor den großen Tatsachen des Lebens und des Bewußtseins in der Natur spricht. Nachdem man die Krone der Gottheit von seinem Haupte genommen, feiert man in ihm den *Ecce homo*, „die reinste Verwirklichung des menschlichen Ich in der Weltgeschichte“, das „religiöse Urbild der Gattung“, den religiösen Übermenschen, das religiöse Genie, und der Kult, den man ihm widmet, ist der moderne Persönlichkeitskult. Die unersetzliche Bedeutung Jesu setzt man in das einzigartige religiöse Erlebnis Jesu, das ihn selbst über alle andern erhebt und ihn zum Stifter der

höchsten Religion macht. Wenn auch nicht alle Vertreter der modernen Theologie über die bestimmte Form dieses Erlebnisses einer Meinung sind, so kann man doch als communis opinio vor allem der Ritschlschen Schule, die in Harnack ihren bedeutendsten Vertreter fand, jene bezeichnen, wonach Jesus eine einzigartige Gotteserkenntnis erlebte, in der er Gott seinen Vater nannte und Gott als Vater der Welt offenbarte. So sei er Offenbarer Gottes, das vollkommenste Subjekt, aber nicht das Objekt der Religion. Indem sein Erlebnis mit zündender Kraft sich fortpflanzte und im Hinblick auf seine Offenbarung und sein Lebensbild Gott als Vater ergriffen wurde, sei er der „Erstgeborene unter den Brüdern“, „seine Religion nicht eine Religion neben anderen, sondern die Religion, weil er nicht ein Meister neben anderen, sondern der Meister“ sei. Sein Evangelium, zusammengefaßt in die Worte: „Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott“, sei die vollkommenste Menschheitsreligion, „weil sein Evangelium der eingeborenen, in der Geschichte der Menschheit enthüllten Anlage entspricht“¹³). Diese Gotteserkenntnis durchglühte Jesu Leben und durchleuchtete seinen schrecklichen Kreuzestod. Sein Tod war der Tod des Gerechten, der Tod der Pflichttreue, wie ihn auch ein Sokrates starb. Er ging mit Heldenmut in den Tod, auch dann an ein Höheres glaubend, auf den Vater schauend und bauend, als ein unentrinnbares, nicht vorausgeschautes Geschick seinen Lebensweg mit düsteren Schwingen umgab, und die Hoffnung auf irdischen Erfolg zerknickt in seinem Herzen lag. So gehe von seinem Tod eine befreiende, erlösende Macht aus, denn stets habe das reine, opferfreudige Leben des Gerechten seine Spuren hinterlassen und das Leiden des Gerechten eine reinigende Sühne vollzogen. An seinem Grabe, trotz des vermoderten Leichnams, entzünde sich noch immer der „Osterglaube“, nicht der übermalende, auf trügerische Vision sich aufbauende Osterglaube der Jünger und der Kirche, sondern jenes „Wagnis des Glaubens“, der die Werte einer höheren Welt kühn bejaht, wenn auch die Stampfer der Naturmacht die für die Ideale kämpfenden und leidenden Persönlichkeiten zerstampfen, wie sie auch Jesum zermalmt haben. Wer so gelebt habe und so gestorben sei wie

Jesus von Nazareth, sei nicht untergegangen, er lebe fort in der Geschichte, die ihn auf den Leuchter hebt und sich dankbar und ehrfurchtsvoll vor seinem Bilde verneigt. So und nur so lebe und wirke Jesus fort, so offenbare er sich unserm inneren Sinne, so stehe er in dauernder Gegenwart vor uns, obwohl seine Person längst vom Tode verschlungen sei.

Wegen dieses einzigartigen Erlebnisses und weil in ihm Gott als Vater ergriffen wird, könne dieser Mensch Jesus „Sohn Gottes“ genannt werden, nicht im Sinne des kirchlichen Glaubens, sondern im ethischen Sinne, religiös-sittlich verstanden, und um die Wertschätzung auszudrücken, welche die christliche Gemeinde ihrem Stifter entgegenbringt. Der Titel besagt also nicht einen wesentlichen Abstand zwischen uns und ihm, sondern will nur zum Ausdruck bringen, daß das vollkommenste religiöse Erlebnis jenes ist, in dem wir Gott unsern Vater nennen, und daß dieses Erlebnis in der christlichen Gemeinde auf ihn als den ersten Offenbarer Gottes zurückgehe. So wird der Name „Sohn Gottes“ seiner christlichen Bedeutung entkleidet und zum leeren Gefäß, in das jeder Theologe nach der Fähigkeit des Wertens und Umwertens seine subjektiven Gefühlsaussagen hineingießt. Wie der Titel „Sohn Gottes“, so werden auch die anderen christlichen Termini, z. B. der Hl. Geist, das Reich Gottes, umgewertet. Die Vertreter dieser Theologie lieben nämlich die schwebende und dehbare Sprache, und was schlimmer ist, sie üben die Kunst der Umwertung der Begriffe und gelangen so zu jener unerträglichen Amphibologie der Sprache, welche die alten christlichen Termini braucht, obwohl ihr Sinn verloren ging, ungläubig spricht und doch von den unbefangenen, in die Redekunst dieser Theologie nicht eingeweihten Mitgliedern der Gemeinde gläubig verstanden wird. So vermeiden sie den Anstoß auf Kosten der Wahrheit.

Das ist in ihren wesentlichen Zügen die Christologie der modernen historisch-kritischen Theologie, ein Bild, das nicht nach den Evangelien, auch nicht nach den noch übrig gebliebenen Bruchstücken der Evangelien, sondern nach den Formeln und Vorschriften einer naturalistisch-rationalistischen Weltanschauung konstruiert ist. Sie ist die vollständige Absage an den übernatürlichen Charakter der Person Christi und des Christentums. In der Abschätzung Christi sinkt sie mit dem alten Rationalismus auf den Standpunkt eines Cerinth und des Ebionitismus zurück. „Der Diamant wird aus der Krone Jesu Christi gebrochen, ein Glasstück wird eingesetzt, und die Krone wird jetzt für unendlich viel kostbarer er-

klärt.“ (Braig.) Kein Wunder demnach, daß der Rationalismus im geschichtlichen Gewande mit dem alten geschichtsfeindlichen Rationalismus zuletzt an demselben Meilensteine zusammentrifft. Die von beiden entworfenen Christusbilder gleichen sich in wesentlichen Zügen, was nicht zu verwundern ist, da hinter der Arbeit des Historikers die rationalistische ratio steht, welche die Züge des Bildes schon vorher fertigstellt und das Selbstbewußtsein Christi herausarbeitet, nachdem sie ihm vorgeschrieben hat, was er nicht von sich wissen dürfe. Die vorgeführten Jesusbilder sind Nachbilder dessen, was die Kritiker nach den Denk- und Empfindungsformen der modernen Philosophie und Religionsphilosophie in ihrem Innern erlebt haben, Stimmungsbilder der modernen religiösen Lage, hervorgebracht von solchen Seelen, die, unter dem Banne des neuzeitlichen erkenntnistheoretischen Skeptizismus stehend, doch nicht glauben wollen, „daß sie aufgehen in der Mühle, in der sie umgetrieben und zermalmt werden“ (Wellhausen), und im „Wagnis des Glaubens“ die Ideale retten wollen, ohne die das menschliche Leben zusammenbricht. Mit dem Christus der Evangelien haben diese Bilder nichts gemein; sie werden in die Evangelien zurückverlegt; neu ist nur, daß diese Bilder als Bilder des historischen Jesus, als Resultate geschichtlicher Forschung ausgegeben werden.

Die moderne Theologie definierte sich selbst als „das Bekennnis des Glaubens zu dem eigenen Erlebnis“¹⁴⁾, eine Höhe, die Luther schon erstiegen, aber nicht festgehalten habe, eine Definition, die mit aller Klarheit die selbtherrliche Autonomie des Individuums offenbart, dem zuletzt die Person und Autorität Jesu Christi gleichgültig wird. Sie schließt zugleich ein ganzes Bündel von Voraussetzungen, die der modernen Religionsphilosophie eigentümlich sind, in sich. Jene zunächst, wonach die Religion unter Ausschluß der Verstandestätigkeit ihren Ursprung und Sitz nur im Gefühl, in einer vom Verstand isolierten Seelenprovinz haben und in Bejahungen des Willens und in Aspirationen des Gefühls zum Unendlichen und Unerforschlichen bestehen soll. Jene weitere Voraussetzung, wonach das religiöse Erkennen nur ein auf die inneren Erlebnisse gerichtetes ist und nicht in Seinsurteilen, sondern nur in Werturteilen verläuft, die der Wille und die Empfindung schaffen. Diese Empfindungsreligion ist dogmenfrei und autonom. Auch Jesus Christus tritt in das religiöse Erlebnis nicht als ein Objekt ein, das der Glaube umfaßt, nicht als der Abschluß einer gewaltigen, in die

Die religions-
philosophischen
Voraussetzungen
der liberalen
Theologie.

Geschichte hineinragenden Gottesoffenbarung, nicht als eine Person, die in göttlicher Autorität vor der Menschheit steht, sondern nur als eine Person, die selbst ein religiöses Erlebnis hatte, und von der ein religiöser Gefühlsstrom von starker, überwältigender Wirkung ausgeht. Diese Theologie leugnet kurzweg den Begriff einer äußern göttlichen Offenbarung und setzt an die Stelle derselben den Begriff einer „immanenten Offenbarung“, die nach den Gesetzen der menschlichen Geistesentwicklung sich vollzieht. Der Gott der Offenbarung wird entthront; an seine Stelle tritt die Entwicklung des religiösen Gefühls, ein Schritt, der bei manchen Jüngern dieser Theologie und Religionsphilosophie den andern nach sich zog, die Entstellung und Preisgabe des wahren Gottes und die Identifizierung desselben mit dem Allwesen, mit dem Geheimnis der Natur usw., wie dies der Jathostreit auch einer größeren Öffentlichkeit kund getan hat. Einer solchen Theologie ist der Glaube nicht ein Fürwahrhalten großer göttlicher Wahrheiten und Heilstatsachen, die erhebend und erschütternd an den Menschengestalt herantreten, um ihn für das Reich Gottes zu gewinnen; der Glaube ist nur ein Wagemut, ein Enthusiasmus, eine Irrationalität, in der der Mensch sich befreit von dem vergänglichen Wesen dieser Welt und kühn die Werte einer höheren Welt, Lebensideale, bejaht, ohne die das dem Tode verfallene Leben nicht lebenswert wäre¹⁵⁾. Damit sinkt, mag man es wollen oder nicht, der „neue Christus“ und das „neue Christentum“ zur förmlichen Diesseitigkeitsreligion herab, unter das Niveau selbst, das der alte Rationalismus noch behauptet hatte. Auch die Stammbegriffe der Religion, Gott und die Seele, versinken oft in das Nichts, da Gott nicht mehr persönlicher Gott und die Seele nicht mehr unsterblich zu sein braucht. Das „Reich Gottes“ ist nur ein „Ewiges mitten in der Zeit“, ein Reich übersinnlicher, abstrakter Lebensideale, die uns aufrichten und trösten sollen, wenn der Pessimismus mit seinem Todeshauch sich an uns heranschleicht. Die moderne Theologie, die selbst als ihre Geburtsstätte die „moderne Kultur“ preist, ist oder führt zur Säkularisierung Christi und des Christentums. Schweres Unrecht tat man dem Heiland an, als man auch ihm dieses „Wagnis des Glaubens“ andichtete, das als Vorbild für die Selbstbefreiung des Willens dienen soll, wie sie die Anhänger moderner Religionsphilosophie vollziehen, um sich von der Umarmung der Skepsis und des Pessimismus zu befreien. Schweres Unrecht war es, als man den „geschichtlichen Kern Christi“ und seines Evangeliums in einem säkularisierten Christus anschaute, den die Ideenkrise der modernen Zeit geschaffen, ihm als Hauptaufgabe und Hauptleistung zuschrieb, uns heimisch zu machen in dieser Welt.

Das Resultat der
modernen Leben-
Jesu-Forschung.

2. Jahr um Jahr beschenkt uns die historische Theologie mit einem neuen Porträt des „historischen Jesus“. Man mag staunen über die geistige Arbeit und sich freuen, daß trotz aller

negativen Kritik keine Person der Weltgeschichte die Forscher so fesselt und mit heiliger Ehrfurcht erfüllt als Jesus Christus; staunen muß man aber ebenso über den Kontrast der Bilder, die nacheinander in reicher Fülle vor uns treten, alle mit dem Anspruch, echte Bilder des historischen Jesus und „mit kongenialem Verständnis für den innersten Kern seines Wesens gezeichnet“ zu sein. So erhalten wir Konstruktionen, die einander zur Last fallen. Die unter dem Druck der Zeitphilosophie sich beugende, so vielgerühmte Leben-Jesu-Forschung der modernen Theologie ist eine ruhelose Sisyphusarbeit. Sie wird in ihrem ganzen historischen Verlauf von einem ihrer Vertreter als ein „Irrewerden an dem historischen Jesus“ charakterisiert und erhält das Verdikt: „Es gibt nichts Negativeres als das Ergebnis der Leben-Jesu-Forschung.“ „Der Jesus, wie ihn der Rationalismus entworfen, der Liberalismus belebt und die moderne Theologie mit geschichtlicher Wissenschaft überkleidet hat, diese Gestalt hat nie existiert.“¹⁶⁾ Selten hat eine wissenschaftliche Arbeit, bei der so viele Geisteskraft verbraucht wurde, ein so vernichtendes Urteil über sich selbst gesprochen. Mit Unwillen vernahm die moderne Theologie dieses Urteil, ohne es widerlegen zu können, wie sie es auch vergessen, aber nicht leugnen kann, daß sie das Kleid, oft genug das schon abgetragene Kleid der Zeitphilosophie trägt. Der Weg, den diese Forschung ging, führt über ein „Leichenfeld“; es ändert nichts an diesem Bilde, wenn einzelne dieser Leichen einen Kranz von Goldfitter tragen, den die Pietät ihnen um das Haupt legte.

3. Dieses Resultat war in den Prinzipien gegeben. Mit Stolz beruft man sich auf die „historische Methode“. Aber im Hintergrund liegt eine philosophische Weltanschauung, welche die Augen des Historikers gefangen hält und die geschichtliche Forschung vergewaltigt. Mit verblüffender Offenheit hat A. Schweitzer diese historische Forschung als *Forschung eigener Art* gekennzeichnet. „Jegliche Methode historischer Forschung versagt an der Kompliziertheit dieser Verhältnisse. Die Maßstäbe der gewöhnlichen Geschichtswissenschaft reichen hier nicht aus, und ihr Verfahren läßt sich nicht ohne weiteres auf das Leben Jesu anwenden. Die Erforschung des

Die historische
Methode der
liberalen Theo-
logie.

Lebens Jesu hat sich ihre Methode selbst schaffen müssen. Kein Historiker von Fach hat sie jemals gefördert. Eine klare Methode, das Problem zu lösen, gibt es überhaupt nicht; es handelt sich nur um ein fortgesetztes Experimentieren nach bestimmten Voraussetzungen, wobei der leitende Gedanke zuletzt auf einer historischen Intuition beruht.“ Die Historiker von Fach müssen also diesen „Historikern“ im Tempel ihrer Wissenschaft ein Allerheiligstes einräumen, in das niemand eintreten darf als nur solche, die sich der modernen Theologie ergeben haben. Durch die Gnade der Klio sind diese Historiker mit einer besonderen „historischen Intuition“ ausgestattet und dürfen ein Verfahren anwenden, das sonst in keiner Wissenschaft straflos geduldet wird. Der Geist dieser historischen Intuition ist leicht zu fassen. Die naturalistische Weltanschauung in ihren verschiedenen Formen liefert die Augen und die Brille dazu. „Es gibt deshalb,“ so gesteht der genannte Forscher, um damit die unverhüllte Wahrheit zu sagen, „kein persönlicheres historisches Unternehmen, als ein Leben Jesu zu schreiben. Kein Leben kommt in die Gestalt, oder man haucht ihr den ganzen Haß oder die ganze Liebe ein, deren man fähig ist. Je stärker die Liebe, je größer der Haß, desto lebendiger die Gestalt, die entsteht.“¹⁷⁾ Miniaturbilder also des eigenen Ichs sind diese Bilder des „historischen Jesus“. Nicht vom rein geschichtlichen Interesse geht die Forschung aus, sondern sie sucht den „historischen Jesus“, um ihre Verwerfung des Übernatürlichen zu rechtfertigen, um „sich vom Dogma zu befreien“. Die Werturteile sind Vorurteile, die an den historischen Stoff herangebracht werden. Der leere Raum, den man sich hinter den evangelischen Aussagen schafft, wird mit eigenen Aussagen ausgefüllt, und die Gestalt, die so entsteht, wird der „historische Jesus“ genannt. Der subjektive Wertmesser befindet zuletzt über das objektive Wesen der Erscheinungen, und die Sprache des Sophisten Protagoras wird in die Sprache des Neukantianismus übersetzt. Und der tiefste Grund für dieses Verfahren? „Jesu Leben ist von einem übernatürlichen Nimbus überstrahlt, und jede Epoche der modernen Theologie suchte ihm den Prachtmantel herunterzureißen, um ihn von neuem zu beleben“ — nach ihren Ge-

danken. „Der Christus an sich“ ist gleichgültig, er bleibt nur „der Christus für uns“, den ein jeder nach seinem Empfinden sich malt.

Diese Methode ist im allgemeinen dadurch charakterisiert, daß sie das Bild Jesu von den Wucherungen der Legende, dem Firnis der Urgemeinde, dem Prachtmantel des Übernatürlichen befreien will, um der Welt endlich das wahrhaft echte, tief menschliche Bild des Stifters der christlichen Religion zu schenken. Aber Jesus selbst widerspricht den Vertretern dieser „historischen Methode“ überall, wenn sie den Versuch machen, ihr eigenes, nach den Grundsätzen des modernen Rationalismus und für den modernen Geschmack entworfenes Bild in den Quellen zu finden. Die künstliche, bis auf die einzelnen Verse und Versteile ausgedehnte Quellscheidung bringt sie in die peinliche Lage, daß ihnen fast der ganze historische Stoff unter den Händen zerrinnt. Dem furchtbaren Verhängnis, die Existenz Jesu zu leugnen, können sie nur dadurch entgehen, daß sie bei demselben Gemeindeglauben Stoff erbetteln, dessen geschichtliche Zuverlässigkeit sie vorher völlig in Zweifel gezogen haben. Zwar rühmen sich einzelne Kritiker, daß sie trotz der beispiellosen Schwierigkeit des Problems, trotz des fortwährenden Vermutens und Tastens den in der ältesten Tradition vorhandenen „historischen Kern“, „das echte Gold“, „das Echteste vom Echten“, „die Grundsäulen eines wahrhaft wissenschaftlichen Lebens Jesu“ besitzen; aber bei der Feststellung der historischen Grundzüge widerspricht der eine dem andern, und anderseits ertönen laute Stimmen, die an der Arbeit verzweifeln, weil man darauf verzichten müsse, „noch irgend einen Fetzen eines echten Jesuwortes“ im Texte zu finden.

Jene Reden und Taten des Herrn, welche die liberale Theologie bei ihrem historischen Jesus ablehnen muß, stehen literarisch auf derselben Linie und beanspruchen denselben historischen Wert wie jene, aus denen sie ihn herstellen will, ja sie stehen mit letztern oft in einem so innigen und charakteristischen Zusammenhang, daß mit ihnen das Ganze fällt. Welchen Wert hat eine „historische“ Kritik, die kaum einen Satz stehen läßt, über den nicht die Säure der kritischen Scheidung zwischen Echem und Hinzugefügttem, Ursprünglichem und Übermaltem, ewig Gültigem und zeitgeschichtlich Bedingtem gegossen werden muß, damit das atomisierte „Evangelium im Evangelium“ glücklich hervorkommt? In der Botschaft vom Reiche Gottes verkündet nach Harnack der Herr die „Höhe der Religion“; aber er kann es nicht, ohne diesem Gottesreich einen Inhalt zu geben, den Harnack als zeitgeschichtliche Form ablehnt, und ohne seine eigene dereinstige Wiederkunft zu verkünden, in der derselbe Kritiker eine Hinzufügung „apokalyptischer Schwärmerei“ sieht. Die Proklamation der Nächstenliebe als der „eigentlichen Betätigung der

Religion“ in der Schilderung des Gerichtes wird als „ungeheurer Fortschritt“, ja als neue Religionsstiftung gefeiert, aber auf diese Höhe kann Jesus sich nicht erschwingen, ohne in der Verkündigung von dem ewigen Himmel und der ewigen Hölle ein „jüdisches Theologumenon“ in sein Programm aufzunehmen, das Harnack fremd und frostig berührt, und ohne in dem Satz: Was ihr dem Geringsten meiner Brüder tut, das habt ihr mir getan, einen Anspruch zu erheben, den Harnack auf seine Weise beiseite schieben muß. So wird die Willkür zur Methode, die ausscheidet, was die Kritiker geniert, und hinzufügt, was ihnen gefällt, die zwischen den Zeilen liest und dieses Lesen das Lesen in der Seele Jesu nennt, die die eigenen Gedanken dem evangelischen Stoff unterschiebt, und wenn Jesus ihnen widerspricht, dies die Evangelisten entgelten läßt. Eine wahre Tortur der Evangelien, die eine Galerie von Karikaturen des historischen Jesus hervorbringt, die nur insofern sich gleichen, als sie alle rationalisierte Juden sind. „Gesunde Augen“, „der frische Blick für das Lebendige“, „das am Studium der Geschichte gereifte Urteil“ und wie die subjektiven Maßstäbe, über welche die Kritiker reichlich verfügen, sonst noch heißen mögen, sollen das wahrhaft Geschichtliche und wahrhaft Große im Leben Jesu leicht erkennen und ohne Mühe den historischen Kern von den legendarischen Umhüllungen losschälen können; aber vor uns steht eine Galerie von Jesus-Gestalten, die gespalten sind und in sich zusammenfallen, von Gestalten, in denen „gesunde Augen“ nur Nebelgestalten sehen können, die einer großen, mit der Aufschrift: Historischer Jesus überschriebenen Türe zueilen, um zu verschwinden. Dazu kommt der anmaßende Ton dieser modernen Theologen, die den Aposteln und jüngern das Verständnis für den wahren Jesus absprechen, während sie es sich selbst kategorisch zuschreiben. Oder soll das gesamte Bewußtsein des Urchristentums, das den Eindruck der Person Jesu Christi einfach und unbefangen wiedergibt, deshalb falsch sein, weil es dem Bewußtsein der modernen Kritiker nicht entspricht?!

Die
literarkritische
Frage und ihre
Konsequenzen.

4. Es liegt nicht an den Quellen. Die Quellen sind, literarisch betrachtet, so urteilt man heute allgemein, nicht schlecht. „Wir müssen gestehen, daß wir von wenigen Persönlichkeiten des Altertums so viele unzweifelhaft historische Nachrichten und Reden besitzen wie von Jesus. Für Sokrates liegt die Sache viel ungünstiger. Jesus steht viel unmittelbarer da, weil er von literarisch unbegabten Christen dargestellt wird“¹⁸). Strauß hat zugestanden, daß sein Leben Jesu vernichtet sei, wenn der Nachweis erbracht werde, daß die Evangelien von Augenzeugen geschrieben seien oder auf Berichte von Augenzeugen zurückgehen. Mythen bedürfen zu ihrer Bildung längerer Zeit. Nun konstatiere Harnack die „rückläufige Bewegung“

in der Literarkritik des Neuen Testaments. Die Zeit der Tübingen, welche die Evangelien in das zweite Jahrhundert versetzten, ist vorüber. „Der chronologische Rahmen, in welchem die Tradition die Urkunden angeordnet hat, ist in allen Hauptpunkten, von den Paulusbriefen bis zu Irenäus, richtig und zwingt den Historiker, von allen Hypothesen in bezug auf den geschichtlichen Verlauf der Dinge abzusehen, die diesen Rahmen negieren. Durch die zeitliche Verkürzung und das Gewicht der noch der ersten Generation angehörenden Personen sind die Probleme viel schwieriger geworden“, d. h. die Kritiker werden genötigt, die Zuverlässigkeit der biblischen Berichterstattung Schritt für Schritt immer mehr anzuerkennen. Man muß zugestehen, daß der Evangelienstoff der Synoptiker beinahe ausschließlich auf die palästinensische Gemeinde als Fortpflanzer sich gründe und dazu auf einer Nachfolgeschaft Jesu beruhe, die zu „treuem Konservieren“ geeignet war.¹⁹⁾ Damit schwindet dem „historischen Jesus“ dieser Kritik der wirkliche Boden unter den Füßen, und er versinkt in das Nichts, aus dem die Kritiker ihn geschaffen haben. Ein holländischer Theologe machte Harnack die Einwendung: Wer den Rahmen, in welchem die Tradition die altchristlichen Urkunden angesetzt habe, anerkenne, verzichte darauf, eine natürliche Geschichte des Urchristentums zu zeichnen, und sei gezwungen, an eine *supernaturale* zu glauben. Harnack empfindet diesen Einwand als ein „tödliches Argument“, eine Charakteristik, in der nicht eine geschichtliche Erkenntnis, sondern eine Weltanschauung spricht, die durch Christus und das Christentum tödlich getroffen wird wie der Materialismus durch die Tatsachen des geistig-sittlichen Lebens. Er glaubt ihm entgehen zu können. „Weshalb sollen nicht 30 bis 40 Jahre ausgereicht haben, um den Niederschlag in bezug auf die Worte und Taten Jesu zu erzeugen, den wir in den synoptischen Evangelien finden?“²⁰⁾ Das wäre gerade die Zeit, wo die Apostel wirkten. So sehr man sonst bei ihnen und den ersten Jüngern die natürliche Fähigkeit zu treuem Konservieren rühmt, in einem Punkt durften sie die Treue nicht wahren, da nämlich, „wo ihre Begeisterung für das Objekt ihrer Liebe nach neuen Maßen sucht, d. h. ausgenommen die auf die Schätzung der Person

Jesu und die Darstellung seines Selbstbewußtseins bezüglich den Parteien“ (Jülicher), d. h. genau da, wo die Kraft ihres Zeugnisses den säkularisierten Christus der negativen Theologie als eine creatio ex nihilo beweist. Schon die Apostel, schon die Urgemeinde, haben also das große Täuschungswerk vollbracht und den überweltlichen göttlichen Christus mit dem historischen Jesus von Nazareth zu einer historischen Person verschmolzen. Der große Unbekannte, den Strauß in einem nach Hegelscher Anleitung konstruierten Gesamtbewußtsein suchte, ist damit gefunden. Es sind die Apostel und die ersten Jünger des Herrn. Gegen die apostolische Verkündigung richtet sich demnach die furchtbare Anklage, eine der schrecklichsten Irreführungen der Menschheit zu sein. Sie verkündet die Gottheit Jesu und seine Anbetung, seine Wunder und seine Auferstehung und seinen Opfertod als Ursache unseres Heiles, und mit dieser frohen Botschaft betritt sie den Boden der römisch-griechischen Kulturwelt, um sie dem Gekreuzigten zu Füßen zu legen. Von der Sonnenhöhe des längst aufgerichteten Monotheismus stürzt also gleich in ihrem Ursprung die neue Religion in die Menschenanbetung, in den Polytheismus des Heidentums. Ein wahrer Sündenfall. Niemals also ist Christus treu verkündet worden. Sein Geschick war es, von seinen auserlesenen Aposteln, von denen, die mit ihm gegessen und getrunken hatten, bis auf den tiefsten Grund seines Wesens verfälscht zu werden! Einen wahren Christen hat es nie gegeben; der einzige, den es gab, wurde mit Jesus selbst ans Kreuz geschlagen und blieb im Grabe, bis die moderne Theologie ihn wiederfand und seiner Gestalt neues Leben einhauchte! Der Christus der liberalen Theologie verschwand im Grabe, der Auferstandene war der Christus der Kirche, umhüllt und umstrickt von den Banden des Glaubens, bis die Neuchristen ihn befreiten!

Indes selbst der Zeitraum von 30—40 Jahren bleibt den Kritikern nicht. Der Apostel Paulus, dessen Bekehrung noch in das Todesjahr Christi oder kurze Zeit nachher fällt, genügt allein, um sie mit ihren Postulaten zu Boden zu werfen. Er dokumentiert die urchristliche Überzeugung, die sich bei

Augen- und Ohrenzeugen nicht nach langen Jahrzehnten, sondern sofort nach dem Tode Jesu findet, und er weiß und bezeugt öffentlich mit seiner ganzen Autorität und in der Unverfälschtheit seines Charakters, daß seine Verkündigung mit jener der Urapostel identisch ist (vgl. I. Kor. 15, 3. 11. Gal. 2, 2). Wie will nun ein Historiker eine Umwandlung der historischen Persönlichkeit Christi von solcher Tiefe und Tragweite, wie sie die Annahmen der liberalen Theologie fordern müssen, in dem kurzen Zeitraum bis zum Auftreten des Apostels Paulus historisch begreiflich machen, und zwar Zeugen gegenüber, die aus der ganzen Kraft ihres Bewußtseins das Gegenteil bezeugen und für ihr Zeugnis in den Tod gehen?

Die liberalen Kritiker sind zurückgeworfen zu Reimarus. Die Alternative steht in derselben Gestalt vor ihnen, wie dieser sie aufrollte: Wahrheit oder Betrug. Und doch glaubte selbst Strauß den Ruhm für sich beanspruchen zu können, durch seine Mythenhypothese die roheste Auffassung, die den Ursprung einer weltgeschichtlichen Erscheinung, wie sie das Christentum ist, aus Betrug herleite, überwunden zu haben. Es hilft den Modernen nichts, es ist nur ein ehrenvolles Zeugnis dafür, daß sie die rohe Antwort eines Reimarus von sich weisen, wenn sie die peinigende Verlegenheit durch eine Geschichtskonstruktion aus dem Wege räumen wollen, die den Aposteln Indemnität erteilt. Alles, so sagt man uns, ist umgestaltet, ist verdorben worden, aber „niemand ist schuldig, niemand ist verantwortlich“; das alles geschah in unbewußter Weise; die Schuld tragen die unbewußt wirkenden Faktoren der Geschichte, die denen Vergebung zuspricht, die nicht wissen, was sie tun. Die unbewußt wirkenden Faktoren sollen die bewußt wirkenden auch dann entlasten, wenn diese Tatsachen fälschen, die sie wissen konnten und kennen mußten, eine luftige Geschichtskonstruktion, die in unserer Frage vor den Aposteln zusammenbricht, weil sie eine solche Indemnitätserklärung nicht brauchen können und nicht annehmen wollen. Ebensowenig hilft es, wenn die Entstellung als zeitgeschichtlich notwendig entschuldigt wird, weil sie als „Rinde“ schützend um den „Kern“ sich legen mußte, oder weil der einfache und wahre Jesus „zur religiösen Verwendung“ unbrauchbar gewesen sei. Die historische Betrachtung stellt sich mit solchem Wortkram einfach jenseits der Grenzen von gut und böß; Lügen aber bleiben Lügen, auch wenn sie „fromm“ sind. Ihren Relativismus mit dem stets bereit gehaltenen Mittel, ein Gewebe über die tiefsten Gegensätze zu spinnen, ihre zeitgeschichtlichen Bedingungen, ihre nötigen Umstände ruft die Kritik hier am unrechten Orte an. „Entbindung der Kräfte eines pneumatischen Enthusiasmus“,

der „Trieb, die Schätze der Erkenntnis zu heben“, das „komplizierte Zeitalter“, solche und ähnliche Wendungen, in welche die kritische Theologie ihre Verlegenheit hüllt, sind wahrlich kein Beweis und noch weniger eine Rechtfertigung jener Wesensumgestaltung, die die apostolische Verkündigung an ihrem Stifter vollzogen haben soll. Man will die historische und psychologische Kontinuität zwischen Jesus und dem Urchristentum wahren und muß es, wenn man nicht der Phantastik des Radikalismus verfallen will, der die Geschichtlichkeit Jesu leugnet. Was hat aber das wirkliche Urchristentum mit dem „historischen Jesus“ und andererseits der Jesus Christus des Urchristentums noch mit dem angeblich historischen Jesus gemein? Wie soll nun ein solches Urchristentum die Wirkung jener Ursache sein, die man „historischen Jesus“ nennt? Und weiter, wie kommt das „himmlische Wesen“, „der Gottessohn“ und der Auferstehungsgedanke plötzlich in die Köpfe dieser armen Fischer hinein, wie kommen sie fernerhin auf den Einfall, dieses alles und alle ihre Ideale, für die sie in den Tod gehen, mit dem gekreuzigten Jesus zu verbinden? Vom „historischen Jesus“ bleibt nach der liberalen Theologie zuletzt nur noch der „Eindruck“, den er auf die Jünger machte, ein Eindruck aber, der sofort in seiner Wahrheit verschwunden ist und in den ersten Jüngern restlos durch andere Eindrücke ausgewischt wird, der also nirgends einen wirklichen Eindruck hinterlassen hat. Will sie aber die geschichtlich vorliegenden, das Urchristentum nach Wesen und Wirkung konstituierenden Eindrücke erklären, dann ist die liberale Theologie genötigt, den „historischen Jesus“ als Ursache auszuschalten. Dann redet sie frischweg von subjektiven Visionen, Ekstasen und mythologischen Einflüssen. Kurz, das Urchristentum mit seinem Christus, seinen Heilswahrheiten und Heilstatsachen ist für die moderne Theologie ein einzigartiges, unerklärbares Rätsel. Berge von historischen und psychologischen Schwierigkeiten und Unmöglichkeiten türmen sich vor dem unbefangenen Denken auf, wenn der Christus der Evangelien als Stifter des Urchristentums abgelehnt wird, wenn die groteske Behauptung gewagt wird, nicht Christus habe die Urgemeinde, sondern diese habe ihn geschaffen. Alle Versuche, mit dem modernisierten Jesus das tatsächliche Urchristentum zu begründen, mußten scheitern an der Wucht der Tatsachen; sie vermögen das Urchristentum ebensowenig zu erklären, wie das Häckelsche Lexikon von Neologismen den Ursprung des Lebens erklärt.

Zuletzt erhebt sich auch das von der modernen Theologie angerufene Entwicklungsgesetz gegen ihr eigenes Resultat. An die Stelle des verworfenen Gottmenschen setzt sie den absoluten Menschen als Bringer und Offenbarer der absoluten Religion, einen Menschen, auf den damit doch der so sehr verabscheute Schleier des Dogmas fällt. Nicht von oben, nur von unten, nur ein

Produkt der Menschheit darf Jesus sein, und doch soll das religiöse Leben an diese Person ein für allemal gebunden und kein anderer Name gegeben sein, in dem wir selig werden können. Das gesamte religiöse Leben der Menschheit, als zusammenhängende Entwicklungsreihe geschaut, duldet das Christentum nur als ihr Produkt und Glied. Und doch soll ihm eine bleibende Sonderstellung und ein absoluter Wert zukommen, weil sein Stifter, ein galiläischer Wanderprediger, eine Stufenhöhe in dem Entwicklungsprozeß einnimmt, die ihn über die ganze Reihe erhebt und in einzigartiger Größe zeigt. Den Gottmenschen im Evangelium duldet ihr rationalistisches Prinzip nicht, aber einen alle übrigen Menschenwerte überragenden Kern sollen die Evangelien umhüllen. Alles an der Person Jesu soll nach den Gesetzen der immanenten Entwicklung sich vollziehen, und wenn Taten oder Aussprüche Jesu diesen Gesetzen widersprechen, soll schon hierin der genügende Grund liegen, sie auf die Rechnung der dichtenden Urgemeinde zu setzen. Und doch soll die Person Jesu ein Geheimnis einschließen, das keine Psychologie enträtseln kann und vor dem jede Forschung stillestehen muß. Das Gesetz der Korrelation soll in der Geschichte so unantastbar sein wie das Kausalitätsgesetz und gebieterisch fordern, daß, wie alle Religionen, so auch die christliche ein durch innerweltliche Faktoren bedingtes Entwicklungsprodukt sei. Und doch soll die christliche Religion, und zwar jene, welche die liberale Theologie im 19. christlichen Jahrhundert schuf, die absolute Menschheitsreligion sein, weil ihr Stifter — ein isolierter Heros — vor neunzehnhundert Jahren ein einzigartiges religiöses Erlebnis von absoluter und normgebender Bedeutung hatte. In welcher sonderbarer, völlig ungesetzmäßiger Art präsentiert sich uns hier das Evolutionsprinzip? Sonst kennt es doch bloß Ketten. Woher die einzigartige Erscheinung? Woher das eine Glied dieser Kette von absoluter Bedeutung? Eine Entwicklung, die ein Produkt über die ganze Linie in einzigartiger Weise emporhebt, hebt in diesem Wunder sich selbst auf. Der unbeirrte Verstand wird immer wieder die Frage stellen: Wo liegt die Ursache dieses staunenswerten Ergebnisses? und völlig unbefriedigt sein, wenn man ihn auf eine Entwicklung verweist, die der ursächlichen Erklärung beraubt ist und so zum Wort herabsinkt. Im direkten Widerspruch zu dem hochgefeierten Entwicklungsprinzip steht auch weiterhin jene liberale Auffassung, welche, ihren Jesus geschichtlich isolierend, das tatsächliche Christentum als Abfall vom Christentum Christi erklärt und in der weltgeschichtlichen Entwicklung des Christentums steigende Entartung erblickt. Das Programm der liberalen Theologie: ein rein menschliches, in weiter Vergangenheit zurückliegendes und doch ewig gültiges Ideal, aus der Menschheit entstanden und doch singulär und von absolutem Wert, ist eine verlorene Position. Ist Christus eine rein geschichtliche Größe, so kann ein absoluter Wert ihm nicht zukommen. Um

so weniger könnte er ihn beanspruchen, wenn seine Größe in das früher gekennzeichnete religiöse Erlebnis gesetzt wird, das man vor ihm hatte und sicherlich ohne ihn haben kann. Der erste Erkenner und Offenbarer einer Wahrheit kann überhaupt keine ewig dauernde und einzigartige innere Überlegenheit beanspruchen. Dann wären, wie Schell richtig bemerkte, alle Erfinder und Entdecker Übermensch im eigentlichen Sinne. Die liberale Theologie könnte nur dann vor der Vernunft sich in etwa rechtfertigen, wenn sie eine transzendente, über dem Strom der Geschichte stehende und in ihr frei wirkende Größe in ihr Programm aufnimmt. Ist doch für die besseren Vertreter der modernen Theologie die Person Jesu in ihrer lichten, fleckenlosen Größe jener unerschütterliche Punkt, der das Wagnis ihres Glaubens an eine über der Naturmacht stehende, sittliche, in Gott gründende Weltordnung und an die in Gott ruhende Menschenwürde siegreich stützt. Eine solche Erhabenheit in der gesamten Menschheit in einsamer Größe und in unvergleichlicher, die religiöse Welt tragender Kraft kann natürliche Geschichtsentwicklung aus immanenten Kräften nicht schaffen, sondern nur einer, der über Welt und Menschheit in transzendenter Macht steht, der Gott des Christentums, der in Jesu Person ein Wunder wirkte. Damit fällt aber auch die Grundlage, auf der die moderne Theologie in ihrer scheuen Furcht vor den Majestätsrechten Gottes sich ansiedeln will. „Ein Gott, der sich nur auf allgemein menschliche Weise, nicht aber auf spezifisch christliche, heilsgeschichtliche Weise zu offenbaren vermag, ist der Gott des Monismus“ (Kiefl). Dieser einigt sich aber mit jedem Einzelgeiste und macht einen Jesus von Nazareth als religiösen Zentralpunkt unmöglich und überflüssig. Wer an diesen Gott glaubt, kann das religiöse Erlebnis, in dem Jesus Gott seinen Vater nannte, nur als Illusion ansehen oder muß es so umdeuten, daß es erst recht zur Illusion wird. „Der Glaube an die Freiheit und der Glaube an Gott ist dasselbe, eins nicht ohne das andere,“ ruft Wellhausen aus, wo er in Jesus den Untergrund seines geistigen Selbst finden will. Weshalb läßt man sich denn knechten durch eine apriorische Voraussetzung, die Gott selbst seiner Freiheit beraubt und ihn unter eine fatalistische Notwendigkeit beugt, die doch im Grunde jenem starren Mechanismus gleichkommt, mit der die Würfel aus dem Becher fallen²¹). Ein glänzendes Zeugnis für die Evangelien ist es, daß sie für ihr in wunderbarer Erhabenheit gezeichnetes Ideal eine wahre erklärende Ursache angeben: die göttliche Kausalität.

Die Christologie
des Modernis-
mus.

Bei seiner sklavischen Abhängigkeit von der liberalen protestantischen Theologie entlehnte der von Pius X. verworfene Modernismus von ihr auch die wesentlichen Züge für sein Christusbild. Er entnahm von ihr den doppelten Christus, den „historischen Jesus“, den reinen, ganz in seiner Zeit stehenden Menschen, im Gegensatz zu dem vom Enthusiasmus und Glauben geschaffenen

Christus des Urchristentums und der Kirche. Auch dem Modernismus ist die Gottheit Christi nur ein Produkt des den wirklichen Christus immer mehr idealisierenden und mit Glorienschein umgebenden Glaubens. Von dem wirklichen Jesus ist nur eine Lebensbewegung, ein Strom religiöser Inspiration ausgegangen. Diese religiöse Lebensbewegung hat in Jesus nur ihren Ansatzpunkt, veränderte sich fortwährend im Anschluß an die menschliche Lage und gestaltete sich wie jede menschliche Bewegung in tausenderlei Formen. Er selbst hat diese Bewegung nicht vorausgesehen, viel weniger bestimmt. Sie nahm vielmehr sofort nach seinem Tode Formen an, die dem Inhalt seines Bewußtseins widersprachen. In diesen neuen Formen wird er selbst mitbewegt, zum Gottmenschen, zum Erlöser, zum Stifter der Kirche gestaltet, kurz, immer mehr emporgehoben durch einen Glauben, der in seinen eigenen Ausstrahlungen sich selbst seine Objekte schuf, in diesen sich selbst definierte und interpretierte. Wie über die Gottheit Christi denkt auch in bezug auf die anderen Heilswahrheiten und Heilstatsachen der Modernismus im wesentlichen wie sein Vorbild, die protestantische liberale Theologie, der er, um an das biblische Bild von Esau und Jakob zu erinnern, nicht nur die äußere Bekleidung, sondern auch die Stimme entlehnte²²).

§ 3. Die letzten Ausläufer der liberalen Leben-Jesu-Forschung.

Die Leugnung der historischen Existenz Jesu.

1. Stets wird die Halbheit des Rationalismus zwischen die beiden Mühlsteine des Glaubens und Unglaubens gestellt, um von beiden zerrieben zu werden. Auf die Halben folgen die Ganzen, die die letzten Konsequenzen ziehen und die falschen Wege bis in den Abgrund gehen. Auf die liberale Theologie folgt, sie fortsetzend und zugleich ironisierend, die radikale Kritik. In ihr ist das, was man „modernen Geist“ nennt, oder um Wahres von Falschem zu scheiden, den verneinenden Teil des modernen Geistes nennen kann, zur vollen Ausreife gelangt.

Verhältnis des
Radikalismus
zur liberalen
Theologie.

Wir sehen ab von jener Kritik des Radikalismus, wonach er der modernen Theologie in schärfster Weise vorhält, sie sei irreligiös. Ihr Kult der menschlichen Person Jesu sei nur ein kümmerlicher und sich selbst verzehrender Rest des alten dogmatischen Glaubens an den Gottmenschen Jesus Christus, eine moderne Form heidnischer Apotheose, der Gipfelpunkt einer Gefühlsromantik, die ebenso „unevangelisch“ wie „unchristlich“ sei und dem modernen, nach exakter Wahrheit strebenden Wesen der Wissenschaft aufs

ärgste widerstrebe. Sie bestreitet ferner der liberalen Theologie das Recht, ihren liberalen Jesus in den Evangelien zu finden, das Recht, sich christliche Theologie zu nennen, und den Ruhm, geschichtliche Forschung zu sein. Mögen immerhin die liberalen Theologen solche Kritiker als „fanatische Konsequenzmacher“ abzuschütteln suchen, sie sitzen ihnen auf den Fersen, und es läßt sich nicht verkennen, daß sie die Wahrheitsfrage ernster anfassen.

Der Radikalismus erkennt die unleugbare Tatsache an, daß das Übernatürliche aus dem Seelenleben Jesu nicht eliminiert werden kann. Um ihren Jesus zu gewinnen, müsse die liberale Theologie dem von ihr als geschichtliche Person anerkannten und verehrten Jesus die Seele, alles das rauben, was sein Innerstes am tiefsten bewegte. Der Jesus, der in den Evangelien steht, sei der einzigartige Sohn Gottes, der Christus der Kirche. Der Mensch Jesus als natürliche Persönlichkeit sei niemals der Mittelpunkt des Evangeliums gewesen, weder in seinem Bewußtsein noch im Bewußtsein der Jünger. Eine Fälschung eines offenbaren Tatbestandes sei es, wenn man ihn in den Evangelien und im Neuen Testament finden wolle. Die Predigt von einem menschlichen Religionsstifter des Christentums sei eine neu erfundene Predigt der modernen Theologie, die sich fälschlich mit dem altherwürdigen Namen des Christentums schmücke. Konfessionelles protestantisches Vorurteil habe die Schöpfung dieses Jesusbildes stark beeinflußt. Der Jesus der Evangelien sei der Christus der katholischen Kirche mit allen jenen Prärogativen, welche die katholische Kirche in ihm verehere. Um diesem zu entgehen und zugleich einen modern-protestantischen Jesus zu gewinnen, habe die liberale Theologie ihren Jesus von allem Christlichen befreit und ihm ein Antlitz beigelegt, das dem modernen Empfinden näher stehe, ein Versuch, der aussichtslos sei.

Die liberale Theologie aber ist zu dem Zugeständnis gedrängt worden, daß „schon für Markus (das Markusevangelium ist ihnen das älteste der Evangelien) Jesus der wunderbare ewige Gottessohn ist, dessen Herrlichkeit in dieser Welt leuchtete“. Mit Recht habe man hervorgehoben, „daß in dieser Hinsicht die drei synoptischen Evangelien nur dem Grade nach verschieden seien vom vierten“ (Bousset). Und Harnack formuliert den Tatbestand dahin: „Schon der Jerusalemit Markus habe aus Jesus nahezu ein göttliches Gespenst gemacht oder eine solche Auffassung schon vorgefunden.“

Wo in aller Welt findet sich nun die Quelle für die rein menschliche Persönlichkeit Jesu? Man mag über E. v. Hartmanns Werk „Das Christentum im Neuen Testament“ noch so scharf urteilen — liberale Theologen sehen einen „doppelten Beelzebub“ in ihm umgehen —, eine Tatsache bleibt bestehen, und mit vollem Recht konnte sie der Philosoph des Unbewußten den rückschauenden Propheten eines undogmatischen Christentums vorhalten, jene nämlich, daß das ganze Neue Testament und das ganze Urchristentum den modernisierten Jesus nicht kennt.

Nicht als ob die Radikalen dem Christentum näher stünden als die Vertreter der kritischen Theologie. Was bei einzelnen in der Reihe der letzteren aus einem vollendeten Skeptizismus als der Weisheit letzte Ahnung übrig bleibt, ein dunkler, verhüllter Monismus, das ist bei den Radikalen offen gepredigte Weltanschauung. Das von Christus über die Welt strahlende Licht ist bei ihnen bis zum letzten Rest erloschen. Sie sind Atheisten oder, was dasselbe ist, Monisten, deren Gott blinder Naturgrund ist. Es ist deshalb eitle Rede, wenn die liberalen Theologen uns den Vorwurf machen, wir betrachteten die Radikalen als Bundesgenossen. Sie sind unsere schärfsten Gegner. Es ist aber ein geschichtliches Recht, auf die Konsequenzen hinzuweisen, in denen falsche Prinzipien sich ausleben. Was der Todesschritt des Materialismus für die Gottesleugnung, das ist der Radikalismus für die Christusleugnung. Er treibt die liberalen Theologen vorwärts bis an den Abgrund. Auch nicht, als ob es den Radikalen besser erginge als den liberalen Theologen. Auch sie beten ja das Prinzip des naturalistischen Geschehens und der immanenten Entwicklung an, auch sie müssen, mag es kosten, was es will, das Übernatürliche aus dem Leben Jesu eliminieren, und in dieser Hinsicht treten sie in leidenschaftliche Konkurrenz mit der liberalen Theologie. Von ihrem Standpunkt aus kann letztere dem Radikalismus das Recht nicht bestreiten, das als tödlich zu empfinden, was Harnack als tödlich empfindet, und das Recht hat er zweifellos, die Phrasen abzulehnen, mit denen die moderne Theologie ihre Verlegenheit verhüllt, und die Wortkonstruktionen zu zerstören, mit denen sie klaffende geschichtliche Lücken überbrücken will. Glaubt er zuletzt, das drückende Problem der Persönlichkeit Jesu nur durch einen verzweifelnden Sprung in das Nichts lösen zu können, so ist eine solche Lösung ein

Gericht für ihn, aber ebenso für die moderne Theologie, gegen die zugleich auch noch der Vorwurf der „Feigheit, Halbheit und Unehrllichkeit“ geworfen wird. Beide, moderne Theologie und Radikalismus in ihrem Zusammenhang und in ihrem Gegensatz beweisen, wie erdrückend das Problem sich gestaltet, Christus und das Christentum als natürliche Menschheitsperson und -Religion zu erklären.

Die Haupt-
richtungen des
Radikalismus.

2. Um sich vom Übernatürlichen im Leben Jesu zu befreien, beschritt der Radikalismus einen doppelten Weg. Läßt er die Person Jesu als geschichtliche Person stehen, so greift er mit verwegener Hand in die Pathologie, um den psychologischen Schlüssel zum Verständnis des Seelenlebens Jesu zu finden. Jesus erscheint als blinder, seiner selbst kaum bewußter religiöser Fanatiker oder als krankhafter Schwärmer, als Epileptiker, als Geisteskranker. Jesu Selbstbewußtsein sei übermenschliche, maßlose Selbstüberhebung, krankhafte, wahnsinnige Selbsteinschätzung. (E. von Hartmann, Nietzsche, Rasmussen, de Loosten u. a.) Nahe dabei steht das eschatologische Jesusbild (A. Schweitzer, Loisy u. a.), einen Jesus präsentierend, dem die Posaunen des Gerichtes immer in den Ohren gellen, und der ganz befangen ist von der grotesken apokalyptischen Wahnidee einer unmittelbar bevorstehenden Weltkatastrophe, die das Weltreich mit allen seinen Gütern und Ordnungen vernichtet und das Gottesreich auf Engelshänden sichtbar auf die Erde bringt und ihn zum König desselben einsetzt. Die sittlichen Grundsätze des Evangeliums, in denen Harnack die Höhe aller Religion bewundert, seien von Jesus nur als „Interimsethik“, und das Vaterunser, dessen unvergänglichen Inhalt Harnack preist, sei nur als „Interimsgebet“ bis zum Eintreten der Weltkatastrophe gedacht. Wir sind zurückgeworfen zu dem Lebensbilde Jesu, das Strauß in seiner letzten Periode entwarf, als er die Weltmaschine pietätvoll verehrte²⁴).

Oder aber der Radikalismus wagt den verwegenen Sprung in den Abgrund und leugnet die geschichtliche Existenz Jesu (Kalthoff, Drews u. a.). Bruno Bauer — wer hätte es für möglich gehalten — steht wieder aus dem Grabe auf.

Nur in kurzen Zügen seien die phantastischen Konstruktionen, das Christentum ohne Christus zu erklären, dargelegt. Kalthoff hat das Dilemma scharf gezeichnet. Das Urchristentum sei das schwerste Problem für die moderne Geschichtswissenschaft. Versage hier ihre Methode, so verliere sie den Anspruch, eine allgemein gültige zu sein. Die moderne Theologie sei Sisyphusarbeit und versage vollständig. Kein Weg geschichtlichen Zusammenhanges führe von ihrer Jesusperson zum Christentum. Deshalb habe die moderne Geschichtsforschung die Aufgabe, nicht das Christentum aus dem Neuen Testament, sondern umgekehrt das Neue Testament aus dem Christentum, als Erzeugnis nämlich der christlichen Gemeinden zu erklären. Jesus ist also nicht die Voraussetzung des Christentums, sondern dessen Erzeugnis, die Personifikation religiöser, politischer und sozialer Gärungen. Der kollektivistischen Geschichtsbetrachtung folgend sieht Kalthoff die Entstehung des Christentums in Massenbewegungen, in der wirtschaftlichen, politischen und religiösen Revolution innerhalb der geknechteten Volksmassen des Kaiserreiches. Der Ursprung des Christentums liegt also in Rom. Diese Massen schufen sich in Jesus einen Heros und erdichteten als Urgeschichte die Evangelien und die Paulusbriefe. Auch letztere sind nur Falsifikate. Im Kreuz auf Golgatha ist nur das Marterholz aller Sklaven symbolisiert, wie die Bauern der Lutherzeit den Bundschuh zum Panier erwählten. Mit dem von Kalthoff entworfenen Bilde berühren sich eng die Jesusbilder, welche die Wissenschaft sozialdemokratischer Schriftsteller schuf, wenn sie auch die historische Existenz Jesu nicht gerade leugnen²⁵).

Anders A. Drews, in dem Hegel wieder auflebt. Auf die Flutwelle der sozialen Bewegung weist er nur im Vorbeigehen hin. Moderner und beliebter als solche realistisch-sozialdemokratische Geschichtsdeutung sind heute die Spaziergänge auf dem üppig wuchernden Felde der vergleichenden Religionsgeschichte. So umfaßt denn Drews mit rührender Glaubensfreudigkeit das aus Amerika, aus der Feder W. B. Smiths stammende Märchen von einem vorchristlichen, angeblich in einer Menge vorderasiatischer Religionsgemeinschaften verehrten Kultgott Jesus. Mit diesem Kult führt er sodann den weitverbreiteten Mythos von dem sterbenden und auferstandenen Gottheiland zusammen. Von diesem so ausgestaffierten Kultgott Jesus soll der Jesus des Christentums nur die Fortsetzung sein, d. h. die Fortsetzung eines Mythos ohne jede geschichtliche Realität. Erst in späterer Zeit sei dieser Mythos „vermenschlicht“, zu einem historischen Individuum gemacht worden, dessen Tod und Auferstehung nach Jerusalem verlegt wurde. Dies geschah erst nach der Hauptwirksamkeit des Paulus, und zwar um seinen Einfluß lahmzulegen. Dieser von der Kirche in antipaulinischer Tendenz erfundene und in die Geschichte hineinphantasierte Jesus — zu

diesem Zwecke schuf sie die Evangelien — siegte über die anderen mythischen Konkurrenten, über den Mithraskult und über den Gnostizismus. Um mit dem Zeugnis des hl. Paulus fertig zu werden, macht Drews ihn zu dem, was er selbst ist, zum Hegelianer. Danach hat Paulus einen historischen Jesus weder gekannt noch von ihm gesprochen. Der Jesus, von dem er in seinen Briefen redet, sei ihm nur das Symbol einer Idee. Sein Christus sei die Versinnbildung der Immanenz des Göttlichen in der Welt, sein Tod und seine Auferstehung nicht reale Tatsachen, sondern Veranschaulichungen für das, was in der Menschheit sich vollzieht. Wir sitzen mitten in der Hegelei, beim Strauß der spekulativen Theologie, bei jenem „täuschenden Spiel mit Worten“, das Strauß später feierlich widerrief, Nachdem Drews als Geschichtsbaumeister auf diese Weise Jesus geschichtlich vernichtet hat, wird er der Prediger der neuen Religion des pessimistischen Monismus, einer Religion, welche, als letzte Stufe in der Fortentwicklung des Christentums, die dem „Christus“ zugrunde liegende Idee zur Vollendung bringe. Die Erlösungslehre, verbunden mit der Idee der Gottmenschheit, ist nach Drews der Kern des Christentums, aber unabhängig von einem historischen Gottmenschen und einem realen Erlöser. Die der Menschheit und jedem Menschen immanente Gottheit könne man nach der herkömmlichen, von Paulus stammenden Bezeichnung den „Christus“ nennen. Das Leben der Welt ist Leben Gottes, der Weltprozeß in seiner kampfesfüllten leidvollen Entwicklung die Passionsgeschichte Gottes, der nicht den Menschen erlöst, sondern den der Mensch erlösen muß von seiner Unseligkeit. Der dereinstige Triumph über alles Weltleid wird gefeiert in der Weltvernichtung. Die Tragikomödie des Absoluten bei E. von Hartmann ist also die letzte Etappe und höchste Weiterbildung des Christentums, und das Nirwana des Pessimismus der Kern seiner Erlösungslehre. Auch diese Kost wurde der vom Christentum abgewandten Kulturwelt geboten — und sie nahm sie an. In ähnlicher Weise wie Drews, dichtete Jensen. Der babylonische Mythos des Gilgamesch habe immer neue Gestalten geboren. Wie die Hauptpersonen der alttestamentlichen Geschichte Absenker und Wiederholungen des babylonischen Epos ohne wirkliche Existenz sind, so verschlingt Gilgamesch auch Jesus und Paulus.

Die kritische
Theologie und
die Leugnung
der Existenz Jesu.

3. Auch zu diesem Schritt der Verzweiflung hat die moderne Theologie dem Radikalismus die Wege bereitet und die Prämissen geliefert. Wenn das Urchristentum beschuldigt wird, die Gestalt des Herrn vollständig übermalt zu haben, darf man sich nicht wundern, wenn die unbegreifliche Frage auftrat, ob nicht das Christentum die Gestalt Jesu überhaupt gemalt habe. Einstimmig wie sein Zeugnis für die Geschichtlichkeit Jesu ist sein Zeugnis für die göttliche Hoheit

Jesu, und das eine Zeugnis ist mit dem andern zu unzertrennlicher Einheit verwachsen. Die Züge übermenschlicher göttlicher Hoheit sind vom Bilde Jesu überhaupt nicht zu trennen. Wer diese Züge auslöschen will, löscht das ganze Bild Jesu aus. Schon Strauß hatte nur wenige schwache Linien von geschichtlicher Wirklichkeit im evangelischen Christusbilde stehen lassen. Die kritische Arbeit löschte von diesen Linien eine nach der andern aus. Es gibt eben keine Linien, die nicht vom Schimmer des Übernatürlichen durchwoben sind und auf ein übermenschliches Selbstbewußtsein Jesu hinzielen. Wellhausen legte das Resultat der angeblich historischen Kritik in den Satz nieder: „Jesus ist für uns unerkennbar... wir können nicht zurück zu ihm, auch wenn wir wollen,“ und nach Wrede müssen wir darauf verzichten, „noch irgend einen Fetzen eines echten Jesuswortes im Texte zu suchen oder gar noch einen ursprünglichen Sinn des Echten von dem bei Markus überlieferten Sinn zu unterscheiden.“ Hat die radikale Kritik unrecht, wenn sie das, was für den „historischen Jesus“ bleibt, ärmlich, erbärmlich, ein Nichts nennt? Größer noch als der Mut, durch produktive Akte den „historischen Jesus“ zu schaffen, ist der Mut, die eigene Schöpfung als Produkt der Geschichte und der geschichtlichen Forschung auszugeben. Wer kann es den Radikalen verdenken, wenn sie der Sache ein Ende machen und den Jesus der Kritiker in derselben literarkritischen Arbeit ersticken, in der diese den Jesus der Evangelien erstickten? Die Religionshistoriker innerhalb der liberalen Theologie schauen in ihrer Einbildungskraft ein Christusbild, das aus dem in verschiedenen, aber der Idee nach wesentlich gleichen Formen vorliegenden orientalischen Mythos von dem sterbenden und auferstandenen Gottheiland gewoben war und schon vor Jesus fertig vorlag. Bereits vor Jesus habe dieses Bild im synkretistischen Judentum, d. h. in einer neben dem offiziellen Judentum, „in gewissen geheimen Kreisen, in den Winkeln Jerusalems“ existierenden Richtung Anhänger und Verehrer gefunden. Geschichtliche Zeugnisse für dieses jüdische Christusbild seien allerdings nicht beizubringen; hier klaffe in unserm Wissen eine Lücke, da die Quellen verschüttet seien. Aber diese An-

nahme sei notwendig, um das Neue Testament und das Urchristentum zu verstehen. Dieses Christusbild, also eine aus mythologischen Elementen bestehende vorchristliche Christologie, sei in urchristlicher Zeit in den genannten synkretistischen Kreisen, die den Mutterboden für die Urgemeinde bildeten, auf den Menschen Jesus übertragen worden. Haben die Radikalen unrecht, wenn sie diese Erklärung des N. T. und des Urchristentums ablehnen, weil eine solche Übertragung des Christusbildes auf einen wirklichen, am Kreuze gestorbenen Menschen geschichtlich unbegreiflich und unmöglich sei? Kann die Kritik es ihnen verwehren, wenn sie, aus ihren Prämissen die Konsequenz ziehend, die gesamte evangelische Geschichte und die christliche Religion in Mythologie auflösen, die Existenz Jesu leugnen und in ihm nur eine in die Wirklichkeit versetzte Person sehen, in der eine Idee sich in Geschichte umgesetzt habe?

Mit ernstem und berechtigtem Unwillen eifern die Vertreter der kritischen Theologie gegen diese „Kosaken“ und gegen diese „frechen Ausfälle eines krassen Dilettantismus, die in ihrer Willkür und Phantastik zum Himmel schreien“. Aber die Waffen, die sie gegen die Radikalen erheben, kehren sich zuletzt gegen sie selbst.

Das ganze Urchristentum rufen sie als Zeugen für die Geschichtlichkeit Jesu an. Bezeugt aber das ganze Urchristentum nicht ebenso den Jesus als den Christus? Wer das letztere Zeugnis als „Mythologie“ verwirft, darf sich nicht verhehlen, daß er damit auch das erstere entwertet. Sie rufen ferner die große Tatsache des Christentums an. „Hat Jesus nicht gelebt,“ so ruft von Soden aus, „so hat die gesamte Kulturmenschheit 2000 Jahre lang im Banne eines Wahnes oder eines Betrugers gestanden, so beruht die doch zweifellos kulturschaffende, weltüberwindende, christliche Religion auf einer kühnen Kombination mythologischer Ideen, die nur phantastische oder unwahrhaftige Geister zu einem Lebensbild verdichtet haben.“²⁶⁾ Können nicht die Radikalen von Soden bei seinen eigenen Worten fassen? Weiß er einen Zeitpunkt anzugeben, wenn auch noch so kurzen, in dem das Christentum ohne jene Faktoren verkündet worden ist, in welchen die moderne Theologie „Mythologie“ sieht? In welchem Zeichen ferner hat das Christentum seinen Siegeslauf durch die Welt gehalten? Im Zeichen des säkularisierten Jesus der modernen Theologie? Diese Theologie ist ja selbst in der heutigen Kulturwelt ohne jeden Einfluß auf das Volksleben. Ihr Christus

imponiert keinem, weder den Gläubigen noch den Ungläubigen. Die kritische Theologie war es ferner, die bei der Frage nach dem Stifter des wirklichen, die Welt überwindenden Christentums das Problem aufwarf und aufwerfen mußte: Jesus oder Paulus? und aus ihren Kreisen stammt die Antwort: Paulus hat das Evangelium verdorben, aber gerade dadurch es gerettet, daß er es verdarb, eine Offenbarung, die gelehrig und in aller Eile der Führer der französischen Modernisten nachschrieb. Nun zeigt sicherlich die Behandlung des hl. Paulus bei den Radikalen eine Willkür, die nicht mehr zu überbieten ist. Gegen sie wird Paulus als Hauptzeuge angerufen, und er genügt, sie niederzuwerfen. Er genügt aber auch, um die Kritiker zu Boden zu schlagen (vgl. S. 32f.), denn die Behandlung, die er bei ihnen erfährt, unterscheidet sich von der bei den Radikalen dadurch, daß letztere seine Briefe für gefälscht erklären, jene aber ihn selbst zum Fälscher machen.

4. Wir schließen unsere geschichtliche Übersicht mit zwei Bemerkungen. Die eine entnehmen wir der Schlußbetrachtung, die Tröltzsch zu seiner Abhandlung über protestantisches Christentum in der Neuzeit in „Kultur der Gegenwart“ schrieb: „Der Blick auf die Kämpfe der Theologie erneuert den Eindruck der Zerklüftung, den der moderne Protestantismus auch von anderer Seite her darbot. Es ist kein Zweifel, daß diese Zerklüftung ein Zustand ist, der so nicht ewig dauern kann. Die Lage ist ernst, ernst für den Protestantismus, dessen Kirchentum . . . um nichts Geringeres kämpft als um das seinem zerstückelten und erstarrten Körper entfliehende große Leben, ernst auch für die moderne Gesellschaft, die unbegreiflich sorglos jede Fühlung mit den in ihr tätigen religiösen Kräften verloren hat und nichts überbehält als einen unendlich versatilen Geistreichtum und ohnmächtige Religionssurrogate.“ Auch dem modernen Gnostizismus ist das Wort zugerufen, das aus dem tiefsten Glaubensbewußtsein der Kirche Tertullian der Zerstörungsarbeit des alten zurief: *Parce unicae spei totius mundi*. Man verwirft nicht ungestraft den Baustein, den Gott zum Eckstein gemacht hat.

Schluß-
bemerkung.

Aus dem Dunkel der Negation fällt immer ein neues Licht auf die Wahrheit. Indem die Häresien ihr Wesen und ihre Konsequenzen entfalten, sich gegenseitig widersprechen, widerlegen und aufzehren, bilden sie einen Beweis für die Wahrheit, Kraft und Unvergänglichkeit des katholischen Dogmas. Auch

der gewaltige Kampf um Christus in der modernen Welt ist ein Beweis für den unersetzlichen Wert der Gabe, die Gott in ihm der Welt geschenkt hat. Die Entwicklung dieses Kampfes in seinen verschiedenen Formen und die Gegensätze, die er aufwarf, sind in sich ein vollgültiger Beweis, daß die Kirche den wahren und ursprünglichen Christus siegreich durch die Welt getragen hat und mit seinem Segen ihn der modernen Welt zeigt. Die Kirche mag sich freuen. Auf Umwegen und wider Willen bezeugt ihr die moderne historische Kritik das Merkmal der Apostolizität für ihren Christus und ihren Christusglauben, gibt sie ihr das Recht, das stolze Wort zu sprechen: *Ego sum heres Apostolorum.*

Zweites Kapitel.

Das Selbstbewußtsein Jesu.

§ 1. Das messianische Bewußtsein Jesu.

Jahr um Jahr verkünden die Glocken in der Christnacht jedem, der ein Menschenantlitz trägt, auch allen jenen, die, unbefriedigt vom Taumel des modernen Kulturlebens, nach Gottesfrieden sich sehnen, die frohe Botschaft: Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt. Diese Botschaft umschließt die größte und lieblichste Tat Gottes nach außen, sie bildet den Angelpunkt unseres Glaubens, Kern und Stern des Christentums.

Zu allen Zeiten lag der Apologie die Aufgabe ob, zu zeigen, daß der Glaube an dieses Geheimnis göttlicher Liebe ein „vernünftiger Dienst“ ist und auch vor der Geschichte sein volles Recht erweist. Dem Widerspruch unserer Zeit gegenüber gestaltet sich diese Aufgabe näher dahin, den Nachweis zu führen, daß der kirchliche Glaube nicht einen von ihm selbst geschaffenen, vom Urchristentum und späterer Entwicklung übermalten Christus, sondern jenen Christus erfaßt, wie er in geschichtlicher Wirklichkeit stand, jenen, wie er sich selbst wußte und bekannte. Sofort können wir aber den großen Wandel feststellen, den die gegnerische, kirchenfeindliche und christuszerstörende Theologie, durch geschichtliche Untersuchung genötigt, eine Position nach der andern zu räumen, seit Strauß vollzogen hat. In weitestgehendem Maße gesteht die liberale Kritik heute zu, daß der kirchliche Glaube an Christus als den Gottmenschen sich auf die Urkunden des Neuen Testaments in seinem ganzen Umfang berufen kann. Die entscheidende Frage wird damit auf das Selbstbewußtsein

Jesu gestellt, auf die Frage: Ist dieser Glaube des Urchristentums Abfall, Verfälschung des wahren geschichtlichen Jesusbildes — eine Behauptung, welche die liberale Theologie, um die letzte Position zu halten, machen muß — oder umfaßt er das wahre, unverfälschte Bild Jesu, so wie Jesus es in sich selbst, in seinem reinen Herzen trug und in Geist und Herz seiner Jünger einpflanzte? Das Selbstbewußtsein Jesu ist die Grundlage für die wissenschaftliche Rechtfertigung des Glaubens an Jesus Christus, den Messias und wesenhaften Gottessohn vor allem gegenüber den modernen Gegnern, die unter stets neuen Formen unermüdlich dieselbe Behauptung beweisen wollen, der kirchliche Glaube stehe im Widerspruch mit dem tatsächlichen Selbstbewußtsein Jesu, wie es sich aus der kritischen Untersuchung der synoptischen Evangelien ergebe.

Die wahre
Menschheit Jesu
und der Begriff
der Mensch-
werdung.

Von allen Seiten ruft man aus dem Lager der liberalen Theologie uns zu: Der Jesus, wie er in den ältesten Evangelien steht, ist ein lebendiger Mensch von Fleisch und Blut, mit menschlichen Geisteskräften, mit kämpfendem, gehorsamem Willen, mit menschlichem, von menschlichen Affekten bewegtem und erregtem Herzen. Zwar stehe er hochaufgerichtet, wie ein Fels in der Brandung, aber in menschlicher Seelengröße als ein Kämpfer für Gott, dessen letzter Erdentag mit menschlichem Schmerzensruf endigte. Dieses sich freuende und trauernde, dieses demütige, gehorsame, betende, kämpfende und leidende Ich ist ein Mensch, so steht es, so hält man uns vor, in aller Klarheit in den Evangelien. Ja, antworten wir, so steht es in allen Evangelien; alle diese Züge gehören in das historische Lebensbild Jesu ebenso hinein wie die anderen Züge, welche die negative Theologie auslöschen möchte, weil sie ihr nicht gefallen. Auch das Johannesevangelium, dem die Kritik, vornehmlich wegen seiner unzweifelhaften Bezeugung der Gottheit Christi, den Charakter eines apostolischen Zeugnisses absprechen will, schildert den wahren Menschen Jesus. Die schönsten und rührendsten Züge echt menschlichen Seelenlebens Jesu sind von jenem Jünger uns aufbewahrt worden, der an seiner Brust ruhte, und ebenso wie die Synoptiker schildert er den Vollzug des Erlösungswerkes in Unterordnung des menschlichen Denkens und Wollens unter den Willen des Vaters.

Ein Teil des katholischen Dogmas wird damit bereitwillig anerkannt, der für den Glauben an Christus und sein Erlösungswerk von gleicher wesentlicher Bedeutung ist, wie auch der andere, daß er der Sohn Gottes ist, ein Teil ferner, den die Kirche mit gleicher Energie wie auch den andern geschützt und verteidigt hat. Die Blätter der Geschichte, die von ihrem ruhmreichen Kampf für ihren Christus erzählen, verzeichnen auch jene Kämpfe, in denen sie ihre Hand schützend über ihr apostolisches Erbe den verschiedenartigsten Häresien gegenüber hielt, welche die wahre Menschheit Jesu Christi, und damit das historische Lebensbild der Evangelien, mehr oder minder radikal in Schein auflösen oder es verstümmeln wollten. Selbst Harnack erteilt ihr hiefür eine gute Zensur²⁷). Sie kämpfte für ihren Christus, für den historischen Jesus, sie kämpfte zugleich für den wahren Gottesbegriff. Tief zu beklagen ist es, daß die lutherische Christologie, und zwar schon gleich im Anfang, bei Luther, die von der Kirche in schweren Kämpfen verteidigte wahre Lehre von der hypostatischen Union und damit die Wahrheit des historischen Lebensbildes Jesu auflöste und den wahren Gottesbegriff gefährdete²⁸).

Der Sohn Gottes ist Mensch geworden, besagt nicht, die göttliche Natur sei in die menschliche, oder umgekehrt, die menschliche sei in die göttliche umgewandelt worden, besagt nicht, Gott habe sein Sein verloren oder beschnitten, um dafür ein menschliches einzutauschen oder als Ergänzung anzunehmen, heißt nicht, er habe sein göttliches Selbstbewußtsein ausgelöscht oder ein menschliches Bewußtsein zu einem göttlichen umgestaltet. Wir haben es beim Geheimnis des Gottmenschen Jesus Christus nicht mit dem trüben Schaum hellenistischer Mythologie oder heidnischer Apotheose und nicht mit buddhistischen Inkarnationen oder Ovidischen Metamorphosen zu tun. Der einzigartige Charakter des christlichen Geheimnisses der Menschwerdung des Sohnes Gottes leuchtet hervor aus dem wahren Begriff und Inhalt desselben, ein Begriff, der sofort nicht nur eine Reihe von Angriffen und Mißverständnissen, sondern auch die aus dem üppig sprossenden Feld der Mythologie hergeholten Analogien siegreich abweist. Ein Kennzeichen unseres Geheimnisses liegt darin, daß es die Erhabenheit des Gottesbegriffes in seiner ganzen Fülle und Schönheit wahr, was unsere Vernunft nur mit hoher Befriedigung betrachten kann. Der Unendliche wird nicht depotenziert. Gott bleibt Gott in unendlicher Erhabenheit über der Kreatur, schöpferische Allursache, Prinzip und Spender alles Seins und aller Vollkommenheit auch für die menschliche Natur Christi, aus unendlicher Fülle spendend, ohne zu verlieren, die menschliche Natur in seine persönliche Einheit aufnehmend, ohne an Vollkommenheit zu gewinnen. Nach dem christlichen Glauben ist die Vereinigung der beiden Naturen eine *strenghypostatische*, also eine solche, welche die Eigenart der beiden Naturen nicht aufhebt und ihre Wahrheit nicht ge-

fährdet. Der Sohn Gottes wurde Mensch, bedeutet, er nahm in der Zeit eine menschliche, durch Gotteskraft aus Maria der Jungfrau geschaffene menschliche Natur an, zog sie so innig an sich, daß sie ganz sein persönliches Eigentum wurde, und er durch sie Mensch ist und die menschlichen Tätigkeiten setzt. Der eine Christus, einer im wahrsten Sinne des Wortes wegen der Einheit der Person, ist vollkommener Gott und vollkommener Mensch. Jesus Christus ist als Gottmensch so konstituiert, daß die ewige und unendliche Person des Sohnes Gottes eine menschliche Natur im Schoße der Jungfrau zur Einheit seiner Person aufnahm, sich zum Subjekt und Träger derselben machte, um von da an auch als Mensch da zu sein und zu leben. So besitzt der Sohn Gottes diese menschliche Natur als die seine, ist Inhaber derselben, wie er Inhaber der göttlichen Natur ist, und so ist Jesus Christus ein Subjekt göttlicher und menschlicher Tätigkeit. Die hypostatische Union sprengt nicht die Kategorien, welche das Verhältnis der menschlichen Natur zu Gott bestimmen. Wie jede Kreatur, hat auch die menschliche Natur Christi in Gott ihr schöpferisches, erhaltendes und regierendes Prinzip, ihren Ursprung und ihr Ziel. Ihm verdankt sie alles, was sie an natürlicher und übernatürlicher Vollkommenheit besitzt. Nach seiner menschlichen Natur ist Christus der Gottesknecht (Ebed Jahwe), der Inhaber einer gottverpflichteten und gottbedürftigen Natur. Deshalb erweist sich das Leben Jesu des Menschensohnes nach seinem geschichtlichen Verlauf als die Gesinnung vollkommenster Hingabe an Gott und seinen messianischen Beruf, in freiem Gehorsam, in innigster Gottestreue und opferreichster Nächstenliebe. Die Unterordnung der menschlichen Natur unter Gott ist aber keine Unvollkommenheit, sondern ein Vorzug und die Quelle aller ihrer Vollkommenheit. Das Geschöpf kann keine Vollkommenheit haben ohne Gott, sein Endziel nur haben in Gott und seine Vervollkommnung und Vollendung nur erreichen durch Verähnlichung mit Gott.

Der Glaube an den Gottmenschen erhebt sich auf der unbefangenen Würdigung des Gesamtbewußtseins Jesu. Vor den echt menschlichen Zügen im Selbstbewußtsein Jesu steht er nicht mit scheuer Befangenheit, er bedarf ihrer vielmehr. Sie bieten ihm ferner eine Gewähr dafür, daß die apostolische Verkündigung nicht ein selbstgemachtes Bild eigener Spekulation nach Art eines gnostischen Geistwesens, sondern ein originales Bild, wie es in der Wirklichkeit stand, wiedergibt. Sie sind zugleich glänzende, unvergleichliche Kriterien für die Wahrheit und unverfälschte Treue des inneren Seelenlebens Jesu und seiner Aussagen über sich selbst. Dieses demütige, gehorsame, kämpfende, leidende Ich in der Reinheit seines

inneren Wesens war kein Schwärmer, der an maßloser Selbstüberhebung, an überhirnter Selbsteinschätzung litt. Dem geistigen Funken der menschlichen Seele ist es nicht verwehrt, in den Zügen des menschlichen Antlitzes aufzuleuchten, und dem Alabastergefäß ist es gestattet, die Strahlen des in ihm verborgenen Lichtes durchspielen zu lassen. Das für den Menschenblick unerfaßbare Bild der ewigen Herrlichkeit Gottes strahlt wider in den Zügen der menschlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit Jesu. Wir fühlen die Macht und Überzeugungskraft des apostolischen Wortes: „Wir haben gesehen die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater, voll Gnade und Wahrheit“ (Joh. 1, 14). „Was wir hörten und sahen, was wir mit unseren Augen schauten, und was unsere Hände berührten vom Wort des Lebens: und das Leben hat sich offenbart, und wir sahen und bezeugen und verkünden euch das Leben, das beim Vater war und uns erschienen ist“ (1. Joh. 1, 17).

Weil sie den Balken des Vorurteils im eigenen Auge hat, sucht die negative Theologie nach kleinen, aus dem Zusammenhang gerissenen Splittern, um aus ihnen das Selbstbewußtsein Jesu herzustellen. Sie arbeitet, wie der Mediziner im anatomischen Laboratorium an einer Leiche arbeitet. Die geschichtliche Forschung, die unbefangen an ihre Aufgabe geht, muß es verschmähen, mit kleinen Bruchstücken in willkürlicher Auslese zu arbeiten; sie muß das Ganze und die einzelnen Teile im lebendigen Zusammenhang würdigen. Für uns aber liegt bei der Frage nach Jesu Selbstbewußtsein die Sache nicht so, daß wir das vorliegende Material einem peinigenden Verfahren unterwerfen müßten, oder so, daß wir nur auf geringes, bruchstückartiges, mühsam zusammengesuchtes und zusammengestelltes Material angewiesen wären. Das überirdische, alle menschlichen Maßstäbe hinter sich lassende Selbstbewußtsein Jesu spricht aus seinem ganzen Leben. Hinter jedem seiner Worte steht er selbst in jener „grandiosen Gestalt“, in jener Herrlichkeit und Macht, der selbst die liberale Theologie Zeugnis gibt. Wollte man diese auslöschen, so müßte man das Ganze in Nichts auflösen. „Ein hohes Bewußtsein von seiner Sendung“, so gesteht Weinel, „spricht aus zu vielen seiner

Worte, als daß man alles derartige tilgen könnte. Es liegt schließlich in all seinen Worten.“

Das messianische
Bewußtsein Jesu
nach der Auf-
fassung der libe-
ralen Theologie.

1. Jesus — so verkündet die Dogmatik der negativen Theologie — ist im Laufe der Entwicklung gewachsen. Der galiläische Rabbi wurde zum Prophet, der Prophet wuchs zum Messias, der Messias zum metaphysischen Gottessohn. Auf diesen Stufen führt die Evolutionstheorie der Modernen ihren Helden empor. Teils, so weit eben Menschenkraft reicht, erstieg er selbst diese Stufen in allmählicher Entwicklung seines Innenlebens, ringend, betend, auf die innere Stimme hörend und durch äußere Lebensschicksale vorwärts getrieben. Auf die höchste überirdische Stufe aber habe der Enthusiasmus seiner Gemeinde, die historische Wirklichkeit weit überbietend, ihn emporgehoben. Sie habe glitzernden Goldbrokat um das stille, demütige Menschenkind gelegt. Die Frage nach dem messianischen Bewußtsein Jesu, auch wenn wir sie von der andern Frage nach dem Bewußtsein der metaphysischen Gottessohnschaft trennen, führt uns in das Zentrum seiner Persönlichkeit und stellt die negative Christologie vor eine Entscheidung, der sie vergeblich auf allerlei Umwegen zu entgehen sucht. Hat Jesus sich als den von Gott verheißenen Messias gewußt und bezeugt? Und wenn man dem Ja nicht entrinnen kann, welchen Inhalt hat dieses Selbstbewußtsein Jesu? Erhebt es ihn auf eine durch natürliche Begabung und Ausrüstung unerreichbare Höhe, auf eine Höhe, die alles Menschliche, selbst alle von Gott gesandten Propheten, weit hinter sich läßt und nur durch ein einzigartiges Verhältnis zu Gott erklärt werden kann?

Als geschichtliche Tatsache erhebt sich das Messiasbewußtsein Jesu wie ein Felsen von Erz gegen die Konstruktionen der angeblich historischen Kritik. Die verhängnisvolle Bahn, das Selbstbewußtsein Jesu nach der Vorschrift naturalistischer Dogmen zu analysieren, führte deshalb auch zu dem „unerhörten Gewaltstreich“ (so nennt ihn Joh. Weiß), den Messiasgedanken aus seinem Bewußtsein zu streichen und auf die Rechnung des sonst schon so schwer belasteten Urchristentums zu setzen. Auch der Messiasgedanke sei dem „historischen Jesus“ fremd, in sein Bewußtsein eingetragen, und er ent-

stamme dem Triebe, Jesum in die Höhe zu heben. Erst nach dem Tode Jesu hätten seine Anhänger den Messiasgedanken zum Verständnis der Person und des Schicksals Jesu ergriffen³⁰). Ein hundertfältiges Zeugnis der neutestamentlichen Überlieferung, auch jener, welche die Kritik für die älteste und gesichertste hält, wird damit kurzerhand beiseite geschoben. Reimarus ist, wenn man sich auch dagegen wehrt, an der Arbeit, und die Forschung lenkt ein in die Geleise eines Bruno Bauer. Sie schreckt auch vor dem vollendeten Widerspruch nicht zurück, in demselben Atemzug die Ursache zur Wirkung und die Wirkung zur Ursache zu machen. Die „Auferstehungsvisionen“ sollen aus dem Gedanken, Jesus sei der Messias, und dieser Messiasgedanke soll aus den Auferstehungsvisionen entsprungen sein!

Die Vertreter der liberalen Theologie haben in großer Zahl diese verwegene Behauptung abgelehnt und die T a t s a c h e des Messiasbewußtseins anerkannt. Es genügt, auf Harnack zu verweisen. „Ich finde, daß man unsere evangelischen Berichte aus den Angeln heben muß, um das Gewünschte zu erreichen. Bereits der Ausdruck „Menschensohn“ scheint mir nur messianisch verstanden werden zu können, — daß ihn aber Jesus selbst gebraucht hat, ist nicht zu bezweifeln — und, um von anderm zu schweigen, eine Geschichte wie des Einzugs in Jerusalem müßte man einfach streichen, um die These durchzuführen, er habe sich nicht für den verheißenen Messias gehalten.“ In dem offenen Brief an Jatho lehnt er auf Grund sicherer geschichtlicher Erkenntnis die Auffassung Jathos, Christus sei selbst ein Gottsucher geworden wie wir, entschieden ab. Gott habe uns „Lehrer und Propheten gesandt und über sie hinaus einen Mann, den nicht wir, sondern er zum Herrn und Christ gemacht hat.“ Das Glaubensurteil über Jesus, daß er der Messias und Herr ist, sei „unverschiebbar“³¹) und „decke sich mit seinem Selbstzeugnis“. Das Messiasbewußtsein Jesu steht also fest, so fest, wie sein Leben und sein Tod. Ohne das Bewußtsein, der Messias zu sein, wird der Verlauf und Ausgang seines Lebens zum Rätsel.

Das Wort im Munde Jesu „Ich bin der Messias“ vor einem Volke gesprochen, das in diesem Namen den Abschluß seiner von Jahwe geleiteten Geschichte und die Erfüllung aller Verheißungen sah, feierlich bezeugt in entscheidender Stunde, im Angesichte des Todes, vor der höchsten Autorität dieses Volkes, verbürgt ein für allemal das Bewußtsein Jesu von einer so einzigartigen Stellung in der alle Zeiten umfassenden gött-

lichen Welt- und Gnadenordnung, daß das Messiasbewußtsein als das schwerste und verwickeltste Problem von der liberalen Theologie empfunden wird. Aus den Nöten dieser Theologie entstammen die Reduktionen und Vorbehalte, welche die Anerkennung der Tatsache begleiten, und die peinlich wirkenden Versuche, das Messiasbewußtsein aus natürlicher Entwicklung als „innere unabwendbare Notwendigkeit“ zu erklären, haben ihren Ursprung in derselben Verlegenheit, welche die radikalen Kritiker mit innerer Notwendigkeit zur Leugnung der Tatsache selbst forttrieb. Mit gleicher Schärfe quält sie die Frage nach dem Ursprung des Messiasbewußtseins wie die Frage nach der Bedeutung desselben für die Persönlichkeit und das Werk Jesu.

Die Kritiker versenken sich in das Stilleben des jungen Handwerkers zu Nazareth, in die freien Stunden, die ihm sein Handwerkerberuf ließ. Gottesreich und Messias waren ihm „Sterne am Himmel, nach denen er wie alle Frommen ausschaute, und in denen er die Lösung fand für die Rätsel und Spannungen des Lebens, in das er gestellt war, wie in eine Fremde“. Wie aber entstand das Unerhörte, daß die Sterne vom Himmel in seine Seele fielen und in seinem Selbstbewußtsein mit seiner eigenen Person identifiziert wurden? Bei der Bußtaufe des Johannes, so schildern sie weiter, beugte er sich wie alle anderen, aber ihm ward es offenbar, daß er ein anderer sei, als sie alle. „Das Messiasbewußtsein kam hier zum Durchbruch“, nachdem es durch das immer mehr gesteigerte religiöse Gefühl seiner innigen Beziehung zu Gott angebahnt und vorbereitet war. Auf dem Wege des „innern Erlebnisses“ ist eben bei den modernen Propheten alles möglich, auch das wunderbarste. Durch des Täufers Wirksamkeit wird in der Seele Jesu das Messiasbewußtsein entbunden; aber sofort — nach anderen erst nach längerem Ringen — war es Jesu „klar, daß der Weg, auf den der Täufer hinstarrte, nicht der Weg sei, auf dem das Gottesreich in die Welt kommen könne“. „Da Jesus nun sein Wesen nicht geändert hatte“, so ist es, „auch natürlich, daß er sich von nun an als geborenen Messias wußte“. Auch das Unnatürliche wird hier natürlich. „Ja,“ so hören wir weiter, „es ist kein Grund, zu bezweifeln, daß er, auch hierin an die Vorstellungsformen seines Volkes sich haltend, den Rückschluß auf seine Präexistenz gezogen haben würde, wenn er etwa auf solche abgelegenen Gedankenwege sich zu verlieren Neigung oder Anlaß gehabt hätte.“³²⁾ Die kritische Psychologie weist mit allen Fingern auf die Psychiatrie.

Andere, z. B. Harnack, wollen die Frage nach dem Ursprung des Messiasbewußtseins lieber mit Stillschweigen, mit dem *ignoramus*

et ignorabimus übergehen. „Welch' eine Stunde muß es gewesen sein, in der Jesus sich als den erkannte, von dem die Propheten geredet hatten, als er die ganze Geschichte seines Volkes von Abraham und Moses an im Lichte seiner eigenen Sendung sah, als er der Erkenntnis nicht mehr auszuweichen vermochte, er sei der verheißene Messias! Nicht mehr auszuweichen vermochte — denn wie läßt es sich anders vorstellen, als daß diese Erkenntnis zunächst als die furchtbarste Last von ihm empfunden werden mußte? Doch wir sind schon zu weit gegangen: wir vermögen nichts mehr zu sagen.“³³) Sie vermögen nichts mehr zu sagen, und geben uns damit das Kriterium an die Hand zur Beurteilung dessen, was sie schon gesagt haben, sowie der Vorstellungen und Voraussetzungen, die sie zu ihren Aussagen trieben. Sie lesen in ihrer eigenen Seele.

Und nun erst das tatsächliche Messiasbewußtsein des in öffentlicher Wirksamkeit vor seinen Jüngern und seinem Volke stehenden Jesus, der siegesgewiß über seinen Tod hinaus schaut, sein Kommen auf den Wolken des Himmels verkündet und sich als Weltenrichter weiß. Freilich, so erklärt man, sein Messiasbild trug später ganz andere Züge, — die Umstände seines Wirkens unter den Juden nötigten sie ihm auf — bedenkliche Züge aus jener Phantasiewelt, die ihn nach seinem Tode in überirdische Höhen erhob. Das Resultat der Entwicklung im gereiften Manne verfinstert also das harmonische und ungetrübte Bild, das in der Seele des Jünglings lag. Die Messiasstätigkeit zerstört Schritt für Schritt durch falsche, überspannte Ideale die reine Messiasidee in der Seele Jesu, sie führt ihn auf jenen Weg, an dessen Ende das fertig und ausgeprägt liegt, was der Radikalismus in ihm erblickt, — krankhafte Exaltation und fixe Idee. Die liberale Betrachtung begleitet Jesus auf dem Wege der Evolution, bis er in die Hände der Radikalen fällt.

Ein Messias, wie Jesus es tatsächlich war, paßt in die Kategorien des rationalistischen Denkens absolut nicht hinein. Die „Abstäubung“ desselben führt somit auf dem bekannten Wege der Umwertung zur völligen Entwertung der Messiasidee. Der geschichtlichen Tatsache will man kühl ins Gesicht schauen, weil man sie nicht leugnen kann, aber das religiöse Werturteil emanzipiert sich vom Messias und seiner Autorität, um den Prediger des religiösen Individualismus zu gewinnen. Den in der eigenen Brust lebenden Widerspruch gegen die Messiasidee trägt man in Jesus selbst hinein und macht ihn zu einem widerspruchsvollen Rätsel. Die Kritiker stehen vor einer Antinomie und „stecken in einer Sackgasse“. Um wieder auf ihre Straße zu kommen, wenden sie dann eine doppelte Betrachtungsweise an; die eine schaut die „alten

Elemente“, die schützende Hülle, die andere schaut die „neuen Kräfte“, die unter dem Schutz der Hülle verborgen lagen. Für das Urchristentum sei die Messiasidee das Mittel geworden, um Jesus auf den Thron der Gottheit zu erheben, „wir vermögen heute an diesem uns so fremden Begriff nur einzelnes nachzuempfinden“ (Harnack). Und worin besteht das moderne Nachempfinden des alten und fremden Begriffs? In der Erwartung eines persönlichen Messias soll die Erkenntnis sich durchringen, „daß das Heil in der Geschichte in den Personen liegt“. Diese Erkenntnis sei auch Jesus immer mehr aufgegangen; sie habe ihn, der anfangs nur das Gottesreich in den Mittelpunkt stellte, dazu geführt, „seine Person in den Mittelpunkt zu rücken, so daß seine Forderungen und seine Verheißungen eine immer engere Beziehung zu seiner Person genommen“³⁴). Eine moderne Gedankenkonstruktion, die lediglich dem Umstande ihren Ursprung verdankt, daß die Kritiker an dem wahren Messias sich ärgern und einen Jesus nach ihrem Gutdünken schaffen, eine Konstruktion, auf die das Wort des Herrn zutrifft: Ihr irrt, da ihr weder die Schrift versteht, noch die Macht Gottes. Das Gottesreich ist nicht ohne den Messias, der Messias nicht ohne das Gottesreich zu denken. Beide sind aus göttlicher Kraft, von oben, nicht von unten. So scheuen denn die Kritiker nicht davor zurück, Jesus auf dem Wege der Selbstüberhebung immer weiter schreiten zu lassen. Durch die Umstände genötigt, griff er nach dem „hebräischen Gewächs“ der Messiasidee, um in seinem Volke wirken zu können, aber diese Idee wurde für ihn selbst zu einem Abweg und für seine Religion von katastrophaler Bedeutung. Verlockend wäre der Weg, das wunderumstrahlte Messiasbild der Evangelien als Schöpfung der Urgemeinde zu entwerten. Dann wäre man von dem lästigen Gebilde im Selbstbewußtsein Jesu befreit. Aber „dieser Weg ist ungangbar“ (Holtzmann). So verursacht denn das Messiasbewußtsein, wie es in Jesus wenigstens in letzter Zeit lebte, jene verhängnisvolle Katastrophe, die die christliche Religion gleich bei ihrem Beginn dem Verderben überlieferte, indem sie das Evangelium Jesu in das Evangelium von Jesus umgestaltete und „den Christuskult“ zum

entscheidenden Mittelpunkt der christlichen Religion erhob. Damit fällt die furchtbare Anklage auf das Haupt dessen zurück, der sich als Messias der Welt bezeugte. Der „eigenwüchsige“, aus Fleisch und Blut des Naturalismus stammende „Glaube“ der Neuchristen muß der wahren Messiasidee Sinn und Geltung nehmen, um sich einen Jesus nach seinem Geiste zu schaffen. Mit dem Geiste Jesu, der über das Messiasbekenntnis seines Felsenapostels frohlockt und in ihm die Offenbarung seines Vaters preist, hat er nichts gemein. Es heißt aber die Willkür zum Gesetz erheben, wenn man die Behauptung wagt, Jesus selbst habe der Messiasfrage ihre Bedeutung genommen, obwohl er sie zur entscheidenden Frage machte. Sätze wie folgende: Für die Frömmigkeit Jesu wie für seine Verkündigung habe die Messiasfrage keine Bedeutung; Jesus würde nichts verlieren, ja er stände uns näher, wenn er nicht als Messias aufgetreten sei; durch seinen Messiasanspruch habe er das Geheimnis seiner Persönlichkeit weniger enthüllt als vielmehr mit fast undurchdringlichen Schleiern umgeben³⁵⁾, offenbaren lediglich den Geist der kritischen Beurteiler, der leicht zu fassen ist. — Das ist in kurzen Zügen die Messiasauffassung der negativen Theologie. Ihre Genesis ist ihre Kritik.

2. Das öffentliche Auftreten Jesu wird durch die Tätigkeit seines Vorläufers eingeleitet. Eine mächtige religiöse Bewegung flammt in Israel, in jenem Volke auf, dessen Augen in froher Hoffnung in die Zukunft, auf das Kommen des messianischen Königs schauten, und dessen Herz um so mehr in stürmischer Sehnsucht entbrannte, je schwerer die Hand fremder Eroberer auf ihm lastete. Die gewaltige Predigt des Johannes durchbricht den jüdischen Partikularismus und die engen Schranken der national-politischen Messias Hoffnung. Im Mittelpunkt seiner Buß-, Messias- und Gerichtspredigt steht die Prophetie von dem unmittelbar nahen Gottesreich, dessen Begründer und Träger der Messias ist. „Kein schmetternder Fanfarenstoß kündigt die hehre Stunde an, wo der aus der Verborgenheit Galiläas hervortretende Messias und sein Herold sich zum erstenmal gegenüberstanden.“³⁶⁾ Aber eine von Gott gewirkte Stunde war es, als Johannes in der demütigen Gestalt

Der Beweis für
das Messiasbe-
wußtsein Jesu.

Jesu von Nazareth den vom Himmel verheißenen Messias erkennt und dem Volke ihn als „den in seiner Mitte stehenden Stärkeren“, dessen Geistestaufe wahres Heil bringt, verkündet. Es ist der Höhepunkt im Leben des Täufers.

Die Verknüpfung des Auftretens Jesu mit der Tätigkeit des Täufers, seine Vorherverkündigung und messianische Bezeugung durch Johannes ist feststehende geschichtliche Tatsache, die auch von der Kritik als solche anerkannt wird. Sie verleiht durch den geschichtlichen Zusammenhang dem Stifter des Christentums eine solche Beglaubigung, wie sie sonst keinem Religionsstifter zukommt. Der wunderbare teleologische Zusammenhang zwischen Altem und Neuem Testament erscheint am Wendepunkt der Geschichte Israels in Johannes verkörpert. Machtvoll flammt in ihm der Geist der Prophetie auf; kraft der geschichtlichen Aufeinanderfolge umstrahlt der Glanz des Messias seinen Herold und gibt seiner großen Gestalt das übernatürliche Siegel des von Gott gesandten Propheten. Er bedurfte zu seiner Beglaubigung keiner Wundertaten. Vergebens bemüht sich die Kritik, die anerkannte Tatsache dieser geschichtlichen Verknüpfung ihrer Bedeutung zu entkleiden und die messianische Bezeugung durch Johannes in ihrem Werte herabzumindern. Mit siegreicher Kraft hat Christus selbst immer wieder die Hohen und die Niederen des Volkes vor das Zeugnis des Johannes gestellt, und ebenso berief sich die apostolische Verkündigung auf die von Gott gewirkte geschichtliche Beglaubigung des Messias durch seinen Vorläufer (Apg. 1, 5. 22; 10, 37; 11, 16; 13, 24 f., 19, 4).

Ihn hat der Herr selbst als den von der Prophetie vorausgesagten Vorläufer über alle Propheten erhoben und als den Größten der vom Weibe Geborenen gepriesen, zugleich aber hinzugefügt, der Kleinste im Gottesreich, das er als Messias bringt, sei größer als er (Mt. 11, 9; Lk. 7, 26). Damit steht Jesus in der Höhe seines messianischen Selbstbewußtseins vor uns, indem er sich in einer Stellung erfaßt, die die ganze Menschheit mit Einschluß aller Propheten überragt, die schlechthin einzigartig, unwiederholbar, alle Gottesoffenbarung vollendend und abschließend für das Heil der Welt ist. In diesem Bewußtsein steht er vor seinem Volke, vor seinen Jün-

gern, vor der Menschheit. Das Geheimnis seiner messianischen Würde umstrahlt seine Predigt vom Reiche Gottes, durchdringt die Parabeln, in denen er das Wesen und das Wachsen, die innere Kraft und die äußere Verbreitung des Himmelreiches schildert, Gegenwart und Zukunft, irdische Entwicklung und ewige Vollendung desselben an seine Person knüpft. Der Messiasanspruch ist die Grundlage seiner Lehre, bedingt die absolute Autorität seiner Forderungen und Verheißungen. Ob er öffentlich oder im stillen Kreise seiner Jünger, vor dem Hohen Räte oder vor Pilatus auftritt, jeder Zoll der Messias. „Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes hat sich genaht, glaubet der frohen Botschaft“ (Mk. 1, 15), so beginnt er seine Verkündigung. Er tritt in die Synagoge von Nazareth und schlägt die Stelle im Propheten Jesaias auf, die das jüdische Volk zweifellos als messianisch ansah. „Der Geist des Herrn ruht auf mir darum, weil er mich gesalbt hat. Armen die frohe Botschaft zu bringen, hat er mich gesandt, zu heilen, die zerschlagenen Herzens sind, den Gefangenen Erlösung zu verkünden und den Blinden das Gesicht, zu entlassen Bedrückte in Freiheit, auszurufen das gnädige Jahr des Herrn.“ Und nachdem er das Buch zusammengelegt, setzte er sich und sprach: „Heute hat diese Schrift sich in euren Ohren erfüllt“ (Lk. 4, 15 ff.). Er ist Jahwes Gesalbter, der Christus, der Messias. Er ist mehr als Jonas, mehr als Salomon. Er preist die Jünger selig, daß sie sehen und hören, was viele Propheten und Gerechte gewünscht haben zu sehen und zu hören, und nicht gesehen und gehört haben. Was er bringt, ist ein neuer Wein, der sich nicht in die alten Schläuche fassen läßt. Seine Jünger, die sein Wort, sein Heil durch die Welt tragen sollen, sind das Salz der Erde, das Licht der Welt; ihr Lehrer aber ist ein für allemal und für alle Zeit er selbst; die Offenbarung Gottes ist vollendet in ihm, dem Christus (Mt. 12, 39 ff., 13, 16 f., 5, 13 f., Mk. 2, 18 ff., Lk. 10, 23 ff., 11, 29 ff., Mt. 23, 8 ff.).

Die Geburtsstunde der Kirche am Tage von Cäsarea Philippi ist an das inhaltsschwere Wort eines galiläischen Fischers geknüpft, sie strahlt im Glanze des Messiasgeheimnisses Jesu, dessen Bekenntnis der Herr selbst hervorrufft, frohlockend als Werk der Gnade preist und mit jener welthistorischen Ver-

heißung beantwortet, auf die die Geschichte von Jahrtausenden bewundernd zurückblickt (Mt. 16, 13 ff., Mk. 8, 27 ff., Lk. 9, 18 ff.).

Den letzten Lebenstagen Jesu gibt die messianische Frage ihren unvergleichlich erhabenen und dramatischen Charakter; sie verleiht zudem dem messianischen Selbstbewußtsein Jesu eine solche geschichtliche Evidenz, daß auch die Kritiker zugestehen, die Leugnung der Messianität breche den evangelischen Berichten das Rückgrat und beraube uns des Schlüssels zum geschichtlichen Verständnis des Lebensganges und Todeschicksals Jesu. Im Bewußtsein, der Messias seines Volkes zu sein, zieht Jesus feierlich in Jerusalem ein, von den Volksmassen als Messias begrüßt: „Heil dem Sohne Davids, gelobt sei das kommende Reich unseres Vaters David.“ Möge die Kritik immerhin von Aufwallungen der Volksseele sprechen, die in glühender Sehnsucht den Messiasitel ihm entgegenbrachte. Jesus wies sie nicht zurück, im Gegenteil, er nahm sie ohne Widerrede an. In bewußter Weise hat er den Einzug herbeigeführt, nicht ohne zugleich, durch die Erfüllung der Weissagung des Zacharias, symbolisch zum Ausdruck zu bringen, in welchem Sinne er der Messias sein wollte (vgl. Mt. 21, 1 ff.). Ein helles Licht fällt auf die seinem Tode unmittelbar vorausgehenden Tage aus jenem ewig denkwürdigen Prozeß vor dem Hohen Rate und vor dem Tribunal des römischen Landpflegers. Auf die Anklagen aus dem Munde gedungener Zeugen hat Jesus geschwiegen. An ihrem eigenen Widerspruch sollten sie zugrunde gehen. Da erhebt sich der Hohepriester, und unter Anrufung des göttlichen Namens stellt er die Frage: „Bist du der Christus, der Sohn Gottes des Hochgebenedeiten?“ Und mit der Ruhe der Ewigkeit antwortet Jesus feierlich: „Du hast es gesagt. Ich bin es. Und ihr werdet den Menschensohn sitzen sehen zur Rechten der Kraft Gottes und kommen auf den Wolken des Himmels“ (Mk. 14, 61 ff. und Parallelen). Als Gotteslästerer in einem tumultuarischen Verfahren verurteilt, gefesselt und verhöhnt steht er vor dem Richterstuhl des Römers. Dieselbe entscheidende Frage, dasselbe feierliche Bekenntnis, dieselbe Majestät. Weil er der Messias, „der König der Juden“ ist, trifft ihn das Urteil: Er sei des Todes schuldig.

Von den Soldaten wird er mit der Dornenkrone und dem Purpurmantel bekleidet und als Pseudomessias verspottet, und über seinem Kreuze prangt der Messiasitel: „Jesus von Nazareth, der König der Juden.“ Es tut nichts zur Sache, daß die Messiasfrage vor dem jüdischen Gericht als höchste religiöse Frage, an der alle Hoffnungen des Volkes hängen, gestellt war, vor dem römischen Richter aber in das politische Gebiet hinübergespielt wurde. Vor dem jüdischen und heidnischen Forum leuchtet das Selbstbewußtsein Jesu in gleicher Erhabenheit, klar und ruhig wie Sonnenlicht.

3. Der Lieblingsname, den Jesus als Bezeichnung seiner Persönlichkeit und seines Berufes wählte, ist der Titel: der Menschensohn. So nannte er sich im trauten Kreise seiner Jünger und in der majestätischen Sprache vor dem Hohen Räte. Daß der Herr selbst diesen Namen (er steht etwa siebzimal bei den Synoptikern, zwölfmal bei Johannes) als Selbstbezeichnung gebraucht hat, ist ebenso unbestreitbar wie die andere Tatsache, daß er messianische Selbstbezeichnung ist. Wollte man dies leugnen, so müßte man die Geschichtlichkeit unserer gesamten Überlieferung bestreiten. „Der Ausdruck Menschensohn“, so gesteht Harnack, „scheint mir nur messianisch verstanden werden zu können. Daß ihn aber Jesus selbst gebraucht hat, ist nicht zu bezweifeln.“

Der Menschensohn als messianische Selbstbezeichnung Jesu.

Die Versuche, auch diesen Namen aus dem angeblichen Enthusiasmus der Urgemeinde herzuleiten, sind gescheitert, ebenso die verzweifelten Bemühungen, den Namen im Munde Jesu so zu deuten, als spräche er nicht von sich, sondern von einer dunklen dritten Person. Man sollte den Evangelisten doch nicht die Torheit zumuten, als Selbstbezeichnung Jesu einen Namen zu erfinden, der zu der Zeit, wo sie schrieben, für die Verkündigung des Evangeliums weniger anwendbar war und deshalb in der sonstigen urchristlichen Literatur fehlt. Wenn sie diesen Titel als Selbstbezeichnung Jesu immer wieder anführen, so zeigen sie, daß sie, frei von dichterischer Reflexion, den geschichtlichen Tatbestand berichten. Die Evangelisten dachten sich auch ihren Jesus weder so naiv, noch so raffiniert, daß er scheinbar von sich selbst sprach, während er kalkulierte: man könne ja an einen anderen denken, oder daß er zu seinen Jüngern schon vom Menschensohn redete, „während er noch mit dem Gedanken rang, er sei es selbst“. Unerschütterlich fest steht auch der messianische Sinn des Titels. Die Deutung im emphatisch niedern Sinn, wonach Jesus sich bloß als Glied des

menschlichen Geschlechtes, als einen Menschen, qui nil humani a se alienum putat, bezeichnet habe, vergewaltigt die Texte. Die andere Deutung im emphatisch hohen Sinn, welche die dem jüdischen Denken fremde Idee des Idealmenschen hineinlegen will, wird von Wellhausen kurz abgefertigt mit den Worten: „Jesus war kein griechischer Philosoph und kein moderner Humanist, und er redete nicht zu Philosophen und Humanisten.“³⁷⁾ Die vielen Fragen, welche die liberale Theologie in bezug auf die Geschichtlichkeit, Herkunft und Bedeutung des Namens aufwarf, um das Problem des Menschensohnes zu einem „der verwickeltesten und verfahrensten der neutestamentlichen Theologie“ zu machen, kennzeichnen nur das krampfhafteste, aber aussichtslose Wagnis, den Messianismus aus dem Bewußtsein Jesu zu eliminieren, oder aber ihn seines Wertes und seiner Kraft zu berauben. Ihrem Wagemut sind im geschichtlichen Jesus unübersteigbare Grenzen gesetzt, und sie täte besser, Steine, die sie nicht heben kann, liegen zu lassen.

So bekennt Bousset³⁸⁾, man könne zwar nicht mit Bestimmtheit beweisen, daß Jesus selbst den Titel Menschensohn niemals als Selbstbezeichnung gebraucht habe; aber das steht, trotz aller Zeugnisse der Quellen, für ihn fest, daß die meisten und inhaltsreichen Menschensohnstellen von der Urgemeinde geprägt und mit einem Inhalt versehen wurden, an den Jesus selbst nicht gedacht hat. Selbst die Leidensgeschichte beim angeblich ältesten Evangelisten Markus, vom Einzuge Jesu in Jerusalem an bis zur Grablegung, wird als Dichtung hingestellt, hinter der die Kühnheit des Glaubens an den zum Menschensohn Erhöhten stehe, eine Dichtung, die zwar einen Kern historischer Wahrheit umhülle, aber doch Dichtung sei. Einem solchen Kritiker bereitet es auch keine Schwierigkeit, daß der Titel Menschensohn als Selbstbezeichnung Jesu beim 4. Evangelisten sich findet, der doch nach der Auffassung der Kritik ein Augen- und Ohrenzeuge nicht sein darf, sondern, weil er auf die paulinische Theologie aufbaut, einer Zeit angehören muß, in der die palaestinensische Urgemeinde ihre Bedeutung an eine vorherrschende „hellenistische Richtung“ abgetreten hatte, die den Titel Menschensohn nicht mehr gebrauchte. Statt die Treue der evangelischen Darstellung anzuerkennen, findet er hier nur die „merkwürdige“ Tatsache, daß der 4. Evangelist die Dogmatik der Urgemeinde erhalten und zugleich fortgesetzt hat. Auch das Zeugnis des Eusebius (H. e. II, 23, 13), wonach (nach Hegesipp) der Herrenbruder Jakobus auf die Frage, was er von Jesus halte, antwortete: „Was fragt ihr mich nach dem Menschensohn, er sitzt im Himmel, zur Rechten der großen Kraft und wird wiederkommen auf den Wolken des Himmels“, ist für ihn nur ein Beweis für die dogmatische Umgestaltung in der Urgemeinde. Und der Grund hierfür? Die Menschensohnstellen im Munde Jesu offenbaren eine überirdische, einzigartige Höhe seines Selbstbewußtseins, die der

Rationalist bei Todesstrafe nicht anerkennen kann. Und wann hat diese Entwicklung sich vollzogen? Sie wird „ungefähr so alt sein“ wie der Glaube der Urgemeinde selbst. „Das Kreuz ist die Brücke, die die Niedrigkeit Jesu mit der himmlischen Herrlichkeit des Menschensohnes verbindet.“ Der Messiasglaube der Urgemeinde konnte sich nach dem Tode Jesu in gar keiner andern Form gestalten als in der des transzendenten Messiasideals. Die Hoffnung, daß Jesus auf Erden die Rolle des Königs aus Davids Samen übernehmen werde, war ein für allemal zertrümmert. Der treibende Faktor soll der gewaltige Eindruck gewesen sein, den die Persönlichkeit Jesu in den Seelen der Jünger hinterließ, mächtiger war als öffentliche Schande und Tod, nach einem „psychologischen Gesetz“ ein trotziges Und-dennoch in ihrer Seele hervorrief und so „das Unmögliche möglich“ machte. Indes keine Psychologie vermag, wenn die Voraussetzungen der Kritiker zutreffen, irgendwie glaubhaft zu machen, daß die Apostel sofort nach der schwersten Niederlage siegesbewußt sich erhoben und den am Schandholz des Kreuzes Hingerichteten vor dem ganzen Volk als Messias verkündeten. Es ist doch zu naiv, wenn man von uns den Glauben an eine mit unbegreiflicher Schnelligkeit arbeitende Legendenfabrik fordert, die sogar die zum Todesurteil über Jesus führende Gerichts-sitzung in ihren wesentlichsten Punkten verfälscht. Wie konnten die Apostel als vernünftige Männer die schwersten Vorwürfe gegen das jüdische Volk und besonders gegen seine geistigen Führer unmittelbar nach dem Tode Jesu richten und sich dabei auf erdichtete Legenden berufen? Gab es kein Mittel, sie vor dem ganzen Volk als Betrüger zu entlarven und zum Schweigen zu bringen? Wußte niemand, auch nicht von den Pharisäern und Sadduzäern, was Jesus wirklich von sich ausgesagt hatte? (Vgl. auch S. 65 ff.)

Man braucht sich nicht zu wundern, wenn der Radikalismus solche Geschichtskonstruktionen, die ein so imponierendes, in den Menschensohnstellen vorliegendes Material beiseite schieben oder entwerten müssen, um dann mit psychologischen, das Unmögliche möglich machenden Gesetzen zu arbeiten, mit Mitleid und Verachtung behandelt. Die Arbeitsweise dieser Kritik charakterisiert sich auch dadurch, daß sie der Urgemeinde nachsagt, sie habe der Davidsohnschaft Jesu gleichgültig oder mißtrauisch gegenübergestanden, und in demselben Atemzug von ihr behauptet, sie habe die Verkündigungs- und Geburtsgeschichte Jesu erdichtet, welche die Davidsohnschaft ausdrücklich betont.

An die schlechten Sitten Renans (vgl. S. 19) erinnert es, wenn die Urgemeinde, die das wirkliche Lebensbild Jesu in ihren Umhüllungen beinahe erstickte, nachher in hohen Tönen gepriesen wird, daß sie trotz allem ein gutes Stück des echten Lebens Jesu, „das Bild des großen Kämpfers für Wahrheit, Einfachheit und Schlicht-

heit in der Religion gegen alle falsche Autorität“ (Bousset) treulich bewahrt habe. Das ist echte und deshalb schlechte Ja-und-Nein-Theologie, und die Urgemeinde muß ein solches nachträgliches Lob deshalb ablehnen, weil sonst ihr eigener Meister ihr schwerster Ankläger wird. Wenn dann zum Schluß der Prozeß der Umbildung und Fälschung als geschichtliche Notwendigkeit gerechtfertigt wird, so gehört dies zu den Eigentümlichkeiten, an denen diese Kritik nicht arm ist. „Erst indem die Gemeinde hinter das Evangelium Jesu die Gestalt des himmlischen Menschensohnes, des Herrschers und Weltenrichters stellte, — erst indem sie das Bild des Wanderpredigers auf dem Goldgrund des Wunderbaren zeichnete, sein Leben mit dem Glanz erfüllter Weissagung umwob, — erst indem sie ihn so in eine große göttliche Heilsgeschichte hineinstellte und ihn als deren Krone und Vollendung erscheinen ließ, machte sie dieses Bild Jesu von Nazaret wirksam. Denn das rein Historische vermag eigentlich niemals zu wirken, sondern nur das lebendig gegenwärtige Symbol, in dem sich die eigene religiöse Überzeugung verklärt darstellt.“ (Bousset.) Mit dem letzten Satz gesteht die Kritik zu, daß der zu einem bloßen Menschen herabgesunkene Jesus, auch wenn man ihn zum religiösen Heros erhebt, die Weltkraft nicht erwecken konnte, die im Christentum geschichtlich vorliegt, und daß er auch heute die Quellkraft tiefer Religiosität nicht ist.

Daß Jesus die Selbstbezeichnung „Menschensohn“ mit allen an diesen Namen geknüpften Prärogativen der Prophetie Daniels 7, 13 f. entnommen hat, unterliegt nicht dem geringsten Zweifel. Der Prophet schildert die große Wendung in der Menschheitsgeschichte, die Jahwe durch den Messias bewirken wird. „Ich schaute nun in dem Nachtgesicht; da kam mit des Himmels Wolken einer, der einem Menschensohn glich, und er gelangte bis zu dem Hochbetagten, und man führte ihn vor dessen Angesicht. Dieser aber gab ihm Macht und Ehre und Herrschaft; alle Völker, Stämme und Zungen werden ihm dienen; seine Macht wird eine ewige Macht sein, die nicht genommen werden, und sein Reich ein solches, das nicht zerstört werden kann.“ In farbenprächtigem Bilde erscheint hier die Herrlichkeit des messianischen Königs, des persönlichen Begründers, Mittelpunktes und Trägers des Gottesreiches. In engster Verbindung mit der alle Weltreiche überragenden, göttlichen Eigenart seines Reiches wird sein Wesen in zwei Zügen gekennzeichnet, in der menschlichen Erscheinungsform und in dem Kommen auf den Wolken des

Himmels. Er ist Mensch, aber nicht bloß ein Mensch. Das Kommen auf den Wolken des Himmels ist nach der Sprache der Hl. Schrift ein ausschließliches Prädikat Gottes. Vom Himmel steigt er auf die Erde nieder, um sein ewiges Reich zu begründen. Der übermenschliche Zug der Präexistenz ist ihm klar aufgeprägt. Kein Buch der Hl. Schrift war zur Zeit Christi so populär wie das Buch Daniel, und im engen Anschluß an Daniel sind die übermenschlichen Züge im Bilde des Messias in den Bilderreden des Buches Henoch noch weiter entwickelt³⁹).

So bestimmt, in fast wörtlicher Zitierung, das Bild noch lebendiger und farbenprächtiger ausgestaltend, hat Jesus in den Wiederkunftsweissagungen und vor dem Hohen Räte (Mt. 24, 30; 25, 31; 26, 64; Mk. 13, 26; 14, 62; Lk. 12, 8; 21, 27; 22, 69) seine Person und seinen Beruf in das Licht dieser großen Prophetie gestellt, daß auch die moderne Kritik in dem Punkte, daß der Herr, wenigstens in seiner letzten Lebenszeit, sich den Menschensohn im danielischen Sinne genannt hat, was selten vorkommt, einer fast einstimmigen Ansicht ist. In erhabenster, zugleich fest ausgeprägter Gestalt steht damit das messianische Selbstbewußtsein Jesu als geschichtliche Tatsache vor der Welt. Ausdrücklich und vollbewußt nimmt Jesus alle jene Prärogativen für sich in Anspruch, die in das prophetische Bild eingetragen sind. Die Jahrtausende umfassende Offenbarung Gottes ist auf den Messias als ihre Krone angelegt; vom Finger Gottes geschrieben und durch Gottes Hand emporgeführt, schaut sie dem Christus entgegen. Klar steht vor Jesu Auge, daß er als Krone der göttlichen Heilsökonomie in einzigartiger und ausschließlicher Stellung im Weltplane Gottes steht. Die Fäden der göttlichen Weltregierung laufen in seiner Hand zusammen und alle Hoffnungen seines Volkes sind in ihm erfüllt; erfüllt ist in ihm der Ratschluß einer wunderbaren Teleologie, deren Anfangspunkt zurückreicht bis an den Beginn der Menschheitsgeschichte; das Heil aller Völker ist in ihm gegeben. Wie das Gottesreich durch ihn begründet wird, um in der Zeit sich auszugestalten und sich zu vollenden in glorreicher Ewigkeit, so ist auch er nicht bloß der Messias für die Gegenwart, sondern Messias in ewiger Verwirklichung, eine gegenwärtige und eschatolo-

gische Größe, der dereinst in göttlicher Herrlichkeit wiederkommende Messias, der Vollender des Gottesreiches, der ewige Weltenrichter. Wie die Sonne und wie der Mond in seinem Glanze, so steht sein Thron immerfort vor Jahwes Angesicht (Ps. 88, 38). Nicht bloß in entscheidender Stunde vor dem Hohen Räte und nicht bloß in den eschatologischen Weissagungen rauscht der Strom der Rede Jesu in solcher Majestät, auch im stillen Kreise der Jünger dieselbe Majestät des messianischen Bewußtseins, dieselbe Majestät der Sprache. „Wahrlich ich sage euch“, so spricht er zu ihnen, die alles verlassen haben, um ihm nachzufolgen, „ihr, die ihr mir nachgefolgt seid, bei der Neugestaltung, wenn der Menschensohn auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzen wird, werdet auch ihr auf zwölf Thronen sitzen, richtend die zwölf Stämme Israels“. Und „jeder, der Häuser oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Weib oder Kinder oder Äcker verläßt um meines Namens willen, der wird Hundertfältiges erhalten und das ewige Leben besitzen“ (Mt. 19, 28 f.).

Nicht erst gegen Ende seines Lebens hat Jesus sich den Menschensohn genannt und damit die messianischen Prärogativen für sich in Anspruch genommen; dieses Bewußtsein steht von Anfang an klar vor seiner inneren Seele ohne die leiseste Unsicherheit, ohne die Spuren einer Entwicklung, ohne die Narben eines inneren Seelenkampfes. Auf Grund einer eindringlichen Untersuchung kann Tillmann als Resultat feststellen, „daß keine Menschensohnstelle sich der messianischen Deutung entzieht, und daß die weitaus größte Zahl nur diese zuläßt. Ja, auch diejenigen Stellen, in denen die messianische Bedeutung unseres Namens am meisten bestritten wurde, erweisen sich bei genauer Beobachtung des Zusammenhanges, in dem sie stehen, als messianisch durchaus gesichert.“⁴⁰⁾

Folgerungen
aus dem Messias-
bewußtsein Jesu.

4. Nie hat ein Mensch mit solchem Bewußtsein vor der Welt gestanden. Keine natürlichen Entwicklungen können einen Menschen auf jene Höhe führen, auf der Jesus steht. Die Natur baut keine Jakobsleiter zu dem Throne hin, auf dem der Messias thront. Keine psychologische Entwicklung erst recht in einem Menschen, dessen seelisch-geistige Bildung im

jüdischen Denken heranreife, ist denkbar, welche die Kluft überbrücken könnte vom Menschen zum Menschensohn, der über Israel, über Moses, über David, über allen Propheten, über allen Engeln steht, und der die Stimme des Vaters vernimmt: „Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe.“ Wer mit dem Jesus, wie er in der Geschichte steht, Ernst macht, dem bleibt nur die Wahl, dieses ganz aus übernatürlichen Zügen gewobene, vom himmlischen Licht übergossene Bild so anzunehmen, wie Jesus es in seiner keuschen Seele trug, oder aber auf psychologische Überreizung und maßlose Selbstüberhebung zu erkennen. Dieses peinigende Dilemma erklärt die Verlegenheit der liberalen Theologie und drückt sie zu Boden. Der geschichtliche Jesus ist es, der diese Last auf sie legt, eine Last, die sie, durch ihre apriorischen Postulate gefesselt, nicht heben kann und unter der sie zusammenbricht. Diese schwere Verlegenheit erklärt das Pathos, das sie gegen den Messianismus im Leben Jesu richtete. Es war eitle Rede. Aus dieser Verlegenheit ist der Versuch geboren, die danielische Messiasidee als letzten Notanker hinzustellen, den Jesus erst in der letzten Krisis seines Lebens in schmerzlicher innerer Erschütterung ergriffen habe. Aber dieser Versuch, ein förmlicher Notversuch der Kritiker, zerschellt nicht nur an der gesamten Überlieferung: Jesus selbst erhebt sich gegen ihn in seiner ganzen Größe. Als selbstbewußter Messias stellt er seinen Tod, das Ziel seines irdischen Lebens, als messianischen Tod, als Erlösungstod, in den Mittelpunkt des universalen Gottesreiches. Aus der gleichen Verlegenheit und nicht aus geschichtlicher Erkenntnis, nicht aus dem Geiste Jesu, sondern ganz aus ihrem Geist stammt die Charakteristik des messianischen Bewußtseins Jesu von seiten der Kritiker, wonach es „ein Erleben Gottes war, aus der Gegenwart projiziert in die Zukunft“⁴¹), nicht eine Charakteristik des Messiasbewußtseins Jesu, sondern eine Charakteristik ihrer Theologie. Der wahre geschichtliche Jesus ist eben ein anderer, als wie sich ihn die Kritik durch produktive Akte, bei denen sie die Farben aus ihrem Innern nahm, geschaffen hat. Nach seinem Selbstbewußtsein ist Jesus von oben, vom Himmel, von Gott. Hierdurch scheidet sich der

wirkliche Jesus ein für allemal von dem Selbstbewußtsein und den Konstruktionen seiner Kritiker.

So bleiben zwei geschichtliche Tatsachen, das unleugbare, klare Bewußtsein Jesu um seine messianische Würde und ausschließliche Erhabenheit, und die andere Tatsache, daß der „Glaube“ der Modernen nicht mehr der Glaube an Jesus den Christus ist. Was für Jesus der allbeherrschende Gesichtspunkt ist, unter dem sein ganzes Leben, alles in ihm, an ihm und um ihn steht, das ist für den „Glauben“ der Modernen nur „ein Requisit für die Judenmission“, ein Mittel, nach dem Jesus in schmerzlicher Enttäuschung gegriffen habe, als der Todesgedanke düstre Schatten auf seinen Lebensweg warf. Fürwahr, ein sonderbares Mittel, das gerade seinen Untergang herbeiführte. Eine sonderbare „schmerzliche Errungenschaft des Leidensgedankens“, die Leiden und Tod mit fataler Notwendigkeit heraufbeschwor. Ein sonderbarer Jesus, der seiner schmerzlich enttäuschten, von düsteren Gewitterwolken umlagerten Seele den blitzartigen Gedanken abringt, er sei vielleicht der danielische Menschensohn, und der dann vor den Hohen Rat mit dem Eidschwur tritt, er sei dieser Menschensohn und für dieses Zeugnis in den Tod geht. Der Glaube an diesen Jesus der Kritiker fordert das obsequium irrationabile. Nachdem die Kritiker so das Messiasbewußtsein mit der ihnen eigenen Freiheit für ihre Bedürfnisse völlig umgewertet und in der Seele Jesu die Arbeit der die Gegenwart überfliegenden Phantasie mit ihren undefinierbaren Rechten geschaut haben, sprechen sie von den dunklen Wegen Gottes, die auf Niederlage gehen, wo Sieg erhofft wird. Auch Jesus habe das allmählich geahnt. So erinnere sein Geschick „an den Prophetenblick ins Dunkle“, „an das Verhängnis der Cassandra und anderer Typen des Altertums“. Fürwahr, nicht die Wege Gottes und der Weg Jesu sind sonderbar, sonderbar und ungangbar sind die Wege dieser modernen Kritik. Den Lebensweg und das Bewußtsein Jesu will sie in jenes Dunkel einhüllen, in das sie sich selbst verirrt, weil sie dem Licht, das aus dem Selbstbewußtsein Jesu strahlt, den Zugang versperrte.

Die
messianischen
Hoffnungen zur
Zeit Christi und
die Stellung Jesu
zu denselben.

5. „Bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir auf einen andern warten?“ Mit dieser Frage schickt der Vorläufer aus der Kerkerhaft seine Jünger zu Jesus. Und Jesus antwortet ihnen: „Gehet und meldet dem Johannes, was ihr gesehen und gehört habt: Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören, Tote stehen auf, und den Armen wird frohe Botschaft verkündet. Und selig ist, wer sich an mir nicht ärgert“ (Mt. 11, 2 ff., Lk. 7, 18 ff.). Aus dem Vollbewußtsein der messianischen Würde

ist dieses Wort gesprochen; statt des einfachen Ja weist er auf das Siegel und die Unterschrift hin, die Gott selbst dem Bilde des Messias gegeben hat (vgl. Is. 35, 5; 61, 1). Aber der große Kontrast zwischen dem glänzenden Gemälde der messianischen Zukunft und der armen, hilflosen Menschengestalt desjenigen, der sich den Menschensohn nennt! Die Füchse haben ihre Höhlen und die Vögel des Himmels ihre Nester, der Menschensohn aber hat nicht, wohin er sein Haupt lege (Mt. 8, 20). Das letzte Wort: Selig, wer sich an mir nicht ärgert, beleuchtet mit grellem Licht die tiefe Kluft, die die Gedanken des Herrn und sein Reich von den Anschauungen und träumerischen Hoffnungen des Volkes trennt, beleuchtet auch die drohende Gefahr, Israel werde die große Stunde der Gnade verscherzen, Ärgernis nehmen an seinem Messias und dem göttlichen Gericht verfallen, weil es, unbeschnitten an Herz und Ohren, dem Geiste Gottes und seiner Offenbarung sich entfremdet hat.

Mit seiner frohen Botschaft tritt Jesus in eine Zeit voll von gärender nationaler Erregung und politischer Hoffnung, die das geknechtete Volk mit um so fieberhafterer Kraft erfüllten, je schwerer die Faust der Fremdherrschaft auf seinem Nacken ruhte. In den Volksmassen wie in den führenden Kreisen ist das prophetische Messiasbild verzerrt. Zwar sind die großen prophetischen Gedanken nicht völlig untergegangen, aber in der populären Vorstellung überwiegen die irdisch-sinnlichen und die national-partikularistischen Erwartungen von einem Messiaskönig, der den irdischen Thron Davids aufrichten, das irdische Jerusalem zur glänzenden Metropole aller Städte erheben und das Gericht über die heidnischen Bedrücker des auserwählten Volkes halten werde. Nicht als ob die Messiashoffnung aller religiösen Momente bar gewesen sei, aber sie bewegen sich auf der Oberfläche, sind selbst national-jüdisch gefärbt, haften an der Ausbreitung der jüdischen Thora und klammern sich an die fleischliche Abstammung von Abraham. Ohne tieferen Sinn für die Erlösungsgnade, deren die Söhne Abrahams ebenso bedürftig sind wie die Heiden, ohne inneres Verständnis für das weltumfassende geistige Gottesreich, das die Preisgabe irdisch-nationaler Vorurteile fordert, lebt das Volk in dem Trugbild von der irdischen Großmacht des pharisäischen Messiaskönigs. „Nur der ‚Sohn Davids‘ blieb, der rein irdisch und jüdisch gedeutete Sproß des großen Königs, der die nationale Thoramacht zum Siege führen sollte.“ (Felder.) Wo eschatologische Züge in dieses Bild eingetragen sind, zeigen auch sie nationale Herrlichkeit, Israels natio-

nale Weltstellung in sinnlicher Szenerie, ein Messiasbild und ein Messiasreich, das die Züge geistig-sittlicher Erhabenheit verloren hatte⁴²).

Ohne Aufdringlichkeit, ja ohne Absichtlichkeit spiegeln die Evangelien diese Ideenwelt in Übereinstimmung mit den anderen Quellen wieder. In überschäumender Begeisterung bricht sie aus der Volksseele beim feierlichen Einzug in Jerusalem hervor. Der Jubel, das „Hochgelobt sei das Reich unseres Vaters David“ gilt dem fleischlich und national gedachten Messias. Die Tränen Jesu über die Gottesstadt des Alten Bundes, die auch an diesem Tage nicht erkennt, was ihr zum Heile dient, sind ein erschütterndes Zeugnis für den tiefen Gegensatz zwischen dem, was in seiner Seele lebt, und dem, was die Seele des Volkes und seiner Führer beherrscht. Unter diesem Gesichtspunkt wird der völlige Umschwung der Volksstimmung psychologisch verständlich, als das Ecce-Homo-Bild vor seinen Augen steht. Im Angesicht des gegeißelten, mit Dornen gekrönten, mit dem Purpurmantel verspotteten Messias löst sich die Erbitterung über das zerronnene Traumbild in den stürmischen Ruf aus: Weg mit ihm, kreuzige ihn! Jesus aber weiß, daß die Stunde gekommen, wo das Weizenkorn in die Erde sinken muß, um viele Frucht zu bringen. Das ist die Stunde, wo der Menschensohn verherrlicht wird (Joh. 12, 23 f.). Vor seinem Auge steht das ewige Königtum des Menschensohnes, der ewige Bund gestiftet in seinem Blut. In königlichem Bewußtsein, mit nie gesehener Erhabenheit spricht er zu Pilatus, dem Vertreter der römischen Weltmacht: „Ich bin ein König; aber mein Reich ist nicht von dieser Welt.“ (Joh. 18, 36 f.) Solche Worte, gesprochen in solcher Stunde, hat der Römer noch nie gehört. Auch seiner von Skepsis angenagten und zugleich tief beunruhigten Seele scheint eine dunkle Ahnung von dem Großen und Geheimnisvollen aufgegangen zu sein, das in Jesu erniedrigter und doch geistig so erhabener Gestalt vor ihm stand. Sie ringt ihm die Frage ab: „Woher bist du?“ (Joh. 19, 9.)

Auch in die Seele der Jünger hat der sie umwogende Strom nationaler Erregung und Hoffnung seine Wellen geworfen, so stark, daß selbst noch nach der Auferstehung die Frage auftaucht: Herr, wirst du in dieser Zeit das Reich Israels aufrichten? (Apg. 1, 6.) In der Schule Jesu mußten ihre unverständigen, wenn auch im tiefsten Grunde ehrlichen Herzen langsam zum Verständnis des wahren Messias und seines Reiches emporgeführt werden. Nach heißem Gebet — der Messias, einsam die Nacht im Gebete verbringend, das bedeutet jedesmal eine große Stunde in der Entwicklung seines Reiches — hat der Herr die Zwölfe erkoren (Lk. 6, 12 ff.). Freudig begrüßt er die im Tau der Gnade herangereifte Frucht seiner Erziehung am Tage von Cäsarea Philippi. Ohne an seiner demütigen Gestalt Ärgernis zu nehmen, bekennen sie ihn als Messias. Sofort beginnt der Herr, sie auf die höchste Höhe zu führen, sie einzu-

führen in das Geheimnis seines Leidens. Noch blieb die Spitze des Ärgernisses zu brechen. In das Bild des Messias hatte die Prophetie, vor allem die große Weissagung des Jesaias über den Gottesknecht, die sich wie ein „am Fuße des Kreuzes geschriebenes Kapitel“ liest, die Züge des Priesters eingetragen, der in heroischer Gottes- und Nächstenliebe die Sündenschuld trägt und in opferfroher Hingabe seines Lebens sühnt⁴³). Der Messias „als Schmerzensmann und Leiderfahrener, wie ein Verdammter, vor dem man das Angesicht verhüllt“, war der gewaltigste Gegensatz zum politischen Messiasideal, den Pharisäern eine Torheit und ein Ärgernis, auch den Jüngern fast unfaßbar, wie der Versuch des Petrus, den vom Herrn ausgesprochenen Leidensgedanken als mit dem Messiasbilde unvereinbar abzulehnen, und seine scharfe Zurechtweisung von seiten des Herrn beweisen (Mt. 16, 22 f.).

Unter diesen Gesichtspunkten erscheint wiederum die geschichtliche Treue des von den Evangelisten gezeichneten Bildes. Sie geben ein Bild wieder, das in völliger Originalität vor Israel stand. In einsamer Größe steht Jesus unter seinem Volke. Auch die liberale Kritik erkennt an: „Je deutlicher wir durch unermüdlliche Gelehrtenarbeit auf dem Gebiete des zeitgenössischen Judentums das Bild zu sehen vermögen, welches das Wort Messias vor der Juden Auge zauberte, um so größer wird die Kluft zwischen diesem Bild und dem Bilde Jesu, um so begreiflicher der Juden Ärgernis, um so schwieriger die Frage: Wie kam Jesus dazu, sich als Messias zu bezeichnen?“⁴⁴) So wenig die negative Theologie begreiflich machen kann, wie die Urgemeinde den Gekreuzigten (und nach dieser Theologie im Grabe Gebliebenen) in siegreicher Glaubenszuversicht als den wahren Messias verkündete und unter Lob und Preis Gottes (Apg. 2, 46) als den König der Zukunft verehrte, so wenig vermag sie das Messiasbewußtsein zu erklären, das Jesus selbst mit ruhiger, sein ganzes Leben harmonisch durchklingender Gewißheit, in vollendetem Gegensatz zu den Idealen seiner Umgebung, in seiner Brust trägt. Es wird nicht dunkler, als die Berge sich türmen und die Todesschatten ihn umlagern. Auch das aus tiefstem Seelenschmerz gesprochene, dem messianischen Leidenspsalm 21 entlehnte Wort am Kreuze: Gott, mein Gott, wie hast du mich verlassen! ist nicht, wie die Kritik will, eine Verdunklung seines messianischen Bewußtseins, vielmehr messianische Offen-

barung, Passionsliturgie des Messias, gesprochen in bestimmter, messianischer Sprache. Er, der „Mann der Schmerzen“, „an Händen und Füßen durchbohrt“, „seiner Kleider beraubt“, der „Spott seiner Feinde“, ist der vom Psalmisten geweissagte Messias, zugleich der verheißene König, dessen Schmerzensgebet übergeht in feierlichen Lobgesang, und dessen Herrschaft sich verbreitet über die Erde (Ps. 21, 23 ff.). Das $\delta\epsilon\tilde{\iota}\ \mu\alpha\theta\epsilon\tilde{\iota}\nu$ (der Messias muß leiden) ist nicht für ihn ein dunkles Geheimnis; ein solches war es für seine Jünger, und seine Erziehungsaufgabe bestand darin, es ihnen verständlich zu machen. Mit unwiderstehlicher Kraft ist sein Messiasbewußtsein auf seinen Tod als auf seine irdische Vollendung und auf die Bürgschaft ewiger Herrschaft gerichtet. Linien natürlicher Entwicklung, die in ihm als ihrem Konvergenzpunkt sich einigen, sind hier nicht zu finden. Der Messiasglaube der Urgemeinde ist im Messiasgedanken Jesu fest verankert, lebt von ihm und in ihm. Er ist das erhabene Bild, das Jesus selbst in die Seele seiner Jünger einzeichnete.

Aus dem Gegensatz und Kampf zwischen dem Messiasbewußtsein Jesu und der erdhaften Truggestalt im Herzen des Volkes erklärt sich die Zurückhaltung Jesu in der öffentlichen Kundgabe seiner Messianität. Nicht eigener Unsicherheit oder Unklarheit entsprang diese Zurückhaltung, sondern jener pädagogischen Weisheit, die den glimmenden Docht nicht auslöschte und das Verständnis für das wahre Wesen seiner Persönlichkeit und den Charakter seines Reiches langsam vorbereiten wollte. Auch in der Seele seiner Jünger sollte das von seiner Person ausstrahlende Licht langsam die Schlacken des fleischlich gedachten Messiasbildes verzehren. Deshalb verbietet der Herr z. B. den Jüngern, die seine Verklärung geschaut, dieses Gesicht öffentlich vor seiner Auferstehung zu verkündigen. In den schweren Tagen seines Leidens sollte das Geschaute ein Stützpunkt für ihren gefährdeten Glauben sein, eine öffentliche Kundgabe aber hätte die wirren Hoffnungen des Volkes nur verstärkt. So erklärt es sich auch, daß Jesus den Titel „Sohn Davids“ nie als Selbstbezeichnung auf sich angewandt hat. Nicht als ob er diesen Titel abgelehnt hätte; er weist ihn nicht zurück, wo er ihm entgegengebracht wird.

Aber nur ein einzigesmal, in einer von ihm selbst eingeleiteten Auseinandersetzung mit den Pharisäern und Schriftgelehrten, geht er auf den Anspruch und das Kennzeichen des Messias, der Sohn Davids zu sein, ein, aber in einer so bezeichnenden, später näher darzulegenden Weise, daß er sich zugleich als den H e r r n Davids proklamiert. Wir lesen, wie das träumerische Ideal in der Seele des Volkes jenen Enthusiasmus entzündete, der Jesus zum König erheben will. Ein öffentliches Auftreten als Sohn Davids hätte ihn sofort in den engen Schranken nationaler Zugehörigkeit gezeitigt und die falschen Vorstellungen nur genährt, die er überwinden wollte. In pädagogischer Weisheit wählte er somit als Wahrzeichen seines Messiasbewußtseins den Titel: Der Menschensohn. Dieser gab ihm die Möglichkeit, sich als Messias, als Vollender aller Offenbarungen Gottes und Träger des Gottesreiches zu bekennen, das innerste Geheimnis seiner Person und seines Reiches auszusprechen und dem redlichen und demütigen Glauben zur Annahme vorzulegen, ohne Gefahr zu laufen, unmittelbar den Glauben an jene trügerischen Vorstellungen zu wecken, die mit dem Messiasideal des Volkes so innig verwachsen waren. Man hat mit Recht in der danielischen Prophetie einen der großartigsten und providentiellen Züge in der Entwicklung der Offenbarung gesehen und darauf hingewiesen, daß durch die Erscheinung des Messias in menschlicher Gestalt die Anlehnung an das in weltgeschichtlichem Universalismus an der Spitze der messianischen Offenbarung stehende Protoevangelium gefunden ist. „Nicht als Davidide erscheint der Messias, nicht in der engen und beengenden Umrahmung nationaler Zugehörigkeit, sondern als Mensch der ganzen Menschheit angehörend und für sie kommend“⁴⁵). Damit ist zugleich der Blick eröffnet auf jene in das prophetische Messiasbild eingetragenen Züge, die „das Ärgernis des Kreuzes“ umspannen, auf den Hohepriester, der leidend und sterbend ein Sühnopfer vollzieht. Wenn Israel in seiner Verblendung seinen Messias verwirft, auch so dient es dem Heilsplane Gottes; denn „der Menschensohn ist gekommen, sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele“ (Mk. 10, 45). Zugleich aber steht schon in der Prophetie der Messias und sein Reich auf universaler, himmlischer Höhe.

Vom Himmel steigt er und sein Reich auf die Erde. Aus himmlischer, übernatürlicher Kraft baut sich sein Reich auf, und es glänzt in geistiger Herrlichkeit. So wählte Jesus in der Vollkraft seines messianischen Bewußtseins den demütigen und doch so erhabenen Titel Menschensohn als Selbstbezeichnung, um nach und nach den Glauben an den wahren Messias und seinen messianischen Beruf vorzubereiten, um das Geheimnis des Kreuzes zu enthüllen, um aber auch alle Prärogativen, die das prophetische Bild in sich schließt, an seine Person zu knüpfen. Der Glaube mußte beides in Einheit umfassen, den gehorsamen, leidenden und sterbenden Menschensohn und den auf den Wolken des Himmels kommenden Weltenrichter in dem weltumspannenden Gottesreich. Das war die Messiasproklamation Jesu. In dem Munde jedes anderen Menschen wäre sie eine Anomalie, in seinem Munde ist sie geschichtliche Wahrheit und Offenbarung seines Wesens.

§ 2. Das Selbstbewußtsein Jesu von seiner wesentlichen Gottessohnschaft.

A. Das Zeugnis des Urchristentums.

„Was dünkt euch von Christus? Wessen Sohn ist er?“ Diese Frage geht richtend durch die Geschichte. Ihre Beantwortung ist entscheidend für die ewige und absolute Bedeutung der Person und des Werkes Jesu. Sie trägt und durchleuchtet die heilsgeschichtliche Bedeutung seines Todes und bestimmt grundlegend und umfassend die Stellung des Menschen zu Jesus in allen Formen des religiös-sittlichen Lebens. Sie bedingt auch das Wesen des Gottesreiches nach Inhalt und Kraft, nach Würde und Autorität. In ihrem Lichte ist das Wort gesprochen: „Christus heute und gestern, eben derselbe in Ewigkeit“ (Hebr. 13, 8).

Die Stellung
der liberalen
Theologie.

Seit langer Zeit zerklüftet diese Frage den Protestantismus. Oft hat der Rationalismus verkündet, er sei mit ihr fertig. Aber seine religiöse Entwicklung, soweit sie nicht, abwärts schreitend, beim Materialismus oder bei der Naturgottheit des Monismus anlangte, offenbarte stets wieder, daß dieses Problem ihn nicht zur Ruhe kommen ließ. Schon jenes Gericht, das die

Konsequenzen halten, versetzt ihn in forwährende Aufregung und drängt ihn zu immer neuen und immer wieder vergeblichen Versuchen, dem scharf gestellten Entweder—Oder auszuweichen. Die Stellung des liberalen Protestantismus hat Harnack in dem Satze formuliert: „Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündet hat, hinein.“ Diese Formel sei der einfache Ausdruck des Tatbestandes, wie er in den Evangelien vorliege. Der Satz: Ich bin der Sohn Gottes — sei von Jesus selbst nicht in das Evangelium eingerückt worden, und wer ihn dort einstelle, füge dem Evangelium etwas hinzu⁴⁶). Nach dieser Theologie trägt also das „Sohnesbewußtsein“ Jesu wesentlich dieselben Züge, mit denen er selbst die normale Stellung aller Menschen zu Gott gezeichnet hat, nämlich Gott als den Vater aller Menschen zu erkennen und in dieser Erkenntnis Kinder Gottes zu sein, die Züge also eines religiösen Verhältnisses zu Gott, das zugleich die höchste sittliche Aufgabe der Menschen, in brüderlicher Liebe einander zu dienen, in sich schließt. Damit steht Jesus seiner ganzen Persönlichkeit nach Gott gegenüber auf der Seite der Menschen. In seinem Sohnesbewußtsein drückt sich nicht Wesensgleichheit mit Gott, sondern die „Religion Jesu“ aus, die prinzipiell von der Religion der anderen Menschen nicht verschieden ist. Die Gotteserkenntnis sei die Sphäre der Gottessohnschaft und letztere nur die praktische Folge der Erkenntnis Gottes als des Vaters. Dabei wird aber bereitwillig und emphatisch als geschichtliche Tatsache anerkannt, daß dieses religiöse Sohnesbewußtsein in einer nicht erklärbaren und nicht weiter ableitbaren Hoheit und Reinheit in Jesus aufstrahlte und in einer solch hellen Flamme der Gottinnigkeit stets in seiner Seele leuchtete, daß er auf der höchsten, in der ganzen Geschichte unerreichbaren Höhe steht. Als der erste und ausschließliche Träger und Vermittler der höchsten Gottesoffenbarung ist er doch nicht „ein Sohn“, sondern „der Sohn“, für die ganze Menschheit der Weg zum Vater, aber nicht des Vaters eingeborener Sohn.

Auch den, der diese Leugnung des Grundbekenntnisses der christlichen Religion als verhängnisvollen, verderbenbringenden Abfall tief beklagt, berührt es wohlthuend, und es ist ein wahrer Triumph für Christus, daß die negative Theologie ihren Blick

zu ihm nicht erheben kann, ohne in tiefer Verehrung, wenn auch nicht in geschuldeter Anbetung, vor dem Glanze sich zu beugen, der von ihm über die Welt strahlt. „Hier ist das Göttliche so rein erschienen, wie es auf Erden nur erscheinen kann“ (Harnack). Es genügt nicht, zu sagen, „daß im letzten Grunde jede Individualität, wie in besonderem Maße alle großen Persönlichkeiten, aus ihrer Umwelt nicht ohne Rest zu erklären sind. Hier bei Jesus stoßen wir in einzigartiger Weise an allen Punkten auf diese Unerklärbarkeit“ (von Soden). Das ist die Sprache, in der die gemäßigten Vertreter der liberalen Theologie fast allgemein das Bekenntnis ablegen, daß sie in Jesus Christus vor einem Wunder, vor dem „Wunder der Wunder in der Weltgeschichte“ (von Soden) stehen. Im Sohnesbewußtsein finde dieses Wunder des „immensen Selbstbewußtseins Jesu“ seinen getreuen Ausdruck. Und so gesteht denn Harnack, daß Jesus allein als der Sohn sprechen kann „mein Vater“ und in diese Anrufung etwas hineinlegt, „was nur ihm zusteht“. Er fügt hinzu: „Wie er zu diesem Bewußtsein der Einzigartigkeit seines Sohnesverhältnisses gekommen ist, wie er zu dem Bewußtsein seiner Kraft gelangt ist, . . . das ist sein Geheimnis, und kein Psychologe wird es erforschen. Die Zuversicht, in der ihn Johannes zum Vater sprechen läßt: „Du hast mich geliebt, ehe denn die Welt gegründet war (Joh. 17, 24), ist sicherlich der eigenen Gewißheit Jesu abgelauscht. Hier hat alle Forschung stille zu stehen.“⁴⁷⁾ Es ist zwar kein Geheimnis der Psychologie der Kritiker, aber wissenschaftlich betrachtet bleibt es ein Rätsel, wenn sie heraushören, der eine Teil der zitierten Johannesstelle, der Nebensatz, sei der Gewißheit Jesu abgelauscht, der andere Teil dagegen, der Hauptsatz, der von der Herrlichkeit spricht, die Jesus beim Vater hatte, ehe die Welt wurde (vgl. V. 5), habe Wiege und Grab in der exaltierten Seele des vierten Evangelisten. Wo liegt denn in Gottes Wesen und in Gottes Welt der Grund dafür, daß die Forschung vor dem einen Satzteil in Ehrfurcht stille zu stehen hat, während sie vor dem andern dreist die Faust erheben darf? Und weiter. An so vielen und entscheidenden Punkten, wo das einzigartige Sohnesbewußtsein Jesu aufleuchtet, ist es so von Wundern umrahmt, in solche Farben getaucht, — Hebungen ekstatischer Art bis an die Grenze eines erhabenen Wahnsinns, von prophetischer Phantasie hervorgezauberte Bilder, in denen die Naturkraft des religiösen Genius sich kundtut, und ähnlich werden sie genannt, — daß das Jesusbild nach liberaler Auffassung die Einheitlichkeit verliert und innerlich zwiespältig wird. Das interessanteste Kapitel in der modernen Theologie ist das von den „Antinomien“ im Leben Jesu. Hier tritt die Kategorientafel der modernen Kritik auf mit ihren ständigen Rubriken: Kern und Schale, Zeitliches und Zeitloses, Meßbares und Ewiges usw., und mit souveräner Kunst wird sie gehandhabt. Wo es nicht anders geht, schält man „die Schale“

so lange ab, bis überhaupt nichts mehr bleibt, und wo ein unbequemes Jesuswort nur zeitlos gefaßt werden kann, tritt die Kategorie der „bedingten zeitlichen Anschauungsform“ in Kraft, um es mit Gewalt zu ersticken oder durch ‚Sophistik‘ zu entleeren. So ist, um nur auf ein Beispiel einzugehen, das Sohnesbewußtsein bei Jesus mit dem Messiasbewußtsein aufs innigste verbunden. Für die Kritik ist das Sohnesbewußtsein „die Fülle der Zeiten“, das Messiasbewußtsein aber, obwohl es in seiner geschichtlichen Wirklichkeit weder national noch zeitlich ist, besitzt als „zeitliches und national bedingtes Moment“ im Bewußtsein Jesu nur noch den Wert einer „historischen Erinnerung“. Die nach diesen Kategorien arbeitende Exegese scheut sich nicht, auch den Schritt zum Trivialen zu tun. Nach H. J. Holtzmann ist der sachliche Gehalt des majestätischen Wortes vor dem Hohepriester (Mk. 14, 62 u. Par.) kein anderer als der: „Jetzt verurteilt ihr mich; ihr könnt es und müßt es; aber Geduld — ihr werdet meiner noch gedenken, wir sehen uns wieder.“ Dieses „auf Wiedersehen“ könne ruhig gesprochen sein, ohne den Ton gekränkten Selbstgefühls⁴⁸). Also wie der Geist Cäsars bei Shakespeare vor Brutus in nächtlicher Stunde. So dreschen die Kritiker das Korn, um Stroh zu erhalten. Auf solche Deutung kann Gottlob Paulus seine Hand legen und sprechen: Das ist Geist von meinem Geist. Für diese Lösung „der Antinomie“ wird selbst der Evangelist Lukas von Holtzmann zu Hilfe gerufen. Bei ihm (22, 69) sei das Wiedersehen weggefallen, weil die Richter, denen es galt, längst gestorben waren, — was übrigens Holtzmann nicht einmal weiß. Nur schade, daß Lukas diesen Dienst in dem Bericht über die Wiederkunftsweissagung (21, 27) schon vorher abgelehnt hat.

1. Somit ist — des rühmt sich die liberale Theologie, und das ist das Ziel der angeblich historisch-kritischen Arbeit — die Christenheit vom „Dogma“ befreit und die „Christologie“ abgetan. Als ein Fremdstück habe sie sich in dem ursprünglich reinen Evangelium, wie Jesus selbst es verkündete, eingenistet, als eine Vergewaltigung des einfach großen Jesusbildes, wie Jesus selbst es gezeichnet habe. Harnack hat den schönen Gedanken ausgesprochen, daß an bestimmten Punkten dem Historiker die Verantwortung, die er für seine Arbeit trägt, zentnerschwer auf die Seele falle. Prüfen wir, ob die „historische Theologie“ beim Mittelpunkt der Weltgeschichte die Verantwortung für ihre Arbeit tragen kann, ob nicht vielmehr die Anklage, die sie gegen das gesamte Christentum richten muß, vernichtend auf ihr eigenes Haupt fällt.

Der kleine Satz „wie Jesus es verkündet hat“ umschließt eine ungeheure Schwierigkeit, deren Last die liberale Theologie

Der Christusglaube im Urchristentum und seine Quellen.

immer drückender gefühlt hat. Sie darf nicht sagen und wagt nicht zu sagen: wie Jesus und die Apostel es verkündet haben. Das Christentum erscheint als eine große Irreführung der Menschheit, und die Verantwortung fällt auf die Apostel, die es in seiner Quelle verdarben.

Nicht bloß die Selbstzeugnisse Jesu im Johannesevangelium, die Strahlen göttlicher Hoheit, in denen sein Selbstbewußtsein hier leuchtet, muß diese Theologie als Produkte und Ausgeburten bewußt und unbewußt arbeitender theologischer Reflexion und Mythologie verfehlen, nein, sie ist gezwungen, in dem Bewußtsein aller unmittelbaren Jünger Jesu jenen dunklen, die Gedanken des Meisters umbildenden Prozeß an der Arbeit zu sehen, der die „Mythologie“ von Christus dem Gottessohn und von seinem Tod als Erlösungstod schuf und als Dogma der irreführten Welt vermachte. Ein einzigartiges und tragisches Schauspiel! Von Jesu beauftragt und von Gott getrieben, sollen und wollen sie das Kostbare, das sie von Jesus und in ihm empfangen, der Welt vermitteln, aber in das kostbare Bild, das sie in treuer Ehrfurcht in ihren Händen tragen, zeichnen sie neue, entstellende Züge ein, sie sprengen den wirklichen geschichtlichen Rahmen und dehnen ihn aus, bis er den menschengewordenen Sohn Gottes, bis er Himmel und Erde umfaßt. Die Tragik steigert sich, wenn wir vernehmen, daß dunkle Mächte geschichtlicher Notwendigkeiten diese Männer bei ihrer Arbeit trieben, so daß sie nicht anders handeln konnten.

Wenn aber, um mit Harnack zu sprechen, „Gott im Regimente sitzt“ und in Jesus den Höhepunkt der Menschheit in einer geschichtlichen, seinen höhern Zwecken dienenden Entwicklung heraufführte, wenn er in ihm „seinen Sohn“ liebte, ehe die Welt gegründet war, wo bleibt sein Regiment, wenn das auf den Leuchter gestellte Licht nur einen Augenblick in Reinheit leuchten darf, um dann durch die von Jesus selbst gewählten Mittel in die dunklen und dumpfen Tiefen herabgezogen zu werden, wo die Ausgeburten der Mythologie es überschatten?! Wo bleibt seine Liebe, wenn das leuchtende Antlitz „seines Sohnes“ von denen entstellt wird, die „der Sohn“ selbst erwählte, damit sie in sein Auge und in sein Herz schauten?!

Wenn Gott im Regimente sitzt, und „wir nicht eingespannt sind in einen brutalen Naturlauf“, wie kommt es, daß gerade derjenige, den er als „Sohn“ sandte, und dem er das von der Kritik anerkannte Bewußtsein, abschließende Gottesoffenbarung zu sein, schenkte, dem dunklen Geschick verfiel, Gottes schärfster und erfolgreichster Konkurrent — man verzeihe den Ausdruck — zu werden und in einem imposanten Triumphzug, wie ihn die Welt nie gesehen, alle göttliche Ehre auf sich zu vereinigen?! Fast wäre ja das Wort wahr, das der Dichter klagend schrieb: „Einen zu bereichern über allen, mußte diese Götterwelt vergehn.“ (Schiller, die Götter Griechenlands.) Auch die entwicklungsgeschichtliche Theologie sieht in Jesus den Abschluß und die Vollendung der reinsten religiösen Entwicklung in der Menschheit. In dieser Entwicklung aber ist der erhabene Monotheismus längst erstiegen. Welches Verhängnis, wenn eine solche Entwicklung, auf geistiger Höhe angelangt, unmittelbar und unvermittelt in die Tiefe sinkt, wenn sie hilflos in die unerbittliche Notwendigkeit eingespannt ist, ihre höchste Errungenschaft preiszugeben und in den dumpfen Naturgrund trüber Mythologie zu sinken, aus dem sie sich aufsteigend erhoben hat! Ins Ungeheuerliche steigert sich das Verhängnis, wenn Gott als transzendente, sittliche Macht, wenn eine göttliche Vorsehung anerkannt wird, die in der Geschichte waltet und in Jesus „seinen Sohn“ der Welt schenkte.

2. Das Christentum als geschichtliche Tatsache und Religion steht auf seinem Stifter Jesus Christus. Auf den Schultern der Kritik lastet die erdrückende Bürde, das tatsächliche Christentum, das die Apostel und die apostolische Kirche siegreich durch die Welt trugen, ohne den Stifter zu erklären. Wenn der Glaube der Jünger in der Urgemeinde nicht aus der reinen Quelle des Selbstbewußtseins Jesu floß, wenn die „Herrlichkeit Gottes im Antlitz Jesu Christi“ (2. Kor. 4, 6), die das Urchristentum anbetend verehrte, nicht von seinem Antlitz in ihr Herz strahlte und es mit Feuergeist erfüllte, wo liegt dann die Energie, welche das Urchristentum erklärt? Mit Recht hat Schell bemerkt: „Die Apostel wachsen dann zu einer ungeheuren Geistesmacht heran, für die die Kritik wiederum die erklärenden Voraussetzungen nicht bietet.“ Nach dem Wunder

der Person Jesu taucht vor ihren Augen ein zweites auf, das Christentum. Wo laufen, so müssen wir weiter fragen, die Linien der historischen Entwicklung, und wo liegen die Ursachen für den angeblichen Abfall von der „reinen Religion Jesu“, für jene Wesensumgestaltung eines reinen Menschenbildes und seines Lebenswerkes, die zur Vergöttlichung Jesu und der Umwertung seines Verbrechertodes in den Opfertod für die sündige Welt führte? Wie vor dem Messiaszeugnis Jesu, so bricht die liberale Theologie vor dem apostolischen Zeugnis zusammen. Weder den Ursprung noch den Inhalt, weder die Kraft noch die Einheitlichkeit desselben vermag sie zu erklären. Wir brauchen früher berührte Beweise (vgl. S. 31 ff.) nur weiter auszuführen.

Zur Kennzeichnung der Tatsachen möge Harnack das Wort erhalten: „Wo hat sich in der Geschichte der Menschheit etwas Ähnliches ereignet, daß die, welche mit ihrem Meister gegessen und getrunken und ihn in den Zügen seiner Menschlichkeit gesehen haben, ihn nicht nur verkündeten als den großen Propheten und Offenbarer Gottes, sondern als den göttlichen Lenker der Geschichte, als den Anfang der Schöpfung Gottes, als die innere Kraft eines neuen Lebens! So haben Mohammeds Jünger von ihrem Propheten nicht geredet“⁴⁹). Es ist Tatsache, hundertfältig bezeugt durch die Apostelgeschichte, durch die Reden des Petrus und Paulus und durch die Briefliteratur des ganzen Neuen Testaments, daß die Christengemeinde von Anfang an ihr einstimmiges, christologisches, in die kurzen Worte: *Jesus der Messias und der Herr* zusammengefaßtes Bekenntnis hatte, und daß sie in diesem Bekenntnis anbetend vor ihm die Knie beugte. So verkünden die Apostel die frohe Botschaft, die Vergebung der Sünden und das Heil in „Jesus Christus, dem Sohne Gottes“. Ein anderes Evangelium haben sie nicht gekannt, nichts anderes haben sie Israel und der Welt zu sagen und zu bieten. In diesem Bekenntnis strömt ihre eigene, heilige und unverletzliche Überzeugung und der Friede ihres Herzens von ihren Lippen. Dieser Glaube steht hinter allen ihren Worten und durchdringt ihre ganze Tätigkeit; er hält sie siegreich aufrecht, gibt ihnen Kräfte, welche die Welt überragen und den Tod überwinden;

er wird besiegelt durch ihren Zeugentod. Sie leben, arbeiten, sterben in der Überzeugung, daß Jesus sie zu dem gemacht hat, was sie sind, daß er sie umgeschaffen hat. Nach der modernen Kritik ist es umgekehrt: sie haben Jesum umgeschaffen!

Wie wir später (S. 127 ff.) noch zeigen werden, ist schon der Titel „Der Herr“ allein zum Beweis ausreichend. Er ist Gottesname und umschließt alles, was Gott zukommt. „Es ist schon in den ersten zwei Menschenaltern“, sagt Harnack, „alles von Jesus Christus ausgesagt worden, was Menschen Hohes überhaupt zu sagen vermögen“⁵⁰).

In diesem Christusbekenntnis sieht die Christengemeinde ihre Eigenart und stellt sie sich Juden und Heiden als den Trägern der nichtchristlichen Religionen gegenüber. Wie ihre Predigt Christuspredigt, so ist ihr Kult Christuskult. Das Gebet ist immer des Glaubens klarste Bezeugung. Von dem Gebet zu Jesus erhalten die Christen den Namen „Anrufer, Anbeter Jesu“, eine Benennung, die in einfacher, verständlicher Form Wesentliches zum Ausdruck bringt. In der Grußüberschrift seines ersten Briefes erinnert der Apostel die Korinther daran, daß sie, „geheiligt in Christus, berufene Heilige sind samt allen, die den Namen unseres Herrn Jesu Christi anrufen an allen ihren und auch unsern Orten“. Die Anbetung Jesu — das ist die Anrufung Jesu, vgl. Röm. 10, 12f.; Phil. 2, 9 f. — ist das Einheitsband, das alle Christen umschlingt. Alle, die Urapostel und der Heidenapostel, die Jesum auf Erden gesehen, und denen er erst durch die apostolische Predigt verkündet worden ist, die Juden- und die Heidenchristen, die von der Anbetung des lebendigen Gottes Israels und von der Verehrung toter Götzen gekommen sind, sind eine Kirche, die Christus anbetet und überzeugt ist, in ihm Gott in Geist und Wahrheit anzubeten. „Ihrer religiösen Bedeutung nach unverkürzt und unverändert ist die alttestamentliche Anbetung Jahwes übergegangen in die Anbetung Jesu“ (Zahn). Die Weissagung des Propheten Joel: „Es soll geschehen, wer des Herrn (Jahwes) Namen anrufen wird, der soll gerettet werden“, sieht der Apostel sich erfüllen in der Anrufung Jesu von seiten der Christen. Zur Vollendung dieses Zieles in der Menschheit, bei

denen, die den Gott der Offenbarung kennen und verehren, wie bei denen, die in der Gottesferne des Heidentums leben, sind die engen Schranken des Judentums durchbrochen und die Boten des Friedens in alle Lande gesandt worden (Röm. 10, 12ff.). In der Anbetung Jesu sammelt die Kirche die Anbeter des wahren Gottes, seine Anbetung ist mit der Jahwes identisch⁵¹).

Diese Sprache hat Paulus nicht erfunden, sondern vorgefunden, als er selbst aus einem Verfolger ein Jünger Jesu wurde (Apg. 9, 14. 21; 21, 16). So hat Petrus am Pfingstfeste gesprochen (Apg. 2, 21), so hat Stephanus, ähnlich wie Jesus zum Vater, für sich und seine Mörder zu Jesus gebetet: „Herr Jesus, nimm meinen Geist auf! Herr, behalte ihnen nicht ihre Sünden“ (Apg. 7, 59 f.).

Das „Kyrie eleis“ unserer Kirchenlieder, so hat Zahn mit Recht gesagt, ist so alt wie die Kirche, und selbst Joh. Weiß gesteht: „In der Formel ‚Unser Herr Jesus Christus‘ ist die urchristliche Religion im Kern enthalten. . . . Alles, was der Mensch der Gottheit gegenüber empfinden kann, das kommt in diesem Namen zum Ausdruck. . . . Wie die Christen ‚Abba, Vater‘ rufen und zu ihm beten, so kann kein Zweifel sein, daß sie auch zu Christus im eigentlichsten Sinne des Wortes gebetet haben, nicht nur in huldigender Anbetung, sondern auch in Form der Bitte. Der Augenblick, wo der erste Christ sein Gebet zu dem erhöhten Christus emporgeschickt hat, ist die Geburtsstunde derjenigen Religion, die bis heute vielen Christen als das wahre und einzig berechnigte Christentum erscheint. Andere moderne Christen mögen für ihre Person das Gebet zu Christus ablehnen — der Historiker muß sagen, daß das Christentum von den frühesten Anfängen an neben dem Gottvaterglauben auch die Christusverehrung als die ihm völlig natürliche Form der Religion betätigt hat.“⁵²)

Der Glaube der
Urgemeinde an
den Erlösungs-
tod Jesu.

3. Neben der Tatsache der Anbetung Jesu steht, innigst mit ihr verbunden, die andere von dem Glauben an den Sühnetod des Gekreuzigten. Möge wiederum Harnack sprechen: „Es gehört zu den sichersten geschichtlichen Tatsachen, daß nicht etwa erst der Apostel Paulus die Bedeutung des Todes Jesu und die Bedeutung seiner Auferstehung in den Vordergrund geschoben, sondern daß er mit dieser Anerkennung ganz auf dem Boden der Urgemeinde gestanden hat“⁵³). Niemand anders als der Apostel selbst bezeugt es: „Ich habe euch überliefert, was ich auch empfangen habe, daß Christus gestorben ist für unsere Sünden nach der

Schrift“ (1 Kor. 15, 3). Wenn Paulus dieses „Hauptstück“ in mannigfachen Formen betont, so beweist dies nur um so mehr, daß er, in Übereinstimmung mit den Uraposteln, in ihm ein Grundbekenntnis des Christentums sah.

Wenn in den Reden der Apostelgeschichte den Juden gegenüber die Tatsache der Auferstehung so nachdrücklich betont wird, so geschah es mit vollem apologetischem Recht; denn sie ist der endgültige Beweis, das letzte, den Juden gegebene Zeichen, daß der Gekreuzigte der Messias und der Herr ist, daß ihm jene Machtstellung, das Sitzen zur Rechten Gottes, verliehen worden ist, die ihm zukommt, weil er der Herr ist, und die er in entscheidender Stunde für sich in Anspruch nahm, weil er der Menschensohn ist. Auch den Aposteln selbst war im Lichte der Auferstehung das Ärgernis des Kreuzes im Heilsplane Gottes klar geworden (vgl. Apg. 7, 56 f.; Röm. 1, 3 f.; Lk. 24, 25. 45 ff.).

Was Harnack zu den gesichertsten geschichtlichen Tatsachen rechnet, daß nämlich schon die Urgemeinde den Tod Jesu als Opfer-
tod bekannte, wird von Bousset⁵⁴⁾ zwar nicht direkt bestritten, aber in Zweifel gezogen. Das in Betracht kommende Beweismaterial in den Evangelien sei zu schmal, und das Zeugnis Pauli führe zunächst auf die Tradition der hellenistischen Gemeinde. Indes die schuldige Ehrfurcht vor den großen Personen der Vergangenheit mußte Bousset abhalten, das feierliche Zeugnis des hl. Paulus, wonach er in seiner Predigt über Christus sich in voller Übereinstimmung mit den Uraposteln befand, anzutasten. Wie konnte Paulus, um nur wenige Stellen anzuführen, im Briefe an die Römer (3, 25), an eine Gemeinde, die er bis dahin nicht gesehen hatte, den Sühnetod Christi als eine Juden- und Heidenchristen geläufige, ja allen Christen gleichsam selbstverständliche Wahrheit behandeln; wie konnte er im 1. Korintherbriefe (5, 7) Christus kurzweg das Passahlamm der Christen und im 2. Korintherbrief (5, 21) seinen Tod das Sündopfer für uns alle nennen, wenn seine Predigt bloß auf die hellenistische Gemeinde zurückging? Und wo kann der Ursprung eines so allgemeinen christlichen Glaubens anders liegen als in der Verkündigung Jesu selbst? Denn das ist die Kernfrage, ob dieses Herzstück des christlichen Glaubens von der Urgemeinde (und von Paulus) geschaffen wurde, oder ob sie es als teures Vermächtnis des Herrn verehrte. Bei dieser Frage steht die Kritik vor einer sie zu Boden drückenden Schwierigkeit. Wenn sie ihren bekannten Apparat in Bewegung setzt, so hören wir, daß der Opfergedanke des alttestamentlichen Kultus sich mit „innerer Notwendigkeit“ an die Betrachtung des Todes Christi herangedrängt, daß die jüdische Überlieferung das Bild des leidenden und sterbenden Gerechten geboten habe und der Gedanke des Martyriums in der Makkabäerzeit von neuem lebendig geworden sei. Solche Gedanken-

reihen hätten sich miteinander verschmolzen. „Nach gedankenmäßiger Klarheit darf man hier gar nicht suchen.“ (Bousset.) Aber das alles erklärt nicht, wie die Urgemeinde dazu kam, sofort, allgemein und einstimmig (eine entgegenstehende Tradition gibt es nicht) den Tod des von seinem Volke Verworfenen und am Kreuze Hingerichteten als Sühnetod für die Sünden der Welt zu verkündigen. Mit vollkommen gedanklicher Klarheit enthalten die Abendmahlsberichte bei den Synoptikern und bei Paulus den Gedanken Jesu über die Bedeutung seines Todes. Für die Leere und Seichtigkeit, mit der sie diese Institution Christi, die von Anbeginn an den Mittelpunkt des christlichen Kultus bildete, behandelt, vermag die Kritik die Verantwortung nicht zu tragen. Zweifellos stehen wir aber bei der Frage nach der Bedeutung des Todes Christi vor einer Frage, bei der dem Historiker nach Harnacks Wort die Verantwortung zentnerschwer auf die Seele fallen muß.

Umbildende
Entwicklung ist
ausgeschlossen.

4. Einen Beweis für die angeführten Tatsachen liefert uns die immer mehr zurückgedrängte und beengte Kritik selbst. Auch in der ältesten Überlieferung, dem Markusevangelium und der von ihr angenommenen Spruchsammlung, steht, so erkennt sie an, der Christus, der Menschensohn, der Gottessohn, die göttliche Gestalt Jesu. Um die Behauptung wagen zu können, es sei nicht der wirkliche, sondern der übermalte Jesus, muß sie den göttlichen Jesus im Glauben der Urgemeinde anerkennen und von ihm sagen, er habe seinen Widerschein in das Leben Jesu zurückgeworfen. Mit diesem Zugeständnis geht das andere Hand in Hand, daß alle Bemühungen, diese fatale Umbildung, die Entstehung der Gemeindedogmatik, wie sie sich ausdrückt, historisch nachzuweisen, gescheitert sind. Die Kritik sieht sich vor ein „ungeheueres religionsgeschichtliches Problem“ gestellt. Keine Tradition steht hier gegen Tradition. Ursprünglichere Quellen, die eine Korrektur der angeblich verderbten ermöglichen, gibt es nicht. Kein epochemachendes Ereignis ist aufzuweisen, das die Umbildung in Fluß bringt. Wenn die Kritik auf die Auferstehung hinweist, so hat sie vorher durch die Leugnung der Auferstehungstatsache die Brücke abgebrochen, auf die sie den Fuß setzen will. Wer die Tatsache der Auferstehung leugnet, kann die Quelle für die „Visionen“ nur in dem überzeugten Glauben der Jünger suchen. Damit wird die Quelle zum Fluß und der Fluß zur Quelle. Wer aber die Auferstehung als Tatsache anerkennt, kann sie nur in jenem Lichte schauen, in dem

die Apostel sie schauten. Eine längere Zeit für die Entwicklung ist, schon allein durch die Person des hl. Paulus, ausgeschlossen. Wir verstehen es, wenn die Kritik von dem dichten Schleier spricht, der das Ursprungsstadium der christlichen Religion in undurchdringliches Dunkel hülle, wenn sie zugesteht: „Je mehr man sich in die Anfänge der Christologie vertieft, um so größer wird das Erstaunen über die Schnelligkeit, mit der sehr verschiedenartige Anschauungen (?) zu einer höchst verwickelten und schwierigen Lehre sich zusammengefügt haben. Eine allmähliche Entwicklung ist kaum zu beobachten; in kürzester Frist ist das System der Christologie fertig geworden⁵⁵).“ Das ganze Neue Testament sei von der Christologie durchsetzt. Es ist so, und die Kritik beißt auf Granit. Mit Tertullian können wir argumentieren: Wie soll es möglich sein, daß sie sich alle zu demselben Glauben verirrt haben? *Quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum* (de praesc. 28).

Um den dichten, über die Urgemeinde gebreiteten Schleier wenigstens einigermaßen durchsichtig zu machen, versuchen einige Kritiker, das Bild einer von hinten, von den letzten Ausläufern im Bewußtsein Jesu anhebenden Entwicklung zu zeichnen. Diese Konstruktion zeigt uns zunächst den Meister selbst vom Propheten zum Messias, zuletzt zu jener Form des messianischen Bewußtseins aufsteigen, der die Kritik, wenn sie sie nicht der Behandlung der Radikalen überläßt, die kalte Schulter zeigt. Diese letzten, von der Phantasie Jesu gewobenen Züge strahlen mit hellem Schein in das Bewußtsein der Jünger. Im Geiste der Jünger werden die Strahlen rückwärts geworfen und das Bild Jesu regressiv umgestaltet. Damit ist als Tatsache anerkannt, was die Kritik bestreitet, daß nämlich der Glaube der Jünger im Selbstbewußtsein Jesu seine Quelle hat. Statt der Apostel muß jetzt „der Jesus in seiner Endentwicklung“ als Sündenbock in die Wüste gesandt werden. Wenn die Jünger den Vorwurf erhalten, sie seien hinter dem „Höhepunkt“, den Jesus in seinem „Sohnesbewußtsein“ erreicht habe, zurückgeblieben, so können sie sich an Jesus trösten. Die Phrase beweist ja nur, daß sie Jesus ernst nahmen und auf die Methode der „schlechten Theologie“ mit ihrem Ja und Nein nicht eingeschworen waren. Sie liefern eben der Kritik nicht das Material für ihr „modernes Christusbild“. Weil sie unbefangene Zeugen, nicht moderne Kritiker und Anhänger ihrer rationalistischen Voraussetzungen sind, erhalten sie das Prädikat, sie seien „antike Menschen“ gewesen. Und zuletzt bleibt doch das „ungeheure Problem“ auf demselben Fleck. Wie kamen sie

dazu, denjenigen, den sie am Verbrecherholze sich verbluten sahen, als den Herrn der erlösten Menschheit in Hoheit und Herrlichkeit mit todesmutiger Überzeugung ins Herz zu schließen und ein Messiasbild zu umfassen, das zum vulgär jüdischen in schärfstem Kontrast steht und alle menschliche Fassungskraft überragt.

Die neuere religionsgeschichtliche, in bezug auf unsern Punkt besonders von Bousset⁵⁶⁾ vertretene Richtung will in dem Kyriostitel eine neue Hülle sehen, die dem „historischen“ Jesus von heidenchristlichen Gemeinden umgehängt wurde, nachdem die frühere, von der palästinensischen Urgemeinde im Menschensohntitel gewobene abgetan war. In „überaus rascher Entwicklung“ sei die eine Hülle der andern gefolgt. Die beherrschende Stellung dieses Titels in den paulinischen Briefen sei aus dem Einfluß der heidenchristlichen Gemeinden, besonders der antiochenischen, auf Paulus zu erklären. Der neue Titel besage aber auch eine neue Sache, ein einzigartiges Verhältnis der Gemeinde zu ihrem Kyrios, die Jesus zu ihrem Kultgott erhoben, in ihm sich in einzigartiger, auch sozialer Geschlossenheit geeint, in seinem Namen ihre Kulthandlungen vollzogen und seine Gegenwart in ihren Versammlungen, besonders bei der Abendmahlsfeier, empfunden habe. Wie von selbst sei hiervon auch der Glaube ergriffen, Jesus an die Seite Gottes gestellt und dem Glauben an die Sohnschaft Gottes der Boden bereitet worden. Zwar gesteht Bousset, daß er einen „höchst unsicheren Boden betrete“ und es eine schwere Aufgabe sei, bei Paulus das, was er als Grundüberzeugung der hellenistischen Gemeinde voraussetzte, von dem zu trennen, was sein persönliches Eigentum war. Ohne ein „sehr feines Stilgefühl“ könne diese Aufgabe nicht gelöst werden. Aber die Lösung werde durch religionsgeschichtliche Analogien erleichtert, die beides, Kyriostitel und Christuskult und die Verbindung beider miteinander erklären oder wenigstens aufhellen könnten. Eine Analogie besitze der Kyriuskult der Christen im Caesarenkult. Indes es sei, so gesteht Bousset selbst zu, ein vorschnelles Urteil, den erstern aus dem bewußten Gegensatz zu letzterem entstehen zu lassen, da in den Zeiten und Gegenden, wo der Christuskult entstand, der Regentenkult keine beherrschende Rolle gespielt habe. Man sucht deshalb den Regentenkult selbst als Teilerscheinung einem umfassendem religionsgeschichtlichen Zusammenhang einzuordnen. Da nun in der hellenistischen Kultur selbst, in der nationalen griechischen Religion, der Kyriostitel eine nennenswerte Rolle nicht gespielt hat, findet man in Ägypten und Syrien das Gebiet, aus dem er in die hellenistisch-römische Religion eingedrungen sei. Hier sei, wenigstens scheine es so, der Kyriostitel besonders den Gottheiten gegeben worden, die im Mittelpunkt des Kultus der betreffenden Gemeinschaft standen. — Nach solchen Prämissen folgt nun der verwegene Schluß: Das in dieser Atmosphäre

herangewachsene Christentum, das hellenische wie das antiochenische, habe in diesem Milieu den Christuskult geschaffen, und aus dieser Umgebung den die beherrschende Stellung Jesu im Gottesdienst ausdrückende Formel Kyrios herübergenommen. „Das hat niemand erdacht und kein Theologe gemacht; derartige Vorgänge vollziehen sich im Unbewußten, in der unkontrollierbaren Tiefe der Gesamtpsyché einer Gemeinde; es gab sich von selbst, es lag gleichsam in der Luft, daß die ersten hellenistischen Christengemeinden ihrem Kultheros den Titel *κύριος* gaben.“ Den vielen Herren der hellenistischen Kulte habe die junge christliche Religion „mit einer bisher unerhörten Einseitigkeit und mit kühnem Trotz“ den einen Kyrios Jesus Christus gegenübergestellt. Das sei die Form, die das Christentum auf dem Boden hellenistischer Frömmigkeit angenommen habe. Paulus habe, obwohl sein Zusammenhang mit der Urgemeinde nicht geleugnet werden dürfe, seine Entwicklung als Christ auf dem Boden der hellenistischen Gemeinde erlebt, und er selbst habe (1. Kor. 8, 5 f.) sein Siegel unter den oben dargelegten Zusammenhang des christlichen Kyriostitels mit dem Kyriostitel der heidnischen Gottheiten gesetzt. Es folgt noch der bekannte stilgemäße Abschluß: Diese neue Umhüllung Jesu war geschichtliche Notwendigkeit. Das junge hellenistische Christentum mußte die Kyrios-Verehrung in seiner Umgebung annehmen, es mußte in einem Zeitalter, in dem man den Regenten mit dem Kyriostitel ehrte und im Kult anbetete, auch diese Krone seinem Herrn aufs Haupt setzen. Neu und unerhört, nicht mehr aus der Zeit und dem Milieu abzuleiten, sei aber die großartige Entschlossenheit, die grandiose Wucht, mit der die Christengemeinde diesen Herrenglauben allem andern Glauben entgegengesetzte. Tatsächlich treibt also das hellenistische Christentum Menschenvergötterung, und nur dadurch unterscheidet es sich von der Idololatrie des Heidentums, daß es die dem Götterkult entlehnte Krone in „großartiger Entschlossenheit“ einem einzigen Menschen, Jesus von Nazareth allein, auf das Haupt setzte.

Die Summe von unerwiesenen und direkt falschen Behauptungen, sowie von willkürlich ersonnenen Zusammenhängen beweist die Verwegenheit, aber auch die Verlegenheit der liberalen Kritik, die sich abmüht in ihren Beweisen, um zuletzt nichts bewiesen zu haben, die im Unbewußten der Gemeinde und in der Luft den Boden für ihre Konstruktionen suchen muß, den ihr die Wirklichkeit versagt. Trotz seines eindeutigen und entschiedenen Gegenzeugnisses trennt sie den Glauben des Apostels Paulus vom Glauben der Urgemeinde. Mit „feinem Stilgefühl“, d. h. zwischen den Zeilen lesend, findet sie einen Einfluß der hellenistischen Gemeinde auf Paulus, der in unsagbar rascher Entwicklung zu einem neuen Glauben führte, obwohl, wie schon hervorgehoben, nach einstimmigem Zeugnis die ganze Christenheit, Juden- und Heidenchristen

in dem Bekenntnis geeint war: Jesus Christus, der Messias und der Herr. Sie beleidigt die hellenistische Gemeinde und den Apostel Paulus, indem sie ihnen Menschenanbetung nachsagt. Sie leitet diese Idololatrie aus den heidnischen Kulturen ab und muß zugleich anerkennen, daß sie „einzigartig“ ist und in vollem Bewußtsein dessen, was sie tut, sich jeder Form heidnischer Idololatrie entgegenstellt. Sie räumt ein, daß „der Geist des unbezwingbaren und starken alttestamentlichen Monotheismus“ sich auf die Kyriosverehrung überträgt, und läßt völlig unerklärt, wie dies psychologisch möglich war. Wie kam es, und zwar ohne jede Opposition, zu dieser allgemeinen, das Christentum von Anfang an in seiner Wurzel verderbenden Anbetung Christi, wenn Jesus nur ein am Kreuz hingerichteter Mensch war, von dem nur das feststand, was die Kritik an ihm duldet?

Mit Hilfe des Kyriostitels soll Paulus Jesus einerseits direkt an die Seite Gottes gestellt und andererseits doch Gott in bestimmter Weise untergeordnet haben; heidnische Analogien sollen Vorbilder für diese Abstufung in der göttlichen Wesenheit gewesen sein. Die Kritik rät hin und her, woran der Apostel eigentlich bei dieser Gleichstellung und gleichzeitigen Unterordnung gedacht habe. Indes der Apostel selbst setzt diesem Hin- und Herraten ein Ende. Er weiß, und die mit ihm an Jesus Christus glauben, wissen es ebenso, daß Kyrios der Name für den allein wahren Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde ist, dem er allein im wahren und eigentlichen religiösen Sinne zukommt, während er im Munde der Heiden für ihre Götter und Göttinnen (Kyria) ein beklagenswertes Kennzeichen des tiefsten religiösen Abfalls, der Idololatrie, ist. Die sichersten Zeugnisse (s. S. 127 ff.) beweisen, daß er Jesus Christus nicht etwa irgendwie Gott an die Seite gestellt, sondern mit Jahwe identifiziert hat. Der Apostel glaubte an das Geheimnis der Menschwerdung des Sohnes Gottes; dieser Glaube trennt ihn für immer von seinen rationalistischen Kritikern. Der Kyriostitel wird ferner nicht erst bei den Heidenchristen, sondern von Anfang an in der palästinensischen Urgemeinde Christus beigelegt. Er findet sich z. B. in der ersten Predigt des Apostels Petrus (Apg. 2, 36), bei Stephanus (Apg. 7, 58), ferner 1. Petr. 1, 3, Jak. 1, 1; 2, 1. Jud. 4. 17. Die Apostel haben ihn aus dem Selbstbewußtsein Jesu empfangen, wie die von allen Synoptikern berichtete Streitrede mit den Pharisäern über die Davidsohnfrage (Mk, 12, 35 ff. u. Par.) beweist. Wenn Bousset auch in dieser Perikope Gemeindedogmatik findet, so steht er unter dem Zwange seines negativen Dogmas. Die von ihm angeführten Gründe⁵⁷⁾, es sei undenkbar, daß Jesus durch die Hindeutung auf Psalm 110 die Pharisäer in die Geheimnisse seines Selbstbewußtseins habe einführen oder ihnen eine Probe seines exegetischen Scharfsinnes habe vorlegen wollen usw., bedürfen wahrlich keiner Widerlegung.

Nach der Kritik soll der Kyriosglaube wie von selbst aus

dem Kyrioskult hervorgewachsen sein. Aber alles spricht dagegen, daß der Kult die Priorität vor dem Glauben hatte. Man beruft sich hauptsächlich auf das Kultelement bei der Taufe, bei der die Abwaschung unter Anrufung des Namens Jesu vollzogen worden sei, und vor allem auf das Abendmahl. Letzteres habe in der Urgemeinde nur den Charakter einer feierlichen Mahlzeit gehabt. Die Auffassung dieser Feier als „Herrenmahl“ im paulinischen Sinne mit dem spezifischen Charakter einer Teilnahme am Leib und Blut des erhöhten Herrn sei der Urgemeinde fremd und Erzeugnis der hellenistischen Gemeinde. Damit wird der Apostel Paulus, der im 1. Korintherbrief das direkte Gegenteil bezeugt, einfach unter die Fälscher gesetzt. Die Ausdrucksweise: Taufe „im Namen Jesu“ ist nicht von einer Anrufung Jesu oder von der Taufform, die gemäß dem Taufbefehl Christi (Mt. 28, 19) in der Anrufung der Trinität bestand, zu verstehen, sondern will nach einem damals allgemeinen Sprachgebrauch die christliche Taufe, jene, bezeichnen, die gemäß dem Befehle Jesu Christi, in seiner Autorität geschah und in seine Gemeinschaft einführte. Den Taufbefehl Christi darf die Kritik nicht als historisch annehmen, weil sie die Auferstehung leugnen muß⁵⁸).

Es sei noch kurz hinzugefügt, daß neuere Religionshistoriker auch den Namen Heiland (Soter) und in Verbindung damit die Erlösungsidee aus Vorstellungen der umliegenden Heidenwelt herleiten wollen, die eine Reihe von Göttern (im Sinne von Wohltäter) und zur Zeit der römischen Weltherrschaft besonders erfolgreiche Feldherrn und Kaiser mit diesem Ehrennamen schmückte. Aber ein abgrundtiefer Unterschied der beiderseitigen Vorstellungen von dem Heiland und seinem Heile macht diese Annahme ganz unmöglich. Der Name Soter im heidnischen Kult bezeichnet nur den Retter aus irgendeiner allgemeinen Notlage. Christus aber ist nach seinem eigenen Zeugnis und dem allgemeinen Glauben der palästinensischen wie der hellenistischen Urgemeinden der Retter der Seele aus Sündentod und Gottverlassenheit, der Bringer des ewigen Heiles, das hier im Leben der Gnade grundgelegt wird und zum ewigen Leben bei Gott im Himmel führt⁵⁹).

Es war also ein tiefer Abweg, als Vertreter der „historischen Theologie“ Ausflüge in das weite Feld der Religionsgeschichte machten, um das vom Neuen Testamente versagte Material für die Konstruktion der Christologie der Urgemeinde im Heidentume zu finden. An der lebendig sprudelnden Quelle gehen sie mit abgewandtem Auge vorbei, um in trübe Gewässer zu schauen, Was sie in Christus nicht finden wollen, müssen sie jetzt vor Christus suchen. Sie, die sich rühmen, historisch zu sein, werden hier vollständig unhistorisch.

Wie Jesus selbst, so haben auch seine Jünger keine Beeinflussung von der außerpalästinensischen Welt empfangen. Sie sind von der umliegenden Menschenwelt unberührte Söhne ihres Volkes, einfache, ungebildete, vom Kulturstandpunkt aus betrachtet, beschränkte Männer, bei denen auch die elementarsten Voraussetzungen für Einflüsse aus dem Heidentum fehlen. Wer von einem „Entstehen ihrer Dogmatik“ reden will, muß die Quellen im jüdischen Boden suchen. Ihre Christologie war fertig, als sie den Boden der griechisch-römischen Kulturwelt betraten. Sie sind ferner herangewachsen in der Eigenart der monotheistischen Religion. Der Himmel ist ihnen Gottes Thron, die Erde der Schemel seiner Füße. Himmel und Erde sind für sie „entgöttert“. Alles außer Gott im Himmel und auf Erden ist für sie die Schöpfung Gottes aus nichts. Mythische Göttergestalten und Götzendienst, Apotheose und Kaiserkult sind ihnen ein Greuel und schwerste Sünde; ein geworden er Gott, ein zum Gott gemachter Mensch, ein Widersinn und „der Greuel der Verwüstung“. Sie wissen, was sie anbeten; daher die unbeugsame Intoleranz, die keine Kompromisse kennt. Dem todesmutigen, jubelnden Ja, mit dem sie Jesus anbeten, steht das todesmutige, unerschrockene Nein zur Seite, mit dem sie jeder Kreatur diesen Kult versagen. Wer sie der Menschenvergötterung anklagt, lästert sie.

Als dem Kaiser Caligula auf dem Boden Palästinas Altäre errichtet wurden, ging ein Schrei der Entrüstung durch die jüdische Welt. Als vollends Caligula den Befehl gab, sein Standbild im Tempel aufzurichten, loderte der Zorn in hellen Flammen auf. In diesem Stück waren die Apostel und Christen mit den Juden echte Verehrer des einen Gottes. Treffend hat Zahn daran erinnert, daß, als der Seher Johannes vor dem Offenbarungselengel anbetend niedersinken wollte, er die Warnung hörte: „Siehe zu, tue es nicht; ich bin dein und deiner Brüder Mitknecht! Bete Gott an! (Apok. 19, 10; 22, 9.) Vor Jesus aber fällt er anbetend nieder, ohne etwas anderes als Worte des Trostes zu hören, damit er nicht im Schreck vor der anbetungswürdigen Majestät des ewig Lebendigen vergehe (Apok. 1, 17 ff.). Er weiß, wen er anbetet. Was vom allgewaltigen Vater, gilt vom geschlachteten Lamme: „Ich bin der Erste und der Letzte, das A und das O, der Anfang und das Ende“ (vgl. 2, 8; 22, 13). Und die Sprache des Heidenapostels ist die gleiche. „Wuchtig und feierlich schreitet der Eine durch die Zeilen jenes gewaltigen Manifestes vom Areopag (Apg. 17, 22 ff.). Jetzt

kam er, der Eine und der Ewige, zu den von der Vielgötterei hin und her gezogenen, unruhig suchenden und tastenden Seelen als ein Gott, der, Schöpfer Himmels und der Erde, auch dem Ärmsten in geistiger Gegenwart immerdar erreichbar ist⁶⁰).“

Als griechische Denker anfangen, die Göttergestalten des Olymp für geborene und gestorbene Menschen zu erklären, die man wegen ihrer Verdienste vergöttert habe, hörte der ernstgemeinte Kultus dieser Götter bei ihnen auf. Paulus und seine Christen haben über den heidnischen Götterkult noch schärfer geurteilt, weit schärfer selbst als unsere modernen Religionshistoriker (1. Kor. 10, 19). „Wir haben eine Beschreibung der Zeremonien, unter welchen die sogenannte Apotheose am Ende des zweiten Jahrhunderts vollzogen wurde. Während der Leib des Kaisers zur Erde bestattet wurde, mußte eine möglichst treu dem Verstorbenen nachgebildete Wachfigur seine Stelle vertreten und den Mittelpunkt mehrtägiger pantomimischer Feierlichkeiten bilden. Wenn dann zum Schluß die Wachfigur auf einem kostbaren Scheiterhaufen verbrannt wurde, ließ man einen daran festgebundenen Adler los, damit er zugleich mit den Flammen gen Himmel aufsteige.“ Der Berichterstatter fügt hinzu: Von diesem Adler glauben die Römer, daß er die Seele des Kaisers von der Erde zum Himmel emportrage, und von dem Augenblick an verehren sie dieselbe mit den übrigen Göttern. Ob ein Mensch im weiten römischen Reich diese Kaisergötter in seiner Not anrief?! Selbst der offizielle Stil zeigt keine Spur, ja keinen Schein einer ernst gemeinten Anbetung. Wir besitzen eine feierliche Dank- und Lobrede auf den Kaiser Trajan, welche Plinius als Konsul vor dem anwesenden Kaiser und dem versammelten Senat gehalten hat. Man könnte sie mit einer Predigt vergleichen, welche ein christlicher Hofprediger am Geburtstag seines Monarchen vor dessen Ohren zu halten hat. Der Redner erhebt sich einmal zur Anrede an den unter die Sterne versetzten Herrn. Aber er weiß dem Kaisergott im Himmel nur zu sagen: es müsse ihm eine Freude sein, daß sein Nachfolger auf Erden noch besser sei als er selbst. In der Tat, der Kaiser auf Erden war mehr wert, war achtungsgebietender als der vergötterte Exkaiser im Himmel. Das Gebet für des Kaisers Heil und des Reiches Wohl, welches der Konsul zum Schluß in würdigen Worten ausspricht, ist nicht an den neugeschaffenen Quasi-Gott, sondern an die guten alten Götter, vor allem an Jupiter, den Burgherrn und Schirmvogt der alten Römer, gerichtet⁶¹).“ Solche Apotheosen und die heidnischen Göttermythologien konnten auf das christliche Bewußtsein nur abstoßend wirken. Wer in ihnen „Analogien“ und in diesen „Analogien“ die Genealogie der Anbetung Christi im Urchristentum findet, leidet doch, um ein von den Kritikern für Drews geprägtes Wort zu gebrauchen, an „Mythologitis“.

Wie die jüdische, so tritt die christliche Religion als eine

Religion der Autorität auf, als gottgeoffenbarte Religion. In der vollen Überzeugung von ihrer göttlichen Garantie wird sie von Anfang an verkündet. Männer, die sprechen: „Für Christus üben wir unsere Sendung aus, so wie wenn Gott durch uns ermahnt. Wir bitten für Christus: Lasset euch versöhnen mit Gott“ (2. Kor. 5, 20), haben nicht, Parasiten vergleichbar, an den Tischen gesessen, welche die Mythologie gedeckt hat.

Der einstimmige, weltüberwindende Glaube des Urchristentums an Jesus Christus den Sohn Gottes und Erlöser der Welt ist nur dann erklärbar, wenn er aus dem Herzen Jesu stammt. Diese Pflanzung hat der Herr selbst gepflanzt, aus seinem Herzen ist sie entsprossen und durch seinen göttlichen Lebenshauch befruchtet. „Vielen sind heute“, so schreibt Harnack, „die Hauptstücke des Urchristentums fremd geworden, und sie stehen ihnen teilnahmslos gegenüber“ — ein Eingeständnis, daß diese vielen vom apostolischen Glauben abgefallen sind. Den eigenen Abfall suchen sie zu rechtfertigen, indem sie einen „Abfall der apostolischen Kirche“ konstruieren. Nicht historische Forschung spricht hier, sondern die aprioristische Voraussetzung einer rationalistischen Philosophie.

B. Das Selbstzeugnis Jesu bei den Synoptikern.

Ohne Bangen und Besorgnis folgt die Apologie Christi der Kritik, wenn diese, den Schritt rückwärts lenkend, vom Urchristentum zu Jesus selbst, zu dem, was er selbst von sich gewußt und empfunden, zurückkehren will. Festen Fußes folgt sie ihr auch dann, wenn sie, ohne ihr Recht zu diesem Schritte beweisen zu können, das Selbstzeugnis bei Johannes umgehen und ihre Hütte bei dem Jesus der synoptischen Evv. bauen will, und frohgemut folgt sie ihr auch dann noch, wenn sie in ihrer Verlegenheit das Evangelium der Evangelisten preisgibt, um ein „Evangelium in den Evangelien“, ein Evangelium Jesu zu suchen, in das Jesus nicht hineingehöre.

Treffend hat Tillmann die Lage gekennzeichnet. „Es steht um die Rekonstruktion des Selbstbewußtseins Jesu nicht so, als ob wir gezwungen wären, mit nur wenigem Material ein leichtes Gebäude

aufzuführen. Nicht etwa nur in vereinzeltten Worten äußert sich Jesu souveränes Bewußtsein, Messias und Gottessohn zu sein. Unsere gesamte Überlieferung ist von Anfang an mit diesen Äußerungen seines Selbstbewußtseins geradezu gesättigt. Es ist die natürliche Atmosphäre, in der Jesus lebt, der unvergleichlich tiefe und reiche Hintergrund, auf dem jedes Wort, das er spricht, jedes Werk, das er tut, aufgetragen ist. . . Es bedeutet auch keinen Unterschied, ob wir ein Wort aus den ersten Frühlingstagen seiner galiläischen Wirksamkeit herausgreifen oder die Bejahung der Messiasfrage vor dem Hohen Rat. Es ist überall der gleiche Eindruck, den wir empfangen: Hier spricht ein Selbstbewußtsein, das vollkommen göttlich ist⁶²).“ Man gewinnt keine Quelle, wenn man alle Seiten derselben zerreißen muß; man gewinnt auch kein lebendiges Menschenkind, wenn man seine edelsten Teile exstirpieren und ihm alles Blut bis auf das Herzblut rauben muß.

Die früher von der Kritik gezeichnete Entwicklungslinie, wonach die Synoptiker den reinen Menschen schildern, den erst Paulus und vollends Johannes in himmlische und göttliche Farben getaucht hätten, ist durch die Erkenntnis ausgelöscht worden, daß schon beim „Urevangelist“ Markus Jesus der wahre Gottessohn ist, dessen Herrlichkeit in diese Welt leuchtete. Je mehr die Kluft, die zwischen Johannes und den Synoptikern gähnen soll, sich schloß, desto mehr trat der „übelwollende Staatsanwalt“ in Aktion, der auch die Synoptiker auf die Anklagebank setzte, auf der Paulus und Johannes schon saßen. Sein Plaidoyer muß aber schon deshalb befremdend wirken, weil er die Treue, Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit derselben sonst anerkennt, nur in einem Punkte nicht, in der Wertung und Darstellung der Person Jesu. Um so mehr zeigt sich seine Befangenheit, da er zugleich auf mildernde Umstände plädiert, die kein unbefangener Richter annehmen kann. Da ihre Bücher nicht bloß als Geschichtsquellen, sondern auch als Erbauungs- und Andachtsbücher geschrieben seien, so hätten sie das Bild des geschichtlichen Jesus nicht liefern können und wollen, da es zur religiösen Verwendung unbrauchbar gewesen sei. (!) So begründet und rechtfertigt man die *fraus pia* und glaubt damit wieder eine jener Formeln gefunden zu haben, die zugleich anklagt und entschuldigt, obwohl sie rein erkünstelt ist. Man braucht diese einfachen, ungekünstelten Schriften nur mit anderen, einen erhabenen religiösen Gegenstand behandelnden Werken zu vergleichen, um sofort zu erkennen, daß das erbauliche Element vollständig zurücktritt. Wenn die schlichte geschichtliche Erzählung zugleich mächtig ergreift, so liegt es einzig und allein an dem einzig erhabenen geschichtlichen Stoff; mit keiner Zeile haben sie es gesucht oder angestrebt. Kein Strich ihrer Darstellung verrät die tiefe Ergriffenheit, mit der sie selbst vor dem „Heiligen Israels“ standen, dessen Leben sie erzählen. Hier spricht und erbaut die Geschichte selbst. Als ob er völlig uninteressiert wäre,

verschwindet der Darsteller vor seinem Objekt. In dieser Hinsicht stehen die Evv einzigartig in der Weltliteratur.

Der Titel „Sohn Gottes“.

Wie im Alten Testament, so wird auch im Neuen, auch von Jesus selbst, der Titel „Sohn Gottes“ oft im Sinne eines religiös-sittlichen Verhältnisses gebraucht, in dem die Menschen zu Gott stehen bzw. stehen sollen. Als Korrelat zu dieser Sohnesbezeichnung ist der Vaternamen für Gott der Ausdruck für eine gnädige Beziehung Gottes zu uns (vgl. z. B. Mt. 5, 9. 44; Lk. 11, 13). Im Alten Testament bezeichnet ferner „Sohn Gottes“ öfters eine besondere Auserwählung und Berufung von seiten Gottes. So wird wegen seiner Auserwählung aus allen und vor allen Völkern Israel der „erstgeborene Sohn Gottes“ genannt, und wegen seiner Stellung und Salbung erhält der theokratische König Israels den Titel „Sohn Gottes“ mit besonderem Nachdruck dann, wenn er als Typus des kommenden Messias angeredet wird (vgl. 2. Sam. 7, 18 ff. und Ps. 2, wenn dieser nur indirekt messianisch verstanden wird). Was dem theokratischen König, als seinem Typus, kommt in vollendetem Sinne dem messianischen König und Erretter zu, und so wird seine Person als in innigster Beziehung zu Jahwe stehend geschaut. Die messianischen Vorstellungen gestatteten, so urteilen die Kritiker, die Gestalt des Messias bis an den Thron Gottes zu stellen. Aber darin soll sich auch der Begriff der Gottessohnschaft erschöpfen. Auch in den synoptischen Evangelien besage der Name „Sohn Gottes“ sowohl im Munde Jesu wie im Munde anderer zwar die innigste Zugehörigkeit zu Gott und eine überragende Stellung im Weltplan Gottes; aber er sprengt nicht den Rahmen eines hohen menschlichen Bewußtseins und besage nicht Wesensgleichheit mit Gott. Indes, diese Auffassung wird nicht einmal dem Alten Testament gerecht. Die in den messianischen Weissagungen dem Messias beigelegten Prädikate und Herrschaftstitel überragen weit den Umkreis moralischer Beziehungen zu Gott und versetzen ihn in die Sphäre des Göttlichen (vgl. Is. 9, 1 ff.; 54, 5; Ps. 109, 1; Mich. 5, 1 ff.; Dan. 7, 13 ff.). Außerdem ist auf die Sapientialbücher zu verweisen. Die erhabenen Offenbarungen über die göttliche Weisheit, die als eine aus Gott geborene, ewig bei ihm seiende Person auftritt, die Schöpferin und Herrin aller Dinge ist und zugleich bestimmt ist, das Zentrum des Erlösungswerkes zu werden, haben die Aufnahme des trinitarischen Geheimnisses vorbereitet (Sprüche 8, Ekkli. 24, Weish. 7—8). Wir brauchen diesen Punkt hier bloß anzudeuten⁶³). Unsere Aufgabe ist es, den Inhalt des Selbstbewußtseins Jesu aus seinen eigenen Selbstaussagen festzustellen. Die Deutung der Selbstaussagen Jesu von seiten der Kritiker wird von dem apriorischen Grundsatz diktiert, daß Jesu ein göttliches Selbstbewußtsein nicht bekundet hat, weil er ein solches nicht haben konnte. Die nach dieser Norm arbeitende Exegese zwingt die Aussagen so lange in das Prokrustesbett, bis sie sich fügen, und wenn auch diese Ge-

walttat nicht gelingen will, werden sie in den Bann der Unechtheit getan.

1. Es war eine feierliche Stunde, als Jesus seine Jünger beten lehrte: Vater unser, der du bist in dem Himmel. Eine weltüberwindende frohe Botschaft, welche den Menschen auf jene Höhe führt, wo seine Seele sich in Gott versenkt und die weltregierende Allmacht in kindlicher Freude als Vaterliebe umfaßt. Der Apostel hat sie mit jenem Licht verglichen, das am ersten Schöpfungstage durch Gottes Macht aufleuchtete (2. Kor. 4, 6), und der volle Sonnenglanz des ewigen, göttlichen Zielgutes durchstrahlte sie, als der Herr selig pries, die reinen Herzens sind, weil sie Gott schauen werden. Mag aber auch die die Seele durchzitternde Gottinnigkeit noch so groß sein, mag die mystische Liebe die Seele mit ihrem Gott zusammenschmelzen, kein Mensch betet so, ohne das Bewußtsein der unendlichen Kluft, die ihn als Geschöpf von seinem Schöpfer trennt. Die stolzeste Empfindung gebiert den reinen Seufzer wahrer Demut: Führe uns nicht in Versuchung, — und aus der Tiefe des Gewissens dringt der reuevolle Ruf zum Throne des Heiligen: Vergib uns unsere Schuld.

Beweis für das göttliche Selbstbewußtsein Jesu bei den Synoptikern.

Jesus spricht: So sollt ihr beten; wenn ihr betet, so sprechet also (Mt. 6, 9 ff.; Lk. 11, 1 ff.). Weder in diesem feierlichen Augenblick noch in irgendeinem andern seines Lebens hat er sich mit seinen Jüngern und den Berufenen des Gottesreiches Gott gegenüber zu einer Einheit zusammengefaßt. Die Versuche einzelner Kritiker, die übrigens von andern zurückgewiesen werden, Jesus das Vaterunser mit seinen Jüngern zusammen beten zu lassen, gehören zu „jenen Unbegreiflichkeiten, an denen die liberale Exegese so reich ist“. Die Bitte: Vergib uns unsere Schuld ist niemals über die Lippen Jesu gekommen, und nach dem Zeugnis der gesamten Überlieferung war sie in seinem Munde unmöglich. Sehr richtig hat Harnack bemerkt: „In den höheren Religionen sind die Gebete entscheidend.“ Und als das wunderbare Gebet über seine Lippen kommt, schließt Jesus sich im Tiefsten und Größten seiner Offenbarung nicht mit seinen Jüngern zusammen; er heißt sie allein beten: Vater unser, der du bist in dem Himmel; wie stets bleibt er in majestätischer Isolierung

über allen. Stets spricht er: Mein Vater, niemals, im Zusammenschluß mit andern, unser Vater; er ist immer, wie bei Johannes so bei den Synoptikern, der Sohn, nicht ein Sohn wie die anderen, der Sohn schlechthin, der Sohn *κατ' ἑξοχήν* (Mt. 11, 27; 28, 19. Mk. 13, 32. Lk. 10, 22). Als Mensch ist er uns in allem gleich geworden, die Sünde ausgenommen, aber in jenem für sein Selbstbewußtsein entscheidenden Punkte, in seiner persönlichen Stellung zu Gott, hat er eine scharfe Grenze zwischen sich und allen anderen gezogen und in seinem Sohnesbewußtsein sich aus dem Zusammenhang mit allen Menschen herausgestellt. Der Satz Harnacks: Jesus offenbare sich als Mensch, „der sich auch seinem Gott gegenüber mit allen anderen Menschen zusammenfaßt“, widerspricht einem offenbaren, durch die gesamte Überlieferung bezeugten Tatbestand. Wer aber kann bezweifeln, daß der Gottesgedanke in Reinheit und Klarheit das ganze Berufsleben Jesu durchdringt? Wer kann in Abrede stellen, daß niemand so wie er über alle menschlichen Lebensverhältnisse das Licht des Gottesgedankens ausgegossen hat? Woher also die scharfe Scheidung?

Fällt Jesus mit allen Menschen dem Wesen nach zusammen, dann war auch sein Sohnesbewußtsein ein mitgeteiltes, dann galt seine frohe Botschaft auch ihm und mußte in einem Augenblick seines Lebens seinem Geiste zum erstenmal aufleuchten. Den anderen Erdgeborenen gegenüber könnte nur von einem Früher oder einem Auftrag der Vermittlung die Rede sein. Dann fällt jeder Grund und jedes Recht für die scharfe Grenze und völlige Scheidung weg, die Jesus nach einem eindeutigen und lückenlosen Quellenbefund zwischen sich und der Menschheit gezogen hat. In der Sphäre der mitgeteilten oder errungenen Erkenntnis Gottes kann niemals der Grund dafür liegen, daß irgendein Mensch, irgendein Geschöpf sich Gott gegenüber so von allen andern trennt, wie Jesus es stets getan hat. Die Erkenntnis Gottes ist stets ein Akt. Mag dieser Akt das ganze Leben durchleuchten, es bleibt stets das unerschütterliche Axiom in Kraft, daß der Akt dem Seinsgrund entspricht und niemals das Recht gibt, in einem Sohnesbewußtsein Gott gegenüber sich außerhalb der

Menschheit zu stellen. Der ganze Himmel der Engel und Heiligen muß Gott gegenüber in dem Gebet „Vater unser“ sich in Einheit zusammenschließen und auf Grund des Wesens und der wesentlichen Bestimmung gemeinschaftlich bekennen: Wir sollen vollkommen sein, wie unser Vater im Himmel vollkommen ist. Jesus aber spricht: Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist, damit ihr Kinder eures Vaters seid, der im Himmel ist. Das einzigartige Sohnesbewußtsein muß ontologisch begründet sein. Das Geheimnis der Psychologie, das Harnack in Jesus bereitwillig anerkennt, kann nur im Geheimnis seines Wesens seinen Grund haben; wenn nicht, so müßte man im Sinne des Radikalismus von dem Geheimnis eines „anormalen religiösen Triebes und zeitweiliger prophetischer Überspannung“ sprechen.

2. Wie das letzte Wort Jesu in der Todesstunde am Kreuze, so spricht auch sein erstes, das einzige aus seiner Kindheit uns überlieferte, vom Vater, von seinem Vater. Als seine Mutter in mütterlicher Sorge zu dem zwölfjährigen Knaben spricht: Siehe, dein Vater und ich haben dich mit Schmerzen gesucht, antwortet er: Weshalb habt ihr mich gesucht? Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist? Dieselbe Sprache, dasselbe Bewußtsein im Knaben, der heute zum erstenmal an der geheiligten Stätte Israels steht, wie beim späteren Manne. Er nennt Gott seinen Vater, nicht unsern Vater, und zwar in bewußtem Gegensatz zu dem von seiner Mutter in dem „Dein Vater und ich haben dich mit Schmerzen gesucht“ betonten Pflichtenkreis.

Das erste Wort
Jesu.

Wir überlassen es der Kritik, von der frühzeitigen religiösen Intensität des frommen Knaben aus einer religiösen Familie in Nazareth oder von der kindlich frommen Anhänglichkeit an die Gebetsstätte des Alten Bundes zu sprechen. Sie wird es niemals psychologisch verständlich machen, wie ein zwölfjähriger Israelit sich unter die ergrauten Gesetzeslehrer Israels mischt und sie durch Schriftgelehrtheit, durch Fragen und Antworten in Erstaunen setzt. Und wenn sie dies vermöchte, müßte sie doch die übermenschliche Höhe des Bewußtseins dieses Knaben als unerreichbares Wunder stehen lassen. Es ist unverkennbar, daß dieses erste Jesuswort aus tiefstem messianischen Selbstbewußtsein gesprochen ist, das mit einem einzigartigen, ausschließlichen Sohnesbewußtsein geeint ist. In diesem Glanze hat es auch der Evangelist geschaut,

der mit derselben Treue, mit der er dieses majestätische Wort des Knaben berichtet, das kurze, aber inhaltsschwere Wort über sein verborgenes Leben zu Nazareth schreibt: Er war ihnen untertan. „Um das Lebenswahre und Geschichtliche der schlichten Erzählung zu empfinden, braucht man nur einmal die Phantasien der apokryphen Kindheitsevangelien daneben zu stellen“ (Tillmann), und ein helles Licht wirft auf sie das gleiche und gleich wunderbare Bewußtsein des Mannes. Die Kritik verlangt übrigens einen ausschweifenden Glauben, wenn sie in der Frage der Mutter echtes, ursprüngliches Gut, in der Antwort des Sohnes dagegen das Erzeugnis des späteren Gemeindeglaubens sieht.

Noch in anderer Hinsicht bereitet dieses erste Jesuswort der Kritik schwere Verlegenheit, nämlich in der Frage nach der Entstehung und Entwicklung des Messias- und Sohnesbewußtseins. Sie gesteht mit Harnack zu, daß Jesus, als er öffentlich auftrat, bereits in sich abgeschlossen war. Die Versuchungsgeschichte aber ist nur ein Beweis dafür, daß Jesus die Trugbilder des Teufels, von den von Gott gesetzten Wegen in seinem Messiasberuf abzuweichen und in falsche Bahnen eines irdisch gestalteten Messiasideals einzulenken, in glänzendem Siege abgewiesen hat. Sie setzt also das Messiasbewußtsein voraus. Das Taufereignis ferner ist die öffentliche Proklamation seiner Würde als Messias und Gottessohn, und selbst wenn die Kritik die wunderbaren Begebenheiten als spätere Eintragungen wegwerfen und nur die Tatsache der Taufe als historisch festhalten will, so bleibt ebenso als Tatsache bestehen, daß Jesus aus der Erfahrung in der Taufstunde das Messiasbewußtsein nicht geschöpft haben kann, zumal er schon vorher alle Bande an Vaterhaus, Familie und Heimat gelöst hat. Ihre eigenen Bilder aber schaut die Kritik, wenn sie Entstehung und Entwicklung des Messias- und Sohnesbewußtseins in die Jugendzeit verlegt. Sie, die historisch sein will, wird hier wieder einmal förmlich unhistorisch. Einerseits verwirft sie alle Berichte über die Empfängnis und Jugend Jesu, andererseits postuliert und konstruiert sie eine in der Weltgeschichte einzigartig dastehende Entwicklung, ohne auch nur eine Quelle zu besitzen. So sieht sie, ins Freie blickend, „das Werden und die Errungenschaften einer in rastloser innerer Arbeit auf- und auswachsenden Persönlichkeit“. Allerdings gelernt hat er nie, er war ein schulloser Autodidakt und nichts weniger als ein zünftiger Schriftgelehrter (Mk. 1, 22; 6, 2). Aber „zu dem, was als göttliche Geburtsgabe schon in die Wiege des Kindes gelegt war, gehörte zunächst eine feinfühlig, aufhorchende Hingebung an die Eindrücke der Außenwelt, eine vielseitige Organisation des im Flug erhaschenden Wahrnehmungsvermögens, ein sympathisch aufgeschlossenes Verständnis für alle persönlichen Zwecke des Lebens, dazu eine ungebrochene Widerstandskraft eines seiner selbst ganz mächtigen Gemütes, das sein Urbild in sich selbst trägt“⁶⁴). Wahrlich

ein Regen von Worten, wenn hierdurch das Messias- und Sohnesbewußtsein Jesu begreiflich gemacht werden soll.

Die ruhige und klare Antwort des zwölfjährigen Jesus beweist, daß sein Messias- und Sohnesbewußtsein sein natürliches Bewußtsein war. „Sie kann nur der Ausdruck einer längst empfundenen, in lichtvoller Klarheit die Seele durchleuchtenden Wahrheit sein; denn es ist psychologisch undenkbar, daß sie in solchem Alter, auf eine solche Frage in dieser ruhigen Bestimmtheit sofort erfunden worden sein konnte.“⁶⁵⁾

3. Auch an einer andern, an der vielumstrittenen Stelle bei ^{Die Stelle Mk. 13} Mk. 13, 32 nennt Jesus sich den Sohn schlechthin. ^{32.} „Jenen Tag und jene Stunde (des Weltgerichts) kennt niemand, auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn, sondern nur der Vater.“ Je nachdem die Kritik diese Stelle liest, rechnet sie dieselbe bald zur ältesten Überlieferung und zu den „Grundsäulen“ des Lebens Jesu, bald zu verdächtigem Gut und zur „Ausdrucksweise der Urkirche“, weil sie den Terminus „Sohn“ im kirchlichen Sinne und als Ausdruck für eine „metaphysische Größe“ mit sich führe. Die Bedeutung der Stelle für das Bewußtsein Jesu liegt auf der Hand. Über allen Menschen und über allen Engeln, über der gesamten geschaffenen Geisterwelt steht einzigartig der Sohn, Jesus selbst, der in demütiger Menschengestalt vor seinen Jüngern steht. Und doch weiß er, daß die Engel das Angesicht des Vaters schauen. Die beabsichtigte Steigerung: die Menschen, die Engel, der Sohn schließt die bloß moralische Beziehung oder theokratische Vollmacht aus und fordert als Grund für die alles überragende Stellung die metaphysische Sohnschaft. Weil sie dieser Folgerung nicht entgehen kann, fand die Kritik nicht bloß textkritische, sondern auch „innere Gründe, die ein Dämmerlicht über dieses Wort verbreiten“⁶⁶⁾.

4. Alle Synoptiker berichten über Streitreden des Herrn mit den Pharisäern kurz vor der letzten Entscheidung, die un- mittelbar die Person des Messias betreffen. Wir stehen auf einem Boden, den auch die Kritik als historisch gesichert anerkennt, da alle drei (Mt. 22, 41 ff. u. Par.) die von Jesus selbst gestellte weltbewegende Frage überliefern:

Der Messias
Davids Herr.

Was dünket euch von Christus, wessen Sohn ist er? Sie sagen ihm: Davids Sohn. Und er spricht zu ihnen: Wie kann ihn nun David im Geiste „Herr“ nennen, wenn er sagt: Es sprach der Herr zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße mache. Wenn ihn also David „Herr“ nennt, wie ist er dann sein Sohn? Und niemand vermochte ihm ein Wort zu antworten.

Auch die Kritik sucht der Antwort auf die Frage des Herrn zu entgehen, zwar nicht durch Schweigen, wie die Pharisäer, sondern durch einen Wechsel der Szenerie. Was dem Herrn als Unterlage und Voraussetzung feststeht, die Abstammung des Messias von David, suchen sie zum Angelpunkt der Streitrede zu machen. Jesus habe seine Davidssohnschaft geradezu verleugnet oder wenigstens als gleichgültig hingestellt; seinen Messiasanspruch habe er wahrscheinlich auf die Abstammung von David nicht gründen können. Es soll also wiederum ein Gebilde der Urgemeinde sein, wenn sie, und zwar einmütig, die Abstammung Jesu von David als vom Alten Testament geforderte Legitimation für seine Messianität anrief. Indes, Jesus hätte seine Messianität selbst vernichtet und sich in Widerspruch zum Alten Testament und dem hier bekundeten Plane Gottes gesetzt, wenn er die Abstammung von David als gleichgültig hingestellt hätte. Er hätte seinen Gegnern die entscheidende Waffe in die Hand gegeben. Sein Messiasanspruch wäre rettungslos verloren gewesen, wenn sie seine Abstammung von David hätten bestreiten können. Auch die Pharisäer haben Jesus nicht für so naiv gehalten, und wahrlich, in diesem Falle wären sie um eine Antwort nicht verlegen gewesen. Daß der Messias Sohn Davids sein muß, steht für Jesus und die Pharisäer fest. Ebenso konnte es kein Gegenstand des Zweifels oder Streites sein, daß der Messias nach seiner theokratischen Stellung über David stehe.

Die Frage: Wessen Sohn ist er? fragt offenbar nach der physischen Sohnschaft des Messias, nicht nach der Messianität, die vorausgesetzt ist. So haben sie die Pharisäer verstanden. Deshalb antworten sie: Davids Sohn. Diese Antwort der Pharisäer wird vom Herrn nicht als falsch oder in falsche Bahnen lenkend, sondern als ungenügend bezeichnet, weil sie eine andere, weit höhere Sohnschaft, jene, kraft deren der Messias Davids Herr ist, nicht umfaßt und somit dem Wesen des Messias nicht gerecht wird. Diese Sohnschaft ist aber, wie David im Geiste schon vorausgesagt hat (*ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου* = Jahwe), als göttliche zu bestimmen, kraft deren der Messias als Sohn Gottes seinem Wesen nach der Herr Davids

ist. Was Jesus hier von sich aussagt, hat der Apostel treu in das apostolische Wort gekleidet: „Aus denen (den Vätern) Christus ist dem Fleische nach, der da ist über alles Gott, hochgelobt in Ewigkeit“ (Röm. 9, 5). Auch Dalman gesteht: „Für denjenigen, der ohne dogmatische Befangenheit Jesu Worte liest, wird kein anderer Sinn sich ergeben können, als daß der Messias in Wirklichkeit Sohn eines Höheren ist als Davids, nämlich Gottes.“⁶⁷⁾

Zu demselben Ergebnis führt die ebenfalls von allen Synoptikern bezeugte Parabel von den bösen Winzern (Mt. 21, 33 ff. u. Par.).

Die Parabel von den bösen Winzern.

Ein Mann, so erzählt Jesus, hatte einen Weinberg, den er an Pächter verdingt hat. Zur Zeit der Ernte schickt er seinen Knecht, um den Ertrag einzuholen; aber die ungetreuen Pächter töten den Knecht. Da schickt der Herr andere Knechte aus, aber auch diese werden von den bösen Pächtern umgebracht. Der Herr hat auch „einen einzigen, über alles geliebten Sohn“. Ihn schickt er zuletzt, indem er denkt: Sie werden Ehrfurcht haben vor meinem Sohn. Aber auch ihn töten sie in dem Gedanken: Er ist der Erbe, und wenn wir ihn töten, ist die Erbschaft unser.

Jesus ist der einzige, vielgeliebte Sohn, der einzige Erbe alles dessen, was der Vater besitzt. Alle gott-erfüllten Gesandten des Allerhöchsten sind ihm gegenüber nur die Knechte. Es ist dieselbe Sprache wie die des Apostels Paulus: Gott hat seines eigenen Sohnes nicht geschont, dieselbe Sprache wie im Johannesevangelium von dem eingeborenen Sohne, der sagen kann: Alles, was der Vater hat, ist mein.

Die Echtheit der beiden Stücke ist unerschütterlich. Da sie bei allen Synoptikern stehen, muß die Kritik nach ihren eigenen Prinzipien anerkennen, daß sie zu den gesichertsten Worten Jesu gehören.

Nach Bousset enthalten, wie schon früher (S. 88) bemerkt, auch diese Perikopen ausgebildete Gemeindedogmatik. Selbst wenn man annehmen könnte, daß Jesus zu dem Bewußtsein sich erschwungen habe, der Kyrios des Psalmes 110 zu sein, so bleibe es „ein zweckloses, unbegreifliches Spiel“, daß er dieses stolze Bewußtsein benutzt habe, um der Schriftgelehrsamkeit seiner Gegner ein unlösbares Rätsel zu stellen. Ferner läge der ausgebildete Weissagungsbeweis vor und die dogmatisch gefestete Überzeugung von der transzendenten Messianität Jesu⁶⁸⁾. Das Be-

wußtsein, der Kyrios des Psalmes 110 zu sein, und die Überzeugung von seiner transzendenten Messianität darf Jesus selbst nicht haben, der Psalm 110 darf keine Weissagung enthalten, — das sind die Argumente, die von vorneherein alles als unbegreiflich und unmöglich hinstellen, was der rationalistischen Weltanschauung widerspricht. Und doch geht die Frage: Was dünkt euch von Christus? Wessen Sohn ist er? richtend durch die Weltgeschichte und stellt die Rationalisten vor dieselbe unerbittliche Entscheidung wie die Pharisäer. Weshalb soll sie im Munde Jesu unmöglich sein, und wie kam die „Gemeindedogmatik“ zu dieser weltbewegenden Frage? Wenn die Person Jesu restlos unter die Gesetze der sog. historischen Kritik gestellt wird, bleibt es ein ewiges Rätsel, wie die Urgemeinde zu dieser Frage kam und diese Perikope erfand.

Zu der Parabel von den bösen Winzern bemerkt derselbe Kritiker: „Der scharfe Gegensatz zwischen den Knechten und dem Sohn, der ja eine ganz klare Hindeutung auf die besondere Würdestellung Jesu enthält, scheint erst später eingebracht zu sein. In der Form, in der das Gleichnis uns gegenwärtig vorliegt, hat es nicht den durchsichtigen Charakter der übrigen Gleichnisse Jesu. Als einen im alltäglichen Leben wahrscheinlichen Vorgang begreift man es nicht, daß der Herr des Weinberges den offenkundig revolutionierenden Pächtern, die seine Knechte gemordet haben, seinen Sohn ohne Schutzmaßregeln ausliefert, bis man sich klar gemacht hat, daß hier in einer Allegorie die ganze Heilsgeschichte dargestellt werden soll. Jesu Gleichnisse aber zeichnen sich sonst eben gerade durch ihre unmittelbare Überzeugungskraft aus.“⁶⁹⁾ Der Kritiker stößt sich an dem Inhalt der Parabel, den er im Munde des von ihm erdachten Jesus nicht dulden darf. Die Parabel ist klar, durchsichtig und von unmittelbarer Überzeugungskraft; sie entspricht vollkommen den sonstigen Aussagen Jesu über die Gottesboten des A. T. und der Entwicklung seines irdischen Lebensdramas, das ihn bald vor den Hohen Rat und an das Kreuz führen sollte. Ein wunderlicher Einfall ist es, wenn Bousset verlangt, der Vater habe dem Sohn eine Polizeimannschaft an die Seite stellen müssen.

Die johanneische
Stelle bei den
Synoptikern.

5. Damit stehen wir vor dem Höhepunkt der Offenbarung Jesu bei den Synoptikern, vor jenem Spruch, der mit Recht die „johanneische Stelle“ genannt wird, weil er nach Inhalt und Sprache in jenem wunderbaren göttlichen Lichte leuchtet, das die Person Jesu im Johannesevangelium umstrahlt. Mit Freude berichten die Jünger dem Herrn von ihren Erfolgen bei ihrer ersten Arbeit für das Reich Gottes, und aus der Seele Jesu steigt der Jubelruf zum Himmel empor:

Ich preise dich, Vater, Herr Himmels und der Erde, weil du solches vor Weisen und Verständigen verborgen und Unmündigen

geoffenbart hast. Ja, o Vater, also war es wohlgefällig vor dir! Alles ist mir übergeben von meinem Vater. Und niemand kennt den Sohn als nur der Vater, und auch den Vater kennt niemand als nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren.

Eine eingehende Untersuchung über die Echtheit und Ursprünglichkeit der Stelle kann Schumacher mit den Sätzen schließen: „Für kein Herrnwort kann ein überzeugenderer Beweis der Zugehörigkeit zum ursprünglichen Evangelientext erbracht werden als für unser Logion. Der Evangelienforscher und ganz besonders der Vertreter der zweiten Quelle, die Harnack so hoch eingeschätzt wissen will, kann mit Sicherheit dem Satz beipflichten: Wenn es irgendein Wort im Evangelium gibt, das wir unzweifelhaft als ein echtes, unverfälschtes Wort Jesu verehren dürfen, dann ist es der Jubelruf bei Mt. 11, 27 (Lk. 10, 22).“⁷⁰)

Solche Worte sind nie über die Lippen eines Menschen gekommen. Sie erklingen in derselben Majestät wie das hohepriesterliche Gebet und gebieten Schweigen im Himmel. Auch die Kritiker stehen bewundernd vor dieser Sprache, vor diesem „mehr als prophetischen, übermenschlichen Selbstbewußtsein Jesu“. „Hier hänge ein Selbstbewußtsein so enge, so innig, so tief mit dem Gottesbewußtsein zusammen wie sonst nie in der Weltgeschichte.“ Wie stark muß die Macht ihres dogmatischen Vorurteils sein, daß es sie hindert, dem klaren Sinn der Stelle gerecht zu werden! Der Kernpunkt des ganz von göttlicher Größe durchdrungenen Spruches liegt in den in genauer Parallele aufgebauten Sätzen: Niemand kennt den Sohn als nur der Vater, und auch niemand kennt den Vater als nur der Sohn. Im ersten Satz trennt Jesus sich wesentlich und im absoluten Sinne von jeder Kreatur und schreibt sich einen Wesensinhalt zu, der, für die höchste geschöpfliche Erkenntniskraft unerfaßbar, nur erfaßt wird von der unendlichen Gotteskraft des Vaters, also unendlich ist wie diese selbst. Und niemand erkennt den Vater als nur der Sohn. Jesu Vatererkenntnis ist der Sohneserkenntnis des Vaters adäquat, durchdringt (*ἐπιγνώσκει*) das Wesen des Vaters, ist wie dieses Wesen des Vaters und wie die Gotteskraft des Vaters einzig, unendlich, göttlich. Das Maß des Erkennens ist aber das Maß des Seins. Sohn und

Vater sind gleich wie in der Erkenntniskraft so im Sein. Er allein kennt den Vater, weil er der Sohn, der einzige Sohn, der wesensgleiche Sohn des Vaters ist. Es ist dieselbe Höhe des göttlichen Selbstbewußtseins, die auch das Wort im Johannesevangelium trägt: Ich und der Vater sind eins.

Der Satz: Und wem es der Sohn will offenbaren, schließt diese Wesenoffenbarung des Sohnes mit einem machtvollen Schlußakkord. So einfach die Sprache, so voll göttlicher Souveränität. Wie der Vater nach ewigem, weisheitsvollem und freiem Ratschluß den Unmündigen die Geheimnisse des Gottesreiches offenbart, so steht der Sohn in gleich freier Offenbarungsmacht (*βούλεται*) der Welt gegenüber wie der Vater, aus dem Schatze seines Selbstbesitzes mitteilend wie der Vater, an welche er will. „Gotteserkenntnis auf Grund göttlicher Offenbarung — das ist der Weg, auf dem die Menschen zur Teilnahme an Jesu Vatererkenntnis emporsteigen können; Gotteserkenntnis auf Grund der im eigenen Wesen ruhenden Erkenntniskraft, das ist Jesu königlicher Weg, den er allein geht. Weil seine Gotteserkenntnis nicht wie die aller anderen auf Gnade und Offenbarung beruht, sondern in seinem innersten persönlichen Sein, darum ist sie sein persönlicher, ihm allein zustehender Besitz“ (Tillmann). Er ist der Weg, die Wahrheit und das Leben. Wie ergreifend klingen jetzt die wunderbaren Jesusworte, die Mt. auf den Goldgrund göttlicher Hoheit einzeichnet: „Kommet zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, und ich will euch erquicken. Nehmet mein Joch auf euch, und lernet von mir, denn ich bin demütig und sanftmütig von Herzen, und ihr werdet Ruhe finden für eure Seelen. Denn mein Joch ist süß, und meine Bürde ist leicht.“

Jesus selbst ist es, der in diesem Logion die früher (S. 75) zitierten, die liberale Auffassung charakterisierenden Sätze Harnacks nach allen Seiten verwirft. Die Sohnschaft ist der Grund seiner Gotteserkenntnis, und zwar einer absoluten, keiner Kreatur erreichbaren, nicht umgekehrt ist eine menschliche Gotteserkenntnis der Grund für ein Sohnesbewußtsein, in dem er sich mit allen Menschen zusammenfaßte und zuerst Gott den Vater aller Menschen nannte.

Der Satz „Und wem der Sohn es will offenbaren“ dient auch zur Lösung der Schwierigkeit, die aus Mk. 13, 32, wo der Herr von dem „Nichtwissen“ der Stunde des Gerichtes spricht, hergenommen

wird. Es war weisheitsvoller göttlicher Ratschluß, der Menschheit eine Offenbarung über diesen Zeitpunkt nicht zu geben. Dieses Geheimnis göttlicher Allwissenheit gehörte nicht zu dem, was der Sohn offenbaren wollte, wie Jesus selbst (Apg. 1, 7) den Jüngern auf ihre ungeduldige Frage erklärt: Es ist nicht eure Sache, die Zeiten und Fristen zu kennen, die der Vater in seiner Macht festgesetzt hat. Bei richtiger Würdigung des messianischen Amtes ergibt es sich von selbst, daß der Herr den Jüngern über dieses in Gottes Wissen verschlossene Geheimnis nichts zu sagen hatte, wie auch ein staatlicher Gesandter von geheimen Verhandlungen seines Landesherrn nichts zu sagen hat, obwohl er mit ihnen vertraut ist.

In Anlehnung an Strauß hat Loisy (*L'Évangile et l'Église* 77 f.) in unserm Logion ein späteres Einschiebsel gefunden, das in Nachahmung von Ekkli Kap. 51 gebildet worden sei. Norden (*Agnostos Theos* 277 ff.) sieht in ihm eine nach einem bestimmten Schema, das auch in Ekkli Kap. 51 vorliege, entworfene literarische Komposition, „ein Wanderwort“, das z. B. auch bei Joh. 10, 15 „Wie mich der Vater kennt, so kenne ich den Vater“ sich finde. Dann sei es das Schibboleth einer Reihe von gnostischen Sekten geworden, die in ihm die Bestätigung ihrer Lehre von dem „unbekannten Gott“ fanden. Den „Kompositionsparallelismus“, der zwischen unserem Logion und Ekkli 51 vorliegen soll, hat bereits Schumacher in das rechte Licht gestellt⁷¹). Die Johannesstelle ist nur eines von den vielen Zeugnissen für die auch von der Kritik in immer weiterem Umfang anerkannte Tatsache, daß das Selbstbewußtsein Jesu bei den Synoptikern dasselbe ist wie bei Johannes. Zwischen dem unbekanntem Gott der gnostischen Sekten, ihrem Pleroma mit dem Bythos und der Sige an der Spitze und dem christlichen Gottes- und Schöpfungsbegriff liegt ein so abgrundtiefes Meer, daß unser erhabenes Logion nicht in Verbindung mit der phantastischen Religionsphilosophie des Gnostizismus gebracht werden durfte.

Boussset sucht, die von Norden geführten Untersuchungen ergänzend, den Ursprung unseres Logions in der hellenistischen Mysterienfrömmigkeit. Er findet in dem Hermesgebet eines Zauberpapyrus einen Magier, der betet: „Ich kenne dich, Hermes, und du kennst mich; ich bin du, und du bist ich.“ Zwar muß er sofort eingestehen, daß hier nur ein äußerer Anklang vorliegt und wir auf dem tief liegenden Niveau primitivster Frömmigkeit stehen. Denn dem Zusammenhang nach rühmt sich der Magier, die äußern Gestalten des Gottes, seine Kultstätte und seine heiligen Namen zu kennen. Aber doch will er diesem Gebete abspüren, wie aus dieser primitiven Stimmung eine höhere persönliche Mystik der geheimnisvollen Einheit mit der Gottheit erwachsen konnte. Das Gebet beginne mit den Worten: „Komme zu mir, Herr Hermes, wie die Kinder in den Leib der Frauen kommen.“ Und so töne dieses

Schlagwort von der doppelten Erkenntnis weiter, löse sich von den Vorstellungen und Riten der primitiven Frömmigkeit und gewinne den Ausdruck einer persönlichen Mystik. In der Gnosis komme dann jene geheimnisvolle Beziehung zwischen Gott und Mensch zustande, in welcher der Gott den Menschen, der Mensch den Gott ganz in sein Wesen zu wunderbarer Einheit hineinziehe. Besonders interessant seien noch die mystischen Ausführungen einer Zosimusschrift des dritten bis vierten Jahrhunderts, deren Verfasser die Wirkungen eines Zauberspiegels auf die in ihm sich beschauende Seele beschreibe; sie werde selbst zum heiligen Geist, befinde sich im Besitz der Ruhe und in dem Zustand, in dem man Gott kennt und von ihm erkannt ist⁷²). — Möge die negative Kritik in der Sammlung solcher Textquellen und Analogien nur emsig fortfahren! Sie beweisen jedem, der sehen will, nicht bloß auf den Gleichklang einiger Worte, sondern auf das Ganze, auf den Sinn und Zusammenhang schaut, die Originalität unseres Logions, in dem Jesus ein einzigartiges Sohnesbewußtsein offenbart und eine einzigartige, über aller Kreatur stehende und Gottes unendliches Wesen durchdringende Gotteserkenntnis sich beilegt. Was hat denn unser Logion mit den angeführten Stellen aus der heidnischen, zauberhaft magischen, pantheistisch gefärbten Mysterienfrömmigkeit oder mit der Phantastik der Gnostiker zu tun, weil einige Ausdrücke in äußerlichem Gleichklang stehen? Man wird doch, um mit Irenäus (adv. haer. I, 10, 4) zu sprechen, das Bild des Fuchsen nicht für das Bild des Königs halten, weil einige Mosaikstückchen sich gleichen. Auch die aus einigen Versen bei Paulus (z. B. 1. Kor. 2, 8; 2, 11, 2, 16; 13, 12; Gal. 4, 8) zusammengestellten Analogien beweisen die volle Originalität unserer Stelle. Will man eine analoge Stelle aus Paulus anziehen, so liegt sie 1. Kor. 2, 10 ff. vor, wo er dieselbe durchdringende Wesenserkenntnis Gottes dem Hl. Geist zuschreibt.

Jesus vor dem
Hohen Rat.

6. Auf die Frage des Herrn, wessen Sohn der Messias sei, haben die Pharisäer geschwiegen. In ihrer ganzen Größe erhebt sie sich wieder in entscheidender Stunde, wo sie an Jesus selbst gestellt wird. Und er schweigt nicht. Voll des Hasses, als Sadduzäer dem Glauben und der Hoffnung Israels fremd geworden, aber im Bewußtsein seiner auch von Jesus anerkannten Würde, an der Spitze des Hohen Rates unter Anrufung des göttlichen Namens fordert der Hohepriester den Herrn auf, zu bekennen, ob er der Christus sei, der Sohn Gottes des Hochgelobten. Und Jesus antwortet: Ich bin es. (Vgl. S. 60.) Schon die Selbstbezeichnung, der danielische auf den Himmelswolken kommende Menschensohn zu sein, sprengt

die menschliche Person Jesu, und jene Kritiker sind im Recht, die sich damit vor die immer wiederkehrende Alternative: Gott oder überspannter Schwärmer gestellt sehen. Als danielischer Menschensohn erhebt sich Jesus in himmlische Höhe, nimmt himmlischen Ursprung, das Herabkommen aus Himmelshöhen, förmliche Präexistenz für sich in Anspruch. Das Wort bei Johannes: Ehe Abraham ward, bin ich, ist damit nur in andrer Form ausgesprochen. Das „Kommen auf den Wolken des Himmels“ ist gerade von alttestamentlicher Anschauung aus, in der Jesus mit dem Volke eins ist, ein förmliches Prädikat Gottes, und „das Sitzen zur Rechten Gottes“ erhebt ihn als Weltenrichter auf den Thron Gottes, vor dem die Völker stehen, um ihr Urteil zu empfangen. Sollte also auch die Frage des Hohepriesters nur nach der Messiaswürde gestellt und der Titel „Sohn Gottes des Hochgelobten“ nach seiner Auffassung nur im theokratischen Sinne gefaßt sein, — die Antwort Jesu geht über die Bejahung der Messianität weit hinaus. Sie begründet sie in einer über die theokratische Stellung weit hinausliegenden göttlichen Würde seines Wesens. Der Messias ist Jahwe, der Menschensohn ist der Gottessohn. So haben die Richter seine Antwort verstanden. Deshalb ruft der Hohepriester, seine Kleider zerreißend: Er hat Gott gelästert; er ist des Todes schuldig. Jesus ist, für das Bekenntnis, der himmlische, Jahwe gleiche Menschensohn zu sein, in den Tod gegangen.

Indes, auch die Frage des Hohepriesters geht über die Frage nach der Messianität mit bloß moralischer Beziehung zu Gott weit hinaus, und der Titel: Der Sohn Gottes des Hochgelobten stellt direkt die Frage nach der wahren göttlichen Sohnschaft. Es kommt nicht darauf an, ob der Hohepriester an einen Sohn Gottes im eigentlichen Sinne geglaubt hat; der Anspruch, Gottes Sohn zu sein, konnte ihm als Wahnsinn und törichte Einbildung gelten. Es kommt darauf an, in welchem Sinne die Frage an Christus gerichtet war. In der Absicht aber haben die Richter ihn vor ihr höchstes Tribunal gezerrt, um ihn zum Tode zu verurteilen. Das ganze tumultuarische, allen Gesetzen des Rechtes und der Gerechtigkeit hohnsprechende Verfahren, zuletzt jene Szene, wo der Hohe-

priester sich selbst erhebt und der Richter zum Ankläger wird, die Feierlichkeit, mit der er seine Frage stellt — alles dies ist von dem Gedanken beherrscht, einen Grund für ein Todesurteil zu finden. Diesem Zweck diene aber die Frage nur dann, wenn sie nicht auf irgendwelche moralische oder theokratische Sohnschaft Gottes, sondern auf eine Sohnschaft zielt, die Gottgleichheit in sich schließt. Der Messiasanspruch allein mit einer in ihm eingeschlossenen moralischen Sohnschaft konnte niemals als Gotteslästerung und damit als todeswürdiges Verbrechen gelten. Die Richter selbst hätten damit ihren eigenen Urteilsspruch als ungerecht verurteilt.

Der Bericht des Lukas über die Morgensitzung (22, 66 ff.) unterscheidet beide Fragen. Auf die Frage: Wenn du der Messias bist, so sage es uns, folgt die bejahende Antwort des Herrn verbunden mit dem machtvollen Wort: Von nun an wird der Menschensohn sitzen zur Rechten der Macht Gottes. Jetzt folgt die zweite Frage: Du bist also der Sohn Gottes? Diese Frage wäre überflüssig und sogar störend, wenn sie die erste wiederholte. Nur dann ist sie motiviert, wenn sie höher zielt und nach der Wesenheit dessen fragt, der sich als Messias mit allen Prärogativen des danielischen Menschensohnes unzweideutig bekannt hat. Der Titel „Sohn Gottes“ ist also im Sinne der wahren Gottessohnschaft gefaßt. So können die Richter nach der Antwort Christi auf diese Frage sagen: Was bedürfen wir noch eines Zeugnisses, wir selbst haben es gehört aus seinem eigenen Munde. Sie berufen sich auf ihr Gesetz und zerreißen ihre Kleider ob des Verbrechens der Gotteslästerung, dessen Christus sich schuldig gemacht habe. Nur dann, wenn Jesus sich als wirklichen Sohn Gottes bekannte, konnten sie zu dieser Anklage, diesem Urteil und zu ihrem ganzen Verfahren kommen. Was soll hier ein moralischer oder amtlicher „Sohn Gottes“ zur Erklärung? Jahwe ist nach ihrer Auffassung unmittelbar und in höchster Form gelästert, weil Jesus den Titel Sohn Gottes im vollen Sinn des Wortes für sich in Anspruch nahm und damit sich als Jahwe wesensgleich, als Gott selbst bekannte.

Die Frage in diesem Sinne ist aber auch aus der Situation geboren, die niemand anders als Christus selbst geschaffen

hatte. Kurz vorher fallen die Streitreden mit den Pharisäern und Schriftgelehrten, die sich um die Sohnschaft des Messias bewegen. Deutlich hat er sich in der Parabel von den bösen Winzern als den einzigen geliebten Sohn des Allerhöchsten bezeichnet, und sie haben ihn verstanden, „daß er dieses Gleichnis auf sie geredet hatte“ (Mk. 12, 12). Nur im Vorübergehen sei an die Ansprüche göttlicher Macht und göttlicher Vorrechte erinnert, die er öffentlich vor allem Volke erhoben hatte. Schon längst z. B. bei dem Akt der Sündenvergebung (Mt. 9, 1 ff.; Mk. 2, 1 ff.; Lk. 5, 17 ff.) war, noch im Innern verschlossen, das Wort gesprochen worden: Dieser lästert Gott, da er sich Gott gleichmacht. Und wer kann bestreiten, daß Johannes den wirklichen Sachverhalt treu schildert, wenn er schreibt: „Deshalb noch mehr suchten die Juden Jesum zu töten, weil er nicht bloß den Sabbat breche, sondern auch Gott seinen Vater (*πατέρα ἰδίου*) nannte, sich Gott gleichmachte?“ (5, 18); ebenso wenn er die Juden antworten läßt: „Nicht des guten Werkes wegen werfen wir Steine auf dich, sondern weil du Gott lästerst, da du dich, obwohl du ein Mensch bist, zum Gott machst!“ (10, 33.) Jesus ist also für das Bekenntnis, der wahre Sohn Gottes zu sein, in den Tod gegangen. Das Wort der Juden bei Johannes (19, 7): „Wir haben ein Gesetz, und nach diesem Gesetze muß er sterben, weil er sich zum Sohne Gottes gemacht hat“, findet aus den Berichten der Synoptiker seine volle Bestätigung.

Ein großer Teil der liberalen Kritiker gesteht zu, daß der bloße Anspruch, der Messias zu sein, nicht als Gotteslästerung gelten und das Todesurteil nicht rechtfertigen konnte. Da sie nun den Anspruch, der Sohn Gottes zu sein, ja selbst den Anspruch auf die Messiaswürde, so wie Jesus ihn nach dem einstimmigen Bericht der Evangelisten erhoben hat, im Munde Jesu nicht dulden dürfen und eine spätere Umarbeitung des Prozesses durch die dichtende Dogmatik der Urgemeinde annehmen müssen, so stehen sie in schwerster Verlegenheit vor der Tatsache, daß Jesus wirklich zum Tode verurteilt wurde. Wie schwer diese Tatsache sie bedrückt, beweist das Verfahren Wellhausens (Evangelium des Markus, 136), dem Norden (Agnostos Theos 195) sich anschloß. Er tilgt einfach Mk. 14, 61b—62, dekretiert, die Anschuldigung der Tempellästerung, die Mk. 14, 57 f. kurz abtue und als falsches Zeugnis behandle, habe die entscheidende Stelle im Prozeß gespielt, und der Ausruf des Hohepriesters 14, 63 sei die Antwort des Hohepriesters

auf das „zustimmende“ Schweigen des Herrn zu dieser Anschuldigung. *Sic volo, sic iubeo*. Geradezu halsbrecherisch ist der Versuch Reitzensteins⁷²⁾. Er erblickt auf Grund einer alten, angeblich auf Johannesjünger zurückgehenden Apokalypse in dem Täufer und seiner Sekte eine gegen den Bestand des Judentums und seiner religiösen Institutionen gerichtete revolutionäre Richtung. In diesen Kreisen sei die Erwartung eines transzendenten mythischen Messias, „menschen“ geläufig gewesen, der Jerusalem und den Tempel vernichten werde. Diese Erwartung sei dann auf Jesus und seine Anhänger übertragen, aber mit Recht von diesen als falsches Zeugnis empfunden worden. Es sei aber begreiflich, daß der Hohepriester, der die Erwartung dieser Täufersekte kannte, als er das Schlagwort von der Vernichtung des Tempels hörte, Jesus vor die Frage gestellt habe, ob er der Messias sei. Vor diese bestimmte Frage gestellt, habe Jesus das heimlich gehegte Bewußtsein, der Messias zu sein, nicht direkt abgeleugnet (das „Ich bin es“ Mk. 14, 62 könne man sich wegdenken); das sei dann für den Hohepriester der Anlaß zur Verurteilung gewesen. Nicht daß er sich als Messias, sondern daß er sich zum Ideal des tempelvernichtenden „Menschensohnes“ im Sinne und in der Erwartung der Täufersekte bekannte, sei die todeswürdige Gotteslästerung gewesen. — Selbst Bousset⁷³⁾ findet in einer solchen Konstruktion unlösliche Schwierigkeiten und versagt die Gefolgschaft. Die Kombination, die er sodann selbst im Anschluß an Reitzenstein unter fortwährenden „es wäre möglich, es könnte sein“ usw. vorlegt, brauchen wir nicht zu berücksichtigen. Sie ist so halsbrecherisch wie die von Reitzenstein. Es ist nun einmal Tatsache, daß für das gesamte Urchristentum die wahre Messianität und die Gottessohnschaft Jesu das große Glaubensgeheimnis ist, das seinen Ursprung nur im Selbstbewußtsein Jesu haben kann. Wer diese Tatsache nicht anerkennen will, ist selbst bei solchen notorischen Vorgängen, wie es der Prozeß Jesu war, zu einer förmlichen Folterung der evangelischen Berichte und zu Erklärungsversuchen genötigt, deren Darlegung schon ihre Widerlegung ist.

Das Petrusbekenntnis.

7. In diesem Lichte steht auch das glorreiche Bekenntnis, in dem Petrus dem Messias, dem Sohne des lebendigen Gottes huldigt. Schon die bestimmte Form, in der der Meister in Gegenüberstellung zu den Meinungen des Volkes dieses Bekenntnis provozierte, weist darauf hin, daß er von seinen Jüngern etwas wesentlich Höheres erwarte als das Bekenntnis zu einer moralischen Gottessohnschaft, die ja auch einem Johannes und Elias zukam. Deutlich zeigt es die emphatische Sprache des Apostels (der Sohn des lebendigen Gottes), und zur vollen Gewißheit wird es erhoben durch den

Lobpreis, den der Herr seinem Felsenapostel widmet. Die Worte: „Selig bist du, Simon, Sohn des Jonas. Nicht Fleisch und Blut hat dir das geoffenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist“, sind in jener Freude und Hoheit gesprochen, die den früher erklärten Jubelhymnus durchdringen. Das Bekenntnis des Apostels ist ein Werk des Vaters, der das Wesen des Sohnes offenbart. Niemand kennt den Sohn als nur der Vater. Die gleiche Sprache führt Jesus im Johannesevangelium (6, 43 f.). Die Juden murren: Wie kann dieser sagen, er sei vom Himmel herabgestiegen? Wir kennen doch seinen Vater und seine Mutter. Sie halten ihn für einen bloßen Menschen. Und Jesus antwortet ihnen: „Murret nicht gegeneinander! Niemand kann zu mir kommen, wenn mein Vater ihn nicht zieht.“ Die feierliche Erklärung des Herrn, daß sein Apostel in dieser Stunde, dem Zuge des Vaters folgend, den Sohn des lebendigen Gottes bekannte, bekräftigt ein für allemal, daß er den Messias in der natürlich unerfaßbaren Tiefe seines Wesens im Glauben erkannt hat. Und das Wohlgefallen des Vaters hat den Apostel zu diesem Bekenntnis für die ewigen Zwecke des Sohnes geführt. In göttlicher Majestät und ewiger Macht ist die Antwort des Herrn, sind die die Jahrhunderte beherrschenden Worte gesprochen: „Und ich (den du in der Offenbarung des Vaters als den Sohn des lebendigen Gottes bekannt hast) sage dir: Du bist Petrus, der Fels, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen.“ In der Innigkeit und Zartheit eines moralischen Verhältnisses, in dem ein Mensch zu Gott steht, mag man sie noch so hoch steigern, liegt nicht die Kraft, aus der solche Worte stammen. Der Lobpreis und die Verheißung des Herrn geben der ganzen Szene eine göttliche Weihe und Macht, die jeder menschlichen Erfindung und Kunst spotten. Das Bekenntnis des Apostels, der Lobpreis und die Verheißung des Herrn beleuchten sich gegenseitig⁷⁴).

8. Überblicken wir von der hohen Warte der Selbst-
 aussagen des Herrn das reiche und vielgestaltete Bild seiner
 messianischen Tätigkeit, — überall, in seinen Worten und
 Taten, steht seine Person in derselben göttlichen Größe, über-

Das Zeugnis Jesu
 über seine Stellung
 im Gottesreich.

all ist seine messianische Berufsarbeit von jenem Selbstbewußtsein getragen, das in dem Jubelruf seinen vollendetsten Ausdruck gefunden hat. So reiht sich hier gleichsam Beweis an Beweis, und sie wirken um so überzeugender, als sie unreflektiert dem Handeln selbst eingeprägt sind und unmittelbar aus demselben als Offenbarung der innersten Natur folgen. So wenig man ein Wesen seiner Natur berauben kann, so wenig kann man aus dem Leben Jesu das göttliche Selbstbewußtsein auslöschen. Wie in einem klaren, ruhigen Bergsee sich die Sonne spiegelt, so spiegeln die Reden und Taten Jesu sein göttliches Bewußtsein wider.

Zwei allgemeine, wichtige Kennzeichen seien zunächst hervorgehoben. Wie sein Sohnesbewußtsein, ohne die Spuren einer Entwicklung, ohne die Narben eines Ringens und Kämpfens zu zeigen, von Anfang an vollendet ist, so ist es in bezug auf die Dauer stetig und ruhig, ungebrochen hell und rein, ohne vom Sturm bewegt auf- und niedergezogen zu werden. Auch Strauß bewunderte die „hellenische Harmonie des Jesusbildes“. Das ist in seiner Sprache die Anerkennung der ungebrochenen Einheit, ungetrübten Klarheit und stetigen lichtvollen Gewißheit des einzigartigen Bewußtseins Jesu. Christus ist ferner in bezug auf seine Sohnschaft völlig unbekümmert und sorglos. Kein Wort ist über seine Lippen gekommen, das als Empfindung der Pflicht gedeutet werden könnte, sich in seiner Sohnschaft zu erhalten. Das Wort: „Wachet und betet“ ist an seine Jünger und an die ganze Menschheit gerichtet; er weiß, daß er den Willen seines Vaters stets erfüllt, nicht damit er der Sohn Gottes werde oder bleibe, sondern weil er der Sohn Gottes ist. Das Wort bei Johannes: „Was dir wohlgefällig ist, tue ich immer; an mir hat der Fürst dieser Welt nichts“, ist der Reflex seines Lebens, wie es die Synoptiker erzählen.

Jesus läßt niemals den Gedanken aufkommen, daß irgend einer von den Jüngern oder ein anderer in der Abfolge der Geschlechter jene Sohnschaft erwerben könnte, die ihm eigen ist. Auch die liberale Theologie hat diese Tatsache anerkannt, wenn sie ihn als den einzigen und unerreichbaren „Sohn Gottes“ in ihrer Weise preist. „Wie nach dem Anfang hin ungeworden, nach dem Ende hin unveränderlich, so ist sie an sich unmitteilbar.“ (Bartmann.) Diese Tatsachen finden ihre Erklärung nur dann, wenn seine Sohnschaft in seiner spezifischen Natur, wenn sie ontologisch begründet ist.

Die große Gottesgabe, die der Messias der Welt bringt, ist, kurz zusammengefaßt, das **Gottesreich** der Gnade und ewigen Herrlichkeit. In hellem Glorienschein strahlt das Be-

wußtsein Jesu in jenen zahlreichen übermenschlichen Prärogativen, die er im Gottesreich für Zeit und Ewigkeit besitzt. Er ist der Höhepunkt und die persönliche Vollendung aller Gottesoffenbarung, Herr und König des Himmelreiches. Gekommen, das Gesetz und die Propheten zu erfüllen, ist er der Herr des Gesetzes selbst, der in souveräner göttlicher Machtvollkommenheit das neue Gesetz gibt und den neuen, ewigen Bund stiftet.

Einst hat unter Blitz und Donner auf Sinai Moses im Namen Jahwes das Gesetz Gottes verkündet. Der Lichtglanz, der sein Haupt umstrahlte, bekundete, daß er mit Gott geredet. Auch Jesus, „als er die Volksmassen sah, stieg auf einen Berg, öffnete den Mund und lehrte sie“ (Mt. 5, 5). Von einem zweiten Sinai herab verkündet er das neue Gesetz und die neue Gerechtigkeit, das alte Gottesgesetz nicht aufhebend, sondern vordringend bis in den tiefsten Geist desselben und das sittliche Ideal in herrlichster Reinheit entfaltend. Wie aus einer neuen Welt, vom Himmel stammend, klingen seine Worte in den acht Seligkeiten, Klänge von ergreifender Innigkeit, ein „lockender Freudenhymnus“ auf das Glück der Kinder des Gottesreiches. Bald folgt sechsmal hintereinander das königliche Wort: Ihr habt gehört, daß zu den Altvordern gesagt worden ist: Du sollst nicht töten. . . Ich aber sage euch . . . Es sind nicht etwa Sätze von Schriftgelehrten, die als Schlinggewächs sich um das Gottesgesetz gelegt haben, die der Herr als nichtig verwirft, es ist das mosaische Gesetz selbst, die Grundforderungen der Sittlichkeit, die Jahwe auf steinerne Tafeln schreiben ließ, auf die er, im eignen Namen und in eigener Autorität sprechend, die Hand legt, um sie zur höchsten Vollendung zu führen, und mit absolut verpflichtender Kraft die Seelen an sein Gebot zu binden. Hier spricht, — wer kann es verkennen? — absolute göttliche Machtvollkommenheit; hier spricht der Heilige Israels, der mit unabänderlicher und unermesslicher, Himmel oder Hölle umschließender Tragweite der Verpflichtung die Gewissen bindet.

Um die ungeheure Tragweite der hier von Jesus als etwas Selbstverständliches vollzogenen Gegenüberstellung der eigenen Person und Predigt zur alttestamentlichen Gottesoffenbarung

würdigen zu können, müßte man, wie Tillmann mit Recht bemerkt, in der Gedankenwelt des zeitgenössischen Judentums groß geworden sein. Wie groß auch die Gottinnigkeit und Gotteskraft in den Gottgesandten von Moses an war, der starke Imperativ göttlicher Inspiration gestattete ihnen nur das Wort: *So spricht der Herr*. Das: *Wahrlich, wahrlich, ich sage euch*, ist der Klang, der durch alle Worte Jesu geht, nicht bloß bei Johannes, sondern ebenso bei den Synoptikern. Die Propheten sprechen: *Das Wort des Herrn bleibt in Ewigkeit*; Jesus spricht: *Himmel und Erde werden vergehen, meine Worte werden nicht vergehen* (Mk. 13, 31). *Wahrlich, „hier ist mehr als Salomon, mehr als Jonas, mehr als der Tempel“*. Hier ist göttliche Autorität. Nur Jahwe selbst kann sprechen, wie Jesus, als ob es sich von selbst verstünde, sprach: *Übrigens der Menschensohn ist auch Herr über den Sabbat* (Mt. 12, 8 und Par.), ein Wort, das im Munde einer jeden Kreatur, erst recht vor jüdischem Denken, eine unerhörte Selbstüberhebung, eine förmliche Gotteslästerung ist. Das Wort, das der Vater bei der Verklärung auf Tabor spricht: *Dieser ist mein geliebter Sohn, ihn sollt ihr hören*, findet seinen Widerhall im Jesuswort: *Einer ist euer Lehrer, Christus* (Mt. 23, 10). Mit feinem Verständnis haben die Volksmassen diese Machtansprüche herausgehört und den tiefgreifenden Unterschied zwischen Jesus-sprache und Prophetensprache empfunden. Es faßte sie ein gewaltiges Staunen, sie waren betroffen über seine Lehre; denn er lehrte wie einer, der Macht hat (Mt. 5, 28 f.).

Das Bewußtsein, daß in seiner Person das Gottesreich vom Himmel gekommen ist, ist der Grundton, der wie ein selbstverständlicher Naturlaut die Parabeln Jesu durchdringt; aber er ist auch der *Herr* dieses Reiches, der Hausherr, der die Türe abschließt und niemand mehr einläßt, wie er der Eckstein ist, der die Bauleute zermalmt, die ihn verworfen haben (Lk. 13, 24; 20, 18). In dem zarten Bilde des Ehebundes ist das Verhältnis Jahwes zum Volke Israel im Alten Testamente geschildert, und die erzieherische Liebe des Gottbräutigams hat keinen Zweifel gelassen, daß die ganze Menschheit zur Gottesbraut bestimmt sei. Was Jahwe als besorgter, liebevoller Gemahl und guter Hirt für die unbeständige Tochter Israel war,

das ist Jesus für das Gottesreich. Er ist an Jahwes Stelle getreten, wenn er als Bräutigam mit seiner Gemeinde Hochzeit hält. Wie er der Säemann ist, so ist er der Herr des Ackers, der Herr der Ernte, der zur Zeit seine Schnitter zur Mahd aussendet, und die Engel, die er zur Weltenernte entbieten wird, sind seine Engel. Und wie der Vater ihm das Reich vermacht hat, so vermacht er es seinen Jüngern in derselben göttlichen Autorität, damit sie essen und trinken sollen an seinem Tisch, in seinem Reich und auf Stühlen sitzen sollen, zu richten die zwölf Stämme Israels (Mt. 12, 1 u. Par., 13, 24 ff., 24, 31 u. Par.; Lk. 22, 29 ff.). Das Gottesreich ist seine Herde, seine Kirche. Als König und Herr sendet er seine Apostel, gibt er ihnen die Macht, Wunder zu wirken, und die schlechthin göttliche Vollmacht, auf Erden zu binden und zu lösen, so daß es im Himmel gebunden und gelöst ist. Fürwahr, von Jesus selbst hat sie es empfangen, aus seinem Bewußtsein hat sie geschöpft, wenn die apostolische Kirche ihn schlechtweg „den Herrn“ nennt.

Noch höher, wenn es möglich wäre, steigt das Bewußtsein Jesu, wenn er sich als das Prinzip aller Vollkommenheit, seine Person und die Stellung zu ihr als die Norm der Sittlichkeit und den Maßstab für die ewige Entscheidung hinstellt. Und nicht in einigen Augenblicken der Ekstase leuchtet dieses Bewußtsein in ihm auf, er atmet und lebt in ihm, und in klaren, feuerfesten Worten hat er es zum Ausdruck gebracht. Mit einladender Liebe und mit furchtbarem Ernst hat er die unendliche Kraft gezeichnet, mit der das Gottesreich verpflichtet, mit derselben Kraft aber an seine Person die Entscheidung geknüpft und die Seele an sich gebunden. An dem „für mich — wider mich“ hängen Himmel und Hölle. Wer sein Leben verliert um seineswillen, wird es gewinnen, und wer es gewinnen will, indem er sich seiner Nachfolge entzieht, wird es verlieren (Mt. 10, 39; Lk. 9, 60 ff.). Derselbe, der spricht: Wenn dich dein Auge ärgert, reiße es aus und wirf es von dir; denn es ist dir besser, blind in das ewige Leben einzugehen, als zwei Augen zu haben und in das höllische Feuer geworfen zu werden, hat das Wort gesprochen: Ich bin gekommen, einen Menschen zu entzweien

mit seinem Vater, die Tochter mit ihrer Mutter, die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter, und seine eigenen Leute werden des Menschen Feinde sein (Mt. 10, 34 f.). Nur das höchste Gut, die Sittlichkeit selbst ist dieses trennende „Schwert“, und nur Gott kann verlangen, daß man alle, auch die innigsten Bande zerreißt um seinetwillen. Derselbe Jesus, der das ganze Leben des Menschen an Gott bindet und das Gebot der Gottesliebe in die feierlichen, alle Gegeninstanzen niederwerfenden Worte faßt: Du sollst Gott lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele, aus deinem ganzen Gemüte und aus allen deinen Kräften, hat die Forderung gestellt, ihn mehr zu lieben als den eigenen Vater und die eigene Mutter, mehr als den eigenen Sohn und die eigene Tochter (Mt. 10, 37 u. Par.). Nur wer das höchste Gut ist, darf so sprechen. Im Munde einer Kreatur, auch der höchstbenedigten, sind solche Worte ein Frevel. Die Entscheidung im letzten Gericht fällt nach der Stellung, die der Mensch zu ihm eingenommen hat. Der Menschensohn richtet die Völker, und wie der Hirt seine Herde, so sondert er in Gute und Böse. Und als König urteilt er über ewiges Leben und ewige Strafe nach dem Gesetz: Ich war hungrig und ihr habt mich gespeist. . . Was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan, das habt ihr mir getan usw. (Mt. 25, 31 ff.) „Als er zum Tode geht, das Kreuz auf der zerschlagenen Schulter, als er das mitleidvolle Weinen der Jerusalemer Frauen sieht; nicht der eigene Tod steht vor seinem in die Zukunft schauenden Auge, sondern das Entsetzliche, das über Stadt und Volk kommen muß, weil sie ihn verworfen, ihr Heil und ihre Seligkeit verkannt haben. Er ist das grüne Holz, während jeder, der ihn verwirft und sich von ihm trennt, zum dürren Holze wird, das nur zum Verbrennen tauglich ist.“⁷⁵⁾

Ruhe finden kann das menschliche Herz nur in Gott. Aus dem Heilandsherzen Jesu stammt das Wort, gesprochen in Macht und in Barmherzigkeit: Kommt zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, und ich will euch erquicken, . . . und ihr werdet Ruhe finden für eure Seelen. Es ist die Sprache Jahwes: „So spricht der Hohe und Erhabene, der die Ewigkeit bewohnt, dessen Name Heiliger ist: In der Höhe und

im Heiligen wohne ich, doch bin ich auch bei denen, die zerknirschten und gebeugten Herzens sind, um aufzurichten der Gebeugten Geist und zu beleben der Zerknirschten Herz; denn Leben geht aus von meinem Angesicht, und die Wesen schaffe ich.“ (Is. 57, 15 ff.)

Der Freund der Zöllner und Sünder, der Arzt der Kranken vergibt die Sünden in eigenem Namen, in eigener Macht. Das aber ist göttliche Macht. Zu dem Gichtbrüchigen spricht er: Mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben. Die Pharisäer haben die Größe dieses Wortes empfunden. Sie denken in ihren Herzen: Was führt dieser für eine Sprache? Er lästert Gott. Wer kann Sünden vergeben als Gott allein? Jesus erwidert ihnen: Damit ihr wisset, daß der Menschensohn die Macht hat, Sünden zu vergeben auf Erden, spricht er zu dem Gichtbrüchigen: Steh auf, nimm dein Bett und wandle! Das in eigener Macht gewirkte Wunder soll den Staunenden ein Beweis sein, daß er das Wort der Sündenvergebung in vollem Bewußtsein seiner Macht und mit voller Wirkung gesprochen hat (Mk. 2, 1 ff. u. Par.). Und die ergreifende Szene, wo die Sünderin zu seinen Füßen im Hause des Pharisäers Simon kniet (Lk. 7, 36). Wie schlicht und einfach ist die Erzählung des Evangelisten, und wie leuchtet fast aus jeder Zeile ungesucht und unaufdringlich das übermenschliche Bewußtsein Jesu! Er weiß, wer diejenige ist, die zu seinen Füßen kniet und sie mit ihren Tränen benetzt. Er kennt die innersten Gedanken des Simon. Ihr — so spricht er zum nörgelnden, hochmütigen Pharisäer — wird viel vergeben, weil sie viel geliebt hat. Ihn hat sie geliebt; die Liebe zu ihm ist Liebe zum sündenvergebenden, barmherzigen Gott. Und dann hört das reuige Weib das erhabene Wort: Deine Sünden sind dir vergeben. Die Anwesenden murren: Wer ist dieser, daß er Sünden vergibt? Und nochmals wendet sich der Herr von den ungläubigen Pharisäern an die gläubige Sünderin: Dein Glaube hat dir Heil gebracht. Gehe hin in Frieden!

Der Mittelpunkt der apostolischen Verkündigung: Jesus ist der Erlöser der Welt durch seinen Tod — ist wiederum die treue Wiedergabe des Selbstbewußtseins Jesu und der Bedeutung, die er selbst seinem Tode gegeben hat. „Der Men-

schensohn ist gekommen, sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele“ (Mt. 20, 28; Mk. 10, 45 und die Abendmahlsberichte). Sein Leben, sein Blut ist das Lösegeld, das die ewige Schuld der Sünde und des Todes tilgt. Er stiftet den Neuen und ewigen Bund in seinem Blut. Sohn Gottes und Erlöser der Welt sind zusammenhängende Größen. Wer der Hingabe seines Lebens die Kraft zuspricht, Sündenschuld zu tilgen, ewiges Leben zu geben, der hat sich als den menschgewordenen Sohn Gottes bezeichnet, der steht auf jener göttlichen Höhe, von der das Wort bei Johannes gesprochen ist: So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingab (Joh. 3, 15).

Wie Erlöser ist er Richter der Welt. So oft und in so gewaltiger Sprache hat Jesus das Richteramt über alle Völker, über die Lebendigen und die Toten, mit ewig gültigem Urteil über Leben und Tod für sich in Anspruch genommen, daß diese Stellen allein zum Beweis genügen, daß er das Bewußtsein des unendlichen Abstandes von jeder Kreatur in sich trug.

Jesus beim letzten
Abendmahl.

9. Versetzen wir uns zuletzt im Geist in den Abendmahlsaal. Was hat in dieser ernsten und feierlichen Stunde der Herr in der Tiefe seiner Seele über seine Person und seine Sendung gedacht und empfunden? Welche Gedankenwelt erfüllte, welches Machtgefühl durchdrang ihn?

Wir stehen hier auf felsenfestem, geschichtlichem Boden. Nicht nur die drei Synoptiker, auch der Apostel Paulus gibt uns einen geschichtlichen Bericht über das Abendmahl (1. Kor. 11, 20 ff.). Der Apostel beteuert es ausdrücklich, und seine weitere Ausführung von erschütterndem Ernst und tiefster Ergriffenheit ist von dieser Überzeugung durchglüht, daß er nur der treue Überlieferer dessen ist, was er empfangen, treu übermitteln will, was der Herr gesagt und getan hat. Die Einsetzungsworte der Eucharistie sind ein unerschütterlicher Beweis für die Gottheit des Herrn. In einer endlos vorüberziehenden, wilden Jagd stets neuer Versuche hat deshalb die moderne Kritik sich förmlich abgequält, der Einsetzung des Abendmahles einen anderen Rahmen und ein anderes Bild zu geben. Die Abendmahlsworte zertrümmern eben die Bildsäule, welche die Kritik konstruiert hat. Eine unzählige Summe kecker, oft selbst des wissenschaftlichen Anstandes barer Behauptungen und eine Fülle von vielfach unbegreiflichen Erklärungsversuchen sollten den klaren und gewaltigen Text wankend machen. Er wankt nicht. Wie ein Fels von Granit erhebt er sich gegen die moderne Kritik, und ohnmächtig

prallen an ihm die Pfeile ab, welche der moderne Unglaube gegen die gewaltigste Person in der Menschheitsgeschichte wirft.

War Jesus ein bloßer Mensch, ist das von der Kritik gezeichnete Bild richtig, dann mußte er am Vorabende seines Leidens niedergeschlagen, in seinem Bewußtsein gebrochen, auf eine Illusion schauen, die er als überspannte Hoffnung in seinem Busen getragen hatte. Die Masse des Volkes, von den Hohepriestern und Schriftgelehrten bis zu den untersten Schichten sind gegen ihn. Seiner Jünger sind nur eine Handvoll. Und nun erhebt er sich inmitten der kleinen Tischgenossenschaft in originaler Größe, unbeeinflußt durch die Tendenzen und Kräfte der irdischen Welt und spricht die majestätischen Worte: „Trinket alle daraus, denn das ist mein Blut, das für euch und die vielen vergossen wird zur Vergebung der Sünden der Welt.“ So wenig sieht er in seinem Tode eine Erschütterung, eine Niederlage, daß er vielmehr jetzt siegreich am Ziele steht.

Die Einsetzung der Eucharistie zeigt den Herrn auf der leuchtenden Höhe des messianischen und göttlichen Selbstbewußtseins. Mit der Ruhe der Ewigkeit, als derjenige, der den ewigen Weltplan Gottes schaut, stellt er seinen Tod als Erlösungstod für die Menschheit in die Mitte des unermesslichen Gottesreiches. Er weiß sich als einzigen Erlöser der Welt. Ohne ihn kein Heil. Vor seinem Auge stehen die Generationen der zur Gottesgemeinschaft berufenen Menschheit. Er ist der Mittelpunkt dieses unermesslichen Gottesreiches, der in unerschütterlichem Siegesbewußtsein in seinem Tod der Welt das Leben gibt, der Stifter des neuen und ewigen Bundes.

Und weiter. Jesus stiftet sein Abendmahl im Anschluß an das Passahmahl als Erfüllung des Alten Bundes. Er weiß sich als Ziel, Zusammenfassung und Erfüllung aller Offenbarung. Er weiß, daß er die Frucht des Gnadenbaumes ist, dessen Keime von Anfang an in die Menschheitsgeschichte hineingesenkt wurden, um unter göttlicher Leitung durch die Jahrhunderte zu wachsen. In seiner Person ist alles zusammengefaßt, was die vorhergehenden Jahrhunderte vorbereitet und vorgebildet haben. Er ist, um mit dem Apostel zu sprechen, „die Fülle der Zeiten“, und in ihm „wohnt alle Fülle“.

Und er weiß sich als triumphierenden Sieger über die Macht der Sünde und des Todes. Vor seinem Erlösungstode stehen als Zeugen Himmel und Hölle. Er bricht

die Macht der Sünde und gibt das ewige Leben des Himmels. Die Einsetzung der Eucharistie zeigt ihn in der vollen Gewißheit, ja im Angesichte seiner Auferstehung und Verklärung. Denn wie konnte er sein Fleisch und Blut den Seinigen zum dauernden Genuß reichen und schenken, wenn er nicht von dem Bewußtsein durchdrungen war, daß der Tod über ihn keine Gewalt hat?

Und er stiftet die Eucharistie im Vollgefühl souveränster Macht über die Schöpfung. Die Worte: „Das ist mein Leib, das ist mein Blut“ sind Worte der Allmacht, die so Großes wirken wie die Schöpfungsworte Gottes. Nach allen Regeln der Logik und der Grammatik und nach dem ganzen Zusammenhang können diese Worte keinen anderen Sinn haben, als daß sie ihn wahrhaft und wirklich gegenwärtig machen. Es war ehrlich gesprochen, als Bruno Bauer sagte: Ein (bloßer) Mensch könne nicht auf einen solchen Gedanken kommen, könne auch nicht auf den Gedanken kommen, andern sein Fleisch und Blut zum Genusse darzureichen; und so gliederte er die Abendmahlsworte in seinen Beweis für die Nichtexistenz Jesu ein. Nun hat aber der historische Jesus — das steht unzweifelhaft fest — diese Worte gesprochen. Für einen bloßen Menschen — das gestehen wir gerne zu — sind diese Worte und diese Handlung Jesu ein Unding. Jenes Selbstbewußtsein, das diese Worte und diese Handlung trägt, führt in die göttliche Sphäre. Jesus ist vom Himmel, von Gott. Ob die Kritiker an diesen Christus glauben wollen, ist ihre Sache; aber dieser Christus ist der Christus der Geschichte. An dem Eckstein dieser Worte zerschellt das naturalistische Dogma mit seinen billigen Machtworten, zerstäubt die Methode jener, die in ihrem menschlichen Innern die Norm und das Maß für das Selbstbewußtsein Jesu finden.

Wenn Jesus sich selbst zum Opfer für das Leben der Welt hingab, als Opfer und Opferspeise, wenn er dies in der Überzeugung tat, der Welt das ewige Leben zu geben und die Menschen zur seligen Gottesgemeinschaft zu führen, dann mußte er von dem Bewußtsein durchdrungen sein, die Gottesfülle im wahren und eigentlichen Sinne in sich zu tragen, dann muß er „das Brot des Lebens“ sein, das vom Himmel herab-

gestiegen ist und der Welt das Leben gibt“ (Joh. 6, 33); dann muß er der gotterfüllte, gottgesalbte Mensch, der Gottmensch sein⁷⁶).

So steht der wirkliche Christus am Vorabende seines Todes, das letzte Vermächtnis seiner Liebe stiftend, vor der Welt. So leuchtet, so strahlt sein Selbstbewußtsein. Nochmals steht hier, unmittelbar vor seinem Tode, Jesus vor der Welt des Glaubens und des Unglaubens „zur Auferstehung und zum Gericht“. Mit unerschütterlicher Kraft stellt er nochmals die Welt vor die unerbittliche Entscheidung: Aut Deus, aut nihil, vor die Alternative, entweder ihn als volle Wahrheit anzunehmen und die Knie zu beugen, oder ihn als einen in seinem Bewußtsein tief gesunkenen Menschen, als einen, der sich selbst betrog, um andere zu betrügen, hinzustellen, damit aber auch vor der moralischen Größe und Erhabenheit seiner Person elendiglich zusammenzubrechen.

10. Noch ein letztes erhabenes, nach der Auferstehung gesprochenes Jesuswort, das Programmwort für die Kirche, gehört in den Kreis unserer Betrachtung. Es schließt die frohe Botschaft nach Mt.: „Mir ist alle Gewalt gegeben, im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin in alle Welt, lehret alle Völker, taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehret sie alles halten, was ich euch befohlen habe. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt.“ Jesus, bei den Seinen bleibend, garantiert mit göttlicher Macht der Kirche den unverlierbaren Wahrheitsbesitz des trinitarischen Gottes und der Heilsgüter, die der ewige Gott in der Sendung seines Sohnes und des Hl. Geistes der Welt geschenkt hat. Für die Person Jesu enthält dieses letzte Wort die vollendete Wiedergabe des Zeugnisses, das er in seinem irdischen Erdenleben von sich ablegte, und für das er in den Tod ging. Er ist des Vaters Sohn in gleicher Wesenheit, gleicher Macht und Autorität.

Das Programm-
wort für die
Kirche.

Wir schließen: Auf der Stirn des synoptischen Jesus leuchtet in hellstem Glanze das Diadem seiner Gottheit. Auch dieser Jesus ist nicht minder wie der Jesus des Johannesevangeliums ein Gottesgeheimnis, das nur Gott durchschaut. Die Kirche Gottes freut sich dieser

Gabe Gottes. Ihre Lehre von der Gottheit Jesu ist die treue Wiedergabe des Selbstbewußtseins Jesu nach den synoptischen Evv.; ihr Glaube an ihren Christus ist fest verankert im geschichtlichen Leben Jesu, das in unnachahmlicher Einfachheit und Treue die synoptischen Evv. erzählen. Wenn diese Evv. ein Heiligtum der Menschheit sind, so sind sie es, weil sie von demjenigen erzählen, dessen göttliche Herrlichkeit in dieser Welt leuchtete, dessen Taten von dem Wunder seiner Person umstrahlt und dessen Worte vom Hauch des Göttlichen durchzogen sind.

C. Das Selbstzeugnis Jesu bei Johannes und das Zeugnis des hl. Paulus.

Jesus im Johannes-Evangelium.

1. Der Evangelist Johannes hat den Adler als Symbol. Dem Adler gleich erhebt er im Prolog den Flug, um sich über Sonne, Mond und Sterne, die sichtbar sind, und über die Geisterwelt, die unsichtbar ist, in die Räume der Ewigkeit zu erheben. Hier schaut er „das Wort, das ewig beim Vater ist und Gott selbst ist“ in unzugänglichem Lichte, den Mittelpunkt und die Fülle seines Evangeliums. Dann aber ändert sich der Ton. Er erzählt von der Herrlichkeit des Eingeborenen, die er geschaut, erzählt von den Wegen, die der Herr und er mit ihm gegangen sind. Was er erzählt, stellt er unter den Gesichtspunkt des Zeugnisses. „Der es sah, bezeugt es, und sein Zeugnis ist wahr“ (19, 35). Bei den Synoptikern hat die Kritik den Versuch gewagt, hinter ihren Berichten einen Jesus ohne Gottes-, sogar ohne Messiasbewußtsein, einen Propheten des religiösen Individualismus für die moderne Zeit, zu entdecken. Beim Johannes-evangelium hat sie den Versuch, weil von vornherein aussichtslos, nicht einmal gewagt. Sein Jesus ist ein Wunder, lebt ein Leben, dessen Wurzeln in dem Bewußtsein, der Sohn Gottes zu sein, liegen und dessen Kräfte bis in die Tiefen des göttlichen Wesens hinabreichen. Hier half nur ein Machtspruch.

Den Zweck seines Evangeliums hat der Evangelist selbst in die Worte gefaßt: „Noch viele andere Zeichen hat Jesus vor seinen Jüngern getan, die in diesem Buche nicht geschrieben sind. Diese aber sind geschrieben, auf daß ihr glaubet, daß

Jesus ist der Christus, der Sohn Gottes, und glaubend das Leben hat in seinem Namen“ (20, 30 f.). Diesem Zweck gemäß, den ersten Häresien und der Phantastik gnostischer Religionsphilosophie gegenüber, konzentriert Johannes in der Auswahl seines Stoffes aus dem Leben und den Reden des Herrn alles auf den einen Zentralpunkt, auf die Person Jesu Christi. In dem geschichtlichen Jesus von Nazareth besitzt die Welt Gottes endgültiges Wort, weil sie in ihm Gott selbst und damit alles besitzt, Wahrheit und Gnade, Erlösung und ewiges Leben. Der eingeborene Sohn Gottes, eins mit dem Vater, vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen, um ihr das Leben zu geben als menschengewordener Gottessohn, der gute Hirt, der sein Leben hingibt für seine Schafe, zurückkehrend zu jener Herrlichkeit, die er vor der Gründung der Welt hatte, um den Heiligen Geist zu senden, mit den Seinen in innigster Lebensgemeinschaft bleibend wie der Weinstock mit den Reben, und sie auferweckend am jüngsten Tage, das ist der erhabene Klang, der durch die Worte Jesu geht, das Grundthema seiner tiefsinnigen Reden. Damit verbinden sich alle jene Prärogativen im Gottesreich, die auch bei den Synoptikern ihn zieren. Die Selbstoffenbarung seiner göttlichen Sohnschaft schürzt den Knoten seines irdischen Lebens und führt zum Kreuz auf Golgatha. Aber so war es in der ewigen Liebe Gottes beschlossen, die den eingebornen Sohn dahingab, damit die Welt gerettet werde durch ihn. Wie Moses die Schlange in der Wüste erhöht hat, so muß der Menschensohn erhöht werden. Erhöht am Kreuze wird er alle an sich ziehen. So stellt der letzte apostolische Zeuge und Streiter den geschichtlichen Jesus mit fester Hand vor die Augen der Kirche, und vor die Augen eines wissensstolzen, religiös verarmten und doch gottsuchenden und nach Erlösung dürstenden Heidentums als die Lösung jener Fragen, die das Menschenherz in seinem tiefsten Grunde bewegen.

„Wie ein gewaltiges, säulengetragenes Portal steht der Prolog vor dem Tempelbau des 4. Ev.“ Was aber hier in wunderbarer Gedankenfülle und -tiefe aus der Seele des Jüngers erklingt, ist nur der Widerhall der Gedanken, die der Meister selbst in seine Seele einsenkte, das Aufleuchten der Herrlichkeit

des Eingeborenen vom Vater, die in Jesus auf Erden wandelte, und die zu schauen des Evangelisten größtes Glück war. „Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns Wohnung genommen,“ diese in der Welt leuchtende Wahrheit, ihr Licht und ihr Leben, ist der Höhepunkt, dem die Darstellung im Prolog von Anfang an zustrebt, aber niemand anders hat sie geoffenbart — den Nachweis bringt das geschichtliche, im Ev. erzählte Leben Jesu — als Jesus selbst. Und wahrlich, der Evangelist hatte ein heiliges, unantastbares Recht, den Prolog als Eingangstor vor sein Ev. zu stellen auf Grund dessen, was er selbst geschaut und gehört hat. Wir geben bloß eine Auswahl aus den Selbstzeugnissen Jesu.

In der großen Rede an die Pharisäer bei Gelegenheit der Heilung des 38jährigen Kranken lesen wir die majestätischen Worte: „Mein Vater wirkt immer und auch ich wirke . . . Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Was der Vater tut, das tut auch der Sohn in gleicher Weise. Wie der Vater die Toten erweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn, die er will, lebendig. Wie der Vater das Leben in sich selbst hat, so hat er auch dem Sohne gegeben, das Leben in sich selbst zu haben.“ Wenn Gott selbst auf Erden erscheint, er kann nicht anders sprechen, wie Jesus hier spricht. Die Pharisäer haben ihn verstanden. „Deshalb suchten die Juden um so mehr ihn zu töten, weil er nicht bloß den Sabbat brach (durch die Heilung des Kranken), sondern auch Gott seinen Vater nannte, sich Gott gleichmachte“ (5, 16 ff.). Bei der Verheißung des Himmelsbrottes spricht er und wiederholt er das schöne Wort: „Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgestiegen ist und der Welt das Leben gibt . . . Nicht daß jemand den Vater geschaut hat, außer der von Gott ist, dieser hat den Vater gesehen (6, 46 ff.).“ Er, der dem Blindgeborenen das Augenlicht wiedergab, ist das Licht der Welt. „Abraham, euer Vater, jauchzte auf, meinen Tag zu sehen, er sah ihn und freute sich.“ Die Juden sagen ihm: „Du bist noch nicht fünfzig Jahre alt und hast Abraham gesehen?“ Und Jesus antwortet ihnen: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, ehe Abraham ward, bin ich (8, 56 ff.).“ Er ist der gute Hirt. Wie ihn der Vater kennt, so kennt er den Vater. Er gibt sein Leben

für seine Schafe. Aber „niemand nimmt es mir, ich gebe es hin von mir selbst. Ich habe die Macht, es hinzugeben und es wieder zu nehmen“ (10, 15 ff.). Seine Schafe hören seine Stimme, und er gibt ihnen ewiges Leben, und sie werden nicht verloren gehen in Ewigkeit, denn „niemand kann sie rauben aus meiner Hand. Mein Vater, der sie mir gegeben, ist größer als alles, und niemand vermag der Hand meines Vaters etwas zu rauben. Ich und der Vater sind eins“ (10, 27 ff.). Die Juden haben ihn verstanden. Sie hoben Steine auf, um ihn zu töten, „weil du, obwohl du ein Mensch bist, dich selbst zu Gott machst“ (10, 33).

Diese wahrhaft göttliche Sprache klingt in der feierlichen und wehmütigen Abschiedsstunde im Abendmahlssaale in jenen Reden, in welchen göttliche Erhabenheit und tief menschliches Empfinden zu wunderbarer und unzerreißbarer Einheit verwoben sind. Nochmals leuchtet in herrlichstem Glanze sein Selbstbewußtsein, als er das hohepriesterliche Gebet spricht. „Ich habe dich verherrlicht auf Erden, das Werk vollbracht, das du mir zu vollbringen gegeben hast. Und nun, Vater, verherrliche mich bei dir in jener Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt wurde. . . . Ich bitte dich für sie: Nicht für die Welt bitte ich, sondern für sie, die du mir gegeben hast, weil sie dein sind. Und alles, was mein ist, ist dein, und was dein ist, ist mein.“ (17, 4 ff.) Überwältigt von der geschichtlichen Offenbarung Jesu, kniet Thomas zu seinen Füßen, ihn anbetend: „Mein Herr und mein Gott.“ (20, 28.)

Wir begnügen uns mit dieser Auswahl, da niemand leugnet, daß bei Johannes das Bild Jesu in göttlicher Erhabenheit strahlt und die Aussagen Jesu über sich selbst jeden Zweifel niederschlagen. Schon früher haben wir auf die Verbindungslinien zwischen dem Jesusbild bei den Synoptikern und bei Johannes hingewiesen. Es ist zuletzt dieselbe Gestalt, die in göttlicher Hoheit segnend und tröstend durch alle vier Evv. geht. Je ernster und unbefangener die moderne Kritik das Jesusbild der Synoptiker betrachtete, desto mehr kam sie zu der Erkenntnis, daß es im tiefsten Grunde dem johanneischen gleich ist.

Aus diesem Bilde hat Johannes selbst Ströme des Lebens ge-

schöpft, „aus seiner Fülle empfangen Gnade um Gnade“ (1, 16). Er ist der Jünger, der an der Brust des Herrn geruht. Mit der Freude im Antlitz hat Raffael in der Disputa ihn schreibend dargestellt. Auch er lebt in dem Bewußtsein, daß der wirkliche Christus ihn geschaffen hat, nicht er hat Christus geschaffen. Für die Kritik mit ihrem modernisierten Jesus ist das Johannesevangelium das „größte Rätsel des Urchristentums“. Welche Macht des Glaubens und der philosophischen Spekulation konnte das wunderbare Bild schaffen, das im Johannesevangelium leuchtet und die Welt mit ihren Strahlen erfreut? Welcher große Unbekannte hat die Reden Jesu geredet, einen Jesus erfunden, wie er z. B. im hohepriesterlichen Gebet spricht, in der Hoheit göttlicher Herrlichkeit und doch in tiefster, zartester, menschlicher Empfindung, alle Anliegen seiner Seele, seiner Jünger, seiner Kirche dem Vater empfehlend? Wahrlich, hier würde das Wort Rousseaus gelten: der Dichter wäre größer als sein Held. Wir kennen die Dichtungen der Mythe und die Spekulationen der Gnostiker. Sie haben anders gedichtet, anders spekuliert. Das wunderbare Bild Jesu bei Johannes, Göttliches und Menschliches in lebensstarker Einheit zusammenschließend, erklärt sich nur aus der Gewalt der geschichtlichen Tatsache.

Das Zeugnis des
heiligen Paulus.

2. Der Weltapostel Paulus ist die hellste Persönlichkeit in der Geschichte der Urkirche. Allen ist er alles geworden, um alle für Christus zu gewinnen. Er ist der Welt gekreuzigt, und alles hält er für Kehrrecht, um Christus zu gewinnen. Eine wunderbare Liebe durchglüht sein Herz; Christus hat sie entzündet. In hellen Flammen schlägt sie auf für sein Volk, dessen Verblendung ihm steten Schmerz bereitet. Das äußerste Opfer würde er bringen, selbst auf seine Seligkeit — wenn es möglich wäre — verzichten um seiner Brüder willen, um Israel zu gewinnen (Röm. 9, 3). Vor seinem Auge stehen die Völker, als ob sie ihm zuriefen: Komm und hilf uns! Das Große, das Gut über alle Güter, das er, der Bote des Gekreuzigten, aus dem Judenlande ihnen zu bringen hat, ist Christus. Christus ist sein Reichtum, seine Kraft, seine Liebe, sein Friede. Wenn wir die Evangelien nicht hätten — was Jesus war und die Haupttatsachen seines Lebens ständen fest durch das gewaltige Zeugnis dieses Mannes, früher der Verfolger, nach dem Tage von Damaskus der Weltapostel des Herrn, „ein Feuerbrand, der von Christus glüht, ein Sturm, in dem Christus seine Macht offenbart“, ein Zeuge, dessen ganzer Lebensinhalt Christus ist. In der Kraft und Energie, in der Reinheit und Lauterkeit seines

Charakters hat Jesus in ihm einen Zeugen gefunden, wie es herrlicher in der Weltgeschichte nicht einen gibt. Heute den Nazarener hassend und es als heilige Pflicht empfindend, seinen Namen zu vernichten, morgen anbetend zu seinen Füßen, nichts wünschend als sein Sklave und aus Liebe zu ihm der Sklave seiner Brüder zu sein — so ist Paulus selbst ein Wunder der Gnade und Macht Christi, das die natürlichen Gesetze der Psychologie sprengt und nur, wie er es auch selbst bezeugt, — und er ist hier allein Zeuge und ein allein genügender Zeuge — durch das Wunder von Damaskus erklärt werden kann.

In dem aufgeschlagenen Buch seiner Seele steht in Goldschrift geschrieben: Jesus Christus ist der Sohn Gottes und der Herr; der Gekreuzigte ist der einzige Erlöser der Welt und Mittler aller Gnade. Das ist der alles beherrschende Gedanke, der immer wiederkehrende Grundton des hohen Liedes von Christus, das er vor Christen, Juden und Heiden, vor Gläubigen, Zweiflern und Verfolgern verkündigt hat. Seine Predigt ist Christuspredigt. Alles andere gruppiert sich um dieses Grundthema und leuchtet im Sonnenlichte dieser Wahrheit.

a) Nach Paulus ist Christus der Sohn Gottes, nicht ein Sohn wie die übrigen Menschen oder die Engel und Fürstentümer des Himmels, sondern der Sohn, der eigene Sohn, der vielgeliebte Sohn (Röm. 8, 32; 2. Kor. 1, 19; Gal. 4, 4; Eph. 1, 6; Kol. 1, 13 usw.). Nicht um Sohn zu werden, ist er in die Welt gesandt, sondern er war es immer, ist es in inkommunikabler Weise; weil er der Sohn war, wurde er ins Fleisch gesandt, unter das Gesetz getan, damit wir die Adoptivkindschaft Gottes wiedererlangen. Es ist dieselbe Sprache, wie sie Jesus im Johannesevangelium spricht. Als menschengewordener Sohn Gottes ist Christus die Erfüllung des Geheimnisses Gottes, das verborgen war in der Ewigkeit, das Geheimnis der Frömmigkeit, offenbart im Fleische, gerechtfertigt im Geiste, erschienen den Engeln, gepredigt den Völkern, geglaubt in der Welt, erhoben in Herrlichkeit (1. Tim. 3, 16).

b) Kurz zusammengefaßt ist die Christologie des hl. Paulus in dem allgemeinchristlichen Bekenntnis: Jesus Christus, der Sohn Gottes, unser Herr.

Kύριος „Herr“ ist in der Septuaginta der Ausdruck für den unaussprechlichen Gottesnamen Jahwe. Kein palästinensischer oder hellenistischer Jude verstand unter diesem Namen, wenn er religiös gebraucht wurde, etwas anderes als den wahren Gott. Die umliegende Heidenwelt gebrauchte ihn zur Bezeichnung ihrer Götter. Römische Kaiser und andere Herrscher erhielten ihn in der Apotheose oder nahmen ihn, wie die Titel: Gott, Sohn Gottes für sich in Anspruch, wenn sie sich göttliche Ehre erweisen ließen. Schon aus dem Vergleich mit der profanen Zeitgeschichte ergibt sich, was die Christen zum Ausdruck bringen wollten, wenn sie Christus den Herrn nannten⁷⁷). Bei Paulus findet sich dieser Titel mit oder ohne Artikel etwa achtzigmal, in der sonstigen neutestamentlichen Literatur mehr als dreißigmal. Er ist Eigenname für Christus geworden. Wie treu historisch die Evangelien berichten, und wie wenig sie Gedanken und Vorstellungen ihrer Zeit in das Leben des Herrn zurückverlegen, beweist die Tatsache, daß sie diesen Titel dem Herrn nicht in den Mund legen, sondern die Selbstbezeichnung „Menschensohn“ berichten, der aus der sonstigen urchristlichen Literatur verschwunden ist⁷⁸).

Der Sinn dieses Titels ist unzweifelhaft und für den Apostel so selbstverständlich, daß Christus als Herr einfach an die Stelle Jahwes tritt. Röm. 10, 9 f. faßt er die Bedingungen für das Heil kurz zusammen: Wenn du mit deinem Munde bekennst: Jesus ist der Herr, und im Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat, so wirst du selig werden... denn die Schrift sagt: Jeder, der an ihn glaubt, wird nicht zuschanden werden. Jesaias hat diese Stelle von Jahwe gesprochen; für Paulus ist Jahwe und Jesus dasselbe. Und er fährt fort: Keinen Unterschied gibt es zwischen Juden und Heiden, denn der nämliche ist der Herr aller, reich für alle, die ihn anrufen, denn „jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden“. Joel hat so von Jahwe gesprochen, für Paulus ist Christus einfach an Jahwes Stelle getreten. Wie die Propheten des Alten Bundes es liebten, sich Diener Jahwes zu nennen, so nennt sich Paulus Diener Christi. Die Namen Gott und Herr wechseln in der Rede, und zwar da, wo es sich um göttliche Machtattribute, wie Schöpfung, Heiligung, Gericht handelt. Der Titel: Jesus der Herr, die Substanz des christlichen Glaubens in sich schließend, gilt als Erkenntniszeichen der Christen und als Kriterium für die Unterscheidung der Geister: „Niemand, der im Geiste Gottes

redet, sagt: Verflucht sei Jesus, und niemand kann sprechen: Jesus ist der Herr, außer im Hl. Geiste“ (1. Kor. 12, 3). Wie schön ist der Gedanke des Apostels, daß wir voller Zuversicht hinzutreten können zum Thron der Gnade, da dieses Gebet nicht nur ein Anrufen des welterhabenen Gottes, sondern zugleich ein Appell an das mitleidvolle Herz unseres Hohepriesters ist (Hebr. 4, 15 f.; vgl. 10, 19 ff.). Er selbst betet dreimal zum Herrn um Befreiung von seinem schweren körperlichen Leiden und empfängt vom Herrn die Antwort: Dir genügt meine Gnade (2. Kor. 12, 7 ff.). Für sein Gebet ist Jesus dasselbe, was Gott für das Gebetsleben ist, der Inhaber göttlicher Macht und der Spender der natürlichen und übernatürlichen Güter. So spricht er denn auch voll Hoffnung und Zuversicht: Der Herr wird mich befreien von allem Übel und mich retten, (indem er mich eintreten läßt) in sein himmlisches Reich. Ihm sei die Ehre in alle Ewigkeit (2. Tim. 4, 18). Die Gott gebührende Doxologie ist als selbstverständlich an den Herrn gerichtet. In der von Gottesliebe entflammten Stelle Röm. 8, 35 ist die Liebe zu Gott identisch mit der Liebe zu Christus, von der uns nichts in der irdischen oder überirdischen Welt, weder Verfolgung noch Schwert, weder Hunger noch Durst, weder Engel noch Fürstentümer trennen darf. In diesem Sinn schleudert er das Anathem gegen jeden, der unsern Herrn Jesus Christus nicht liebt (1. Kor. 16, 22).

Es verschlägt nichts, und es bildet weder einen Einwand noch einen Widerspruch, wenn an anderen Stellen die Ehre und Anrufung an Gott „durch unsern Herrn Jesus Christus“ gerichtet wird, oder wenn 1. Kor. 4, 2 Gott „das Haupt Christi“ genannt wird. Denn wie der Zusammenhang an letzter Stelle klar zeigt, kommt hier Jesus Christus in Betracht, insofern er das „Haupt der Kirche“, der Mittler aller Gnaden in der Ökonomie der Erlösung ist. „Einer ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus, der sich selbst zur Erlösung hingab für alle“ (1. Tim. 2, 5).

Eine einzige Stelle übrigens genügt, um zu beweisen, was der Apostel und mit ihm die Urkirche glaubte und empfand, wenn sie Jesus „den Herrn“ nannten. 1. Kor. 8, 4 ff. schreibt er an die in der Mitte des üppigen Heidentums lebenden Chri-

sten von Korinth, um sie über den Genuß des Opferfleisches zu belehren. Die Heiden haben den Namen „Gott“ und „Herr“ profaniert. Toten Wesen und sterblichen Menschen haben sie diese Namen beigelegt und erweisen ihnen göttliche Ehre und bringen ihnen Opfer dar. Wir aber wissen, daß „kein Gott existiert als der eine“, und „für uns gibt es nur einen Herrn, Jesus Christus, durch den alles und wir durch ihn“. So lautet der Protest des christlichen Gewissens gegen Götzen-dienerei und Kaiserkult. Jesus Christus aber ist als einziger wahrer Herr anzubeten, weil er wie der Vater Schöpfer und Herr aller Dinge und mit ihm der einzige Gott ist. In diesem Glauben weiß sich der Apostel mit allen Christen eins. Dieses Bekenntnis ist das Unterscheidungsmerkmal der Christen (vgl. Seite 80 ff.). Die Parallelen, welche der Name „Herr“ innerhalb der heidnischen Mythologie und besonders innerhalb des Kaiserkultus hatte, geben der christlichen Anwendung auf Jesus für das Ohr und das Verständnis der Urgemeinde eine besondere Färbung. Einerseits wird er zum Bekenntnis der Gottheit Christi, anderseits zugleich auch, indem er Christus allein gegeben und jedem andern verweigert wird, zu einem Protest gegen heidnische Abgötterei und den verabscheuten Kaiserkult (s. S. 86 ff.)

c) Nach dem Glauben und der Lehre des Apostels steht Christus unendlich über aller Kreatur als schöpferisches Prinzip aller Dinge, und wie erste Ursache ist er aller Dinge letztes Ziel. Auch die himmlischen Geister müssen vor ihm ihre Knie beugen und ihn anbeten als ihr Haupt, ihren Schöpfer, ihren Gott. (1. Kor. 8, 4 ff., Kol. 1, 16 ff., Eph. 1, 21 ff., Phil. 2, 9 ff.). Wie die Attribute Gottes, so kommt ihm die Stellung Gottes in der übernatürlichen Weltordnung zu. Das Evangelium Gottes ist das Evangelium Christi, das Reich Gottes das Reich Christi, der Richterstuhl Gottes der Richterstuhl Christi, der Geist Gottes der Geist Christi. In einem solchen Wechsel der Sprache, der Christus setzt, wo vorher Gott gesagt war, reflektiert sich der Glaube des Apostels, der keinen Unterschied kennt zwischen Gott und Christus. Es möge genügen, eine Stelle aus einer Rede des Apostels zu zitieren: „Gebet acht auf euch und auf die ganze Herde, in der

euch der Hl. Geist zu Bischöfen eingesetzt hat, zu regieren die Kirche Gottes, die er sich erworben hat mit seinem Blute“ (Apg. 20, 28)⁷⁹).

d) Aber auch das, was die kritische Theologie unter dem Aufgebote aller exegetischen Spitzfindigkeit zu entfernen sucht, hat der Apostel direkt von Christus ausgesagt: das Prädikat „Gott“ in vollstem Sinne des Wortes. Im 9. Kapitel des Römerbriefes tritt in die Betrachtung des Apostels das Schicksal des ungetreuen Israels, jenes Volkes, an dem er mit ganzer Liebe hängt. Sein Schmerz wird gesteigert im Hinblick auf die großen Gnadengaben Gottes an dieses Volk. Die erhabenste Auszeichnung aber ist jene, daß aus ihm der Messias, der Erlöser kommt. „Aus denen (den Vätern) Christus dem Fleische nach kommt, der da ist über alles, Gott hochgelobt in Ewigkeit.“ Wahrlich, nicht exegetische Schwierigkeiten sind es, die die Mißhandlungen des Textes von seiten der Kritiker erklären, wenn sie dem klaren Sinn desselben entgehen wollen. Sie setzen einen Punkt bald hierhin, bald dorthin, um die Rückbeziehung des Satzteiles: der da ist über alles, Gott, hochgelobt in Ewigkeit, auf das unmittelbar vorhergehende Christus mit Gewalt zu verhindern. Sie zerschneiden den Satz und machen zwei daraus, von denen nur der eine, „aus denen Christus dem Fleische nach kommt“, auf Christus zu beziehen sei; aus dem andern wird eine an Gott, nicht an Christus, gerichtete Doxologie konstruiert. Der offenbare Verstoß gegen den natürlichen Zusammenhang kümmert sie nicht, sie muten dem Apostel auch noch eine Konstruktion zu, die in der griechischen Sprache unerhört ist. Niemals würden sie auf solche Künste verfallen sein, wenn nicht von vornherein bei ihnen feststände, der Apostel dürfe nicht sagen, was er wirklich gesagt hat. Übrigens ist der zweite Satzteil nicht einmal eine Doxologie, sondern eine einfache feste Behauptung von der alles überragenden Würde des dem Fleische nach aus Israel stammenden Christus. Was die Kritiker stößt, was sie aber nicht wegdeuten können, ist die Christologie des Apostels, wonach in Christus zwei Naturen in der Einheit der Person sind.

Auf derselben Höhe der Gedanken bewegt sich der Apostel in dem berühmten christologischen Text Ph.l. 2, 6 ff. An dem

herrlichen Vorbild Christi will der Apostel den erhabenen Wert der christlichen Tugend der Selbstverleugnung und damit auch zugleich den ewigen Lohn bei Gott illustrieren. Von Christus sagt er nun ein Dreifaches aus: a) Er war in der Gestalt Gottes und hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein. „Gestalt Gottes“, *μορφή θεοῦ* bezeichnet im Unterschied von einer zufälligen Erscheinungsweise oder Offenbarung nach außen ein inneres, konstitutives, in der Natur und Wesenheit gründendes Element, die göttliche Majestät und Herrlichkeit, die der göttlichen Natur und ihr allein zukommt. Diese Bezeichnung ist gewählt im Gegensatz zur „Knechtsgestalt“ (*μορφή δούλου*), der schlichten Menschengestalt, durch die er uns gleich wurde. Wie die letztere die menschliche Natur bezeichnet in der ihr ob ihrer Geschöpflichkeit und Hinfälligkeit zukommenden Niedrigkeit, vor allem Gott gegenüber, so bezeichnet erstere die dem innern Wesen Gottes entsprechende ewige Herrlichkeit und Majestät, der alle Ehre gebührt. Diese aus seinem Gottgleichsein folgende Herrlichkeit hat er nicht etwa eigensüchtig gehütet (dies ist der Sinn des „*οὐχ ἀπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*“), sondern in freier Selbsterniedrigung eingetauscht gegen die Knechtsgestalt. Derselbe also, der in seiner irdischen Erscheinung Gott in Knechtsgestalt war, ist in seiner vorweltlichen Existenz Gott in Gottesgestalt. Worauf er verzichtete, wessen er sich entäußerte, als er Mensch wurde, war nicht sein Gottsein, sein göttliches Wesen, das er nicht aufgeben konnte, sondern die Gottesgestalt, die Herrlichkeit und der Glanz Gottes. Bewundernd und anbetend steht der Apostel vor dieser Tat, dem herrlichen, ja unfaßbaren Vorbild freier, göttlicher Liebe, die sich in der Inkarnation vollzog; denn b) er erniedrigte sich selbst, indem er Knechtsgestalt annahm, und diese wunderbare Herablassung setzte sich in seinem irdischen Leben fort bis zum gehorsamen Tod am Kreuze. Wenn der Apostel schreibt „und wie in Gleichgestalt mit Menschen wurde“, so ist nicht etwa nur eine Ähnlichkeit, sondern, wie der feste paulinische Sprachgebrauch beweist, die volle Gleichheit mit uns Menschen der Natur nach zum Ausdruck gebracht. Paulus wählte den schwerfälligern

Ausdruck statt des einfachen „indem er Mensch wurde“, weil tatsächlich neben der vorhandenen Gleichheit eine unendliche Verschiedenheit des tiefsten Seins obwaltet.

c) Deshalb aber hat Gott ihn auch „erhöht und ihm den Namen gegeben, der ist über alle Namen, damit im Namen Jesu sich beugen alle Knie derer, die im Himmel, auf Erden und unter der Erde sind; und damit jede Zunge zu Ehren des Vätergottes das Bekenntnis ablege: Jesus Christus ist der Herr.“ Bedeutsam ist, daß im Namen Jesu, nicht etwa im Namen des Sohnes Gottes, jedes Knie sich beugen soll. Dadurch wird klar, daß die Erhöhung dem Menschgewordenen in eben der Erscheinungsform zu Teil wurde, die das Werkzeug seiner Erniedrigung war; deshalb gebraucht Paulus den menschlich-bürgerlichen Namen, den der Herr trug, so lange er in Knechtesgestalt unter uns wandelte, um dann den Namen zu nennen, den Gott als Lohn und Gnadengeschenk Jesus verliehen hat. Es ist der Name Gottes selbst, der Name: der Herr, jener Name, in dem das Christentum dem zur Rechten Gottes sitzenden Messias Anbetung und Huldigung darbringt. Indem er auch hier ein auf Jahwe sich beziehendes Schriftwort (Is. 45, 23) anwendet, hat Paulus selbst den Sinn dieses Namens deutlich erklärt. Träger dieses Namens ist der geschichtliche Jesus von Nazareth. „Nicht empfing er, was er nicht schon früher besaß, sondern er empfing als Mensch, was er als Gott besaß“ (Theodoret); die ewige Präexistenz und göttliche Wesenheit desjenigen, der den Tod am Kreuze starb, sind hier auf das deutlichste ausgesagt. Alle Prädikate, die der Präexistenz und Gottgleichheit, der Erniedrigung und des Gehorsams, sowie der Erhöhung des Menschgewordenen und am Kreuze Gestorbenen werden von ein und demselben Subjekt, von Christus, ausgesagt, wegen der Einheit der Person. Um so wirkungsvoller ist die Beweiskraft unserer Stelle, als der Apostel den Philippern nicht eine dogmatische Unterweisung, vielmehr in dem Beispiel, das der ewige Gottessohn in seiner Menschwerdung uns gegeben hat, das herrlichste Licht und die lebendigste Kraft für ihr sittliches Leben geben will; die Glaubenserkenntnis und das Glaubensbekenntnis, aus dem dieses Beispiel aufleuchtet, sind dem Apostel wie seinen Lesern

vollkommen geläufig, so daß er an sie nur anzuknüpfen und zu erinnern braucht.⁸⁰⁾

Denselben Gedanken, der in dem „Sein in der Gestalt Gottes“ liegt, bringt, nur in anderer Form, der Apostel zum Ausdruck, wenn er Christus, weil er der Sohn Gottes ist, kurzweg das „Bild Gottes“ (2. Kor. 4, 4, Kol. 1, 16) oder in schärferer Charakteristik „den Ausglanz der Herrlichkeit Gottes, die Ausprägung seines Wesens“ (Hebr. 1, 3) nennt. Wie Paulus in reicher Sprache und verschiedenen Wendungen die Grundgedanken wiedergibt, die nach dem Zeugnis der Evv. Christus selbst von sich aussagte, so steht auch seine Christologie auf gleicher Höhe mit der Christologie im Prolog des Johannes-evangeliums. Es besteht sachlich kein Unterschied zwischen dem „Logos, der ewig bei Gott war,“ und dem „Bild des unsichtbaren Gottes“, „dem Ausglanz der Herrlichkeit Gottes und der Ausprägung seines Wesens“. Die Christologie bei Paulus und bei Johannes leuchten in demselben Lichte.

So feiert denn der Apostel im Kolosserbrief (Kap. 1 u. 2), wo er eine falsche, trügerische Philosophie bekämpfen mußte, in erhabenster Sprache die wunderbare Größe Jesu Christi. Die Herrlichkeit und Macht der Sprache ist nur der Widerhall der unfassbaren Herrlichkeit und Größe Christi; die Worte vernehmen sich „wie ein aus den geheimnisvollen Tiefen der Gottheit heraufklingender Hymnus auf die Person Christi“. (Henle, Kolossä und der Brief d. A. Paulus a. d. Kol. 40). Eine Prärogative reiht sich an die andere, von der ewigen Präexistenz und Schöpfungsmacht bis zu der Fülle der Gnaden und den Schätzen der Weisheit und Wissenschaft, die in ihm verborgen sind, von der göttlichen Herrschergröße über das gesamte All bis zur Stellung als Haupt der Kirche. Alles zusammenfassend und zugleich auf die tiefste Wurzel und den Wesensgrund zurückführend, erscheint als letzter Zug in dem herrlichen Gemälde, daß „in ihm die ganze Fülle der Gottheit wesenhaft wohnt“, d. h. die Gottheit selbst (*θεότης*), die göttliche Natur hat sich mit einer sichtbaren, greifbaren, menschlichen Natur geeint⁸¹⁾. In diesem Christus wurzelnd, aufgebaut auf ihn, stehen die Christen unerschütterlich fest auf göttlichem Grund, besitzen in ihm Weisheit, Gnade und Heil, und gegenüber trügerischen

Vorspiegelungen einer falschen Philosophie die ewige Wahrheit in allen jenen Fragen, die den menschlichen Geist und das menschliche Herz aufregen und bewegen.

Die liberale Theologie konnte sich unmöglich dem Zugeständnis Paulus und die entziehen, daß der paulinische Christus doch etwas ganz anderes ist liberale Theo- als ein bloßer Mensch, auch als ein mit den höchsten Aufträgen aus- gestatteter Sproß des israelitischen Volkes. Sie gesteht durchweg zu, daß nach der Auffassung des Apostels Christus als Sohn Gottes präexistiert und an der Schöpfung der Welt teilgenommen habe, also in einem theokratische Stellung weit überbietenden Sinne Sohn Gottes genannt werde. Damit ist die Frage eigentlich erledigt. Denn die Reserven, mit welchen die liberalen Kritiker dieses Zugeständnis begleiten, haben ihren Grund in ihren apriorischen Prinzipien und in der nach diesen Prinzipien vollzogenen willkürlichen Konstruktion ihres „historischen Jesus“. Wenn sie durch die Wucht der Zeugnisse zu dem weiteren Zugeständnis gedrängt werden, nach Paulus nehme die in Jesus menschengewordene Person von Ewigkeit her den Thron Gottes ein, so verbindet sich sofort mit diesem Zugeständnis die schwere Anklage, Paulus habe dieses göttliche Christusbild selbst geschaffen, er vor allem trage die Schuld, das demütige Menschenkind zu schwindelnder Höhe emporgehoben und das reine Jesusbild mit mythologischen Gedanken durchsetzt zu haben. Andere aber suchen dem vollen Zugeständnis, daß Paulus die Gottheit Jesu Christi gelehrt habe, auf waghalsigem Wege zu entgehen. Zwar werden die himmlischen Farben, in welchen das paulinische Christusbild leuchtet, Farben, die mit den Zügen des „historischen Jesus“ der Kritiker nicht harmonieren, anerkannt. Da nun mit orientalischer Spekulation oder spätjüdischer Theologie, mit denen die religionsgeschichtliche Schule als den Quellen der paulinischen Christologie arbeitet, schlechterdings nichts anzufangen ist, so sucht man diese unheilvolle Fortbewegung psychologisch, aus dem religiösen Werdegang des merkwürdigen Mannes zu erklären. Die Christophanie am Tage von Damaskus wird zur Quelle der Christologie des Apostels. Selbstverständlich nicht so, als ob der erhöhte Christus wirklich dem Apostel erschienen sei. Ein solches Faktum duldet die Philosophie der Kritiker nicht. Zunächst wird also das Damaskusereignis zu einem subjektiven Erlebnis einer von Natur schon leicht erregbaren und vollends von einer furchtbaren religiösen Krisis tief erschütterten Seele. Das Licht aller Lichter, so malt die Kritik dieses Erlebnis, war in die dunkelste aller Nächte gefallen. Die neuen Gedanken und Gefühle übermannen den Neubekehrten mit solcher Übermacht, daß er es nicht mehr vermag, sich selbst als den Schöpfer dieser Gedanken und dieser allen Widerspruch in seiner Seele lösenden Gefühle zu setzen. So entsteht die Christophanie als Produkt des die Höhen und Tiefen der Seele durchzitternden Erlebnisses. Und nun steigt, wie der Schaum auf sturmgepeitschtem Meere, das

Christusbild in der Seele des Apostels empor, an dem er von nun an in ekstatischer Liebe hängt. Paulus glaubt, den erhöhten Christus, den „postexistenten“ geschaut zu haben. Zur Wahrung des Gleichgewichtes stellt er dem „postexistenten“ den „präexistenten“ gegenüber. Christus, so nur konnte Paulus es sich erklären, mußte schon früher gewesen sein, was er jetzt geworden war. Man dürfe nicht unsere Denkweise mit der Denkweise eines antiken Menschen verwechseln. Wo für unsere Denkweise die ideale Präexistenz im Gedanken und Weltplan Gottes genüge, um die Stellung Jesu als Weltheiland zu erfassen, setze die antike, an reale Faktoren sich klammernde Denkweise des Apostels notwendig die reale Präexistenz. Denjenigen, dem er und die Welt ihr Heil verdanke, könne er sich nur in einer dem Heile entsprechenden physischen Größe denken. So sei denn in seiner Seele ein Bild entstanden, wonach Christus der „Himmelsmensch“ war, ein Mensch wie wir, bestehend aus Leib und Seele, aber beides von himmlischer, ätherischer Substanz, im Anfang, vor aller Kreatur von Gott erschaffen, der dann um ihn her als Trabanten die übrigen Himmelsheere schuf und ihn bei allen seinen Werken als Mittelsperson heranzog. Fürwahr, wundersame phantastische Spekulationen, die aber doch nur von dem antiken Vorstellungsstoff zu reinigen seien, um den wahren und bleibenden Kern, die ideale Präexistenz, zu erhalten. So wird Paulus ausstaffiert, so wird Paulus gereinigt und rationalisiert, und nach solchen Metamorphosen in ihrem Gedankenlaboratorium verneigt sich die Kritik vor „ihrem Paulus“. So bedeutet schließlich auch die „Existenz in der Gestalt Gottes“ nur eine Daseinsweise Christi, welche „seinem begrifflichen Wesen als Bild idealer, von Gott gedachter Menschheit keinen Abbruch tut“ (Holtzmann). Damit ist der „Kern“ Pauli und der „Kern“ seines Christusbildes herausgearbeitet. Sie sind glücklich das geworden, was die Kritiker und ihr Christus sind.

Eine Widerlegung solcher Konstruktionen ist überflüssig, da ihre Genesis ihre Kritik ist. Zu einem Gnostiker gestempelt zu werden, das blieb dem Apostel in der christlichen Zeit erspart, bis er in die Hände der Kritiker fiel, und bei ihnen konnte Drews in die Schule gehen, als er ihn zum Hegelianer machte. Die bizarre Idee vom „Urmenschen“ ist freie Erfindung der Kritiker. Wie konnte ein Paulus bei seinem strengen Monotheismus von Christus sagen, daß alles ohne Ausnahme, alles im Himmel und auf Erden durch ihn und für ihn erschaffen sei, wenn er ihn für einen geschaffenen Menschen hielt?! Wie konnte er immer und immer wieder sagen, daß der Sohn Gottes Mensch wurde durch die Menschwerdung und die Geburt, wenn er schon vorher Mensch war?! Und wenn Christus durch die Auferstehung zum früheren vorirdischen Zustand zurückkehrte, was bedeutet dann noch die Auferstehung⁸²)?! Man lasse also dem Apostel sein „antikes Denken“. Es war besser als

die Gedankengänge seiner Kritiker. Ihnen kann er zurufen: *Nemo mihi molestus sit* (Gal. 6, 17).

In einem seiner letzten Briefe an den geliebten Sohn Titus erhebt der Apostel in Einheit mit allen Christen voll freudiger Zuversicht seinen Blick auf „die glorreiche Wiederkunft des großen Gottes und unseres Erlösers Jesus Christus, der sich für uns hingegeben hat, um uns zu erlösen von aller Ungerechtigkeit“ (Tit. 2, 13 f.). Das war sein Glaube, sein Bekenntnis in seinem großen, opferreichen und gottgesegneten Leben, das war sein Glaube, seine Hoffnung und Zuversicht in seinem Tode. In diesem Bekenntnis weiß er sich eins mit allen Christen. Er hat gelebt und gearbeitet, und er ist gestorben in dem Bewußtsein, der treue Jünger und Diener seines Meisters und Herrn zu sein, überliefert und verkündet zu haben, was er empfangen hatte.

Ein solcher Zeuge legt ein schweres, zu Boden drückendes Joch auf die Schultern der modernen Kritik. Abschütteln kann sie es nur, wenn sie die furchtbare Anklage gegen den Apostel schleudert, er sei ein Fälscher und Verderber. Damit aber fällt sie von der Szylla in die Charybdis. Es ist eine Ironie der Geschichte, daß der vom älteren Protestantismus als der eigentliche Vollender des Werkes Jesu gefeierte Völkerapostel von der modernen protestantischen Theologie mit schwerstem Mißtrauen behandelt wird. Auf der Anklagebank sitzt er an erster Stelle. Er soll es gewesen sein, der den „Offenbarer“ Gottes auf den Thron Gottes erhoben, den Tod Jesu zum Erlösungstod umgeschaffen, in den Mittelpunkt des Evangeliums gestellt und durch diesen Gedanken auch das Abendmahl umgestaltet habe; er sei der eigentliche Schöpfer der Christologie; der Held des Wortes sei der Urheber des Dogmas, der Schöpfer des Sakramentes und der Kirche geworden. Eine weite Distanz trenne ihn von Jesus, und sein Christus sei in allen wesentlichen Punkten eine vollständige Umgestaltung des reinen Evangeliums. So erscholl der Ruf: *Los von Paulus*, zurück zu Jesus, zurück zu seiner Religion ohne Bekenntnis, ohne Dogma, ohne Sakrament, ohne Kirche. Einerseits wächst so die Gestalt des Apostels zu monumentaler Größe, er ist der

eigentliche Stifter des Christentums, das die Welt erobert hat, und Jesus selbst versinkt vor ihm. Andererseits sinkt sie in die tiefste Tiefe, denn die eroberte Welt hat er betrogen, und die neue Religion, an der sie sich erfreute, und die sie umgestaltete, ist nur eine paulinische Mythologie, die von dem Evangelium Jesu fast nichts mehr in sich trägt.

Kein Wunder, daß der Radikalismus sich sofort wie ein Senkblei an die Füße der Liberalen heftet. Sein Angriff ist scharf und vernichtend. Er konstatiert die unleugbare Tatsache, daß die den Namen des Paulus tragenden Briefe einen Typus der Lehre darstellen, der nicht individueller Sonderbesitz, sondern allgemeines Eigentum der Gemeinden ist, an welche sie gerichtet sind. Wenn also wirklich, wie die liberale Theologie behaupten muß, eine so tiefgreifende Umgestaltung der ursprünglichen Verkündigung in allen wesentlichen Punkten vorliegt, so können diese Briefe nicht vom Apostel Paulus geschrieben sein, da eine solche, eine Gesamtheit von lokal und national verschiedenen Gemeinden umfassende Entwicklung in der kurzen Zeitspanne, die Paulus von Jesus trennt, unmöglich und historisch unbegreiflich ist. Auf die Ehre, solche Briefe geschrieben zu haben, müssen sowohl Paulus wie irgend einer seiner Zeitgenossen verzichten, aus ihnen spreche ein viel späteres Gemeindebewußtsein, und der an der Spitze derselben stehende Name des Apostels sei ein Falsifikat einer späteren Zeit. Was kann die liberale Theologie von ihrem Standpunkt aus der Argumentation, worauf der Radikalismus sein maßloses Verfahren stützt, Stichhaltiges erwidern? Nichts. Sie darf ihn nicht einmal der Pietätlosigkeit anklagen, denn sie wirft ja den Apostel selbst unter die Fälscher und Verderber. Hier halten die Konsequenzen ihr Gericht, und gegenüber den Angriffen von seiten der Liberalen erstand dem Apostel ein Rächer im Radikalismus.

Allerdings haben manche Vertreter der Kritik das Peinliche empfunden, das in dem Vorwurf liegt, Paulus sei ein Verderber. „Die ihn schelten als Verderber,“ so schreibt Harnack, „haben von dem Geist dieses Mannes keinen Hauch verspürt, . . . die ihn als Religionsstifter preisen und kritisieren, müssen ihn an dem wichtigsten Punkt Zeugnis wider

sich selbst ablegen lassen und das Bewußtsein, das ihn getragen und gestählt hat, für Illusion und Selbsttäuschung erklären. Weil wir nicht weiser sein wollen als die Geschichte, die ihn nur als Missionar Christi kennt, und weil sein eigenes Wort klar bezeugt, was er sein wollte und war, fassen wir ihn als Jünger Jesu.“⁸³) So spricht Harnack auf Grund geschichtlicher Tatsachen, um bald nachher als liberaler Theologe anders zu sprechen und die drohende Gefahr zu schildern, welche „die Majestät und Schlichtheit des Evangeliums“ bedrohte, als die Lehre von und über Christus in den Mittelpunkt gerückt wurde. Wenn er das in seiner Weise und mit vielen entschuldigenden Worten tut, so vermag das denjenigen nicht zu täuschen, der auf die Gedanken sieht, die hinter den Worten liegen. Es ist für die liberale Theologie schlechterdings unmöglich, den vollendeten Widerspruch zu leugnen, der zwischen ihrer Auffassung vom „Evangelium Jesu“ und jenem Evangelium liegt, das Paulus verkündet hat. Hic Rhodus, hic salta. Hat Paulus recht, spricht er die Wahrheit, dann hat die moderne Kritik unrecht. Hat aber die moderne Kritik recht, dann fallen die schwersten Schatten auf den Charakter des hl. Paulus und schwere Anklagen auf sein Haupt. Es kann keinen Augenblick zweifelhaft sein, welche Zensur in ehrlichem Deutsch der Apostel verdient, wenn seine Aussagen unwahr, und wenn sein Christusbild eine Fälschung ist. Es kann aber auch keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß sein Charakterbild zu leuchtend in der Weltgeschichte steht, als daß solche Vorwürfe ihn treffen könnten. Die Pfeile, welche die liberale Theologie gegen diese Heldengestalt richtet, fallen auf sie selbst zurück.

An seine Seite treten die übrigen Apostel, tritt die ganze Urkirche. Mit aller Bestimmtheit bezeugt er, nur der treue Überlieferer dessen zu sein, was er empfangen hat. „Ich habe es vom Herrn empfangen, was ich euch auch überliefert habe“ (1. Kor. 11, 23). Und wiederum: „Ich habe euch überliefert, was ich auch empfangen habe,“ zugleich betuernd, „sei es nun ich, seien es jene (die anderen Apostel), so verkündigen wir, so seid ihr gläubig geworden.“ Wie wäre es auch denkbar, daß ein paulinisches Theologumenon über Christus, das eine paulinische Fälschung wäre, das ganze Urchristentum und mit ihm die Urapostel sich zu Füßen gelegt hätte?

Die Briefe Pauli geben ein lebendiges Bild seiner Zeit, seiner Arbeiten, Mühen und Anfeindungen. Aber nirgends auch nur die leiseste Andeutung eines Gegensatzes zu seiner Christuslehre und den in ihr eingeschlossenen Heilswahrheiten. Wir lesen von hartnäckigen Anfeindungen, welche die Falschbrüder aus dem Judentum ihm, dem Heidenapostel, bereiteten. Sie betreffen Konsequenzen, die Paulus aus dem Evangelium in bezug auf die fortdauernde Verpflichtung des mosaischen Ritualgesetzes und der Beschneidung zog, nirgends aber die geringste Kritik, nirgends auch nur ein Schatten von Meinungsverschiedenheit in bezug auf das Zentrum seiner Verkündigung von der Person Christi, der Heilsbedeutung seines Todes und seiner Auferstehung. Er selbst berichtet über den Auftritt mit Petrus (Gal. 2, 14). Es handelt sich um eine untergeordnete Frage des praktischen Verfahrens hinsichtlich der Beschneidung. Paulus kritisiert das Verfahren des Petrus als inopportun. Er kritisiert nicht seine Lehre. Gerade dieser kleine Vorgang beleuchtet die volle Übereinstimmung in den Zentralpunkten der apostolischen Verkündigung. Die Berichte des Apostels über seine Besuche in Jerusalem (Gal. 1, 18; 2, 1 ff.), wo die Säulenapostel ihm die Hand reichten, wären unmöglich, wenn sein Christus ein anderer gewesen wäre als der Christus der Urapostel und der Urgemeinde. Nein, Paulus spricht die Wahrheit, wenn er (Eph. 4, 6) sagt: „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe.“ Wie könnte er auch der römischen Gemeinde, die er nicht gegründet und bis dahin nicht einmal gesehen hat, die tiefsinnige Ausführung über die Symbolik der Taufe, wie könnte er der Gemeinde in Korinth einen historischen Bericht über die Einsetzung des Abendmahles, verbunden mit ernstesten und erschütternden Mahnungen, schreiben, wenn er der Schöpfer des Sakramentes der Taufe war, oder wenn er dem Abendmahl des Herrn einen neuen und fremden Inhalt gab (Röm. 6, 3 ff.; 1. Kor. 11, 23 ff.)?

Paulus ist der Jünger Jesu in demütiger Treue und selbstloser Hingabe. Ihre rationalistischen Voraussetzungen zwangen die modernen Kritiker, sein ständiges Bewußtsein als ständige Selbsttäuschung und seine Aussagen als Erdichtungen erscheinen zu lassen. Da sie den historischen Jesus als Quelle

seiner Christuslehre ausschalten müssen, so fahnden sie notgedrungen nach einer anderen Quelle und finden sie in der Christophanie vor Damaskus, die sie zugleich zu einem subjektiven Produkt einer religiösen Krisis, also zu einer Halluzination, herabwürdigen. Aus welchem Himmel fielen nun dieselben Gedanken und Vorstellungen in Geist und Herz der anderen Apostel? Haben sie alle denselben Traum geträumt mit oder ohne Christophanie? „Welche prästabilisierte Harmonie setzte ihr Bewußtsein und ihre Erfahrungen von Christus in die volle Übereinstimmung mit dem Bewußtsein des hl. Paulus?“

Mit seiner ganzen Autorität und der Macht seiner Persönlichkeit, mit der ganzen Treue und Unverfälschtheit seines Charakters steht Paulus in der Geschichte als Zeuge für Christus, ein gewaltiger, unbeugsamer Zeuge, der nicht überwältigt werden kann. Er konnte von sich sagen, daß er mehr gearbeitet als alle anderen Apostel. Wenn das Christentum seinem Heldenmut viel verdankt, seinen Ursprung und sein Wesen hat es von einem, der unendlich größer ist als Paulus, von Jesus Christus, der den Saulus zum Paulus, zum Gefäß der Auserwählung machte. Es gibt nicht, wie Harnack auf dem Berliner Religionskongreß konstruieren wollte, ein doppeltes Evangelium, ein Evangelium Jesu und ein zu diesem in Gegensatz stehendes Evangelium von und über Christus, es gab und gibt nur ein Evangelium, das Evangelium von Jesus Christus, dem menschgewordenen Sohne Gottes und Erlöser der Welt. Die reine und einzige Quelle dieses Evangeliums ist Jesus Christus selbst.

Nur in Kürze sei der waghalsige und nichtige Versuch der sog. religionsgeschichtlichen Richtung, das kraftvolle Zeugnis des Apostels Paulus wegzuräumen, dargelegt. Mit dem Zugeständnis, daß bei Paulus Jesus Christus als Objekt des christlichen Glaubens, und zwar in demselben Sinn und Umfang wie Gott, erscheint, verbindet sie die Annahme, daß diese „durch eigenartige Verdoppelung des Glaubensgedankens entstandene Komplikation“ auf einer Abhängigkeit des Apostels von einer bereits ausgeprägten Glaubensüberzeugung der hellenistischen Gemeinden beruhe (s. S. 86 ff). So sehr auch diese Entwicklung „mit immenser Notwendigkeit“ sich vollzogen habe, so bedeute sie doch eine schwere Belastung der

Die liberale religionsgeschichtliche Forschung und der Titel: Sohn Gottes.

Schlichtheit und Einfachheit der im „Evangelium Jesu“ zur Erscheinung kommenden Religion. Wie gefährlich die vom Apostel betretene Bahn gewesen sei, zeige sich auch darin, daß er die beiden Größen Gott und Christus doch wieder auseinanderhalte. Seine Lehre laufe schließlich darauf hinaus, Christus als göttliches Wesen eine Stufe unter Gott zu stellen und somit als eine Art Halbgott erscheinen zu lassen. Der eigentliche Titel, mit dem der Apostel bei seinem monotheistischen Instinkt über die Schwierigkeit hinwegzukommen suche, sei der Titel Sohn Gottes, ein Titel, der schwerlich aus der Messiasdogmatik der palästinensischen Gemeinde stamme, vielmehr als eine selbständige Schöpfung des Apostels anzusprechen sei, und zwar als eine Schöpfung, die auf seiner theologischen Reflexion, nicht wie der Kyriostitel auf einer Herübernahme aus dem hellenistischen Gemeindecult beruhe. Selbst wenn der Titel in Beziehung zur jüdischen Messianologie und zum Glauben der palästinensischen Urgemeinde gebracht werden könne, so habe Paulus ihm unverkennbar einen neuen Inhalt und eine neue Prägung verliehen; von einer Erwählung auf Grund sittlicher Bewährung oder einer ethischen Willensgemeinschaft mit Gott sei nirgends die Rede, vielmehr erscheine der „Sohn Gottes“ als ein in metaphysischer Beziehung zu Gott stehendes Wesen. Paulus habe diesen Titel gewählt, um seinen hellenistischen Gemeinden in einer ihnen geläufigen Formel klarzulegen, wie etwa das Verhältnis von Gott und Christus gedanklich zu fassen sei. An den Kaisercult mit der Formel *Divi filius* sei wohl kaum zu denken, da er zur Zeit Pauli noch keine beherrschende Stellung eingenommen habe. Aber die Annahme einer Göttertrias, bestehend aus Vater, Mutter und Sohn, scheine auf dem Boden der syrischen und ägyptischen Religion weit verbreitet und somit der Gedanke an einen Sohn Gottes den aus dem Heidentum gesammelten ersten Christengemeinden geläufig gewesen zu sein, ein Gedanke, an den Paulus habe anknüpfen können. Nachdem so Paulus zu einem Manne gestempelt worden ist, der bei der heidnischen Mythologie, bei der Göttertrias Vater, Mutter und Sohn, verderbliche und zugleich armselige Anleihen für seine Verkündigung des Evangeliums macht, trotzdem er sich so oft mit mannhaft stolzem Bewußtsein auf göttliche Bevollmächtigung beruft, wird er dann mit bekannter nichtiger Phraseologie wieder etwas aus dem Sumpf in die Höhe gehoben. Die Kraft des Monotheismus und die Originalität der Verkündigung komme in der Energie sowie in der Selbstverständlichkeit zum Ausdruck, mit der Paulus dem einen Vater nur den einen Sohn zugeselle.

Von einer Gottheit Christi könne man nach alledem im Sinne des Paulus nicht reden. Eine Doxologie an Christus, wie sie Röm. 9, 5 stehe, sei ihm nicht zuzutrauen. Hinter seiner Frömmigkeit stehe als reale Macht die kultische Verehrung des Kyrios in der

Gemeinde. Aber das Dogma von der Gottheit Christi sei auf dem Marsch. Über die Grenzscheide, die der Apostel, alttestamentlichen Instinkten folgend, noch stehen lasse, werde der massive Gemeindeglaube bald glatt hinweggehen⁸⁴).

Unsere Beweisführung und die Ausführungen S. 130 ff. genügen, um diese Aufstellungen einer unter der schweren, vom Apostel ihr auferlegten Last keuchenden und zu Boden gedrückten Kritik als das hinzustellen, was sie sind, ein in sich zusammenfallender Wortkram, der dem Apostel, der in der Gottheit Jesu Christi das Zentrum seines mit allen Christen gemeinsamen Glaubens sah, nach der Ehre greift. Die Stellen, in denen der Apostel von einer Unterordnung unter Gott spricht, sind sofort klar, wenn man mit ihm das Geheimnis der Menschwerdung des Sohnes Gottes glaubend umfaßt. Jesus Christus ist nach seiner Lehre und nach seinem Bekenntnis wahrer Gott und wahrer Mensch. Der ewige, prä-existente, dem Vater wesensgleiche Sohn Gottes, Schöpfer der Welt wie der Vater, ist in der Zeit Mensch geworden, um uns durch seinen Opfertod zu erlösen. „Einer ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus, der sich als Lösegeld hingab für alle“ (1. Tim. 2, 5). Durch die Auferstehung tritt der menschgewordene Gottessohn in den Zustand der Herrlichkeit, der ihn zum anbetungswürdigen Herrn, zum dereinstigen Weltenrichter und zum Haupt des mystischen Leibes der Kirche macht. Die durch die Lehrentwicklung des christologischen Dogmas geschaffenen und immer feiner geschliffenen Formeln finden sich naturgemäß bei Paulus nicht, wohl aber die Grundgedanken, aus denen diese Formeln sich ergeben.

Da bei Paulus die Lehre von der wahren Menschheit Jesu Christi mit der Lehre von seiner wahren Gottheit innigst zusammenhängt, so brauchen wir uns nicht zu wundern, daß die vorher gekennzeichnete Kritik auch die Lehre Pauli von der wahren Menschheit zu beeinträchtigen sucht. Zwar gesteht man zu, daß Paulus den erhöhten Christus als denselben denke, der vorher in Niedrigkeit auf Erden wandelte. Aber über die Art und Weise, wie der vorweltliche Gottessohn auf Erden erschienen sei, habe er nicht reflektiert. „Die reale Geburt Jesu (von Vater und Mutter)“ nehme er „einfach hin, sogar die Abstammung Jesu aus Davids Stamm“ betone er „der ihm zugekommenen Gemeindeüberlieferung folgend“ (Bousset). Dazu sei sofort bemerkt, daß Paulus an keiner Stelle von einem menschlichen Vater Jesu redet, stets nur Gott den Vater Jesu Christi nennt und dort, wo von der realen menschlichen Geburt die Rede ist (factum ex muliere, Gal. 4, 5), deutlich genug zu verstehen gibt, daß er an die jungfräuliche Empfängnis und Geburt des Herrn geglaubt hat. Aber, so fährt die Kritik fort, das Problem, wie Paulus sich die menschliche Wirklichkeit Jesu gedacht habe, bleibe in Dunkel gehüllt. Wie seine Vorstellungen über

das präexistente Wesen Jesu, so seien auch jene über seine irdische Erscheinungsweise „schemenhaft“. Oft nehme es den Anschein, daß er von der irdischen Wirklichkeit Abstriche mache. So rede er „von der Gestalt des Knechtes, die er angenommen“, sage, er sei *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων* erschienen und seiner äußern Haltung nach als Mensch erfunden worden (Phil. 2, 7; vgl. Röm. 8, 3), lauter Ausdrücke, die auf eine gewisse Differenz hindeuten und Ansätze enthalten sollen, die in den Dokerismus hineinführen, zumal er bei der ganzen irdischen Wirklichkeit Jesu ausschließlich an die äußere sinnliche Leiblichkeit, an die *σάρξ*, denke und an der irdischen Seinsweise ihn eigentlich nur der Tod interessiere⁸⁵).

Indes, so klar wie die Gottheit des Herrn, so klar und unentwegt steht seine volle wahre Menschheit vor dem Auge des Apostels. In plastischer Sprache kommt sie in der Formel: Er nahm Knechtsgestalt an, zum Ausdruck, eine Form, die der Apostel im bewußten Gegensatz zu der vorher genannten „Gestalt in göttlicher Herrlichkeit“ wählt. Wie schon früher bemerkt, bezeichnet der Ausdruck „in Gleichgestalt mit Menschen“ keineswegs eine bloße Ähnlichkeit oder irgendeine Differenz, sondern die volle Gleichheit mit uns Menschen hier auf Erden bei unendlicher Verschiedenheit des tiefsten persönlichen Seins. Der folgende Partizipialsatz: „Während er in seiner äußern Erscheinung als ein Mensch erfunden wurde“ ist nicht eine Wiederholung des schon ausgesprochenen Gedankens der im Akte der Menschwerdung bewiesenen Entäußerung. „Vielmehr zeigt Paulus seinen Lesern im Lebensbild Christi einen neuen Beweis der Gesinnung der Demut und der selbstlosen Liebe, die für sie vorbildlich sein soll. Von der in seiner Menschwerdung bewiesenen Gesinnung geht jetzt die Gedankenführung zu der nämlichen Gesinnung über, die der Menschgewordene auch während seines irdischen Lebens bewiesen hat. Denn während er auf Grund seiner äußern Erscheinung als ein Mensch angesehen und beurteilt wurde — in Wahrheit war er ja unendlich viel mehr —, ist er, verzichtend auf den eigenen Willen, gehorsam geworden in einer Treue und Hingabe, die im Tode am Kreuze ihren Höhepunkt und ihre Vollendung erreicht hat⁸⁶).“ Es ist unbegreiflich, wie die Kritik behaupten kann, der Apostel denke bei der irdischen Wirklichkeit Jesu nur an die äußere sinnliche Leiblichkeit, da er doch so oft in ergreifender Weise die Tugenden des innern menschlichen Seelenlebens Jesu seinen Lesern als Vorbild vor Augen stellt. Gewiß hat der Apostel, und mit vollem Recht, den Tod am Kreuze als Opfertod für uns und als Vollendung der Erlösung in den Mittelpunkt seiner Verkündigung gestellt. Aber er nicht zuerst und er nicht allein. So verkündete und glaubte es die gesamte Urchristenheit. Für ihn wie für alle war das Kreuz des Herrn das große, weltüberwindende Geheimnis göttlicher Liebe. Ein persönlicher Ton schwingt mit, wenn Paulus von dieser Liebestat spricht. „Herkommend von der

alttestamentlichen Anschauung, wie sie Gal. 3, 13 (vgl. Deut. 21, 23) ausgesprochen ist, war das Kreuz das Ärgernis, das ihn von Christus fernhielt; seit ihm die Gnadenstunde von Damaskus das Rätsel gelöst hatte, ist es der Mittelpunkt seines Lebens und seiner Predigt geworden (1. Kor. 2, 2), wie es ja auch die Großtat der Erniedrigung wie der Liebe seines Herrn war⁸⁷⁾."

Abschließend können wir sagen: Das emsige Aufsuchen von allerlei Material und von allerlei Hilfsmitteln aus dem bunten Felde der Religionsgeschichte hat die Lösung des gewaltigen Problems, vor dem die liberale Kritik hoffnungslos steht, um kein Haar breit näher gerückt, vielmehr erst recht geoffenbart, daß es für sie unlösbar ist. Die Umschaffung des liberalen Jesus in den kirchlichen Christus ist von jeder Analogie in der Religionsgeschichte verlassen, und die rationalistische Kritik hat das Problem in seiner ungeheuern Größe nicht einmal in seinem Vorhandensein begriffen, wenn sie es durch Analogien zu lösen sucht, die nicht im entferntesten mit dem christlichen Glauben und seinem das sittliche Leben bis in die tiefsten Tiefen ergreifenden Verhältnis zu Christus in Vergleich gebracht werden können. Es ist, wie Grützmacher bemerkt, „abgestandene Phraseologie, wenn der ‚Eindruck von Jesu Persönlichkeit‘ oder sein Geist dazu verhelfen soll, in nicht ganz einem Jahrzehnt — denn weiter ist die Entstehung der Gemeindedogmatik um Pauli willen nicht von dem Tode Jesu abzurücken — einen Menschen, über den man noch ganz genau orientiert war, in die Reihe der Götter zu stellen und ihm alles nur denkbare Flitterwerk orientalischer Mythologie umzuhängen“⁸⁸⁾. Unerträglich und beleidigend wird diese Phraseologie der rationalistischen Kritik, wenn sie — und an diesem Verhängnis kann sie nicht vorbei — die Apostel des Herrn, Männer also, denen der Monotheismus alles und jede heidnische Mythologie ein Greuel war, beschuldigen muß, dieses mythologische Flitterwerk herbeigeholt und Jesu umgehängt zu haben. Der öfters wiederkehrende Satz, das Neue Testament und das Urchristentum enthalte eine „einzigartige“, „originelle“ Mythologie, weil es nur einen Menschen mit dem Göttermantel geschmückt habe, oder der andere, im Christentum sei die Mythologie aus dem Kern in die Schale verdrängt und ähnliche Verlegenheitssätze, die der christlichen Religion eine inhaltliche Überlegenheit vor der heidnischen Mythologie wahren sollen, entkräften den Vorwurf nicht, daß die religionsgeschichtliche Kritik die christliche Religion, so, wie sie von den Aposteln der Welt als göttliches Geschenk übergeben wurde und seit zweitausend Jahren ihre unermeßliche Segenskraft entfaltet, zu einem Ableger heidnischer Mythologie herabsetzt, einer Mythologie, die die christliche Religion nicht etwa bloß in ihrer äußern Schale berührt, sondern in ihren tiefsten Kern hinabreichen würde⁸⁹⁾.

Drittes Kapitel.

Die Wunder und Weissagungen Jesu.

§ 1. Die Wunder Jesu im allgemeinen.

Die Einzigartigkeit des Bewußtseins Jesu.

1. Die größte und feierlichste aller Fragen, die je auf Erden gestellt wurde, hat Jesus mit Ja beantwortet und damit sein hundertfach bezeugtes Selbstbewußtsein in entscheidender Stunde in ein kurzes Wort zusammengefaßt, wie es von gleicher Größe und Majestät auf Erden nie gehört worden ist. Nur einmal hat auf Erden ein Mensch gestanden, der mit klarem, siegreichem Bewußtsein von sich bezeugte, er sei der wahre Sohn Gottes, ausgerüstet mit allen Attributen göttlicher Größe und Herrlichkeit. So bezeugte sich der wahrhaftigste aller Menschen, dessen Gebot lautet: Eure Rede sei Ja, ja, Nein, nein (Mt. 5, 37); der demütigste aller Menschen erhebt sich zu unendlicher Größe, ein Eiferer für Gottes Ehre, dessen ganzes Leben vom Gottesgedanken getragen und durchherrscht ist, ein Kämpfer für Gott, dessen letzter Blutstropfen und letzter Lebenshauch von reinster Gottesliebe verklärt und durchweht ist, ein Dulder für Gott, der, Sieger durch seinen Tod, die Altäre der falschen Götter gestürzt hat. Nicht umnachtet vom Dunstkreis polytheistischer, zahllose Götter und Göttinnen gebärender Mythen, nicht berauscht von den Wahnvorstellungen der Götterfabeln und trunken von aberwitzigen und abgeschmackten Vorstellungen der Göttertheogonien, nein, im reinen Sonnenlichte des sein Herz und seine Seele bis in die innersten Fasern durchleuchtenden und erwärmenden Monotheismus hat Jesus seine Sprache gesprochen und seine Forderung erhoben. Kein einziger der großen Gottgesandten hat ein solches Bewußtsein in seinem Herzen getragen und es je gewagt, eine solche

Sprache zu sprechen. Sie alle stehen in Furcht und Zittern vor Gott und bekennen mit Elias: Ich bin nicht mehr und nicht besser als meine Väter. Vor Jesus beugt sich ein Johannes und bekennt, seine Schuhriemen aufzulösen nicht würdig zu sein. Kein einziger auch der großen Religionsstifter, welche die Geschichte kennt, ist in dem Bewußtsein vor die Welt getreten, der ewige Gott zu sein und Gottes Macht und Herrlichkeit sein eigen zu nennen. Und was erst sind im Vergleich mit ihm Hochmut und Wahnsinn römischer Cäsaren, als sie sich darin gefielen, von entwürdigten Völkern göttliche Ehre zu verlangen? Die Geschichte hat kein Beispiel. Jesus steht allein, steht einzig da in seinem Selbstbewußtsein, und zwar nicht etwa in Augenblicken seelischer Spannung, sondern in stets gleicher Ruhe, in jener Klarheit, mit der der Himmel sich über der Erde wölbt.

Schon diese schlechthinige Einzigkeit gibt der Tatsache seines Selbstbewußtseins ein besonderes, auszeichnendes Gepräge. Es gibt Tatsachen, die wie die Sterne im eigenen Lichte leuchten. Eines ist sicher: Mag die rationalistisch-evolutionistische Geschichtsbetrachtung ihre Entwicklung anpreisen wie der Kaufmann seine Ware, mag sie, wie der Materialismus es mit der Materie tut, der Entwicklung unbekannt, magische Kräfte beilegen, mag sie noch so viel reden von dem zart zu behandelnden Geheimnis der Psychologie und den unerforschlichen Tiefen der die Geschichte aufwärts führenden Persönlichkeiten — die Kluft, die zwischen Gott und Geschöpf im Bewußtsein jedes Erdgeborenen, der gesunden Sinnes ist, gähnt, kann keine natürliche Entwicklung überspannen. Entweder ist in Jesus Christus das Geheimnis Gottes in die geschichtliche Wirklichkeit getreten, oder aber er gehört in ein dunkles Gebiet. Schon der Hohepriester hat die Alternative gestellt: entweder Wahrheit oder furchtbarste, todeswürdige Gotteslästerung. Und doch, ein böser Mensch kann Gott lästern und in unnatürlicher Verblendung zu satanischem Gotteshab sich verirren; wenn er aber von sich behauptet, er selbst sei der allmächtige Gott, gehört er in die Psychiatrie, und zwar in jenes Gebiet derselben, wo in tiefer, geistiger Umnachtung alle Lichter gesunder Geistestätigkeit ausgelöscht

sind. So hat schon ein Herodes, jener Mann, der aus Wohlgefallen an einer Tänzerin den Vorläufer morden ließ, die Alternative beantwortet, als er Jesus in weißem Spottgewande zu Pilatus zurücksandte (Lk. 23, 11). Es war doch zuletzt die Macht der Wahrheit, die Bruno Bauer und Genossen trieb, als sie das riesengroße Problem durch die Leugnung der Existenz Jesu lösen wollten. Wer einmal das rationalistische Prinzip, wonach die wirkliche Geschichte ein übernatürliches, vollends ein göttliches Selbstbewußtsein nicht duldet, als Maßstab an alles Geschehen anlegt, handelt konsequent, wenn er die Person und das Leben Jesu von Nazareth aus der Geschichte streicht und das Problem der Evangelien und des Neuen Testaments zu einem lediglich literarischen macht. Auch ein solcher Verzweiflungsschritt bildet ein Zeugnis, auch die *reductio ad absurdum* ist ein vollgültiger Beweis.

Das Leben Jesu
das Kriterium für
die Glaubwür-
digkeit seiner
Aussagen.

2. Indes Jesus hat gelebt, und in seinem Leben, wie es in Hoheit und Kraft wirklich, sichtbar und greifbar in der Geschichte steht, und wie es, alles erneuernd, fortwirkend durch die Jahrhunderte, wie kein anderes Leben die Geschichte in Bewegung setzt, hat die menschliche Vernunft und das sittliche Bewußtsein die unerschütterliche Bürgschaft für die Wahrheit seiner Aussagen über sich selbst, den Fels, auf dem der Glaube an ihn, den von Gott gesandten und menschengewordenen Gottessohn, in unbesiegbarer Festigkeit ruht. Die Wahrheit seines Zeugnisses ist fest verankert in den tiefsten Grundlagen der vernünftigen und sittlichen Weltordnung, in jenen festen und untrüglichen Prinzipien, nach denen Vernunft und sittliches Bewußtsein über geschichtliches Geschehen, nach Wahrheit oder Lüge, Gut oder Böses, Wert oder Unwert, urteilt und richtet, und, was noch mehr ist, es ist fest verankert in der Wahrhaftigkeit und Heiligkeit Gottes selbst.

Nur in einem Satz sei an dieser Stelle das überwältigende Zeugnis der Geschichte zusammengefaßt. „Der entthronte Messias hat seinen Messiasthron in der Weltgeschichte aufgeschlagen, und nach sechzig Generationen steht inmitten all dieser irdischen Flüchtigkeit solcher Thron heute noch. Zu seinen Stufen tönt in zahllosen Weisen der Hymnus aus dem

Mund so vieler Großen und Kleinen der Erde, welche in dieser Person das Kleinod ihres menschlichen Daseins stille geliebt oder als Dichter und Redner, als Künstler und Weise, als Handler und Dulder in großer Weltarbeit laut und herrlich gepriesen haben, und selbst der geringste Widerspruch etlicher muß wider Willen der Herold seines Ruhmes sein. In diesem Königsglanz erbleicht jegliche andere Erdengröße; nur er selbst und sein Leben leuchtet als Sonne noch herrlicher denn diese Sternenwelt menschlicher Huldigungen, deren Lichter er selbst angezündet hat.“ So spricht ein Vertreter der kritischen Richtung⁹⁰⁾, um nur zu wiederholen, was die edelsten Geister vom Triumphzug Jesu in der Geschichte empfunden haben, und was kein Historiker leugnen kann. Wer einen solchen Mann für einen wahnsinnigen Toren hält, genügt zur Widerlegung sich selbst.

Doch wir richten unsern Blick auf ein anderes, höheres Zeugnis, das der Heiland selbst siegesgewiß angerufen hat, als er das Wort sprach: „Der Vater, Gott, hat den Menschensohn besiegelt“ (Joh. 6, 28). Sein ganzes messianisches Leben bildet die sichtbare Offenbarung und Darstellung des auf ihm ruhenden göttlichen Siegels. Auf dieses Siegel gründete er seinen Anspruch, den Glauben zu fordern, wenn er die Geheimnisse des Himmels und das Geheimnis seines Wesens offenbarte. Jene Menschaugen, die zwei milden Sternen gleich in diese Welt schauten, leuchten im Glanze göttlichen Lichtes und göttlicher Liebe, sie durchschauen die Herzen und ruhen voll Barmherzigkeit auf der Sünderin. Die am Kreuz durchbohrten Hände gebieten dem Sturm, brechen und vermehren die Brote; sie träufeln von Segen, wenn sie sich heilend auf das Haupt der Kranken, segnend auf das Haupt der Kinder legen. Seine Füße, hingegeben zur Annagelung am Kreuze, tragen ihn über die Wellen, suchen auf die Elenden und Armen, gehen in unermüdlicher Liebe den verlorenen Schafen des Hauses Israels nach; es sind die Füße desjenigen, der jenen Frieden verkündigte, den die Welt nicht geben kann. Jene Stimme, welche die Geheimnisse des Himmels sprach, ruft die Toten aus dem Grabe, spricht so machtvoll und barmherzig das Wort der Versöhnung zu den Sündern, spricht so milde

zum Verräter und betet am Kreuze für seine Feinde. Das dornengekrönte Haupt, das sich neigt im Tode, ist umstrahlt von dem Diadem himmlischer Weisheit und Kraft. Das Herz, das am Ölberge klagt und am Kreuze bricht, ist größer als die ganze Welt.

Die Wunder Jesu.

3. Die Wunder Jesu sind das leuchtende Gottessiegel, daß er von Gott gesandt ist, der himmlische Strahlenglanz um die demütige Gestalt des Menschensohnes. Mit dem Wunder der jungfräulichen Empfängnis beginnt er sein irdisches Dasein, Wunder umrahmen seine messianische Tätigkeit, das Wunder der Auferstehung und Himmelfahrt beschließt sein Leben auf Erden. Von Gott an ihm und für ihn gewirkte Wunder — die Theophanie bei der Taufe, die Verklärung auf dem Berge, Sonnenfinsternis, Erdbeben, Zerreißen des Vorhangs im Tempel bei seinem Tode usw. — vereinigen sich mit den von ihm persönlich gewirkten Wundern zu einer Einheit, zu einem gottesgewaltigen Zeugnis. „Ich habe ihn verherrlicht, und ich werde ihn weiter verherrlichen“ (Joh. 12, 28). Er selbst wirkte zahllose Wunder. Mächtig in Wort und Tat, ging er vorüber, Wohltaten erweisend (Apg. 10, 38). Wie der Apostel, so spricht auch das Volk: „Wenn der Christus wirklich kommt, könnte er mehr Wunder wirken, als dieser wirkt?“ (Joh. 7, 31.) Die Evangelisten begnügen sich oft mit einer summarischen Zusammenfassung (Mt. 8, 16; 15, 29 ff. Mk. 1, 32 ff.; 6, 55 ff. Lk. 4, 40 ff.; 7, 21 ff. Joh. 2, 23; 4, 45; 20, 30). Nur einige Wunder erzählen sie in detaillierter Schilderung, da, wo sie in einer Auswahl einen Überblick über die Wundertätigkeit Jesu geben, oder wo die historische Entwicklung des Lebens Jesu es erfordert, weil ein Wunder in inniger Verbindung mit einer Lehrverkündigung steht, Anlaß zu einer Diskussion gibt oder das Verhalten und die Pläne seiner Gegner beeinflußt.

Jesus wirkte Wunder jeder Art! Alle einzelnen Wundertaten schließen sich zu einem großen Ganzen zusammen und offenbaren den Menschensohn als Herrn über die Natur und ihre Kräfte, als siegreichen Überwinder aller zerstörenden und gottfeindlichen Mächte, als heil- und lebenbringende Gotteskraft. Er wirkt Wunder in der großen und kleinen Welt der

Natur, Wunder der Herrschaft über den Tod, Wunder an den Menschen, Wunder der Macht über das Reich der Geister und über den Willen seiner Feinde. Alles ist ihm untertan. Und diese Wunder gipfeln in seiner Person. Im Strahlenglanze der Wunder ist er selbst das größte und erhabenste Wunder, das Wunder im eminentesten Sinne, das Wunder aller Wunder in der Geschichte.

4. Die Großtaten Jesu sind wahre Wunder, die jeder natürlichen Erklärung spotten. Es blieb dem Rationalismus aufgespart, Jesum zum fahrenden, mit einer Apotheke oder medizinischem Geheimwissen ausgerüsteten Heilkünstler zu machen (vgl. S. 12). Wenn der Stamm derer, die die Wunder durch „natürliche Deutung“ wegschaffen wollen, noch immer neue Sprossen treibt, so ist das ein Beweis dafür, daß unter der Übermacht rationalistischer Vorurteile auch bei ernstern Forschern die Wissenschaft ihren Ernst verlieren kann.

Die Wunder Jesu
sind wahre
Wunder.

Wegen der Wunderberichte hatte Strauß die Glaubwürdigkeit der Evangelien rund verneint. Vom rationalistischen wunderleugnenden Standpunkt aus mit voller Konsequenz und mit berechtigtem Spott für die Plattheiten der natürlichen Deutung. Die Modernen verehren das Leben Jesu von Strauß als die Feuersäule, die auf dem Wüstenzug durch das Land des Übernatürlichen in das gelobte Land der dogmenfreien Religion voranzog, die Wunderberichte aber behandeln sie, als ob Strauß nicht gelebt hätte. Da im Verlauf der literarkritischen Forschung der Straußsche Mythenapparat immer langsamer und zuletzt gar nicht mehr arbeitete, so kehren sie zu der so oft und so stark verspotteten Methode eines Venturini und G. Paulus zurück, nur daß sie vorsichtiger und behutsamer in der Anwendung derselben sein wollen. G. Paulus hatte das kritische Messer natürlicher Deutung zu blank und zu weit vorgestreckt und dadurch seiner Befangenheit gegenüber den evangelischen Berichten zu deutlichen Ausdruck verliehen. Die Modernen behandeln die Texte „wohlwollender“ und umwickeln das kritische Messer mit Watte, aus der nur noch die Spitze herauschaut. „Es ist ein großer Fortschritt, den die geschichtliche Wissenschaft im letzten Menschenalter gemacht hat,“ so schreibt Harnack⁹¹), „daß sie jene Erzählungen verständnisvoller und wohlwollender zu beurteilen gelernt hat und daher auch Wunderberichte als geschichtliche Quellen zu würdigen und zu verwerten vermag.“ Den strengen Begriff des Wunders habe man damals noch nicht gehabt, da die Erkenntnis von Naturgesetzen und ihrer Geltung noch nicht aufgegangen war. Eine Durchbrechung des Naturzusammenhanges könne von niemandem empfunden werden, der nicht wisse, was Naturzusammenhang ist.

Starke innere Erlebnisse ferner, in denen wir frei werden vom vergänglichen Wesen dieser Welt und froh den Glauben erfassen, daß der brutale Naturlauf höheren Zwecken dient, würden vom religiösen Menschen immer wieder als ein Wunder empfunden, und dieses innere Wunder sei von der Religion unabtrennlich. Endlich kennen wir die Kräfte der Natur längst noch nicht alle, nicht einmal die materiellen Kräfte und deren Zusammenordnung, viel weniger noch die psychischen Kräfte. Was fester Wille und überzeugter Glaube auf das leibliche Leben zu wirken vermögen, habe niemand ausgemessen. „Gewiß, es geschehen keine Wunder, aber des Wunderbaren und Unerklärlichen gibt es genug. Daß ein Seesturm durch ein Wort gestillt worden ist, glauben wir nicht . . ., aber daß Lahme gingen, Blinde sahen und Taube hörten, werden wir nicht kurzerhand als Illusion abweisen.“ So bleiben also Wunderberichte als Steigerungen natürlicher, eindrucksvoller Vorgänge oder als Projektionen innerer Vorgänge in die Außenwelt. Es bleiben von der geistigen Kraft und dem Eindruck der Person Jesu gewirkte, überraschende Heilungen, und es bleibt endlich „Undurchdringliches“.

So spricht jene Weltanschauung mit gebundener Marschroute, welche das Wunder leugnet und dann durch wohlwollende, wortreiche Behandlung der Berichte Wunderberichte ohne Wunder gewinnen will. Sie eilt den biblischen Texten zu Hilfe, entleert sie ihres Sinnes, macht aus den berichteten Tatsachen andere und nimmt ihnen so die Last ab, die sie auf die Schultern der rationalistischen Kritik legen.

Soweit die wunderleugnende Weltanschauung von ihren apriorischen Prinzipien aus die Erkennbarkeit und historische Konstatierbarkeit des Wunders bestreiten muß, ist sie schon im 1. Bande dieser Apologetik gewürdigt worden. Wenn aber z. B. der Vorgang auf der Hochzeit zu Kana natürlich durchsichtig wie Wasser wird, weil Jesus bloß den Rat gegeben habe, den Gästen nicht mehr Wein, sondern Wasser vorzusetzen, Wasser, das so schmackhaft empfunden wurde, daß es, wenn auch nicht im Moment, so doch später, durch Projektion einer inneren Erfahrung in die Außenwelt, in Wein verwandelt wurde, so können wir die Beurteilung einer solchen Erklärung dem allgemein menschlichen Bewußtsein auch derer überlassen, die Wasser mehr lieben als Wein. Ein inneres, vom vergänglichen Wesen dieser Welt befreiendes Erlebnis und ebenso der machtvolle Eindruck einer Persönlichkeit vermehrt nicht die Brote, treibt nicht die Fische in die Netze, glättet nicht die Meereswogen, trägt keinen Menschen über die Wellen, heilt keinen

Aussatz und ruft die Toten nicht aus dem Grabe. Hier wie in vielen anderen Fällen, wo das Unerklärliche und natürlich Unmögliche Ereignis wurde, muß die Kritik zu anderen und stärkeren Mitteln greifen. Auch wird sie es sich versagen müssen, ihren galiläischen Rabbi mit einer staunenswerten, noch heute unerreichten Kenntnis verborgener Naturkräfte, die er als sein Geheimnis ängstlich hütete, auszustatten. Nur ein ebenso großes Wunder wäre an die Stelle der anderen getreten. Und wenn selbst Strauß es als eine Roheit empfand, Jesus zum Betrüger zu machen, so sollte man in der Abschätzung Jesu nicht so tief heruntersteigen und ihn als Charlatan oder als Gaukler auftreten lassen, der auf Trugspiel hin Glauben fordert und den Unglauben verurteilt.

Einen großen Teil der Krankenheilungen wollen moderne Kritiker als geschichtlich zugeben, aber nicht als Wunder, sondern als auffallende, durch den Eindruck der Person Jesu in suggestiver Weise hervorgerufene Wirkungen. Sie berufen sich auf das geheimnisvolle Gebiet der Nervosität und auf die Erfahrungen der neueren Wissenschaft über die oft außergewöhnlichen und auffallenden Erscheinungen, welche Hypnose und Suggestion bei Nervenkranken und auch, wenn auch in beschränktem Maße, bei Gesunden hervorrufen. Damit verzichten sie auf eine Erklärung der Naturwunder, die, wenn auch weniger zahlreich, so doch ebenso historisch beglaubigt sind wie die Krankenheilungen, ja als besonders staunenswerte Ereignisse dem Gedächtnis der Zeugen sich um so tiefer einprägen mußten. Aber es ist auch vergebliche Mühe, die vom Herrn geheilten Kranken unter die Rubrik der Nervenkranken und Hysterischen unterzubringen. Selbst wenn es der Kritik gestattet wäre, in der Heilung der Besessenen ein Bild jener Zustände zu erblicken, wie sie sich manchmal bei Hysterischen abspielen, so wäre damit die Heilung derselben in der Art, wie sie Jesus vollzog, nicht im geringsten erklärt, und vollends unerklärt bleibt der weitaus größte Teil der Heilungen, bei denen es sich um organische Krankheiten oft schwerster Art handelt. Wo die Evangelisten die Krankenheilungen in detaillierter Darstellung bringen, ist die Natur der Krankheit, ebenso die Art, wie Jesus sie heilte, so beschrieben, daß jede Erklärung

durch Suggestion vollständig ausgeschlossen ist. Jesus heilte zahllose Krankheiten, die durch keine Suggestion geheilt werden; er tritt nicht auf wie ein Hypnotiseur, verschmäht alle Mittel derselben. Er spricht sein Epheta, sein „ich will, sei rein“, er heilt durch das bloße Gebot seines Willens ohne Wort, ohne Mühe, ohne Anwendung von Mitteln, er heilt in die Ferne. Und wenn die Evangelisten bloß summarisch berichten von einer Menge Kranker allerlei Art, die sie zu ihm brachten und die er heilte, so kann erst recht von Hypnose und Suggestion nicht die Rede sein. Den Eindruck gibt der Hauptmann von Kapharnaum wieder, wenn er sagt: „Sprich nur ein Wort, und mein Knecht wird gesund.“ Am Schluß einer eingehenden fachwissenschaftlichen Untersuchung schreibt Knur: „Auch die wirksamste Hypnose ist im Vergleich zu den Krankenheilungen des Evangeliums eine Art Lächerlichkeit, wie ja auch das Gebaren eines modernen Hypnotiseurs, im Vergleich mit der Hoheit des biblischen Berichtes über Christi Person, den Eindruck widerlichster Karikatur hinterläßt.“ Zusammenfassend heißt es: „1. Christus heilt Krankheiten auf ungewöhnliche Art. 2. Er heilt solche, die wir nicht heilen. 3. Er heilt auf einen Schlag solche, die wir nur langsam und mühsam heilen resp. bessern. 4. Er setzt sich über das ganze hergebrachte medizinische Verfahren einfach hinweg. 5. An die Stelle dieser Methoden setzt er nicht etwa andere, sondern meistens nur seinen Willen, sein Gebot, in seltenen Fällen durch einige äußere Zeichen unterstützt, die aber zu der Heilwirkung in keinem kausalen Verhältnis stehen. 6. Christus gebärdet sich nicht wie ein Hypnotiseur. Er heilt Krankheiten, die keine Hypnose heilt. Er hat keinen Vorteil von seinem therapeutischen Wirken. . . . Für den aufmerksam betrachtenden Arzt sind die Krankenheilungen Christi derart wunderbar, daß von diesen bis zu den Totenerweckungen nur ein kleiner Schritt ist. Man steht gleicherweise unter dem Eindruck: Hier ist der Herr über Leben und Tod.“⁹²⁾

Die Kritik ruft die Tatsache an, daß Jesus den Glauben forderte. Damit sei anerkannt, daß der Erfolg von der Anlage und Empfänglichkeit der Kranken abhing. Mit besonderer Vorliebe verweisen sie auf Mk. 6, 5: „Er konnte allda (in Nazareth) keine Wunder wirken“ (wegen ihres Unglaubens). Dieser Bericht, den

der Evangelist, ohne seine Tragweite zu kennen, überliefert habe, zeige, in welche Sphäre die Wunder zu rücken seien.

Indes, der vom Heiland verlangte Glaube ist eine religiös-sittliche, nicht eine Disposition naturhafter Art, nicht Forderung eines geeigneten „Mediums“, nicht Übertragung von Gedanken und Stimmungen auf ein solches Medium, um es in einen besonderen psychischen oder pathologischen Zustand zu versetzen. Die Wunder Jesu sind auch keine „Schauwunder“. Der Glaube — und zwar der Glaube an seine messianische Sendung oder an ein von ihm verkündigtes Gotteswort — wird deshalb verlangt, weil seine Wunder den sittlichen Zwecken des Gottesreiches dienen.

Übrigens fordert der Herr den Glauben nicht immer, und die Krankenheilungen sind so beschaffen, daß keine Anlage und Empfänglichkeit irgendwelcher Art, auch kein schrankenloses Vertrauen zum Geheiltwerden ausreicht. Er verlangt nicht den Glauben bei der Heilung der Besessenen, bei denen er doch, wenn das von der Kritik gezeichnete Bild richtig wäre, ihn vor allem hätte verlangen müssen. Er heilt viele Kranke, bei denen eine Disposition irgendwelcher Art gar nicht vorliegt, solche, welche eine Heilung gar nicht erwarten, wie den 38jährigen Kranken, den Blindgeborenen, den Malchus, den Sohn des königlichen Beamten usw. Wie der geforderte Glauben zu verstehen ist, zeigt sich deutlich, wenn er nicht von den Kranken selbst, sondern von den Umstehenden oder Verwandten verlangt wird. Jesus preist den Glauben des heidnischen Hauptmanns, er heilt von ferne seinen Knecht. Von Jairus und von der Martha fordert er den Glauben, das Töchterlein und den Bruder erweckt er zum Leben.

Wir sind weit, weit entfernt von dem Gebiet der Hypnose und Suggestion mit ihren besonderen Medien, ihren kleinen, beschränkten und undauerhaften Wirkungen. Über den Mund Jesu kommt oft eine ergreifende und anklagende Klage über Jerusalem und über die Städte am galiläischen See, nicht darüber, daß ihre Bewohner durch mangelnde Disposition ihm keine Gelegenheit gaben, Wunder zu wirken, sondern daß sie trotz seiner Wunder nicht geglaubt haben. Wehe dir, Korozain, wehe dir, Bethsaida; wenn in Tyrus und Sidon die Wunder geschehen wären, die in dir geschehen sind, sie hätten längst in Sack und Asche Buße getan. Auch die angerufene Stelle aus Mk. — die übrigens von den Kritikern nur halb gelesen wird, da im zweiten Satzteil berichtet wird, daß der Herr einige Wunder in Nazareth wirkte — spricht nicht von Schranken seiner Macht, sondern von jenen Schranken, welche die Macht sich selbst auflegt, weil sie nicht marktschreierisch auftreten will und nicht für eigenen Ruhm, sondern für heilige Zwecke arbeitet. Den ungläubigen Bewohnern von Nazareth gegenüber, welche ihn zu Wundern zwingen wollten, wie er sie in Kapharnaum wirkte, forderte es die sittliche Würde des Wundertäters, ihnen mit jenem Nein entgegenzutreten, das die

Profanation des Großen und Erhabenen ablehnt. Wer Jesus deshalb kritisiert, möge ihn auch tadeln, weil er vor Herodes schwieg.

Der Glaube, die Erregung, der Enthusiasmus sind für die Kritik die Quelle, aus der die Wunderkraft fließt. Woher aber kommt nun dieser Glaube und Enthusiasmus, dieser Deus ex machina der Rationalisten? Die einzige Quelle, aus der sie kommen können, die Wunder Jesu, haben sie verschlossen, und nun setzen sie den Glauben voraus, um die Wunder zu erklären. Wie so oft wird unter der Hand die Ursache zur Wirkung und die Wirkung zur Ursache gemacht. Kronos verschlingt seine Kinder.

Die historische
Realität der
Wunder Jesu.

5. Das so oft und oft schlecht gebrauchte Wort: das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind, versagt bei Christus ganz. Die Wunder sind ein so notwendiger Teil seines Lebens, daß ohne sie das Bild des öffentlichen Lebens Jesu bis zu seinem tragischen Ausgang unverständlich wird. Aus den Wundern Jesu quillt jene immer größere Kreise ziehende Bewegung, welche die Jünger an ihn fesselt, die Volksmassen um ihn sammelt und seine Gegner auf ihre geheimen Wege drängt. Es kommt bei dieser Betrachtung nicht so sehr auf jedes einzelne Wunder als vielmehr auf jene Kette von Tatsachen an, aus deren kausaler Verknüpfung das Drama des Lebens Jesu sich aufbaut.

Es ist Tatsache, daß der Herr Jünger und Apostel um sich sammelte, die an ihn als den von Gott gesandten Messias glauben. Die Evangelisten schildern uns die Entwicklung des Jünger Glaubens in der Schule Jesu. Mag man den Eindruck der Person und Lehre Jesu auf einfache Gemüter noch so hoch anschlagen, der überwältigende Eindruck des demütigen und schlichten Menschenkindes, mit dem die Kritik als Hauptfaktor operiert, genügt allein nicht zur Erklärung des Glaubens der Jünger, daß dieses demütige, schlichte Menschenkind der Messias Israels war. Der Anspruch Jesu, der Messias seines Volkes zu sein, über Moses, David und allen Propheten zu stehen, war so unermeßlich, das Messiasideal Jesu so einzigartig und geistig, es stand zu dem national und irdisch gefärbten Messiasideal der Jünger in so schroffem Gegensatz, daß nur ein Jesus mit seiner Wundermacht die notwendige historische Voraussetzung für den historischen Jünger glauben ist. Ein Messias ohne Wunder war für jüdische Vorstellung,

vor der die Großtaten Gottes im Alten Bunde standen, einfach undenkbar; gemessen an den Weissagungen der Propheten wäre es sofort gescheitert, erst recht ein Jesus ohne Wunder, in der Niedrigkeit seiner Erscheinung, entblößt von all jenem Glanz, den das Messiasbild trug. Wenn also die Evangelisten berichten, daß Jesu Wunder ein mächtiger, den Glauben der Jünger weckender und emporführender Faktor waren, so ist dieses Zeugnis nicht bloß deshalb unantastbar, weil es ein legitimes, einwandfreies Zeugnis ist, das zu beanstanden der Historiker kein Recht hat, sondern auch deshalb, weil es allein den historischen Zusammenhang der Tatsachen erklärt.

Die erhabene Lehre Jesu war, wie die Evv. treu berichten, für die Jünger oft genug ein Gegenstand des Staunens und, bei der Hoheit der sittlichen Ideale, nicht bloß ein Gegenstand bewundernden Staunens, sie stellte sie vor weittragende Entscheidungen (vgl. z. B. Mt. 19, 10 ff.; Joh. 6, 60). Die Annahme der messianischen Lehre setzt den Glauben an den Messias voraus, die Lehre allein konnte diesen Glauben nicht schaffen. Man vergegenwärtige sich ferner die Ansprüche Jesu, über dem Alten Gesetz, über dem Sabbat zu stehen usw. Das Recht, solche Ansprüche zu erheben, konnte er nur durch glänzende, den Ansprüchen gleiche Taten beweisen. Ohne Wunder verliert das Leben Jesu seinen innern Zusammenhang und Jesus selbst seine Größe. Es ist deshalb, um nur einige Beispiele anzuführen, ein Bericht, der seine geschichtliche Treue in sich selbst trägt, wenn er auf die Frage der Gesandtschaft des Täufers: Bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir auf einen andern warten? sich einfach auf seine Wunder — und zwar auf die vom Propheten vorausgesagten Wunder — beruft. Es ist historischer Zusammenhang, wenn er den göttlichen Anspruch, Sünden zu vergeben, durch die Heilung des Gichtbrüchigen, den gleichgöttlichen Anspruch, der Herr des Sabbats zu sein, durch die am Sabbat gewirkten Wunder rechtfertigt. Er kann das große Wort sprechen, mehr als Salomon, mehr als Jonas zu sein, die Apostel selig preisen, daß sie sehen, was Könige und Gerechte vergebens zu sehen wünschten, aber er kann diese Sprache sprechen, weil er auf die großen Wunder zeigen kann, die er in den Städten und Flecken Galiläas gewirkt hat.

Es ist ferner T a t s a c h e, daß die Volksscharen zu Jesus eilten, ihn auf seinen Wegen begleiteten, ihn aufsuchten und umringten. Kein Name war populärer als der Name Jesu, nicht bloß in Galiläa, auch in Jerusalem. Es war religiöser Glaube, der religiöse Enthusiasmus messianischer Erwartungen, um das Wort der Kritik zu gebrauchen, welcher die Volksscharen zu Jesus hintrug. Es verschlägt nichts, daß diese Hoffnungen unklar, national gefärbt, so sehr ins Irdische getaucht waren, daß sie ihn zum König machen wollten. Es beweist dies, was sie in Jesus zu besitzen hofften. Nur die Wunder knüpfen das historische Band, das diese Volksbewegung mit der Person Jesu verbindet; nur sie geben auch die genügende Ursache für die oft ergreifenden, oft betrübenden Züge, welche die Wege Jesu in Galiläa umsäumen. Wie konnte auch ein aus verborgenem Leben in Nazareth Kommender, unbekannt und unbeachtet wie jeder seiner Landsleute, selbst, weil aus Nazareth stammend, mißachtet, ohne Glanz, von Schriftgelehrten nicht gebildet, vor das Volk mit der Verkündigung treten: Das Reich Gottes ist da? Wie konnte er mit dieser Verkündigung seine ungeheuren Ansprüche verbinden und auf Erfolg hoffen, wenn nicht der Glanz der Wunder ihn umstrahlte? Ohne Wunder hätte er sich selbst widerlegt, — er wäre der Lächerlichkeit verfallen.

Wie in Galiläa, so ist es in Jerusalem. Beim feierlichen Einzug jubelt ihm das Volk als Messias zu. Es verschlägt wiederum für unsere Beweisführung nichts, daß dieser Jubel einem trügerischen Messiasideal galt. Die Massen sahen und hofften in Jesus die Erfüllung dieses Ideals. Die Beweisführung ist hier von gleicher Kraft wie beim Messiasglauben der Jünger. Nur die Wunder Jesu erklären in genügender Weise diese Tatsache. Der Einzug in Jerusalem gehört aber auch nach der extremsten Kritik zu den gesichertsten Tatsachen im Leben Jesu. Das Wort bei Johannes: Wenn der Messias käme, könnte er mehr Wunder wirken, als dieser sie wirkt? ist die getreue Wiedergabe der Volksstimmung und gibt den historisch allein genügenden Grund für dieselbe. Selbst der Spottruf an den Gekreuzigten: Andern hat er geholfen, hilf dir selbst! Wenn du der Christus bist, rette dich! (Lk. 23, 35 f.) ist der Wider-

hall dieser Volksstimmung und ein Zeugnis für die Wunder. Selbst ein Herodes wird zum Zeugen und der in dreifacher Schrift geschriebene Kreuzestitel zum Beweis für dieselben, Herodes sogar durch seine bange Furcht, Johannes, dessen Blut auf seiner Seele lag, sei in Jesus auferstanden und wirke viele Zeichen (Mt. 14, 2 u. Par.).

Auch das heimliche und hinterlistige Verfahren seiner Gegner und des Hohen Rates findet nur in den Wundern Jesu seine hinreichende Erklärung. Sie fürchten das Volk, sie fürchten den Wundertäter selbst. Der Ratsherr Nikodemus kommt zu ihm in der Nacht aus Furcht vor den Juden. „Meister, wir wissen, daß du von Gott als Lehrer gekommen bist, denn niemand kann diese Zeichen tun, die du tust, es sei denn Gott mit ihm“ (Joh. 3, 2). Die Wunder Jesu bringen seine Gegner in Verlegenheit und Verwirrung. „Was fangen wir an, da dieser Mensch so viele Zeichen tut?“ (Joh. 11, 47.) Daher ihre Freude, als Judas sich zum Verrat anbietet, und auch dieser gibt ihnen den Rat: „Greifet ihn und führet ihn behutsam!“ Daher die Gefangennahme in der Nacht und das tumultuarische Prozeßverfahren. Die großen im 4. Evangelium berichteten Wunder in Jerusalem erhalten in diesem Zusammenhang eine noch größere historische Glaubwürdigkeit. Sie steigerten die Krisis und brachten das Rad zum Rollen.

Zuletzt ersteht für die geschichtliche Realität der Wunder in Jesus selbst ein Zeuge über alle Zeugen. Er lebt, spricht und handelt aus innerm Reichtum wie sonst niemand. Ihn durchdringt das lebendige Bewußtsein, wahre Wundertaten vollbringen zu können, und in diesem Bewußtsein, — sein ganzes Leben bezeugt es, — hat er seine Wunder gewirkt. Dieses Bewußtsein aber ist in der erhabensten sittlichen Größe, welche die Geschichte kennt, fest verankert. Mit der Wahrheit der Wunder steht und fällt die sittliche Größe Jesu.

Hieran schließt sich eine andere Beweisführung von gleicher Überzeugungskraft an. Die moderne Kritik erkennt in weitem Maße die Geschichtlichkeit der Reden Jesu in den drei ersten Evangelien an. Damit ist die Geschichtlichkeit der Wunderberichte mit anerkannt. Wunder und Reden stehen nicht als isolierte, unabhängige und trennbare Teile des Lebens

Jesu nebeneinander, sondern sind kausal miteinander verknüpft und hängen so fest zusammen wie Naht und Stoff in einem Gewande. Und zwar handelt es sich um Jesuworte, welche die Kritik zu den originalsten und um Stücke der Überlieferung, die sie zu den gesichertsten rechnet. Wir begnügen uns mit einigen Beispielen. Das „unvergeßliche und so populäre“ Jesuwort — so nennt es Strauß — von dem Schaf, das am Sabbat in eine Grube fällt und am Sabbat herausgezogen wird, ist aufs engste verbunden mit der von allen Synoptikern berichteten Heilung der verdorrten Hand (Mt. 12, 10 f. u. Par.). Die Abfertigung der Pharisäer und die schwere Anklage auf Sünde gegen den Hl. Geist (Mt. 12, 22 ff.; Lk. 11, 14 f.) sind undenkbar, wenn die Wunderberichte nicht Tatsachen enthalten, welche die Pharisäer sahen und nicht leugnen konnten. In dem Bericht über die Heilung des Gichtbrüchigen und über den heidnischen Hauptmann von Kapharnaum sind Worte und Wunder zur historischen Einheit verbunden. Das so schöne Wort des Petrus: Herr, geh weg von mir, ich bin ein sündhafter Mensch, und das originale Wort des Herrn: Fürchte dich nicht, von nun an wirst du Menschen fangen (Lk. 5, 1 ff.) stehen mit dem Wunder des reichen Fischfanges in untrennbarem Zusammenhang. Im 4. Ev. ist der Sachverhalt der gleiche. Doch wozu Beispiele häufen? Harnack selbst faßt den Tatbestand in die Worte zusammen: „Die Heilungswunder lassen sich allerdings aus den geschichtlichen Berichten nicht eliminieren, ohne diese bis auf den Grund zu zerstören“⁹³). So ist es; bis auf den Grund muß die Zerstörungsarbeit gehen, wenn die Wunder geleugnet werden. Die Wunder sind eben keine nachträglichen und entbehrlichen Eintragungen, kein Zuwachs im Leben Jesu. Wundertaten und Worte sind Teile eines organischen Ganzen, die miteinander leben und sterben. Bei der Einschränkung auf die „Heilungswunder“ spricht übrigens nicht historische Erkenntnis, als ob der historische Befund bei den Naturwundern anders lautete, sondern jene wunderleugnende Voreingenommenheit, die den Naturwundern entrinnen möchte, um die Heilungswunder in eine „andere Sphäre“ zu rücken, die aber schon an den Heilungswundern rettungslos scheitert.

Auch die einfachen, schlichten, unaufdringlichen Wunderberichte der Evv. tragen die Kennzeichen historischer Glaubwürdigkeit an sich. Schon durch den Charakter der Wunder Jesu, der später genauer behandelt wird. Jesus lehnt das Schaubwunder ab (Mt. 12, 39 ff. u. Par.; Luk. 23, 8). Die Evv. zeigen nicht jene Züge, wie sie die Schaustellung eines Helden offenbaren muß. Wäre ein solches Interesse bei ihrer Arbeit tätig gewesen, so wäre sie anders ausgefallen. An Gelegenheit, sich in dichterischem Schwung zu üben, hätte es nicht gefehlt. Niemals treten die Evangelisten aus jener objektiven Reserve heraus, die ihre gesamte Darstellung auszeichnet. Nirgends das Bestreben, zu überraschen und in Staunen zu setzen. Mit derselben Ruhe und ohne Aufgebot schriftstellerischer Ausschmückung berichten sie das Größte wie das Kleinste, als ob sie selbst uninteressiert ihrem Stoff gegenüberständen. Von Johannes berichten sie keine Wunder. Zahlreiche Wunder Jesu werden zusammenfassend nur kurz erwähnt. Glänzende Wunder an und durch Jesus, wie die Verklärung, die Stillung des Sturmes, das Wandeln über dem Meer, der reiche Fischfang werden als vor wenigen Zeugen gewirkt dargestellt und ordnen sich dem Zwecke unter, den die Jüngerschule Jesu verfolgen mußte. Andere, wie die Brotvermehrung, sind durch die Situation motiviert. Nirgends ein Satz, der die Macht des Wundertäters preist. Wenn das Staunen des Volkes berichtet wird, so geschieht es in einem Satz, und Gott wird gepriesen, der solche Macht den Menschen gegeben hat.

Liegt detailliertere Schilderung vor, so sind die Erzählungen „Momentaufnahmen zu vergleichen, bei denen nichts zur Erreichung eines besonderen Effektes vorbereitet ist und Stellung und Geberden der Personen nichts vorher Abgemachtes an sich tragen“, Bilder, nicht gesucht, aber auch nicht verschwommen, voller Farbe und aus dem Leben gegriffen. In kurzen Worten wird Ort und Situation genau gezeichnet, die Zeugen genannt, kurz die Tatsache berichtet, die Diskussion angegeben, die das Wunder umrahmt. Wo aber die Erzählung weiter ausholt wie beim Wunder am Blindgeborenen und der Auferweckung des Lazarus im 4. Ev., trägt sie durch reiches ungesuchtes Detail, durch plastische Schilderung, in den Hand-

lungen und Affekten, Reden und Gegenreden der auftretenden Personen, durch Verknüpfung der einzelnen Züge den Charakter des Historischen und wirklich Erlebten an sich. Der Bericht über die Heilung des Blindgeborenen (Joh. 9, 1—38) liest sich wie eine amtliche Gerichtsaufnahme. Ein Erzähler, der so schreibt, ist seiner Sache sicher, weil er Tatsachen berichtet, die sich öffentlich abspielten und niemand leugnen konnte.

Damit haben wir schon ein letztes Kennzeichen genannt. Jesus hat seine Wunder öffentlich gewirkt, in den Flecken und Städten Palästinas, unter dem Zusammenströmen des Volkes, vor Freunden und Feinden. Öffentlich, vor dem ganzen Volke, berufen sich die Apostel auf allbekannte Tatsachen, die niemand in Abrede stellen kann. „Männer aus Israel, höret auf diese Worte! Jesus von Nazareth war ein Mann, der von Gott bei euch durch Machterweise, Wunder und Zeichen beglaubigt war. Gott hat sie durch ihn in eurer Mitte gewirkt, wie ihr selber wißt“ (Apg. 2, 22). Wie könnten auch die Evangelisten Jesu Worte in den Mund legen, die den schärfsten Tadel über ganze Städte wie Kapharnaum, Korozain, Bethsaida aussprechen, wenn seine Wundertaten nicht allgemein anerkannte Tatsache waren?

Angebliche religionsgeschichtliche Parallelen.

Wir stehen demnach bei den Wundern Christi auf festem historischem Boden. Die so vielfachen und charakteristischen Kriterien historischer Realität unterscheiden sie weit von jenen legendarischen und mythischen Erzählungen, welche die Kritik und eine in bestimmter Richtung arbeitende religionsgeschichtliche Forschung in ihrer Art bearbeitete, als sie „religionsgeschichtliche Parallelen“, ja sogar Quellen für die Wunderberichte der Evv. aufzeigen wollte. Zuletzt wirken diese „Parallelen“ durch den Gegensatz. Auszuscheiden hat zunächst das ganz in Nebel gehüllte Leben des Apollonius von Tyana, eines angeblichen Vertreters des Neupythagoreismus, „eines der abenteuerlichsten Großsprecher des hellenischen Orients, die sich, ohne philosophischen Forschungen zu obliegen, den Namen von Philosophen und Pythagoreern beilegten“. Auf Wunsch der Kaiserin Julia Domna wurde es zirka hundert Jahre nach dem Tode des Apollonius von Philostratus zu einem philosophisch-religiösen Tendenzroman verarbeitet, wahrscheinlich, weil die Auftraggeberin dem Leben Jesu ein Gegenstück an die Seite zu stellen wünschte.

Bei den vielen umgestaltenden Entwicklungsstufen, welche der Buddhismus durchlaufen, und den verschiedenen Formen, die

er im Laufe der Jahrhunderte angenommen hat; könnte nur die vorchristliche buddhistische Literatur, die sog. Paliüberlieferung, in Beziehung zu den Evv. gestellt werden. Diese aber „würde nie auf den Gedanken gebracht haben, an eine Entstehung der evangelischen Geschichte aus dem buddhistischen Kreise zu glauben“ (Hardy). Durch fortwährende Zutaten und Fabeln im Laufe von Jahrhunderten bereichert, zum größten Teil erst 400—500 Jahre nach Buddhas Tode († um 470 vor Chr.) schriftlich fixiert, kann sie in bezug auf Echtheit, Unverfälschtheit, historische Treue und Glaubwürdigkeit mit den Evv. schlechterdings nicht verglichen werden. Die älteste Überlieferung über Buddhas Leben ist mehr als dürftig, da das Interesse seiner Gemeinde nicht an seinem Leben, sondern an seiner Lehre hing. Bei den großen Textesmassen, die bis zur Zeit Christi zusammengefloßen sind, fehlt selbst für das Gebiet der Lehre jedes zuverlässige Kriterium, um Ursprüngliches und Echtes von Hinzugefügtem und Sagenhaftem zu unterscheiden. Weit schlimmer aber steht es noch mit der sog. nördlichen Literatur. Nach fast allgemeiner Ansicht der Indologen ist diese Literatur — und sie ist die Fundgrube für die „Parallelen“ — in ihrer heutigen Fassung erst in nachchristlicher Zeit entstanden. „Später erst kommen die Zeiten und Geschlechter, die für das einfache Leben des Aszeten Gotama Buddha eine groteske Staffage gebaut haben. Die indische Maßlosigkeit hat in ihnen (den Repräsentanten der nördlichen Tradition) klassische Blüten gezeitigt.“ Es mag sein, daß auch diese Texte einen Kern enthalten, der in vorchristliche Zeit zurückgeht. Eine Beeinflussung aber der Evv. durch buddhistische Vorbilder oder auch auf Grund volkstümlicher Unterströmungen ist gänzlich ausgeschlossen. Als buddhistische Ideen und Literatur Einfluß auf den Westen erlangten, waren die Evv. fertig und im Besitz der Kirche. „Die Evv. und ihr Christusbild haben für ihre Authentizität und Originalität von der ‚gelben Gefahr‘ nichts zu fürchten“ (Wecker)⁹⁴). Die Hypothese, die unmerklich von Osten nach Westen bis Palästina durchgesickerte buddhistische Bilderrede habe den Erzählungsstoff der synoptischen Evangelien so durchdrungen, daß ein von indischen Girlanden umranktes Bild Jesu auf uns gekommen sei, die von der Christenheit verehrten und von Jahr zu Jahr im kirchlichen Gottesdienst vorgelesenen Sprüche und Parabeln seien nicht von Jesus ausgedacht, sondern vom sinnigen Menschengestalt unter der heitern Sonne Indiens ausgebrütet worden⁹⁵), scheidet schon an der Naturwahrheit der Gleichnisse Jesu, die sie als einheimisches Produkt des palästinensischen Bodens erweist, und noch mehr an der Gedankentiefe derselben. Der Vergleich mit den Parabeln anderer Literaturen beweist die Selbständigkeit und gewaltige Kraft dieser ewigen Worte Jesu. Meinertz hat an einzelnen Beispielen nachgewiesen, wie voreilig es war, eine Abhängigkeit der evangelischen Gleichnisse von der buddhistischen Literatur zu behaupten.

„Manche von diesen (buddhistischen) Gleichnissen haben nur irgendein Bild mit einer biblischen Parabel gemeinsam, wie es sich aus der beiderseitigen Natur des Landes ergibt; aber die Durchführung und der Gedanke des Gleichnisses haben gar nichts miteinander zu tun⁹⁶).“ Selbst Jülicher urteilt: „Für die evangelischen Parabeln ist bisher noch nicht eine buddhistische (oder überhaupt indische) Parallele nachgewiesen worden, bei der wenigstens Gleichheit des Keimes für beide Gestalten anzunehmen sich empfähle; sollte es durch spätere Forschungen anders werden, so haben wir gar kein Interesse daran, die Benutzung eines im galiläischen Volk umlaufenden Gleichnis-, „Motivs“ durch Jesus abzustreiten, weil dieses Motiv buddhistischen Ursprung verrät. Vorderhand bleibt das Resultat bestehen: Geschaffen hat weder Buddha noch Jesus die Parabel; in ihrem Gebrauch ist der eine so selbständig, nur seinem Genius folgend, verfahren wie der andere; auch bei den Evangelisten vermögen wir nirgends Abhängigkeit von indischen Mustern zu verspüren⁹⁷).“

Dagegen zeigen die später als die kanonischen, in häretischen und gnostischen Kreisen entstandenen *apokryphen* Evangelien unverkennbare Züge von einer Beeinflussung durch die indische Märchenwelt. In ihren phantastischen und gekünstelten Wundern bieten sie frappante Analogie zur indischen und buddhistischen Literatur. Aber diese Evangelien hat die Kirche als Verfälschungen der E^vv. abgewiesen und aus ihrem Gebrauch verbannt. Gerade für unsere Zeit, wo die religionsgeschichtliche Forschung ihre Blüten treibt, sind sie ein ausgezeichnete Beweis für die Wege, die abseits von den E^vv. laufen, und damit für die Echtheit und Unverfälschtheit der letzteren und für die unvergleichliche Würde ihres Inhaltes. Wir brauchen deshalb auf die aufgesuchten und aufgebauchten Parallelen im einzelnen nicht einzugehen⁹⁸). Wenn die buddhistische Fabelliteratur Erzählungen aus den früheren Existenzen Buddhas, ehe er zum letztenmal auf Erden wiedergeboren wurde, bringt, wenn sie ihn je nach der Wiedergeburt als Gott, Mensch oder Tier auftreten läßt, wenn das zum Buddha bestimmte Seelenwesen — das nach echter buddhistischer Lehre nicht einmal existiert hat — als weißer Elephant vom Himmel steigt, um von seiner Mutter Maya jungfräulich empfangen zu werden — die Art, wie dies geschah, braucht nicht einmal geschildert zu werden —, so versteht man es, wenn auch ausschweifende Forscher darauf verzichten, solche Geburtsgeschichten gegen die E^vv. und die jungfräuliche Empfängnis Christi auszuspielen.

Auf andere Parallelen brauchen wir aber auch deshalb nicht einzugehen, weil die religionsgeschichtliche Forschung ihren Pflug umwerfen und die Frage umgekehrt nach einer Beeinflussung und Entlehnung stellen muß, bei der das Christentum der gebende Teil war. Wir verweisen nur kurz auf die frühe und rasche Verbreitung des Christentums in Persien, wo man schon im zweiten Jahrhundert

dreihundert christliche Kirchen zählte, auf den Bericht des Eusebius (h. e. 5; 10, 3) über die Missionsreise des Pantaenus nach Indien (um 190), wo er schon eine christliche Kirche fand, und auf die Thomaslegende, nach welcher der Apostel Thomas das Christentum nach Indien brachte. Der Name des Königs Gundaphar, den der Apostel Thomas nach dieser Legende bekehrt hat, ist geschichtlich als Zeitgenosse des Apostels nachgewiesen⁹⁹). Aus dieser und anderen von Dahlmann genau geprüften Tatsachen fällt ein Licht auf das Verhältnis des Christentums zum Buddhismus. Das Land Gandhara, wo Gundaphar regierte, war nicht lange nachher (im zweiten Jahrhundert) eine Hochburg des Buddhismus. Wenn es hier schon im ersten Jahrhundert Christentum gab, so sind hier beide Religionen zusammengestoßen. Dahlmann kommt zu der Überzeugung, daß der neue Buddhakult mit dem Erlösergott Buddha als seinem Zentrum, der von der Landschaft Gandhara ausging, durch die Erlöserlehre des Christentums angeregt und beeinflußt worden ist. Wenn also einzelne Züge — es sind nicht Parallelen im eigentlichen Sinne — im Leben Buddhas, so wie es erzählt wird in jener Literatur, die sicher in ihrer heutigen Form aus nachchristlicher Zeit stammt, sich finden, die eine gewisse Ähnlichkeit mit Begebenheiten im Leben Jesu an sich tragen, so ist ein Schimmer des Christusbildes auf die Gestalt Buddhas, wie sie in der späteren Literatur steht, gefallen. Es ist ausgeschlossen, daß die Evv. aus buddhistischer Literatur Züge für ihr Christusbild entlehnt haben; das Umgekehrte ist wahrscheinlich, daß der Buddhismus vom Christentum, und zwar in Indien, entlehnt hat.

Noch einen Blick müssen wir auf die „jüdischen Wundergeschichten“ werfen, welche man gesammelt und bearbeitet hat, weil sie zum Verständnis der evangelischen Wunder unentbehrlich seien. Wir beschränken uns auf die Wundergeschichten aus rabbinischen Texten, weil sie ja viel eher in Betracht kommen könnten als hellenistische Wundererzählungen. Was übrigens von den ersteren gilt, gilt ebenso, vielfach in verstärktem Maße, von den letzteren. Fiebig¹⁰⁰) gab eine Sammlung heraus, die den Titel „Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters“ erhielt, obwohl sie sich auf einen Zeitraum von 600 Jahren erstreckt. Es sind Sprüche von Rabbinen aus der Zeit der Tannaiten von vorchristlicher Zeit bis um 200 n. Chr. und aus der Zeit der Amoräer von 200 bis 500 n. Chr. Die ersteren sind meistens eingeleitet durch die Formel: „Es ist überliefert worden“ oder „Es überlieferten unsere Meister“.

Die Evv. brauchen solche Wundergeschichten nicht im geringsten zu fürchten. Sie wirken nicht als Konkurrenten, vielmehr als Antipoden durch gewaltigen Abstand und durch Gegensatz. Von den Kriterien, welche die evangelischen Berichte auszeichnen, ist hier keines zu finden. Es fehlt diesen bunten Sprüchen das historische Knochengerüst, der geschichtliche Zusammenhang und die Einord-

nung in den Verlauf eines geschichtlichen Lebens. Es fehlen bestimmte Lokalisierung und Datierung, die konkreten Umstände, der öffentliche Charakter, die bestimmten Zeugen. Und erst der Inhalt! Es gehört Mut dazu, solche Erzählungen mit den Wundern Jesu in Vergleich zu bringen. Einige Proben mögen genügen. Seite 22 f. bringt Fiebig eine Erzählung über eine wunderbare Brotspende:

„Es hat gesagt Rab Jehuda, es hat gesagt Rab: An jedem einzelnen Tage geht eine Himmelsstimme heraus und sagt: Die ganze Welt wird ernährt um Haninas, meines Sohnes, willen. Aber Hanina, mein Sohn, begnügt sich mit einem Qab Johannisbrot von einem Sabbatvorabend bis zum andern.

Es pflegte seine Frau den Ofen zu heizen an jedem Vorabend des Sabbats und Rauchwerk zu werfen wegen der Beschämung (d. h. weil sie sich schämte vor den Leuten). Sie hatte eine böse Nachbarin. Sie (die böse Nachbarin) sagte: (Das ist doch merkwürdig,) da ich doch weiß, daß sie nichts haben, und zwar gar nichts. Sie ging und klopfte an die Tür (des Hauses des Hanina). Da schämte sie (die Frau des Hanina) sich und ging hinein in das Zimmer. Da geschah ihr ein Wunder; denn sie sah den Ofen voll von Brot und die Mulde voll von Teig. Da sagte sie (die Nachbarin) zu ihr: Du N. N. bringe deine Schaufel, denn deine Brote brennen an. Da sagte sie (die Frau des H.) zu ihr: Auch ich ging zu diesem Zweck hinein. — Es ist überliefert worden: Auch sie ging hinein, um eine Schaufel zu holen, weil sie gewöhnt war an Wunder.“

Fiebig kann es nicht unterlassen, hinzuzufügen: „Man denkt bei diesem jüdischen Brotwunder unwillkürlich an die neutestamentlichen Speisungswunder“ (!). Die Voreingenommenheit Fiebigs verleitete ihn dazu, seine Sammlung sehr einseitig zu gestalten; sie gibt, wie H. Strack bemerkt, keine auch nur annähernd vollständige Darstellung des über Wunder von alten Rabbinen Überlieferten. Wir fügen nach Strack¹⁰¹⁾ einige Proben hinzu, damit der Leser urteilen könne, was es um die Wunder der Rabbinen ist. „Rabbi Simeon sagte: Überall, wohin die Weisen ihr Auge (im Zorn) richten, ist Tod und Elend“ oder „Er richtete das Auge auf ihn und machte ihn zu einem Knochenhaufen.“ Von Rabbi Zara wird erzählt, daß er hundert Tage fastete, damit das Feuer der Hölle keine Macht über ihn habe, und daß er sich dann täglich, ohne Schaden zu erleiden, in einen glühenden Ofen setzte. Oder: Jemand trat vor Rabbi (den Sammler der Mischna) und sagte: Dein Weib ist mein Weib, und dein Sohn ist mein Sohn. Rabbi zu ihm: Magst du einen Becher Wein trinken? Er trank und platzte. Ein anderes Beispiel: Zwei Rabbinen beschäftigten sich an jedem Rüsttag des Sabbats mit dem Buche der Schöpfung und erschaffen sich ein dreijähriges Kalb und verzehren es. Und noch eines: Ein Rabbi kommt in ein Gasthaus und verlangt Wasser zu trinken. Da er sah, daß die Lippen der Wirtin sich bewegten, schüttet er etwas weg, und es waren Skor-

pione. Darauf sagte er: Ich habe von dem eurigen getrunken, trinkt ihr jetzt von dem meinigen! Da wurde sie ein Esel. Er setzte sich auf sie und ritt auf die Straße.

Jedes Wort ist überflüssig. Die wunderleugnende Voreingenommenheit wirft zunächst alle Wunder in dieselbe Grube, die das rationalistische Prinzip gegraben hat. Sodann in das in eadem damnatione sich befindliche Material sich wissenschaftlich vertiefend, findet sie, daß nicht alle Wunder „nach derselben Schablone zu behandeln“, und daß die Unterschiede, welche die Wunder Jesu auszeichnen, doch nicht zu verkennen sind. Zuletzt freut sie sich, das „Milieu“ gefunden zu haben, aus dem die Wunderberichte der Evv. hervorgingen. Das ist zuletzt alles, und das ist nichts. Nach dieser Methode könnte man auch in den apokryphen Evangelien den Nährboden für die kanonischen und in dem Unkraut das Milieu finden, aus dem der Weizen hervorsproßt.

Dasselbe gilt von dem Vergleich der Parabeln Jesu mit den jüdisch-talmudischen Gleichnissen. Mit der ihm eigenen Einseitigkeit und Oberflächlichkeit hat *Drews*¹⁰²⁾ eine förmliche Abhängigkeit, ja sogar Minderwertigkeit der biblischen Gleichnisse im Verhältnis zu den talmudischen behauptet. *Meinertz* hat nachgewiesen, daß in Wirklichkeit die talmudischen Erzählungen — trotz mancher edeln Gedanken — weit hinter der Gleichniskunst des Herrn zurückstehen, so daß an eine Entlehnung — abgesehen davon, daß das meiste rabbinische Material aus nachchristlicher Zeit stammt — nicht gedacht werden kann. Wenn in bezug auf einzelne Bilder und Gedanken Berührungen vorliegen, „so ist das nicht auffallend, da Jesus auf dem Boden des A. T. aufbaut und an zeitgenössische jüdische Vorstellungen anknüpft. Es wäre sogar umgekehrt höchst merkwürdig, wenn hier nirgends Anklänge zu finden wären. Man muß aber beachten, daß die Gleichnisse Jesu trotz ihrer formellen Verwandtschaft mit den jüdischen in vielen Einzelheiten doch erheblich über sie emporragen, sowohl was die Natürlichkeit der Bilder anbetrifft als auch ihre formelle Anschaulichkeit. Und inhaltlich zeigen sie am trefflichsten die erhabene Gedankenfülle von Jesu Lehrweisheit, während die rabbinischen Gleichnisse, oft in recht künstlicher Weise, gern irgendeine aus dem Zusammenhang gerissene alttestamentliche Schriftstelle erläutern sollen, aber von den großen, bewegenden Gedanken des religiösen Lebens nicht viel wissen und mit dem Gottesreich überhaupt keine Beziehung haben“¹⁰³⁾.

Aus dem Vergleich der Wunderberichte glaubt die Kritik eine Tendenz, das Wunderbare zu steigern, nachweisen zu können. So seien nach Mt. (24, 29 ff.) bei Jericho zwei Blinde geheilt worden, nach Mk. (10, 46 ff.) und Lk. (18, 35 f.) nur einer. Indes, die Evangelisten betreiben keine offizielle Statistik und sind sich bewußt und sprechen es öfters aus, daß

Einwendungen
der Kritik.

sie nicht alle Wunder Jesu berichten. Weshalb soll auch Mt., der mehrmals die Heilung von Blinden in genauer Zahl oder summarisch berichtet (vgl. z. B. 9, 27, 35) und weit erhabener Wunder zu berichten weiß, hier, wo er nur genauer berichtet, die Tendenz verfolgen, das Wunderbare zu steigern? Übrigens wird der eine Blinde von Mk. mit Namen genannt (Bartimäus). Da er ein allgemein bekannter blinder Bettler war, richtete sich die Aufmerksamkeit besonders auf ihn, und es prägte sich seine Heilung der Erinnerung tiefer ein. Solche Differenzen in der Darstellung sind keine Widersprüche, und vollends unerlaubt ist es, in ihnen eine Tendenz zu wittern.

Ebenso kleinlich ist die Kritik an den Berichten über die Erweckung des Töchterleins des Jairus (Mt. 9, 18 ff. u. Par.). Während nach Mt. der Synagogenvorsteher zum Herrn sagt: „Mein Töchterlein ist soeben gestorben,“ verläßt nach Mk. und Lk. Jairus das Haus, als sein Kind noch nicht tot war, und spricht: „Mein Kind liegt in den letzten Zügen.“ Mt. offenbare also die Tendenz, den Fall zu einer wirklichen Totenerweckung zu gestalten, während man nach Mk. und Lk. an eine Scheintote, eine im Starrkrampf liegende Kranke denken könne. Indes Mt., der hier kürzer berichtet und alle unwesentlichen Züge übergeht, richtet den Blick des Lesers sofort auf die Haupttatsache, daß das Kind gestorben war, als der Herr das Haus betrat. Nach Mk. und Lk. werden Jairus bald Diener nachgesandt, die melden, daß das Kind gestorben ist. Wenn Mt. die Tendenz verfolgt hätte, den Fall zu einer Totenerweckung umzugestalten, so hätte mehr als alles andere das Wort des Herrn: „Das Mädchen ist nicht tot, sondern es schläft,“ ihm Beschwerden bereiten können. Wer einmal, um einer Totenerweckung zu entfliehen, mit Gewalt den Fall als Scheintot oder Starrkrampf deuten will — eine Ausflucht, die Strauß verspottete —, könnte sich noch am ehesten an dieses Wort des Herrn klammern, das Mt. einfach und treu, wie die anderen Evangelisten, berichtet. Es ist Unteroffizierston, wenn die Kritiker die Evangelisten, die denselben Weg gehen, anfahren, daß sie nicht in gleichem Schritt und Tritt gehen.

Besonders dem 4. Ev. macht man den Vorwurf, das Wunderhafte gesteigert zu haben. Allein das Wunder der Brot-

vermehrung und des Wandeln über dem Meer hat Johannes mit den Synoptikern gemeinsam. Die Totenerweckung des Lazarus und Jünglings von Naim fordern genau dieselbe Macht. Weshalb soll die Heilung des Blindgeborenen und des 38jährigen Kranken größer sein als die zahllosen Heilungen, welche die Synoptiker berichten? In der Ferne heilt Jesus nicht bloß bei Johannes. Endlich die Stillung des Seesturms, der wunderbare Fischfang, die Verklärung können sich kühn mit den Wundern bei Johannes messen.

Manchen Wundern, besonders bei Johannes, hält man vor, daß sie einen symbolischen Charakter tragen, weshalb sie nicht als historische Tatsachen, sondern als Allegorie, als Darstellung lehrhafter Gedanken anzusprechen seien. Ein wahrer Vorzug der Wunder Jesu wird damit zum Gegenstand des Angriffs gemacht. Wahr ist, daß im Leben Jesu Taten, Wunder und Lehre ein unzerreißbares Ganze bilden. Seine Lehre ist wunderbar, seine Wunder umrahmen seine Lehre und sind selbst eine bedeutsame Lehre. Die Wunder bereiten den Boden für die gläubige Annahme der Lehre, weisen auf die Reden hin, veranlassen oder bestätigen sie, und anderseits sind die Reden eine Deutung und Anwendung seiner Taten. Er heilt den Blindgeborenen und nennt sich das Licht der Welt; er ist die Auferstehung und das Leben, und zum Beweise erweckt er den Lazarus; er vermehrt die Brote, um die gläubige Aufnahme jenes Brotes vorzubereiten, das vom Himmel herabgestiegen ist. So wird auch in den Parabeln die Natur eine Lehrerin und ein Sinnbild der Wahrheit. So wenig die Lilien des Feldes und die Vögel des Himmels ihre Realität verlieren, weil sie als Bilder zur Illustration der göttlichen Vorsehung dienen, so wenig versinken die Wunder in den Nebel der Allegorese, weil sie als Gottestat mit dem Gotteswort verbunden sind. Diese sinnvolle und pädagogische Verbindung offenbart vielmehr eine überragende geistige Macht und bildet eine wahre Auszeichnung der Wunder Jesu, ihre Einordnung in einen erhabenen sittlichen Zweck. Die vielen und konkreten Einzelzüge bei den Wundern Jesu spotten aber jeder bloß symbolischen Auslegung. Kein Zug der Darstellung, kein Wort läßt eine allegorische Einkleidung lehrhafter Gedanken auch

nur vermuten. Wären sie als solche erfunden, wahrlich, sie wären schlecht erfunden, da so manche genaue Einzelzüge für eine allegorische Ausdeutung schlechterdings unbrauchbar sind, und weil die Reden auf die Wunder als auf wirkliche Tatsachen sich beziehen¹⁰⁴).

Der Charakter
der Wunder Jesu.

6. Jesus ist ein König, der die Krone unbegrenzter Macht trägt, aber diese Krone strahlt im milden Glanze reinsten Liebe. Macht und Liebe halten gleichen Schritt, oder besser gesagt, die Macht wird die eifertige Dienerin einer Liebe, die alle für das große geistige Gnadenwunder des Reiches Gottes gewinnen will. „Wir sahen die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater, voll Gnade.“

Seine Wunder, nach Zahl, Art und Größe, erbringen gleichsam den experimentellen Beweis für das große Wort, das nur er sprechen konnte: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden.“ In seinem natürlichen Wahrheitssinn gibt das Volk den Eindruck wieder: „Niemals ist solches in Israel gesehen worden. Ein großer Prophet ist unter uns aufgestanden, und Gott hat sein Volk heimgesucht.“ Ihm dienen die Engel. Legionen der himmlischen Heerscharen stehen ihm zur Verfügung. Vor ihm beugen sich die rebellischen Geister und geben ihm Zeugnis. Ihm dient und gehorcht das gewaltige Meer. Bei seinem Tod hüllt sich die Sonne in Finsternis und bebt die Erde. Alle Erdenübel weichen einem Worte seines Mundes, einem Winke seiner Hand. Er gebietet der Macht des Todes. Er hat die Gewalt, das Leben hinzugeben und es wiederzunehmen. Ihm gibt der Himmel Zeugnis.

Aber seine Großtaten sind Akte der Liebe. Sie strömen aus jenem Herzen, das in reinsten Gottes- und Menschenliebe brennt, und die Kraft, aus der sie stammen, hat er selbst in dem schönen Wort genannt: „Der Geist des Herrn ist über mir“ (Lk. 4, 16 ff.). Ein großer Gedanke umspannt und durchdringt sie, der Gedanke des Reiches Gottes, der Heilsgedanke. Seine Wunder beglaubigen seine Messianität, aber sie selbst sind echt messianische Werke, Zeugnisse seiner Messiasliebe und ein Appell an die Herzen. *Misericordia motus* steht als Inschrift über seinen Wundertaten, und den Inhalt derselben bezeugt das Volk mit den Worten: Er hat

alles wohl gemacht. Seine Wunder sind Wohltaten. Wir lesen von keinem Strafwunder des Herrn. Das einzige, die Verfluchung des Feigenbaumes, am Ende seiner messianischen Tätigkeit gewirkt, als der Unglaube Israels als fertige Tatsache vor ihm stand, ist Symbol des ungläubigen, unglücklichen Israels (vgl. Lk. 13, 6 ff.). Die Stadt der Samaritaner stößt ihn von sich, und seine Jünger wollen Feuer vom Himmel über sie rufen. Der Herr antwortet ihnen: „Ihr wisset nicht, wes Geistes ihr seid. Der Menschensohn ist nicht gekommen, die Seelen zu verderben, sondern zu erretten.“ So spricht der Geist Jahwes, der nicht im Gewittersturm kommt, sondern im Säuseln des Windes. Deshalb entringt sich seinem Herzen so oft ergreifende Klage, wie sie aus dem Worte an den zu seinen Füßen niedergesunkenen und ihm dankenden Aussätzigen klingt: „Sind nicht zehn rein geworden? Wo sind die neun? Fanden sich keine, die umkehrten, Gott die Ehre zu geben, außer dieser Fremdling?“ (Lk. 17, 17 f.).

Niemals hat Jesus ein Wunder zur Befriedigung der Neugierde oder als leeres Schaugepränge zu seiner Ehre, niemals auch zu seinem persönlichen Interesse oder zur Rache an seinen Feinden gewirkt. Die Juden fordern „ein Zeichen vom Himmel“, Jesus lehnt das Schauwunder ab. Als satanische Versuchung hat er es abgewiesen, sich von den Zinnen des Tempels zu stürzen. Das Gottesreich kommt nicht mit äußerlichem Gepränge. Als himmlischer Lichtstrahl soll es sich in die Seelen senken, durch innere Überzeugungskraft wirken und in freier Tat aufgenommen werden. So groß wie am Grabe des Lazarus dem Tod gebietend, so groß steht Jesus schweigend vor Herodes, als dieser ihn mit vielen Worten fragte und hoffte, irgend ein Wunder von ihm zu sehen. Aber wenn eine tiefgebeugte Mutter hinter dem Sarge ihres einzigen Sohnes geht, wenn arme Blinde betteln, wenn das Volk hungert, wenn ein armes, krankes Weib vertrauend den Saum seines Gewandes berührt, geht eine Kraft von ihm aus, die alle heilt. Die erhabenste Wundermacht ist in die Hand desjenigen gelegt, der nicht gekommen ist, um bedient zu werden, sondern um zu dienen, der selbst nicht hat, wohin er sein Haupt lege, der die Samaritanerin um einen Trunk Wassers

bittet, um seinen Durst, milde Gaben annimmt, um seinen Hunger zu stillen, sich binden läßt im Garten Gethsemane, sich ohne Widerrede verspotten läßt, und als er ins Antlitz geschlagen wird, nur die milde Antwort hat: „Habe ich unrecht geredet, so beweise es, habe ich aber recht geredet, weshalb schlägst du mich?“

Zu allen Zeiten ist als ein Wunder größer als alle Wunder jene vollendete Geistesmacht empfunden worden, mit der Jesus seine Macht beherrscht, jene Seelengröße, welche von der erhabensten Macht einen so weisheitvollen, so zurückhaltenden und demütig verzichtenden Gebrauch macht. Das ist nicht menschliche, das ist übermenschliche, göttliche Größe, die den kindlichen und demütigen Weg des Gehorsams geht, obwohl sie alles beherrscht. „Ist Jesus groß, wenn er Wunder wirkt, ebenso groß, fast noch größer, noch göttlicher erscheint er, wo er, im Besitze der Allmacht, keine Wunder wirkt“ (Hettinger). Größer als alle Wunder ist zuletzt das Wunder seiner Person, die ihre innere Herrlichkeit in den Wundern ausstrahlt. Hier vereinigen sich Wundermacht und Heiligkeit zu einem einzigartigen Gesamtbilde, die eine gibt der andern Zeugnis. In diesem Lichte sind die Wunder Jesu einzigartig, ohne Vergleich, Wunder, die des menschgewordenen Gottessohnes allseitig würdig sind. Wenn die wunderleugnende Kritik sich doch vor Jesus verneigen und anerkennen muß, daß das Göttliche in ihm so rein erschienen ist wie sonst nirgends, so gilt dies auch von den Wundern, die Jesus tatsächlich gewirkt hat.

Jesus wirkt endlich seine Wunder in eigenem Namen, aus eigener Kraft. Wie kein Prophet des Alten Bundes, nur Jesus allein, sprechen durfte: „Ich sage euch“ (vgl. S. 113f.), so hat nur er seine Wunder in seinem Namen, in seiner Autorität und im Bewußtsein souveränster Macht gewirkt. Den Beweis liefern alle Evangelien auf Schritt und Tritt. Er will, und das Wunder vollzieht sich. Er wirkt sie durch sein bloßes Wort, oft ohne Wort durch ein Gebot seines Willens. Er wirkt sie ohne Mühe, ohne Anstrengung, ohne Staunen, in erhabenster Ruhe und Sicherheit. Das Übernatürliche ist ihm Natur. Er hat das Wort gesprochen: „Wie der

Vater das Leben in sich selbst hat, so hat er auch dem Sohne gegeben, das Leben in sich selbst zu haben.“ Dieses Wort ist schlechthin göttlich. Derjenige durfte es sprechen, der solche Wunder gewirkt hat.

7. „Fraget alle diese Wunder, was sie von Christus sagen. Sie haben ihre eigene Sprache für jeden, der sie verstehen will“ (Augustinus). Diese Sprache spricht lautes Zeugnis für die göttliche Sendung Jesu und setzt das göttliche Siegel auf seine Selbstaussagen. Die rationalistische Kritik bestreitet die Beweiskraft der Wunder, ja sie will Jesus anrufen gegen sich selbst. Sie dichtet damit, wie Bouchany mit Recht bemerkt, Jesus „die Mentalität eines Rationalisten oder Semirationalisten des 19. Jahrhunderts an“, und vorher hat sie ihm schon das rationalistische Axiom unterschoben, wonach es Wunder als Erweise göttlicher Macht überhaupt nicht gibt. Damit stellt sie sich in kühnen Widerspruch nicht nur zu den klarsten Aussprüchen Jesu, sondern zu Jesu ganzer Persönlichkeit. Allerdings gibt sie zu, der 4. Evangelist habe die Wunder offenbar als Zeugnis für die Person Jesu hingestellt und, fügen wir hinzu, als Zeugnis für die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater. „Wenn ihr nicht glaubt, daß der Vater in mir ist und ich in ihm, so glaubet wegen der Werke“ (Joh. 14, 10; vgl. 5, 36; 10, 24 f., 11, 4). „Wenn ich nicht gekommen und zu ihnen gesprochen hätte, so hätten sie keine Sünde. Nun aber haben sie für ihre Sünde keine Entschuldigung. Wenn ich nicht die Werke gewirkt hätte, wie sie sonst niemand gewirkt hat, so hätten sie keine Sünde. Nun aber haben sie dieselben geschaut, und doch hassen sie mich und meinen Vater“ (Joh. 15, 22 ff.). Was aber nach Johannes die Wunder sind, Zeugnis, und von Jesus selbst angerufenes Zeugnis, für seine messianische Sendung und Gottessohnschaft, das sind sie nicht minder nach den Synoptikern. Wir verweisen auf die Sprache der **T a t s a c h e n**, die Jesus anruft, als die Gesandtschaft des Täufers die Messiasfrage an ihn richtet (s. S. 68). Die rationalistische Ausflucht, Jesus spreche von geistigen Wirkungen seines Evangeliums, bedarf keiner Widerlegung. Wie kraftlos, ja wie töricht wäre das ernste Gerichtswort über die Seestädte Chorazain, Bethsaida und Kapharnaum (Mt. 11, 20

Beweiskraft der
Wunder.

u. Par.), wenn er seinen Wundern die Beweiskraft abgesprochen hätte! Das Wunder an dem Gichtbrüchigen wirkt er zum Beweis der Macht und der Vollkraft seines Wortes: Deine Sünden sind dir vergeben. Wie konnte er die Sünde der Pharisäer als Sünde wider den Hl. Geist brandmarken, wenn seine Wunder nicht ein vollgültiger Beweis dafür waren, daß er durch den Finger Gottes die Teufel austrieb? Und sollten die Apostel den eigenen Gedanken Jesu verkannt oder verkehrt haben, als sie sich öffentlich und immer wieder auf seine Wunder als auf eine unwiderlegliche Bürgschaft beriefen, daß der Gekreuzigte der Messias und der Sohn Gottes war?! Auch jener Jesus, den die Kritiker sich hergestellt haben, stand doch im jüdischen Milieu, war doch, man ruft es uns ja tausendmal zu, ein Kind seiner Zeit. Dieses Milieu aber, diese Kinder seiner Zeit glaubten an Wundertaten Gottes und erblickten in den Wundern eine göttliche Beglaubigung ihrer Religion und der göttlichen Sendung ihrer Propheten. Wie kommt der „historische Jesus“ aus seinem Milieu in das Milieu der Rationalisten? Wie und warum wird der „historische Jesus“ plötzlich und unvermutet so unhistorisch? Wo liegt der Grund für die starke, unhistorische Behauptung Harnacks, „in diesem Punkte (Wunder und Beweiskraft derselben) habe Jesus wesentlich anders gedacht als seine Evangelisten“?

Nein, Gott hat den Menschensohn besiegelt, hat ihn verherrlicht durch den Glanz der Wunder, und, wie die Gottesstimme verhieß, er wollte ihn weiter verherrlichen in dem größten und beglaubigsten aller Wunder, in seiner Auferstehung von den Toten.

§ 2. Die Auferstehung Jesu.

Die Bedeutung
der Auferstehung.
Die Stellung der
Kritik.

1. Auferstanden von den Toten jubelt die Kirche, so oft sie ihr Credo betet. Dieses Siegeswort wurde ihr an ihrer Wiege von den Aposteln gesprochen, begleitete sie auf ihren Wegen, gab ihr weltüberwindende und todesmutige Kraft des Bekenntnisses und unerschütterliche Hoffnung auf ein ewiges Osterfest. *Resurrectio mortuorum fiducia christianorum* (Tertullian). Ohne die Auferstehung fehlt dem Messias

seine Krone und der Erlösung ihre Vollendung. Die frohe Botschaft würde ausklingen mit Grabgesang, verstummen, wo sie zum herrlichsten Schlußakkord sich erheben muß.

Die Auferstehung Christi hat Paulus das Fundament des Glaubens genannt. Die Wahrheit dieses apostolischen Wortes beweist auch der Ansturm des Unglaubens gegen dieses Bollwerk des Glaubens, von den Tagen an, wo die Juden das Gerücht ausstreuten, die Jünger hätten den Leichnam gestohlen, bis auf unsere Tage. „Ist Christus nicht auferstanden, so ist unsere Predigt eitel, eitel auch euer Glaube. Wir aber werden als falsche Zeugen Gottes erfunden, da wir wider Gott bezeugt haben, er habe Christum auferweckt“ (1. Kor. 15, 14 ff.). Damit hat der Apostel die leuchtende Meta in der Rennbahn aufgestellt, um welche sich der Kampf konzentriert, aber auch das Kriegsgeschrei signalisiert, das die Gegner anstimmen müssen: Die Predigt der Apostel leeres Wortgetön, der weltüberwindende christliche Glaube ein Phantom, was als Lebensmacht in die Geschichte trat, „ein welt-historischer Humbug“ (Strauß) und die Apostel selbst Falschzeugen Gottes. Es hilft den Modernen nichts, wenn sie, um in eine solche Parole nicht einzustimmen, sich viele Worte zurufen, damit sie ein letztes, häßliches Wort nicht zu sagen brauchen. Sie wälzen den Stein vom Grabe und schauen den vermodernden Leichnam. Aber sofort wälzt sich ihnen ein neuer Stein entgegen, den auch Engelshände nicht wegwälzen können: das apostolische Zeugnis. Um diesen Stein fortzuschaffen, beginnen sie dann ihre Sisyphusarbeit. Aber am Ende derselben stehen sie immer wieder am Anfang: vor der furchtbar peinlichen Alternative, die der Apostel aufgestellt hat.

Der Kampf gegen die Auferstehung Jesu ist so alt wie das Christentum, und die Waffen sind im wesentlichen immer dieselben geblieben. Die Jünger Jesu waren Betrüger; mit dieser Anklage entledigte sich das ungläubige Judentum seiner Gewissenslast, wie zur Zeit der Apostel, so nachher, wie Justin (dial. c. Tryph. 108) bezeugt, so noch in dem späteren Pamphlet Toledoth Jeschuah. Der Heide Celsus sieht die Geburtsstätte der Auferstehung in den erregten Phantasien eines hysterischen Weibes und in den Träumen und Visionen der Häupter einer Gauklerbande, sei es, daß sie selbst elende Opfer krankhafter und an griechischer

Mythologie genährter Vorstellungen wurden, sei es, daß sie solche Traumbilder erdichteten, um andere zu täuschen. Strauß und Renan haben nichts Neues gesagt.

Zur Zeit des Rationalismus erhebt Reimarus die Anklage auf nackten, abgefeymten Betrug. Bald darauf gefällt sich der Rationalismus in der Aufstellung der *Scheintodhypothese*. Über beide Hypothesen sitzt Strauß zu Gericht. Die eine ist roh, die andere ist lächerlich. Historisch und psychologisch sind beide ein Unding. Statt zu erklären, beschweren beide das Problem bis zur Unerträglichkeit. Im Scheintod Jesu wollte G. Paulus „den leisen Gang der Weisheit Gottes bewundern, die hier eine Radikalzerstörung des Lebensprinzips zu verhüten, aber im ewigen Einverständnis mit der Natur so wundervoll zu wirken wußte, daß der, welcher sein Haupt neigte und verschied, es wieder aufrichten konnte“. Strauß zerreißt dieses Phrasengewebe: „Ein halbtot aus dem Grabe Hervorgekrochener, siech Umherschleichender, der ärztlichen Pflege, des Verbandes, der Stärkung und Schonung Bedürftiger und am Ende doch dem Leiden Erliegender konnte auf die Jünger unmöglich den Eindruck des Siegers über Tod und Grab, des Lebensfürsten, machen, der ihrem späteren Auftreten zugrunde lag. Ein solches Wiederaufleben hätte den Eindruck, den er im Leben und Tod auf sie gemacht hatte, nur schwächen, denselben höchstens elegisch ausklingen lassen, unmöglich aber ihre Trauer in Begeisterung verwandeln, ihre Verehrung zur Anbetung steigern können.“

In seiner Hegelschen Periode rettet sich Strauß durch die *Mythenhypothese*. Die Berichte sind nicht Berichte von Augenzeugen, sondern spätere Dichtungen, Darstellungen einer bloß geistigen Auferstehung im Herzen der Gemeinde, Projektionen innerer Erlebnisse auf die Gestalt Jesu. *Subjektive Visionen* erklären den Auferstehungsglauben ohne Auferstehungstatsache. Damit war der Schlüssel gefunden, der das verzauberte Schloß öffnet, das Schlagwort geprägt, das von nun an wunderzerstörend und wunderwirkend durch die rationalistische Theologie geht. Der spätere Strauß warf die klingende Schelle fort. Als er über den „alten und neuen Glauben“ schrieb, hat er sich selbst wiedergefunden. „Historisch genommen, d. h. die ungeheuren Wirkungen dieses Glaubens (an die Auferstehung Jesu) mit seiner völligen Grundlosigkeit zusammengehalten, läßt sich die Geschichte von der Auferstehung Jesu nur als ein welthistorischer Humbug bezeichnen.“ Er reicht Reimarus die Hand und fällt damit unter sein eigenes Gericht.

Auch Renan greift zur *Visionshypothese*. Die kleine christliche Gesellschaft, vom Todesschicksal Jesu tief erregt und tief bewegt von der Liebe zu ihm, liefert jene Gesamtstimmung eines höchst gesteigerten Gemüts- und Nervenlebens, aus der jene Mächte hervorgehen, die der Verstand der Verständigen mit Grinsen und mit

Staunen betrachtet. In solch entscheidenden Stunden bestimmen ein Luftzug, ein klapperndes Fenster, ein zufälliges Gemurmel den Glauben der Völker auf Jahrhunderte. So beschloß diese Jüngerschar, daß Jesus nicht tot sein dürfe, und in gewaltiger Liebe erweckte sie ihn in ihrem Herzen. Den ersten Schritt tut Maria Magdalena, ein besonders geeignetes Medium. „Pouvoir divin de l'amour! Moments sacrés, où la passion d'une hallucinée donne au monde un Dieu ressuscité.“

An dem Gemälde des französischen Sophisten haben die Modernen nur wenig geändert. Das Axiom: die Helden sterben nicht, sei der Ausdruck für den Geschichtswert überwältigender Persönlichkeiten, und man brauche sich nur in die Geschichte zu vertiefen, um es in besonderer Kraft in der religiösen Geschichte zu finden. Nie aber sei es mächtiger empfunden, nie entscheidender geworden als bei Jesus von Nazareth. Erster und die anderen ansteckender Visionär ist nach ihnen Petrus. Das psychologische Motiv findet die Kritik in dem zwingenden Bedürfnis, für die Todeskrise des Messias einen versöhnenden Abschluß zu finden. Wie der Schmetterling aus der Puppe, so ging naturnotwendig aus dem wiedererwachten Messiasglauben der Auferstehungsglaube in seiner Seele hervor. Als psychologisches Nebenmotiv tritt der Stachel der Verleugnung, der feigen Furcht und Flucht hinzu. So sehen denn die Kritiker Petrus am Gestade des galiläischen Meeres mit sich selbst ringend umherwandeln. Das Große und Furchtbare, das er erlebt, tritt vor ihn. Sollte Jesus ihn und alle getäuscht, sich selbst getäuscht haben, als er sich als Messias seines Volkes offenbarte? Entrüstet weist er den satanischen Verdacht zurück. Gott aber kann die Sache seines Messias nicht verlassen. Und nun tritt Jesus vor ihn in seiner stillen reinen Größe. Noch einmal genießt Petrus die unvergeßlichen Momente, wo der Geliebte sein Herz erobert; er müßte nicht Petrus gewesen sein, wenn der Herr da nicht lebendig vor ihn getreten und ihm zugerufen hätte: „Ich bin nicht tot, gehe hin und verkündige den Auferstandenen!“ Und was nun Petrus im Kreise der Jünger verkündigte, „sahen sie zugleich selber, und natürlich blieb es nicht bei diesen beiden Erscheinungen“. In diesem ersten Stadium habe man nur von Erscheinungen Jesu gewußt. Nur dieses Stadium sei Paulus aus der Überlieferung bekannt. Die weiteren Stadien erzeugen das leere Grab, den dritten Tag, die Erscheinungen in Jerusalem. Nach und nach vergrößern sich die Erscheinungen und nehmen jene Gestalt an, die in den Evv. steht. Neben Petrus tritt dann noch Paulus als zweiter Visionär und Führer von Visionären; der Stachel, der seine Vision psychologisch erklären soll, ist schon früher aufgezeigt worden (vgl. S. 135 f.).

Die Stampfer der Weltmaschine zermalmen also den Gekreuzigten in grauem Hohn auf alle Hoffnung und erweisen den Propheten als Schwärmer. Aber an dem Grabe mit dem vermodernden

Leichnam gewinnt die moderne Theologie ihren „Osterglauben“, der die „Osterbotschaft“ der Apostel belächelt, ihr aber einen neuen, selbstgemachten Inhalt gibt. Dieser besteht in einem religiösen Erlebnis, einem „Wagnis des Glaubens“, das die Werte einer höheren Welt kühn bejaht in einer Welt, in der der Tod alles verschlingt. Am Grabe des Herrn habe sich das entscheidendste aller Werturteile im offenbarsten Gegensatz zu allem Tatsächlichen siegreich durchgesetzt, und das war der Anfang einer neuen Welt. Jene antiken Menschen bedurften eines materiellen, anschaulichen Mittels, des Glaubens an die wirkliche Auferstehung, damit dieses Werturteil siegreich sich behaupten konnte. Die Neuchristen werfen diese „Krücke“ weg, ihnen genügt die „Kraft“¹⁰⁵). Und worin besteht diese Kraft? In Worten mit Luft gefüllt, trotz des Wortgepräges, das die Armut des Gebotenen verhüllen soll. In der Menschheit sind nur die Abstrakta, die allgemeinen Ideen der Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Selbstlosigkeit usw., nicht jedoch die Konkreta, die Personen, die für diese Ideen kämpfen und leiden, gegen Tod und Verwesung gesichert; zwar nicht die Subjekte, aber die Prädikate sind unsterblich¹⁰⁶). Am Grabe des Welterlösers ruft uns der Tod zu: Alles ist mein. Auch Jesus Christus ist mir verfallen. Dieser Allmachtssprache der brutalen Naturmacht des Todes kann nach dem neuen Evangelium die Sprache des Lebens nur eine Botschaft entgegensetzen, die dem Tode alles läßt und ihm nur die Abstrakta raubt und das Zeitlose am Menschen rettet. Das ist im wesentlichen der Osterglaube der modernen Theologie. Und dieser Osterglaube wird angepriesen als befreiende Erkenntnis, als der „Kern“ der Osterbotschaft und der apostolischen Verkündigung, als der Fels im stürmischen Meere des Lebens, als der Wellenbrecher in der Flut des verneinenden Naturalismus!

Vereinzelte Vertreter der Kritik, ebenso die Prediger einer Vermittlungstheologie, wollen die Verlegenheit, in die sie Glaube und Zeugnis des Urchristentums setzen, durch eine objektive Visionshypothese aus dem Wege räumen. Nicht lediglich subjektive Erzeugnisse erregter Phantasie waren die Visionen, sondern sie waren durch ein objektiv Reales, durch Lichterscheinungen nach Art eines himmlischen Telegramms vermittelt. In den Vorstellungen der Jünger entstand so die Gestalt Jesu, obwohl er im Grabe verblieb. Ein Wunder sonderbarster Art wird postuliert, um die Tatsächlichkeit der Auferstehung leugnen zu können.

Als die vergleichende Religionswissenschaft ihren Mißbrauch zu treiben begann, alles Unähnliche ähnlich, jede, auch die entfernteste Analogie zur Genealogie machte, wurden sogen. Analogien aus dem weiten Kreis der Mythologie herbeigeholt, um dem christlichen Auferstehungsglauben Vater und Mutter oder wenigstens diensteifrige Hebammen bei seiner Geburt zu sein. Eine ganze Welt von mythologischen Vorstellungen wird in das Gehirn der

Apostel versetzt oder durch den Transport über das Judentum ihnen zugeführt. Drews endlich macht ganze Arbeit und gräbt mit dem Spaten der Kritik und der religionsgeschichtlichen Forschung ein ganzes Grab für den ganzen Jesus. Wie der Osterglaube ohne Auferstehungstatsache, so ist der ganze Jesusglaube ohne wirklichen Jesus entstanden. Wie der auferstandene Christus bei Paulus nur ein Wagnis des Glaubens, so ist der ganze paulinische Christus nur eine Allegorie oder ein Symbol, nicht eine wirkliche Persönlichkeit. Die Toten reiten schnell.

Nach ihrer pomphaften, jede Annahme eines Übernatürlichen als Verstoß gegen Vernunft und Wissenschaft brandmarkenden Sprache, müßte die moderne Theologie mit der Auferstehung Jesu längst fertig sein. Und doch beweist sie selbst, daß, wie die Person Jesu überhaupt, so auch seine Auferstehung ihr keine Ruhe gönnt. Riesengroß steht eben eine Tatsache von einzigartiger geschichtlicher Bedeutung und Kraft vor ihr, eine Tatsache, die Geschichte schuf wie keine andere, die Bewußtseinstatsache der Apostel und des Urchristentums, die jede andere Erklärung als durch die tatsächliche Auferstehung Jesu abweist.

2. An die erste Stelle tritt das Zeugnis des hl. Paulus, ein Zeugnis von majestätischer Kraft, ein „fast aktenmäßiger Bericht“ (von Soden). Wir stehen mit ihm auf felsenfestem historischem Boden. Niedergeschrieben ist es, ehe alle Evangelien geschrieben waren, in einem Briefe, dessen Echtheit auch von der radikalsten Kritik nicht angezweifelt worden ist. „Ich habe euch unter den Hauptstücken überliefert, was ich auch empfangen habe, daß Christus gestorben ist für unsere Sünden nach der Schrift, und daß er begraben wurde, und daß er auferweckt wurde am dritten Tage nach der Schrift, und daß er dem Kephas erschienen ist, darauf den Elfen. Darauf ist er mehr als 500 Brüdern auf einmal erschienen, von denen die meisten bis jetzt noch leben, einige aber sind entschlafen. Hierauf ist er dem Jakobus erschienen, dann allen Aposteln. Zuletzt aber ist er auch mir, gleichsam einer Fehlgeburt, erschienen . . . Sei es nun ich, seien es jene, so verkündigen wir, und so seid ihr gläubig geworden“ (1. Kor. 15, 3 ff.). Dieses monumentale Zeugnis setzt die Auferstehung Jesu unter die Hauptstücke der apostolischen Predigt, nicht bloß

Die Zeugnisse
für die Auf-
erstehung.

des Apostels Paulus, sondern aller Apostel. Zeitlich führt es uns zurück in die Zeit, wo Paulus den ersten Korintherbrief schrieb, weiter zurück in die Jahre, wo er die Gemeinde in Korinth gründete, weiter zurück in das Jahr, wo er nach Gal. 1, 18 drei Jahre nach dem Ereignis von Damaskus die Mutterkirche in Jerusalem besuchte, zurück selbst bis in die Tage, wo er selbst Christ wurde. Er kennt überhaupt keine apostolische Predigt, welche die Auferstehung nicht als Hauptstück verkündigte.

Als Erscheinungen des Auferstandenen nennt er in gedrängter Form der Darstellung die Erscheinungen vor Petrus, Jakobus und vor ihm selbst. Um diese drei Hauptträger der christlichen Lehrverkündigung scharen sich die Apostel alle, zweimal sind sie genannt, und um sie die ganze Urgemeinde von 500 Brüdern. Die Behauptung der Kritik, der Apostel habe nur diese Erscheinungen gekannt, von anderen aber, vor allem von Erscheinungen vor den Frauen, nichts gewußt, ist nicht aus dem Texte abgelesen, sondern in ihn hineingelesen. Von der Auferstehung des Herrn spricht der Apostel an genannter Stelle nicht um ihrer selbst willen, sondern um sie als Bürgschaft für die Auferstehung der Toten zu benützen. Nicht einen genauen geschichtlichen Bericht will er geben, sondern eine vollgültig bezeugte Tatsache der Geschichte als Beweis benützen für eine Glaubenswahrheit, auf deren Erfüllung der Christ seine Hoffnung setzt. Ja, der Zusammenhang schließt eine Erwähnung der Frauen förmlich aus. Die Jünger sind die von Gott geordneten Zeugen der Auferstehung (Apg. 1, 22), und die Auferstehung ist ein Hauptstück der apostolischen Predigt. Wie hätte die Ausführung des Apostels in dem Satze gipfeln können: „Ob jene oder ich, so predigen wir, so seid ihr gläubig geworden“, wenn er unter den Zeugen auch die Frauen angeführt hätte?

Es ist wahrscheinlich, daß der Apostel bei der Aufzählung der Erscheinungen die chronologische Reihenfolge innehält, dagegen ist keine einzige Erscheinung lokalisiert. Da aber die Zahl der Jünger des Herrn in Jerusalem nach der Himmelfahrt auf etwa 120 angegeben ist (Apg. 1, 14), so sind wir berechtigt, die Erscheinung vor den 500 Brüdern in Galiläa anzusetzen.

Eine treffende Bemerkung gegen willkürliche Entwicklungskonstruktionen der Kritik macht Loofs¹⁰⁷): „Nehmen wir an, diese Nachrichten (im 1. Korintherbrief) wären uns ohne Autornamen in einem Papyrus zugekommen, dann würde die Debatte darüber beginnen, auf welche Stufe sekundärer Produkte diese Erzählungen zu setzen seien. Man würde sagen: Mk. hat nur den Hinweis auf Galiläa, Mt. hat zwei Erscheinungen, Lk. schon drei — hier sind es bereits vier (tatsächlich sind es fünf) . . . die 500 Brüder sind requiriert, um durch ihre Masse jeden Zweifel zu verdrängen, und die sämtlichen Apostel an letzter Stelle verraten, obwohl der Apostelbegriff der Didache noch durchklingt, doch bereits das Kommen des dogmatischen Apostelbegriffs der altkatholischen Kirche — kurz, der Bericht ist ein augenscheinlich sehr sekundäres Produkt. Nun aber haben wir zufällig diese Äußerung bei dem Apostel Paulus! Sollte das die Kritik nicht bescheiden machen!“

Ein zweites historisches Zeugnis besitzen wir in der Apostelgeschichte, in den Reden der beiden Apostel Petrus und Paulus. Die Glaubwürdigkeit der Apg. ist auch von der Kritik in immer steigendem Maße anerkannt worden. Die Reden des hl. Petrus zeigen einen so alten und einfachen Typus der Lehre, sind der Zeit und den Umständen so angepaßt, daß ihre Authentizität nicht zu bezweifeln ist. Ein Vergleich mit seinen Briefen stellt auch die Authentizität der Reden Pauli nach ihrem wesentlichen Inhalt außer Zweifel. Es ist der von den Toten auferstandene Jesus, für den sie lautes, öffentliches, todesmutiges Zeugnis ablegen. Schon bei der Wahl für Judas ist eine notwendige Bedingung, daß der zu Erwählende ein Zeuge des Lebens Jesu, vor allem ein Zeuge seiner Auferstehung sei (1, 22). Die erste Predigt des Apostelfürsten vor den Juden, ebenso die erste an die Heiden, an den Hauptmann Kornelius, betonen vor allem die Auferstehungstatsache als letzten entscheidenden Beweis (Apg. 2, 22 ff.; 10, 34 ff.). Kraftvoller kann man nicht sprechen, als Petrus spricht: „Wir sind Zeugen von allem, was er (Jesus) tat . . ., den sie töteten, indem sie ihn am Holze aufhängten. Diesen hat Gott am dritten Tage auferweckt und ihn sichtbar werden lassen, nicht dem ganzen Volke, sondern von Gott vorherbestimmten Zeugen, uns, die wir mit ihm gegessen und getrunken haben, nachdem er von den Toten auferstanden war.“ Mit gleicher Kraft spricht Paulus: „Als sie dann alles vollbracht hatten, was von ihm geschrieben

war, nahmen sie ihn vom Holze und legten ihn ins Grab. Gott aber erweckte ihn am dritten Tage von den Toten, und er erschien viele Tage denen, die zugleich mit ihm von Galiläa nach Jerusalem hinaufgekommen waren, welche bis jetzt seine Zeugen sind vor dem Volke“ (Apg. 13, 29 ff.; vgl. 17, 3. 31; 26, 23). Aus den Zeugnissen im Korintherbrief und in der Apostelgeschichte ergibt sich die Tatsache, daß der Glaube an die leibliche Auferstehung Jesu mit dem Urchristentum so innerlich verknüpft ist, daß es ohne ihn nicht gedacht werden kann. Die Auferstehung ist sein Licht geworden und hat ihm den Mut des Bekenntnisses und der Widerstandskraft in den schweren Kämpfen gegeben, die seine Wiege umtobten.

Alle Evangelien endlich schließen die frohe Botschaft mit der Auferstehung des Herrn. Wenn auch die Darstellung des einen großen Ereignisses bei den einzelnen Evangelisten verschieden gefärbt ist, einstimmig und eindeutig ist ihr Zeugnis für die Tatsache selbst. Die Verschiedenheit der Darstellung ist bedingt durch den Reflex, den die erfreuende und erschütternde Tatsache bei den verschiedenen, sie beobachtenden Zeugen hinterließ, und durch die Auswahl, welche die einzelnen Evangelisten, durch ihren besonderen Zweck bestimmt, aus den Erscheinungen des Herrn getroffen haben. Auf die Differenzen in der Darstellung werden wir später näher eingehen. Hier genügt folgende allgemeine Übersicht:

Mt., für Judenchristen und für die Juden, seine Brüder, schreibend, tritt zunächst der von den Juden ausgestreuten Verleumdung, die Jünger hätten den Leichnam gestohlen, entgegen. Deshalb bringt er die Perikope von der Grabeswache und der Versiegelung des Grabes. Sodann zeigt er, daß aus der Jüngerschaft Jesu nicht Männer zuerst, sondern Frauen das Grab besuchten. Nochmals erscheinen am Schluß seines Ev. Priester und Pharisäer, die unheilvollen Führer des Volkes, in ihrer wahren Gestalt. Im Unglauben verhärtet müssen sie zu den verwerflichsten Mitteln greifen, um das Volk zu betrügen. Dann eilt der Evangelist zum Abschluß seines Ev. Er erzählt jene Erscheinung vor den Jüngern in Galiläa, bei der der Auferstandene seiner Kirche ihr Programm und ihre ewige Sendung gab. Der Zweck, der ihn zur Feder greifen

ließ, ist erfüllt. Er hat gezeigt, daß in Jesus der Messias, das Himmelreich gekommen ist, das, von der verblendeten jüdischen Obrigkeit abgewiesen, jetzt den Nationen verkündet wird.

Wenn Mk. (15, 44) speziell berichtet, daß Pilatus über den wirklich eingetretenen Tod Jesu durch den römischen Centurio sich Bericht erstatten ließ, so geschah es, weil ein solches Zeugnis für seine Leser ein besonderes Gewicht hatte. In bündiger Darstellung berichtet er dann über die Tatsache der Auferstehung, nachdrücklich hervorhebend, daß die Jünger nicht leichtgläubig waren, sondern nur durch unzweideutige Selbstoffenbarungen des Auferstandenen zum Glauben geführt wurden. Er bezeugt zunächst, daß das Grab leer war, und berichtet drei Erscheinungen des Auferstandenen: eine vor Maria Magdalena, eine vor den zwei Emmausjüngern und eine dritte vor den Elfen.

Lk. berücksichtigt die Bedürfnisse seines heiden-christlichen und heidnischen Leserkreises, wenn er der Heidenwelt gegenüber, die, anders als die Juden, an eine Auferstehung der Toten nicht glaubte, solche Tatsachen hervorhebt, welche die Wirklichkeit der Auferstehung außer allen Zweifel stellten. Er betont, daß die Frauen, und ebenso Petrus, das Grab leer fanden, daß die Frauen aber mit ihrer Meldung bei den Jüngern keinen Glauben fanden. Die Erscheinung des Auferstandenen vor den Frauen übergeht er, wohl deshalb, weil ein solches Zeugnis keine genügende Beweiskraft für seine Leser besaß. Aus den Erscheinungen wählt er solche aus, bei denen der Herr den Jüngern seine Gestalt zeigte, sie aufforderte, ihn zu berühren, und vor ihnen ab. Dadurch sollte eindrucksvoll der Beweis geliefert werden, daß der Auferstandene der wirkliche Jesus, nicht ein Phantom war. Die Erscheinungen in Galiläa übergeht er; aber in seiner Apostelgeschichte berichtet er summarisch, daß der Herr „nach seinem Leiden in vielen Beweisen den Jüngern sich als lebend erwies und ihnen vierzig Tage hindurch erschien“ (1, 3).

Joh. endlich zeigt in seiner Darstellung, die die synoptische ergänzt und überall den Augenzeugen erkennen läßt, zunächst, daß Petrus und er selbst Zeuge des leeren Grabes waren. Sodann berichtet er, wie Maria Magdalena zur Botin der Auf-

erstehung an die Jünger wird, erzählt die beiden Erscheinungen vor den Aposteln am Ostertage und am Sonntage nachher und die Erscheinung vor den sieben Jüngern am See Tiberias. Nachdrücklich hebt er hervor, daß die Jünger durch den Auf-erstandenen selbst von der Wahrheit der Auferstehung überzeugt und auch erst durch ihn in das Verständnis der prophetisch vorausgesagten Auferstehung und ihrer Notwendigkeit eingeführt wurden. Vielleicht war, wie Belser bemerkt, schon am Ende des ersten Jahrhunderts von Feinden des Christentums die Behauptung aufgestellt worden, die Christen seien zu ihrem Glauben an die Auferstehung nur auf Grund alt-testamentlicher Stellen gelangt, eine Behauptung, die in unserer Zeit in aller Form vorgebracht wurde¹⁰⁸).

Das leere Grab.

3. Daß Jesus am Kreuze wirklich gestorben war, bedarf nicht des Beweises. Die Scheintodhypothese ist für immer tot. Die moderne Kritik hat andere Sorgen. Es beängstigt sie zunächst das leere Grab.

Die Begräbnisstätte Jesu war ein in einen Felsen gehauenes Grab in der Nähe von Golgatha, das dem Joseph von Arimathäa gehörte, der Ratsherr und wie Nikodemus heimlicher Jünger Jesu war. Daß Jesus ehrenvoll begraben und nicht etwa, wie die Hierarchen es wollten, nach Zerschlagung seiner Gebeine ehrlos verscharrt wurde, berichten alle Evangelisten, und das Zeugnis des Paulus tritt ihnen zur Seite (1. Kor. 15, 3; Apg. 13, 29). Der Bericht über die Bitte des Joseph an Pilatus, den Leichnam Jesu ihm zu überlassen, ist historisch unanfechtbar. Dem Pilatus stand als Richter die Verfügung über den Leichnam zu, und wenn ein Verwandter oder Angehöriger um den Leib eines gerichtlich Verurteilten bat, wurde einem solchen Gesuch ohne weitere Umstände entsprochen. Bei seinem Widerwillen gegen die Hierarchen und bei der Art, wie Jesus der Prozeß gemacht worden war, wird Pilatus dem Gesuch gern entsprochen haben.

Der Glaube an die Auferstehung Jesu wird von zwei Säulen getragen, den beiden Tatsachen des leeren Grabes und der Erscheinungen des Herrn. Aus diesen Tatsachen allein erklärt sich der felsenfeste Glaube der Apostel und des Urchristentums. Dieser Glaube ist aber eine fundamentale Tatsache für den Ursprung des Christentums in der Geschichte und steht so fest wie der Tod des Herrn und die Bekehrung der Welt durch seine Jünger. Ohne diesen

Glauben wäre das letzte Wort Jesu am Kreuze das letzte Wort über sein Lebenswerk gewesen.

Das Grab ist leer, der Held erwacht, singt die Christenheit am Ostermorgen. Sie stellt beide Tatsachen in ursächlichen Zusammenhang, stellt damit auch klar und bestimmt das Dilemma auf, vor dem die Leugnung der Auferstehung steht. Wer diese leugnet, muß andere, natürliche Ursachen suchen, durch deren Dazwischentreten das Grab seines Inhaltes beraubt wurde.

Die vier Evangelisten sind einstimmig in dem Zeugnis, daß das Grab in der Frühe des Ostermorgens leer war. Nicht bloß die Frauen fanden es leer, sondern auch Petrus und Johannes (Lk. 24, 12; Joh. 20, 3 ff.). So wenig haben die Apostel dem Bericht der Frauen leichtfertig geglaubt, daß sie vielmehr ihre Worte als Wahnrede ansahen (Lk. 24, 11). Sie haben sich selbst überzeugt. Die Perikope bei Johannes ist so lebhaft und in so scharfen Strichen gezeichnet, daß man Satz für Satz auf die lebensfrischen Erinnerungen des Jüngers gestoßen wird, der an jenem Morgen zum Grabe eilte. „Sie sahen die Linnentücher liegen und das Schweiß Tuch, welches auf seinem Haupte gelegen, nicht bei den Linnentüchern, sondern getrennt auf eine Stelle hin zusammengefaltet.“

Das leere Grab ist nicht, wie einige Kritiker wollen und von ihrem negativen Standpunkt aus wollen müssen, eine Dichtung, eine in einem späteren Stadium hinzugefügte Zutat, sondern gehört sicher zum Urbestand der Überlieferung, ist so alt wie der Auferstehungsglaube selbst, für den es eine mitwirkende Ursache und eine absolut notwendige Voraussetzung ist. Wie sollte dieser Glaube entstehen, wie sich behaupten können, wenn eine Handbewegung, ein Hinweis auf das verschlossene Grab mit dem vermodernden Leichnam hinreichend war, ihn als Wahn zu beweisen? Ein großer Teil der Kritiker hält deshalb auch die einstimmige Bezeugung über den Grabesbefund für zuverlässig und gesichert. Die Schwierigkeiten, welche das verschlossene Grab und der vermodernde Leichnam dem Osterglauben und der Osterbotschaft bereiteten, sind eben unüberwindlich, sie wachsen ins Ungeheuerliche, wenn man an den todesmutigen Glauben der Urchristen und

an das öffentlich abgelegte Zeugnis denkt. Mit der Osterbotschaft tritt Petrus am Pfingstfeste vor die Juden und betont, daß gemäß der Prophetie Davids der Leib Jesu die Verwesung nicht geschaut habe. Wie konnte er mit solcher Feierlichkeit und in voller Öffentlichkeit eine solche Sprache wagen, wenn vor den Augen seiner Zuhörer das verschlossene Grab mit dem Leichnam lag? Nach der Heilung des Lahmgeborenen bezeugen die Apostel auf dem Tempelplatz vor einer großen Volksmenge dasselbe (Apg. 3, 11 ff.), bezeugen es wiederum vor dem ganzen Synedrium, das wegen der durch die Predigt der Auferstehung herbeigeführten Verbreitung der neuen Religion in Unruhe und Verwirrung war (Apg. 4, 2 ff.). Sie bezeugen es nochmals vor einer zweiten Ratssitzung (5, 27). Man wirft sie ins Gefängnis. Man verbietet ihnen zu predigen. Sie antworten: Wir können nicht über das schweigen, was wir gesehen und gehört haben. Weshalb überführte man sie nicht durch eine demonstratio ad oculos, indem man sie an das Grab führte, oder widerlegte sie durch Zeugen, die doch massenhaft zu Gebote stehen mußten? Weshalb ersinnen die Hierarchen die verleumderische Rede von dem Diebstahl der Jünger? Weshalb stellen sie nicht die Jünger Jesu oder irgendeinen seiner Freunde wegen dieses vermeintlichen Frevels vor Gericht? Weshalb ergriff man nicht die Waffe, die mit einem Schlag die Predigt der Apostel vernichtet hätte? Man ergriff sie nicht, weil sie nicht vorhanden war.

Vergeblich suchen die Kritiker bei Paulus Heil, der die Überlieferung von dem leeren Grab noch nicht kenne. Da, wie man allgemein zugesteht, Judentum und Christentum sich eine Auferstehung in keiner anderen Weise denn als reale Auferweckung eines toten, im Grabe liegenden Leibes dachten, so kann Paulus, wenn er mit der Macht apostolischer Überzeugung die Auferstehung Christi in den Mittelpunkt seiner Heilspredigt stellte, keine andere Vorstellung gehabt haben. Das leere Grab ist somit die unentbehrliche Voraussetzung und ein notwendiger Bestandteil seines Glaubens und seiner Verkündigung. Ferner sagt er bestimmt, daß er überliefere, was er auch empfangen habe, daß Jesus am dritten Tage auferweckt wurde. Aber auch die vom Apostel angewandten

Termini beweisen, wenn Worte überhaupt noch etwas bedeuten, daß der Auferstehungsglaube des Apostels das leere Grab voraussetzt. So liegt dem mehrmals gebrauchten Ausdruck „erwecken (*ἐγείρειν*)“ die Vorstellung zugrunde, daß der im Grabe schlummernde Leib zum Leben erstand. Wenn ferner Christus der „Erstling der Entschlafenen“ genannt wird, ebenso wenn die Ausdrücke *ἀναστῆναι*, *ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν*, gebraucht werden, so sind Benennung und Ausdruck von der ganz realen Vorstellung der wirklichen Auferstehung des realen, im Grabe schlummernden Leibes durchdrungen. Auch das Bild des in die Erde gesenkten, gleichsam sterbenden und zum Leben wiedererstehenden Samenkorns, das der Apostel zur Veranschaulichung der Auferstehung von den Toten wählt, ist auf dieselbe Linie zu stellen. Christus ist aber der „Erstling der Entschlafenen“, weil an ihm zuerst und vorbildlich vollzogen wurde, was in der allgemeinen Auferstehung von den Toten an allen zur Wahrheit werden soll, und weil er als Urheber des Lebens die Ernte einleitet, die ihre volle Auswirkung am jüngsten Tage findet. Somit ist Paulus ein Zeuge dafür, daß das leere Grab zur ältesten Überlieferung gehört¹⁰⁹).

Für das leere Grab besitzen wir demnach ein einheitliches ursprüngliches Zeugnis. Da selbst das Verhalten der Juden vollgültiges Zeugnis ablegt, so vereinigen sich Freunde und Feinde Jesu zur Bezeugung der Tatsache des leeren Grabes. Heißt es vorurteilslos, heißt es nach historischer Methode verfahren, wenn die Kritik ein solches Zeugnis ablehnt, um an die Stelle desselben willkürliche Behauptungen zu setzen, die in sich selbst zusammensinken?

Über die Versuche aber, das leere Grab natürlich zu erklären, fällt einer der Modernsten das Urteil: „Lassen wir diese Spiele der Erfindungsgabe vor dem ernsten Grabe Jesu, auf dem noch der Schatten des Kreuzes ruht!“ Man verwundert sich kaum noch, wenn Loisy, der Führer der französischen Modernisten, zu der abgeschmackten und willkürlichsten Hypothese der radikalen Kritik sich fortreißen ließ, Jesus sei überhaupt nicht begraben, sondern in eine Verbrechergrube geworfen worden, eine Hypothese, „die das historische Gewissen und das christliche Empfinden gleich tief verletzt“. Es

war das Wagnis seines Glaubens, das diese Verbrechergrube ausstrahlte. Andere raten auf Maria Magdalena oder auf den Gärtner oder auf Joseph von Arimathäa, die den Leichnam heimlich fortgeschafft hätten. Des Nachts oder in der Morgenfrühe sei er von Knechten auf einem Lasttier nach Arimathäa, in die Heimat des Joseph, geschafft und in dem Familiengrab desselben definitiv bestattet worden. Weder die Juden noch die Jünger hätten davon eine Ahnung gehabt. Daß Joseph sein Familiengrab in Arimathäa hatte, obwohl er ein Grab in Jerusalem besaß, weiß natürlich die Kritik aus sich selbst. Das Lasttier, die Knechte, der heimliche Zug in der Nacht über die Berge, die nochmalige Bestattung unter so schwierigen Umständen, das alles ist ihr probabel, weil sie es selbst erdichtet hat. Sie ahnt, daß niemand von diesem Zug eine Ahnung hatte. Und als die Apostel mit der Osterbotschaft auftreten, schweigt Joseph! Wie durfte der redlich denkende Mann, der Proben seines Rechtssinnes und Mutes ablegte, schweigen, mochte er nun ein Freund oder Feind Jesu sein? Und waren die Knechte alle bestochen? Doch wozu weitere Worte? Die Tatsache des leeren Grabes drückt die Kritiker zu Boden. Sie sind, mögen sie wollen oder nicht, wiederum vor die Grube gestellt, vor der Raimarus stand, und es bleibt ihnen nur ein Wort, das garstige Wort: Betrug.

Die wilden Hypothesen der Kritik werden besonders schwer durch den Bericht des Mt. von der Grabeswache getroffen. Da Mt. allein ihn bringt, so hat die Kritik ihn als ungeschichtlich und spätere Erfindung abtun wollen. Indes er stammt von einem durchaus glaubwürdigen Zeugen. Da die Charakterisierung des haßerfüllten, leidenschaftlichen Verfahrens der Führer des Volkes dem Zweck seines Ev. durchaus entspricht, so kann es nicht befremden, daß nur er den Vorgang berichtet, während die anderen Evangelisten ihn übergehen, da er für den Verlauf der Ereignisse von geringer Bedeutung ist. Aber auch in sich ist der Bericht durchaus glaubwürdig. Die Handlung der Hierarchen ist nur die konsequente Fortsetzung ihrer früheren Handlungsweise und aus jenen Gesinnungen erwachsen, die sie vorher sattnam geoffenbart haben. Genau gibt Mt. den Tag an, wo sie mit Pilatus verhandelten. Es war der Tag nach dem Rüsttag, also Sabbat. Auch an diesem Tage der Sabbatruhe ruhten die Führer des Volkes nicht, setzten sich über Gesetz und Sitte hinweg und verhandelten mit Pilatus. Sie schützten das öffentliche Wohl vor, „damit der letzte Irrtum nicht schlimmer werde als

der erste“. Ein solches Verfahren ist den Hierarchen wohl zuzutrauen, zumal sie es motivieren: „Wir haben uns erinnert, daß dieser Verführer bei Lebzeiten gesagt hat, er werde nach drei Tagen wieder auferstehen.“ Dieser Gedanke konnte sie um so mehr in lebhaftere Unruhe versetzen, als das Volk unter dem erschütternden Eindruck der Ereignisse beim Tode Jesu stand und selbst zwei Ratsherren, Joseph von Arimathäa und Nikodemus, unerschrocken auftraten.

Den schärfsten Einwand gegen die Echtheit glaubte die Kritik in der Motivierung zu finden, die Mt. den Juden in den Mund legt. Von einer Vorhersagung der Auferstehung hätten diese nichts wissen können, da solche nach den Evv. nur im engeren Jüngerkreise stattfanden. Indes, ohne mit der Möglichkeit einer Mitteilung von seiten des Verräters zu rechnen, sei an drei Worte Jesu erinnert. Als er das geforderte Schauwunder ablehnte, kündete er ihnen als letztes Zeichen das Zeichen des Jonas an (Mt. 12, 38 ff.). Das bei der Tempelreinigung gesprochene Wort (Joh. 2, 19) taucht in der Gerichtsverhandlung vor dem Hohen Rat auf, wenn auch in verdrehter Form: „Wir haben ihn sagen hören: Ich werde diesen mit Händen gebauten Tempel abbrechen und einen nicht mit Händen gebauten in drei Tagen wieder aufbauen“ (Mk. 14, 58). Am Laubhüttenfeste hatte Jesus ihnen zugerufen, er habe die Macht, sein Leben hinzugeben und es wiederzunehmen (Joh. 10, 18). Da ihnen das machtvolle Wort des Menschensohnes vor dem Hohen Rate noch in den Ohren tönte, und die jüngsten Ereignisse auch auf sie ihren Eindruck ausübten, so konnten unruhige Gedanken in ihre leidenschaftlich erregte und gequälte Seele fallen. Als Juden glaubten sie an die Auferstehung der Toten; Mk. berichtet uns, daß sogar Herodes glaubte, in Jesus sei Johannes auferstanden (6, 14). Die Stelle Joh. 20, 9: „Noch nicht kannten sie (die Jünger) die Schrift, daß er von den Toten auferstehen müsse“ bezieht sich nicht auf die Vorhersagungen Christi, sondern ist eine Reflexion des Evangelisten, durch welche er erklären will, daß auch er selbst des leeren Grabes bedurfte, um zum Glauben an die Auferstehung geführt zu werden. Hätten sie die Schrift gekannt, so wäre ein Anschauen des leeren Grabes hiezu nicht nötig gewesen. Daß aber die Frauen am Ostermorgen von der Grabeswache nichts wissen, harmoniert vollständig mit dem genauen Bericht des Mt., wonach sie erst am Sabbat aufgestellt wurde, während die Frauen am Freitagabend in die Stadt zurückkehrten und nach Gesetz und Herkommen am Samstag strenge Sabbatruhe beobachteten (Lk. 23, 56). Der Bericht des Mt. ist also nach keiner Seite hin verdächtig, vielmehr historisch durchaus glaubwürdig. Als die Juden ihre Verleumdung von dem Diebstahl der Jünger austreuten, trat ihnen Mt. durch eine genaue Darstellung der Tatsachen entgegen¹¹⁰).

4. Aus der Gesamtheit der früher aufgezählten Zeugnisse ^{Die Erscheinungen des Herrn.}

folgt als unleugbare Tatsache, daß die zweite und hauptsächlichste Ursache für den felsenfesten Glauben der Jünger an die Auferstehung die Erscheinungen des Herrn waren. Die moderne Kritik, welche diesen Glauben als Tatsache anerkennen muß, verschmäht es, die Ehre der Apostel anzutasten, verwirft die Anklage auf Betrug als abgeschmackt und sucht nach einem Wege, dieser rohen Auffassung zu entgehen. Sie erkennt somit an, daß die Apostel wirklich überzeugt waren, den Herrn selbst geschaut zu haben. Da sie das Wunder der Auferstehung als Ursache dieser Überzeugung leugnet, so ist sie wie beim leeren Grabe wiederum vor die harte Notwendigkeit gestellt, die einheitliche, beständige, freudige, Welt und Tod überwindende Überzeugung der Jünger natürlich zu erklären. Es bleibt ihr kein anderer Weg als der einer Bewußtseinstäuschung durch unfreiwillige innere Erlebnisse, durch Illusion und Halluzination. Kühn hat sie die Farben, bald so, bald anders, gemischt, als sie das Gemälde der Bewußtseinstäuschungen und ihrer fortschreitenden Vergrößerungen zeichnete (S. 176ff.).

Da das Gebäude, welches die sog. historische Kritik im Gehirn der Jünger erstehen läßt, durch kein einziges historisches Dokument gestützt wird, und das Bewußtsein der Apostel nur die Wolkenwand ist, auf die jeder einzelne Kritiker sein eigenes Ich projiziert, so könnte kein unparteiischer Richter, auch kein Historiker uns das Recht absprechen, die Gebilde der Kritiker als Illusion abzulehnen, ohne in ein kontradiktorisches Verfahren einzutreten. Nicht auf Grund historischer Quellen und historischer Beobachtung, vielmehr im Widerstreit zu ihnen liest jeder Kritiker in die Seele der Apostel und Jünger hinein, was die eigene rationalistische Weltanschauung und Methode ihm aufzwingt.

Diese Visionstheorie zerschellt sofort schon an dem Grabe Jesu. Alle Versuche, das leere Grab natürlich zu erklären, sind nach dem Urteil von Kritikern selbst nur Phantasien und Wortkram. Ist also Jesus nicht auferstanden, so ist sein Leib im Grabe geblieben, und damit stehen alle Baumeister, die an der Visionstheorie gebaut haben und noch bauen, vor einer alle Visionen verschlingenden grausamen Wirklichkeit. Ist der

Leib Jesu, von den Stampfern der Weltmaschine zermalmt, im Grabe geblieben, dann war jede Vision und jede Kundgabe derselben mit Todesgeruch erfüllt. Wie konnten Visionen entstehen und sich behaupten, wie konnten sie es wagen, die Schwelle des Bewußtseins zu überschreiten im Angesichte des verschlossenen oder geöffneten Grabes, das den Leichnam Jesu barg? Die Auferstehung Jesu und die öffentliche Verkündigung derselben steht eben einzigartig in der Geschichte, ausgerüstet mit dem Kriterium des leeren Grabes, einem Kriterium, das auch die von der Kritik herbeigeholten Parallelen von den Erscheinungen Verstorbener sofort abweist. Bei solchen Erscheinungen, mögen sie nun Wirklichkeit oder Einbildung gewesen sein, liegt der Leib im Grabe und bleibt im Grabe. Der Glaube und die Predigt der Apostel umfaßt nicht irgendwelche Erscheinungen Jesu geistiger Art, sondern als wesentliches Moment den ins Grab gelegten und auferstandenen Leib, und sie weist siegreich auf das leere Grab hin. Die Visionstheorie baut auf Sand, wenn sie den Leichnam im Grabe vermodern läßt. War aber das Grab des Herrn leer, so bricht sie vor dem leeren Grab zusammen. Halluzinationen konnten das Grab nicht des Leichnams berauben. Das haben jene Kritiker gefühlt, die durch Leugnung des Begräbnisses und des Grabes Jesu den Knoten zerhauen wollten, und die Verbrechergrube erdichteten, in welche man den Leib Jesu verscharrt habe, eine Behauptung, die den Knoten nur dicker macht und eine Vergewaltigung aller geschichtlichen Quellen, ja ein förmlicher Hohn auf die geschichtliche Methode ist. So sicher wie das Kreuz und der Tod Jesu, so sicher ist sein Grab und sein Begräbnis.

Ohne Bangen folgen wir aber auch dem Zickzackkurs der Kritik, wenn sie auf eine gewaltige geschichtliche Bühne eine Fülle von visionären Schauspielern stellt. Als einflußreichster, wenn auch nicht zeitlich erster tritt der hl. Paulus auf. „Der geschichtliche Bericht über die Auferstehung steht nicht in den Evv., sondern bei Paulus 1. Kor. 15“, so lautet das Urteil der Kritik, wenn sie die Evv. ausschalten und Paulus in die Höhe heben will. Und nun schmeichelt sie sich, in seinem Bericht eine Quelle für ihre Vision gefunden zu haben. Er

rede nicht von Worten, die der Auferstandene gesprochen, nicht vom Essen und Trinken, rede auch nicht vom leeren Grabe. Er sage einfach „ὡφθην = er erschien“, offenbare also, daß er nur Visionen, nichts weiteres kenne.

In seinem Briefe spricht Paulus nicht als Geschichtschreiber, sondern als Lehrer, der die Tatsache der Auferstehung Jesu als Beweis und Vorbild für die Glaubenswahrheit unserer Auferstehung benutzt. Seiner Bestimmung nach kann sein Bericht mit den Evv., die geschichtliche Darstellung sind und sein wollen, nicht nach allen Seiten auf eine Linie gestellt werden. Paulus will keine genaue geschichtliche Darstellung der einzelnen Erscheinungen geben. Daß er von Reden und Taten des Auferstandenen, ebenso vom leeren Grabe nichts gewußt habe, ist eine jener unbegreiflichen Behauptungen, an denen die moderne Kritik so reich ist, und ein Mißbrauch des *argumentum e silentio*, wie er schwerer nicht gedacht werden kann. Wir haben übrigens schon bewiesen, daß er von dem leeren Grabe gewußt hat.

So bleibt das „ὡφθην“ als kleines Steinchen, auf das die Kritik den Fuß setzen will, als ob es ein Fels wäre. Der Terminus sei gewählt, um auf eine subjektive Vision, nicht auf eine reale Erscheinung hinzuweisen. Denselben Ausdruck gebrauche Paulus auch für die ihm selbst zuteil gewordene Erscheinung vor Damaskus. Diese war aber nach der Kritik lediglich subjektive Vision, folglich, so überstürzt sie sich in ihrer Schlußfolgerung, hat Paulus alle Erscheinungen als Visionen angesehen, die demnach alle in einer Analyse des Seelenlebens ihre Erklärung finden.

Allein das Geschoß entlädt sich nach hinten. Die Schlußfolgerung vollzieht sich umgekehrt. Wenn Paulus die übrigen Erscheinungen als reale ansah, so hat er auch die ihm zuteil gewordene, für die er denselben Ausdruck gebraucht, als eine objektive angesehen. Daß er aber die Erscheinungen als reale ansah, ist schon dadurch bewiesen, daß er das leere Grab kennt und voraussetzt, daß er die Auferstehung Christi als Vorbild der dereinstigen Auferweckung der Toten hinstellt (s. S. 186 f.). Es ergibt sich ferner aus dem Zusammenhang. Er sagt: Christus ist gestorben für unsere Sünden, ist be-

graben worden, ist auferstanden, ist mehrere Male, zuletzt auch mir, erschienen. Der ganze Satz spricht von demselben Christus, der gestorben, der begraben, der auferstanden, der erschienen ist. Aber auch das Wort „ὡφθῆναι“ ist ein Beweis für die objektive Realität der Erscheinung. „ὀράω“ wird in seinem natürlichen Sinne für das Sehen eines wirklichen Objektes gebraucht und steht im N. T. stets zur Bezeichnung eines wirklichen Gegenstandes, der in das Gesichtsfeld des Sehenden fällt. Wenn es eine Vision bezeichnen soll, so ist dies stets genau durch Zusätze angegeben. Paulus endlich überliefert, was er auch empfangen hat, verkündet, was auch die Urapostel verkündigen. Daß diese aber die Erscheinungen als reale, den Auferstandenen als mit ihnen sprechend, essend und trinkend, als von ihnen berührt, verkündigten, unterliegt nicht dem geringsten Zweifel.

Es ist ferner nur die Kritik, nicht Paulus selbst, die das Damaskusereignis seines objektiven Charakters entkleiden will, wiederum nicht auf Grund der Quellen, sondern auf Grund ihres apriorischen, die Quellen umgestaltenden Postulates. Paulus hat stets behauptet, Christus wirklich gesehen zu haben. Wenn er seine unmittelbare göttliche Berufung zum Apostolat, seine apostolische Autorität als eine der Autorität der anderen Apostel gleichwertige verteidigt, spricht er die selbstbewußten Worte: „Paulus, Apostel nicht von Menschen noch durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott den Vater, der ihn von den Toten erweckt hat. Bin ich nicht Apostel? Habe ich nicht unsern Herrn Jesum Christum gesehen (ὄρακα)?“ (Gal. 1, 1; 1. Kor. 9, 1). Dieses stolze Wort entbehrte jeder Kraft, wenn er nicht den wirklichen Christus gesehen, vollgültiger Zeuge der Auferstehung war wie die Urapostel. Nur auf das Damaskusereignis können sich diese Worte beziehen. Wenn er Jesus vor dessen Tode gekannt hat, was nicht sicher ist, so konnte und wollte er sich nicht auf eine solche Kenntnis beziehen, wo er ein Feind, kein Zeuge Christi war.

Der Apostel spricht auch von Visionen, geheimnisvollen Erlebnissen seines inneren Lebens (2. Kor. 12, 1 ff.). Aber wie anders ist dann seine Sprache, wie zurückhaltend sein

Urteil! Nur ungern und wider Willen spricht er von ihnen, er benutzt sie nicht zum Beweise seiner Lehre oder zur Stütze seiner Autorität. „Es ist tief ergreifend, wenn er gerade, nachdem er einmal diese Dinge berührt hat, gleich als wolle er den Eindruck wieder auslöschen, den seine Worte hervorrufen könnten, von dem Leiden spricht, das Gott ihm trotz seines dreimaligen Bittens gelassen habe, damit er sich nicht überhebe und die Kraft sich vollende in der Schwachheit.“¹¹¹) Der Tag von Damaskus aber ist der große Gnadentag seines Lebens, seiner Berufung zum Apostolat, seiner Auserwählung durch Christus. Laut und feierlich, zugleich mit demütigstem Dank beruft er sich darauf, Umwandlung und Erwählung von dem ihm erschienenen Christus empfangen zu haben. Die Erscheinung vor Damaskus und die geheimnisvollen Erlebnisse seines Innern hat also Paulus genau unterschieden und deutlich auseinandergehalten.

Aber auch die schon früher (S. 135 f.) dargelegte und gewürdigte psychologische Analyse ist eigene Operation der Kritiker, die ihre Erfindungsgabe, nicht den wirklichen Verlauf der Dinge ins Licht stellt. Die beiden Berichte des hl. Paulus (Apg. 22, 4 ff. und 26, 12 ff) und ebenso der Bericht des hl. Lukas (Apg. 9, 4 ff.), der als langjähriger, vertrauter Begleiter und Schüler Pauli aus genauester Kenntnis spricht, lassen auch nicht den geringsten Eindruck aufkommen, als handle es sich um ein inneres Erlebnis, um eine Halluzination. Das plötzliche Licht vom Himmel mitten am Tage, die Stimme des Herrn, die auch die Reisegefährten hörten, das plötzliche Erblinden Pauli, sind Züge, die in einer Vision keinen Platz haben.

Nicht aus der Seele Pauli herausgelesen, sondern in sie hineingelesen sind der schwere, auf- und abwogende Seelenkampf, die tief erschütternde religiöse Krisis, kurz, alle jene Züge, welche die Kritik mit vielen Worten ausmalt, um ein für Halluzinationen psychologisch präpariertes Subjekt zu gewinnen. Paulus weiß von diesen Stimmungen nichts, nichts davon, daß er in tief erschütterter Stimmung, in schon innerlich gebrochener Stellung zum Gesetz, in tief aufgewühlter Gewissensnot über sein früheres und jetziges Verfahren, schon halb für Christus gewonnen, nur noch schwer

gegen die neue Erkenntnis ankämpfend, nach Damaskus gereist sei. Zwar hat er später mit Schmerz daran gedacht, daß er einst Jesus verfolgte, aber klar und bestimmt bezeugt er, daß er auch auf dem Wege nach Damaskus in ungebrochener Stellung zum Judentum stand, als überzeugter Eiferer für das väterliche Gesetz der unerschütterlichen Überzeugung lebte, Gott einen Dienst zu leisten (Gal. 1, 14; Apg. 22, 4 f.). „Man kann der starken und charaktervollen Persönlichkeit eines Paulus kein schwereres Unrecht antun, als wenn man ihm zumutet, daß er nicht aus vollster Überzeugung heraus ein so gewaltiger Verfolger der Messiasgläubigen geworden war.“ Mit gleicher Kraft und Bestimmtheit bezeugt er, daß das neue, ihn völlig umgestaltende Licht ihn psychologisch völlig unvorbereitet traf, daß seine Bekehrung plötzlich eintrat, daß sie Gnade, nichts als Gnade, ein Wunderwerk des erbarmenden Gottes war. Mit Recht hat der schon öfters erwähnte Rationalist Bauer erklärt: Es gäbe zwei Sachen, die man nicht erklären könne, die Auferstehung Christi und die Bekehrung Pauli. Deshalb strich er Jesus und Paulus aus der Geschichte. Die Bekehrung Pauli fordert jene Ursache, die der treueste Zeuge, Paulus selbst, angibt, die wirkliche Erscheinung des auferstandenen Jesus. Damit tritt ein neuer Beweis zu den früheren, daß Paulus die Erscheinungen des Herrn als reale betrachtete und verkündete. Die Visionen überläßt er der Erfindungsgabe der Kritiker.

Vor Paulus, der ja erst auftritt, als die Apostel die Auferstehung schon öffentlich predigten, tritt Petrus nach der Zeichnung der Kritik als Visionär und Führer von Visionären auf die Bühne. Zunächst schickt sie ihn in eilender Flucht nach Galiläa. Er und mit ihm die anderen Apostel sind bei der Gefangennahme Jesu oder kurz nachher aus Jerusalem geflohen, eine Annahme, die freie Erfindung und eine unsachliche Meisterung der geschichtlichen Quellen ist, die alle das Gegenteil bezeugen, daß nämlich die Apostel am Ostertage in Jerusalem waren. Eine Darstellung, welche die Verleugnung Petri und das schwächliche Verhalten der Jünger so treu und unverschleiert erzählt, wie die Evv. es tun, hätte auch die Flucht nach Galiläa berichtet, wenn sie geschehen wäre. Aber die

Kritik bedarf dieser in der Luft schwebenden Hypothese, um die Apostel vom Grabe fernzuhalten und den Ostermorgen mit einem Schleier zu verhüllen. Die Apostel dürfen das Grab nicht kennen, und auch später, als sie, trunken von Visionen, zurückkehren, das Grab nicht mehr finden, da es verschollen oder nicht mehr zu finden war. Das sind doch Worte und nur Worte.

Die Visionen entstehen also in Galiläa. Und nun reiht sich Bild an Bild, das eine grotesker wie das andere. Die Visionen materialisieren sich, wie die Kritik sagt. Die Zaubermacht der Vision schafft das leere Grab, schafft den dritten Tag als Auferstehungstag bei allen in gleicher Weise. Sie arbeitet exakt und nach prästablierter Harmonie. Sie schafft die am Ostermorgen zum Grabe eilenden Frauen. Da sie an eine Auferstehung gar nicht denken, vergißt sie sogar, sie visionär gestimmt zu machen. Sie schafft die Visionärin Maria Magdalena und läßt sie zugleich am Grabe weinen, weil man den Leib des Herrn fortgenommen habe. Sie schafft die ungläubigen und zweifelnden Jünger, Vision überwindet alles. Sie schafft die zum Grabe eilenden Apostel Petrus und Johannes, schafft auch noch die Linnentücher und das Schweiß-tuch dazu. Die Zaubermacht der Vision ergreift die beiden am Ostermorgen nach Emmaus gehenden Jünger und gibt ihnen Jesus als Reisegefährten, mit dem sie sprechen, und der vor ihren Augen das Brot bricht; sie erfaßt sodann die Apostel in ihrer Gesamtheit, beschenkt sie alle mit den gleichen Gaben, so daß sie alle innerlich Jesus schauen, wie er vor ihnen ißt und trinkt, ihnen seine Hände und Füße zeigt, wie sie alle Jesus hören, der zu ihnen spricht, ihnen Aufträge und erhabene Vollmachten gibt. Diese gewaltige und geheimnisvolle Macht führt sodann 500 Brüder zusammen, die, alle mit der gleichen Vision bedacht, das Gleiche sehen. Um ihr Werk zu krönen, schafft sie zuletzt auch noch den Saulus zum Paulus um. Nun ist die Zahl der Visionäre voll, die für ihre Visionen kämpfen, leiden und sterben. Und diese Visionäre sind Helden geworden, die die Welt erobern. Wahrlich, die Vision ist groß, und die moderne Kritik ist ihr Prophet. Was dieser Prophet bietet, liest sich wie Häckelsche Schöpfungs-

geschichten. Wenn wir aber Romane lesen wollen, so haben wir doch bessere als die Visionsgeschichten der Kritik.

Die Quellen reden eine ganz andere Sprache. Kein Zug der Darstellung deutet an, daß ein inneres Erlebnis die Jünger übermannte, um dann nach außen projiziert zu werden. Auch ist ihre innere Seelenstimmung so gezeichnet, daß die psychologische Analyse unbedingt gegen die Annahme der Kritik entscheiden muß. Zur Überwindung ihrer Zweifel bedarf es der peremptorischen Beweise. Sie werden, so könnte man sagen, geradezu genötigt, die wirkliche Tatsache anzuerkennen. Keine Hoffnung und Erwartung einer Wiederbelebung Jesu, keine gesteigerten, enthusiastischen Gefühle, die sie für eine Vision psychisch disponierten, durchziehen ihre Seele. Hier herrscht vielmehr die Macht der rauhen Wirklichkeit. Auf seine Jünger schauend hätte der Gekreuzigte sprechen müssen: Ich habe vergebens gearbeitet. Wie ein Hagelschlag das Saatsfeld, so hatte das Ärgernis des Kreuzes seine Saat in der Seele der Jünger zerschlagen. Der Messiasglaube soll nach den Postulaten der Kritik die Auferstehungsvisionen hervorgebracht haben. Nach den Quellen bedurfte es der Tatsache der Auferstehung, um den durch Tod und Kreuz an der Wurzel getroffenen Messiasglauben der Jünger zu neuem Leben erstehen zu lassen. Die Evangelisten zeichnen die grausame Wirklichkeit, wenn sie die Schwäche und das Zusammenbrechen des Jünerglaubens schildern. Nicht Enthusiasmus der Urgemeinde hat ihnen die Feder geführt, sondern als getreue Historiker haben sie die nackte Tatsache berichtet, wenn sie das unmännliche Verhalten der Jünger und ihren unrühmlichen Seelenzustand erzählen.

Wie das leere Grab, so bereitet auch der dritte Tag als Auferstehungstag der Visionstheorie eine unüberwindliche Schwierigkeit. Finden die ersten Erscheinungen in Galiläa statt, wie kam dann die Vision dazu, den dritten Tag als festesten Bestandteil in sich aufzunehmen? Da der dritte Tag als wirklich geschichtlicher Tag die ganze Visionstheorie wie eine Seifenblase zum Platzen bringt, so muß die Kritik ihn als späteren legendarischen Einschlag in dem Visionsgewebe ausgeben. Wie aber kommt er in dieses

Gewebe hinein? Da für einen Transport aus heidnischer Mythologie die Wege nicht vorhanden sind, überhaupt die Geschichte des Todes, Begräbnisses und der Auferstehung Jesu die Ausgeburten der Mythologie förmlich von sich stößt, so blieb nur der Weg einer nachträglichen Ableitung aus der alttestamentlichen Weissagung.

Indes, wir können mit Sicherheit sagen, daß der dritte Tag zur ältesten Überlieferung gehört, so alt ist wie der Auferstehungsglaube selbst. Der Apostel Paulus allein genügt zum Beweis. Er verkündet, was er auch empfangen, daß Jesus „auferstanden ist am dritten Tage nach der Schrift“. Daß der Zusatz „nach der Schrift“ nicht den Sinn haben kann, der dritte Tag sei aus der Schrift abgeleitet, aber nicht historisches Faktum, braucht nicht gesagt zu werden. Er bezieht sich auf den ganzen Satzteil, wie es auch vorher heißt: „daß Jesus gestorben ist für unsere Sünden nach der Schrift“. Er will also sagen, daß Tod, Begräbnis, Auferstehung des Messias der Hl. Schrift entspricht. Manche Gründe sprechen dafür, daß der Apostel in den drei ersten Versen seines Berichtes ein Glaubenssymbol zitiert. Doch dem sei, wie ihm wolle, auf alle Fälle gehört der dritte Tag zur ursprünglichen Überlieferung (vgl. auch die Rede Petri Apg. 10, 39). Man hat ferner zwar die Auferstehung in der Hl. Schrift vorhervorgerufen gefunden (Apg. 2, 31), aber nirgendwo, weder im N. T. noch in der urchristlichen Literatur überhaupt ist auch nur der leiseste Versuch gemacht worden, den dritten Tag in der Weissagung zu begründen. „Wie unabhängig diese Überlieferung gerade in der Form, in der sie einhellig bezeugt ist (Freitag abend, Samstag, Sonntag morgen), von der alttestamentlichen Wort- und Typendeutung ist, beweist glänzend das Wort vom Jonaszeichen (Mt. 12, 39 ff.). Wie immer man auch das Wort von den drei Tagen und den drei Nächten mit dem wirklichen Verlauf der Geschichte in Einklang setzen mag, die nun einmal vorliegende Differenz zwischen Typus und Antitypus zeigt schlagend, daß der Ostermorgen als der Zeitpunkt der Auferstehung nicht aus der Weissagung herausgeklügelt, sondern Geschichte ist.“¹¹²⁾ Zuletzt würden ja auch die Apostel als Lügner dastehen, wenn sie den dritten Tag

als Auferstehungstag verkünden, obwohl sie hiefür keine Gewißheit haben. Wie kommen sie dazu, sich und anderen so etwas vorzumachen? Und was hätte es ihnen genützt, wo die Juden auf das Grab hinweisen konnten?

Über die objektive Visionstheorie genügt ein kurzes Wort. Sie ist geboren aus einer guten Einsicht, der Einsicht in die Hilflosigkeit und Haltlosigkeit der subjektiven Visionstheorie. Aber sie bleibt auf halbem Wege stehen, weil das rationalistische Vorurteil ihr Halt gebietet. Das negative Dogma: Jesu Leib muß im Grabe geblieben sein, verbindet sich mit dieser durch die Tatsachen erzwungenen Einsicht und erzeugt nun objektive Visionen, die Gott selbst in den Wahrnehmungsorganen der Zeugen bewirkte, um in ihnen den Glauben an die Auferstehung hervorzubringen. Die Erscheinungen sind also nicht Erscheinungen eines wirklich auferstandenen, sondern eines pneumatischen Jesus, dessen Leib im Grabe blieb. Damit wird Gott selbst Urheber eines in die Irre geführten Glaubens und einer Religion, die Lügen predigt. Und alle Schwierigkeiten bleiben. Die objektive Visionstheorie erklärt so wenig wie die subjektive das leere Grab und den tatsächlichen Verlauf der Erscheinungen. Ein Gott selbst belastendes Wunder wird postuliert, um dem Wunder der Auferstehung zu entgehen.

Einige Kritiker greifen, um den Glauben an die leibliche Auferstehung Jesu zu erklären, zu dem bekannten Schema einer Entwicklung, die in kürzester Zeit das Unmögliche möglich macht. So soll nach Bousset der Urgemeinde anfangs eine bestimmte Reflexion über den Verbleib des Leibes Jesu fremd gewesen sein. Die Vorstellung von der fleischlichen Auferstehung sei erst auf dem Marsch zur Herrschaft gewesen, da die Vorstellungen und Phantasien auf diesem Gebiet noch in lebendigem Fluß waren. Woran mögen die Apostel nun gedacht haben, wenn sie öffentlich vor dem Volke, das sich, da es noch nicht kritisch belehrt war, die Auferstehung nur als reale Auferstehung des Leibes dachte, die Auferstehung des am Kreuze gestorbenen und ins Grab gelegten Jesu verkündeten?

Auch Paulus zeige keine bestimmte und klare Vorstellung. Streng genommen, stehe nach ihm nichts mehr aus dem Grabe auf, und es sei nur als Beibehaltung eines überkommenen Wortes anzusehen, wenn er von der Auferstehung und sogar Lebendigmachung und Auferweckung unseres sterblichen Leibes rede, so wie wir noch unbefangen vom Aufgang und Untergang der Sonne sprechen. Da er sich aber die Auferstehung Jesu sicher nach Analogie der allgemeinen Auferstehung gedacht habe, so könnten wir annehmen, daß er von der pneumatisch leiblichen Realität des erhöhten Christus voll überzeugt gewesen sei, ohne über das Schicksal „des sarkischen Leibes Jesu“ zu reflektieren. Zum Beweise für diese fast unbegreiflichen Behauptungen muß selbst Phil. 2, 6 ff. dienen,

wo Paulus am eingehendsten das Sein und Wesen Christi von seiner Präexistenz bis zu seiner Erhöhung beschreibe, ohne die Auferstehung zu nennen. Hauptsächlich aber beruft sich Bousset auf 1. Kor. 15, 50 : „Dies aber sage ich euch, Brüder, daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben können und das Verwesliche die Unverweslichkeit nicht erbt.“ Nach diesem Satz sei der Gedanke an die Auferstehung „dieses“ in die Erde gelegten Leibes (und dasselbe gelte von der Auferstehung Jesu) bei Paulus ausgeschlossen. Deutlich genug habe er zum Ausdruck gebracht, daß er dem Spiritualismus der hellenistischen Frömmigkeit näher stehe als der frühchristlich materialistischen Hoffnung auf die Auferstehung des Fleisches. Den Gnostikern habe er eine starke Waffe in die Hand gegeben. Damit ist Paulus glücklich bei den Gnostikern gelandet, wenn er auch noch nicht zum vollblütigen Gnostiker gestempelt wird. Und doch ist das 15. Kapitel des 1. Korintherbriefes in fester Sprache geschrieben, um die Leugner der Auferstehung der Toten durch das Beispiel der wahren Auferstehung Christi zu widerlegen. Natürlich sieht der Apostel in der Auferweckung der Toten eine machtvolle Tat Gottes in der übernatürlichen Ordnung. Vorher hat er den wesentlichen Unterschied der natürlichen und übernatürlichen Ordnung in dem wesentlichen Unterschied ihrer beiden Häupter, Adam und Christus, dargelegt. Von Adam erben wir das natürliche Leben, das mit Tod und Verwesung endet. Unendlich über ihn erhaben ist Christus, der den lebendigmachenden Geist spendet. Die übernatürliche, in Christus begründete Ordnung hat die natürliche zur Voraussetzung. Aber „Fleisch und Blut“, die Bestandteile des irdischen Leibes, stehen zum Reiche Gottes in einem so unmeßbaren Verhältnis des Vermögens und des Zieles, daß sie dieses ebensowenig erben können, wie das Verwesliche die Unverweslichkeit erben kann. Wenn wir also doch, wie es der Glaube sicher lehrt und die Auferstehung Christi verbürgt, mit unserem aus Fleisch und Blut bestehenden Leibe für ewig und für das Reich Gottes auferstehen, so bedarf es einer machtvollen, die Verweslichkeit aufhebenden und den Leib verklärenden Tat des Geistes Gottes, dessen Angeld wir in der Gnade Christi besitzen. Zum Vergleich kann das Wort des Herrn an Petrus dienen: Nicht Fleisch und Blut hat dir dies geoffenbart (Matth. 16, 17), und auch den Kritikern gilt die Abfertigung der die Auferstehung leugnenden Sadduzäer: Ihr irrt, da ihr weder die Schrift noch die Macht Gottes kennt (Mt. 22, 29). Übrigens können die modernen Gnostiker bei Irenäus (adv. haer. V, 7—15) und Tertullian (de resur. carnis 59) nachlesen, was den alten Gnostikern auf denselben Einwand geantwortet wurde.

Sogar die vom Apostel gewählte Analogie von dem in die Erde gelegten, sterbenden und zum Leben wiedererstehenden Saatkorn wird als Beweis angezogen, daß Paulus an eine leibliche Auferstehung (bei der Auferstehung der Toten und demnach auch bei der Auf-

erstehung Jesu) nicht denke. Dieses Bild, so schreibt Bousset, „darf nicht etwa im Sinne eines organischen Herauswachsens des neuen Leibes aus dem alten gedeutet werden. Für den Apostel vollzieht sich hier ein Wunder, und nur die beiden Gedanken hält er deutlich fest, daß der alte Leib vergehen muß und Gott durch ein Wunder einen neuen Leib schenkt. Nur damit ist es verträglich, daß sich der Apostel an anderer Stelle (2. Kor. 5, 1) den neuen Leib schon jetzt im Himmel bei Gott vorhanden denkt“¹¹³). Gewiß hat der Apostel nicht daran gedacht, daß der Auferstehungsleib aus dem toten und verwesenen Leib organisch herauswächst, gewiß denkt er an eine Gottestat und nicht an eine natürliche Kausalität. Aber diese Analogie — es handelt sich um eine an die „Unverständigen“, die die Auferstehung der Toten bezweifeln, weil sie das Wie derselben nicht durchschauen, gerichtete Analogie aus den Werken Gottes in der Natur — setzt, wie auch die Fragen 15, 35 beweisen, voraus, daß der in die Erde gesenkte Leib aufersteht, was außerdem in den Versen 42—44 viermal deutlich ausgesprochen wird. Mag man 2. Kor. 5, 1 ff. von der allgemeinen Auferstehung der Gerechten oder von denjenigen, die bei der Parusie des Herrn noch am Leben sind, oder von dem Unterschied zwischen der Auferstehung der Gerechten und der Sünder verstehen: auf alle Fälle spricht der Apostel nicht davon, daß der Auferstehungsleib fertig bei Gott im Himmel vorliegt; vielmehr bringt er, wie schon der Ausdruck „darüberanziehen“ besagt, zum Ausdruck, daß der Leib, der hier auf Erden das Haus der Seele bildet, bei denjenigen, die das „Angeld des Geistes“, d. i. den Keim des ewigen Lebens in der Gnade besitzen, also unser jetziger Leib durch Gottes Macht „überkleidet“, d. h. glorreich gestaltet und in einen dem ewigen Leben der Seele entsprechenden Zustand erhoben wird, ein Gedanke, der auch 1. Kor. 15, 51 ff. ausgesprochen ist.

Gegen die weit hergeholtten und mit wenig wissenschaftlichem Ernst aufgestellten Analogien aus heidnischer Mythologie und Astrologie braucht die Auferstehung Jesu nicht verteidigt zu werden. Sie steht im hellen Lichte der Geschichte, ist Auferstehung einer wahrhaft am Kreuze gestorbenen Person, ist bezeugt durch das sittlich kräftigste Zeugnis und umstrahlt von einer sittlichen Wiedergeburt der Welt. Ein abgrundtiefes Meer trennt sie von den heidnischen Naturmythen: von der Neubelebung eines zerstückelten Osiris, eines getöteten Adonis, eines entmannten Attis mit ihren rasenden und schwelgenden Verehrern und berausenden und orgiastischen Festen.

Nach Gunkel haben die ersten Jünger die aus orientalischem Mythos stammende Auferstehungsvorstellung durch das synkretistische Judentum (vgl. S. 43 f.) empfangen und auf Jesus übertragen. Die von Angst erfüllten und zwischen verschlossenen Türen wohnenden Apostel haben also in geheimen Gesprächen mit den geheimnisvollen Kreisen „in den Winkeln Jerusalems“ die Idee empfangen, es gehöre zum richtigen Messias, daß man Jesus von den Toten auferstehen

lasse, und dann schleunigst diese Idee zum Dogma erhoben, von dem sie selbst so überzeugt waren, daß sie dafür freudig ihr Leben hingaben. Solchen Wahnglauben fordert die Kritik! Auch der dritte Tag als Auferstehungstag bereitet Gunkel keine Schwierigkeit. Auch diese Zahl stamme aus dem Mythos des Sonnengottes Marduk und bedeute die dreieinhalb Wintermonate, in denen er verdunkelt = tot ist. Die Verlegung der Auferstehung auf den Ostersonntag sei geschehen, weil an diesem hochheiligen Sonntag „die Sonne aus Winternacht entsteht“. Mit der Auferstehungsvorstellung sei auch dieser „altorientalische Auferstehungstag“ entlehnt und auf Jesus übertragen worden¹¹⁴). Nun aber kannten die Babylonier den Sonntag gar nicht, und die Sonne erhebt sich nicht an dem Sonntag nach dem Frühlingsvollmond aus Winternacht, sondern ist an diesem Tage längst „erstanden“ und hat ihre „Auferstehung“ so kräftig betätigt, daß im Jordantal bereits die Gerste reift. „Der Ostersonntag ist kein orientalischer Auferstehungstag und hat nichts mit babylonischer Mythologie zu tun“ (Karge). Andere wollen den dritten Tag durch die dreitägige Unsichtbarkeit des Mondes vor dem Erscheinen der Neumondsichel erklären. Damit ist aus dem angeblichen Sonnengott Christus ein Mondgott geworden.

Nach Bousset ist die Annahme, der dritte Tag sei aus der alttestamentlichen Prophetie herausgelesen worden, im höchsten Grade unwahrscheinlich. Da er die Auferstehung als geschichtliche Tatsache nicht anerkennen darf und frischweg erklärt, bei Paulus sei jede Erklärung dieses Tages aus einem ihm bekannten Ereignis, das am Ostersonntag geschehen wäre, ausgeschlossen (!), so sieht er sich vor das Problem einer anderweitigen Ableitung dieser Angabe gestellt. Er findet Parallelen in dem Mythos des zerstückelten Osiris und des entmannten Attis. Der Todestag des ersteren falle auf den 17., das Fest seiner Auffindung auf den 19. Athyr, die Todesfeier des letzteren auf den 22., das Fest der Wiederbelebung, die Hilarien mit ihren Ausschweifungen, auf den 25. März. Das „allgemeine dogmatische Datum“, daß der sterbende Heros am dritten Tage oder nach drei Tagen aufersteht, könne auf Christus übertragen worden sein. Dann müsse allerdings bereits in der Urgemeinde dieser Mythos lebendig gewesen sein und weiter müsse man folgern, daß schon im Judentum das Bild des Messias-Menschensohnes mit dem des leidenden und sterbenden Gottes verbunden wurde. Gesichert seien allerdings diese Kombinationen nicht. Vielleicht könne auch der weitverbreitete Volksglaube, daß die Seele des Verstorbenen etwa drei Tage bei dem Leichnam verweile, ehe sie ihn verlasse, den dritten Tag als Auferstehungstag erklären, so daß es des Umweges über den angegebenen Mythos nicht bedürfe¹¹⁵). Ein Verhängnis schwebt über der Arbeit dieser Kritiker, die mit gieriger Hand nach Schätzen graben und froh sind, wenn sie Regenwürmer finden. Kurzerhand schiebt sie das Zeugnis Pauli und der Evangelisten beiseite und sucht

dann ihre Hilfe in den trüben Kulturen heidnischer Naturgottheiten. Ohne jeden Beweis wird dem Judentum der Gedanke an einen leidenden und sterbenden Messias und sogar dessen Verbindung mit dem genannten heidnischen Mythos zuerkannt, obwohl selbst der Gedanke an einen leidenden und sterbenden Messias der nationalen Zukunftshoffnung des Volkes und seiner Führer eine Torheit und sogar den Jüngern ein Ärgernis war, das in der Schule Jesu langsam weggeräumt werden mußte. Man beschuldigt das Urchristentum, die Auferstehung des Herrn erdichtet zu haben, und ruft einen „weitverbreiteten Volksglauben“ als Schöpfer des dritten Tages herbei, obwohl man nicht den geringsten Beweis dafür erbringt, daß ein solcher, dem gesamten A. T. fremder Volksglaube in Israel zur Zeit Jesu herrschte, ein Volksglaube, von dem Bousset selbst zugesteht, daß man nach seiner Heimat und Herkunft nicht fragen dürfe. Und was hätte ein Volksglaube, nach dem die Seele noch etwa drei Tage beim Leichnam verbleibt, ehe sie ihn verläßt, mit der Auferstehung zu tun? Es ist ferner kein allgemeines dogmatisches Datum, daß der sterbende Heros am dritten Tag aufersteht; selbst bei dem angerufenen Attiskult stimmt die Rechnung nicht. Und weiter: Wie kam man dazu, gerade den Sonntag als Auferstehungstag zu feiern? Nach Bousset ist zwar der Sonntag schon vor der Entstehung des Markus-Evangeliums die *κυριακὴ ἡμέρα*, aber mit der Auferstehung habe dies nichts zu tun. Der Entstehungsort des Sonntags sei der christliche Kultus¹¹⁶). Wie kam aber der christliche Kultus dazu, gerade den Sonntag auszuzeichnen?

Wenn es übrigens der liberalen Kritik erlaubt ist, solche „Kombinationen“ mit den Naturgottheiten zu ersinnen, dann darf Drews die Phantasie noch weiter ausdehnen und die Leidensgeschichte des Herrn astrologisch erklären. Der Psalm 22, der eine entscheidende Einwirkung auf die Geschichte der Kreuzigung ausgeübt habe, werde in allen Zügen verständlich, wenn man ihn astral verstehe. Die Anfangsworte: Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? bedeuten den Orion, der am „Weltbaum“, der Milchstraße, mit ausgestreckten Armen und Beinen in der Gestalt des Kreuzes hänge. Die Stiere, die ihren Rachen wie Löwen aufsperrten, sind das Sternbild des Löwen über dem Orion. „Wie Wasser bin ich hingegossen“ ist die Milchstraße. „Hunde umgeben mich“ ist der Sirius mit seinem Hund. Das „ungenähte Gewand, um das gelost wird“ ist die Milchstraße, ungenäht, „weil sie ununterbrochen um den ganzen Himmel herumläuft“¹¹⁷). Sapiienti sat wird man sagen. Wenn aber liberale Kritiker sich nicht scheuen, das Bild des entmannten Attis mit dem Tode und der Auferstehung Jesu zu kombinieren, weshalb soll dann bloß der Auferstehungsgedanke der Mythologie entlehnt sein? Weshalb nicht auch andere Züge der Leidensgeschichte, weshalb nicht auch der Tod Jesu? Könnte Bousset z. B. nicht auch in den unter dem Kreuze stehenden Frauen ein Abbild der Weiber erblicken, die in der Nacht die Gefilde durchstreifen und um den toten Attis heulen?

Einwendungen
der Kritik. Die
Differenzen in
den Berichten
der Evv.

5. Seit Reimarus ist es feststehender Stil bei der Kritik, die Berichte der Evv. gegeneinander auszuspielen. Mit unverdrossenem Eifer haben die Modernen die Sätze und Silben in den Schlußkapiteln unserer Evv. gezählt, gewogen und gepreßt, um im Quellenmaterial selbst eine Stütze für ihr Gebäude zu gewinnen. Einen starken Pfeiler will sie in dem Vorhandensein einer doppelten, zwiespältigen Überlieferung gefunden haben, einer älteren, die nur Erscheinungen in Galiläa (Mt. und Mk.) und einer jüngeren, die nur solche in Jerusalem und Umgegend kenne (Lk.). Um die Differenzen auszugleichen, seien beide später miteinander verschmolzen worden, ein Prozeß, der bei Johannes vollendet vorliege. Die ältesten Erscheinungen sollen also nach Galiläa weisen, die in Jerusalem seien spätere legendarische, durch eine Auseinandersetzung mit dem Judentum erzwungene Ausschmückungen.

Wir können davon absehen, die Hypothesen über Ursprung und Verfasser der Evv. zu prüfen, welche diese Konstruktion aufstellen muß. Sie wird umgeworfen durch den Nachweis, daß Johannes als Augenzeuge berichtet. Wenn die literarische Forschung festgestellt hat, daß die Synoptiker vor 70 schrieben und auf palästinensischer Tradition beruhen, wie konnten sie solche Geschehnisse in Jerusalem erdichten, wo die Apostel, wo zahllose Augen- und Ohrenzeugen noch lebten? Die Aufstellung der Kritik langt wiederum bei dem Endresultat an, daß das Urchristentum Lügen predigte. Indes, wir können solche Beweise entbehren. Wie die ganze Visionshypothese, so zerbricht auch diese Säule vor dem Bericht des hl. Paulus im Korintherbrief. Dieser Text, mit der Darstellung der Evv. verglichen, beweist ein für allemal, wie mächtig und sicher der Strom der Überlieferung war, beweist auch, daß die Evangelisten nur in bescheidenem Maße aus ihm geschöpft haben. Tendenzschriftsteller hätten anders gehandelt. Mit Sicherheit kann eine von den sechs vom Apostel aufgeführten Erscheinungen nach Galiläa verlegt werden. Da ferner Lukas, der vertraute Schüler des Apostels, Erscheinungen in Jerusalem kennt, so unterliegt es keinem Zweifel, daß auch der Apostel solche kannte. Ja, es ist sicher, daß die dem Petrus zuerst, darauf

den Elfen zuteil gewordene Erscheinung mit den von Lk. 24, 34 ff. erzählten und nach Jerusalem auf den Ostertag verlegten zu identifizieren sind. Die Erscheinung vor den Elfen ist ferner identisch mit der von Joh. 20, 19 ff. erzählten, wie ein Vergleich der Angaben über Tag und Stunde bei Lk. und Joh. beweist.

Man betont besonders den Befehl des Herrn bei Lk. 24, 49, wonach die Jünger in Jerusalem bleiben sollten, bis sie angetan würden mit der Kraft von oben. Lk. wisse demnach nichts von einem Verweilen der Jünger in Galiläa und von Erscheinungen daselbst, gebe also eine spätere, mit der älteren in Widerspruch stehende Überlieferung wieder. Indes, da Paulus Erscheinungen in Galiläa kennt, wie konnte Lk. sie nicht kennen, sogar ausschließen? In gedrängter Darstellung erzählt Lk. am Schluß seines Ev. im Anschluß an die Erscheinung am Osterabend die letzte Erscheinung in Jerusalem unmittelbar vor der Himmelfahrt. „Er führte sie gegen Bethanien . . . und fuhr auf in den Himmel.“ Damit schließt er sein Ev., um in seinem zweiten, an dasselbe sich anschließenden Werke, in der Apg., dieselben Ereignisse genauer und in reicherer Darstellung zu bringen. Hier gibt er an, daß zwischen dem Ostertag und dem Himmelfahrtstage 40 Tage liegen, und daß der Herr diese 40 Tage hindurch sich vor den Jüngern vielfach als auferstanden auswies (1, 3 ff.). Hier bringt er denselben Befehl, in Jerusalem zu bleiben, der nicht am Ostertage, sondern am Himmelfahrtstage gegeben wurde¹¹⁸). Wie kann nun die Kritik behaupten, Lk. wisse nichts vom Aufenthalt der Jünger in Galiläa und kenne keine Erscheinungen daselbst? Mit welchem Recht spricht sie von einer doppelten, zwiespältigen Überlieferung?

Auf den summarischen Charakter des Berichtes bei Mt. haben wir schon hingewiesen. Aber so gedrängt dieser Bericht ist, er bezeugt die Auferstehung in Jerusalem und eine Erscheinung daselbst (28, 9 f.). Und wenn er die einzige von ihm erzählte Erscheinung in Galiläa mit den Worten einleitet: „Die elf Jünger aber gingen nach Galiläa, auf den Berg, den Jesus ihnen bezeichnet hatte“ (28, 16), so weist auch diese Einleitung auf eine Erscheinung im Apostelkreis in Jerusalem hin, wobei der Herr diesen genauen Auftrag gab. An keiner Stelle seines Ev. ist von einem solchen Befehl Jesu an die Apostel und von diesem bestimmten Berg die Rede. Mk. aber berichtet bestimmt von zwei Erscheinungen in Jerusalem, vor Maria Magdalena und den Jüngern, die nach Emmaus wandeln (16, 9 ff.). Wenn die Kritik den Markusschluß als unecht

verwirft, so muß sie andererseits zugestehen, daß das Ev. mit „ἐφοβοῦντο γὰρ“ nicht schließen konnte und der wirkliche Schluß ihr unbekannt ist. Damit fehlt ihr jede Unterlage, Mk. für eine nur galiläische Überlieferung in Anspruch zu nehmen. Wenn sie aber den Schluß des Ev. selbst schreibt, so schafft ihre Kühnheit keine historische Quelle. Und was nutzt ihr die Erdichtung eines unbekanntem Markusschlusses, wenn sie doch unmittelbar vorher lesen muß, daß die Frauen in Jerusalem das Grab leer fanden, und zwar am Ostermorgen, und dort aus Engelsmund die Botschaft hörten: „Er ist auferstanden, er ist nicht hier! Sehet den Ort, wo sie ihn hingelegt haben!“ Es ist also nichts mit der zwiespältigen Überlieferung, nichts mit der angeblich ältesten Form, die nur galiläische Erscheinungen kenne. Das Visionsgebäude der Kritik, innerlich morsch bis in den Grund, entbehrt jeglicher Stütze in den Quellen.

In bezug auf andere, Nebenumstände betreffende, von der Kritik über Gebühr und zu Widersprüchen aufgebauchte Differenzen zeigt eine eingehende Betrachtung, daß die Evangelisten in ihren fragmentarischen, nach bestimmten Zwecken entworfenen Berichten nicht die Absicht haben, Folge und Verlauf der Ereignisse statistisch genau festzulegen. Von verschiedenen Gesichtspunkten aus ist bald der eine, bald ein anderer Nebenumstand genauer fixiert, während in der Hauptsache völlige Übereinstimmung herrscht. Es wäre töricht, von den Evangelisten minutiöse Übereinstimmung in allen Nebenumständen zu fordern, da sie keine Standesbeamten und Untersuchungsrichter sind und von ihrer schriftstellerischen Freiheit Gebrauch machen. Die Quellen, aus denen sie schöpften, seien es mündliche Überlieferung oder schriftliche Aufzeichnungen, werden dasselbe Bild gezeigt haben. Bei einem großen Ereignis, das bei verschiedenen Beobachtern anfangs Gefühle hervorrief, in denen Furcht und Hoffnung, Bestürzung und Freude, Zweifel und Glaube sich mischen, ist es naturgemäß, daß hier dieser Umstand und Eindruck, dort ein anderer sich dem Gedächtnis tiefer einprägte oder auch in der ursprünglichen apostolischen Katechese mehr oder weniger zum Ausdruck kam. Solche Differenzen sind ebenso wenig Wider-

sprüche als verschiedene Aufnahmen eines großen Ereignisses von verschiedenem Standpunkt aus sich widersprechen. Bei solchen Berichten genügt es vollständig, daß man sie in annehmbarer Weise in Harmonie bringen kann, und hierzu ist nur erforderlich, daß man sie nicht mit Voreingenommenheit und ausgesprochenem Mißtrauen, sondern mit jenem gerechten Wohlwollen behandelt, das glaubwürdige und einwandfreie Zeugen verlangen können. Wer aber die Zeugnisse einwandfreier Zeugen mit verschiedenem Maße mißt, setzt sich ins Unrecht und offenbart selbst eine subjektive, mit objektiver Wissenschaft unvereinbare Tendenz. Wenn verschiedene Schriftsteller dasselbe Ereignis, jeder unter verschiedenen Umständen, berichten, hat man darum jemals das Ereignis selbst, in welchem sie übereinstimmen, geleugnet? Wächst nicht vielmehr die historische Gewißheit für die Tatsache, wenn verschiedene Schriftsteller durch die Eigenart ihrer Darstellung zeigen, daß sie unabhängig voneinander Zeugnis ablegen? Hat man jemals andere, einen gewaltigen Eindruck hervorrufende Ereignisse, etwa ein Attentat auf ein gekröntes Haupt, deshalb argwöhnisch behandelt, weil die Zeugen, übereinstimmend in der Tatsache selbst, in einzelnen Umständen, je nach ihrem Standort oder ihrer Aufmerksamkeit, differieren? „Wenn“, so bemerkt Lessing, „Livius und Dionysius und Polybius und Tacitus so frank und edel von uns behandelt werden, daß wir sie nicht um jede Silbe auf die Folter spannen, warum denn nicht auch Matthäus und Markus und Lukas und Johannes?“

Wir begnügen uns mit einer kurzen Illustration der Differenzen in den Berichten über den Besuch der Frauen am Grabe, Unterschiede, welche die Exegese stets als die schwierigsten empfunden hat. Alle Evv. stimmen zunächst in der Tatsache überein, daß die Frauen zum Grabe gingen, überein in der genauen Angabe des Tages und Zeitpunktes, am Ostermorgen in der Frühe, und in der Tatsache, daß sie das Grab leer fanden. Wenn Joh., den Bericht der Synoptiker ergänzend, nur Maria Magdalena nennt, so sieht er in ihr die Hauptperson und will hervorheben, daß sie zuerst die Nachricht über das leere Grab den Aposteln brachte und so jenen Gang zum Grabe veranlaßte, den er in so lebensfrischer Darstellung geschildert hat. Daß Maria Magdalena von den anderen Frauen begleitet zum Grabe ging, läßt sein Bericht deutlich in der Nachricht derselben erkennen: „Man hat den Herrn aus dem Grabe genommen, und wir wissen nicht, wohin man ihn gelegt hat.“

Mk., Lk. und Joh. stimmen sodann in dem Bericht überein, daß, als die Frauen am Grabe ankamen, der Stein bereits weggewälzt war. Dem widerspricht Mt. nicht. Die von ihm berichteten Begebenheiten, das Herabsteigen des Engels, das Fortwälzen des Steines, die Flucht der Wächter hatten sich vorher abgespielt. Wie er allein die Aufstellung der Grabeswache erzählt, so auch diese Begebenheit, weil er, durch seinen Zweck bestimmt, das Benehmen der Hierarchen beleuchten will, die die Wächter durch Geld zur falschen Aussage verleiteten. Wenn nach Lk. und Joh. die Frauen in das Grab eintreten und es wieder verlassen, ohne die Engelserscheinung zu sehen, so scheinen Mt. und Mk. anders zu berichten. Aber beide berichten nur summarisch. Lk. und Joh. vervollständigen ihren Bericht. Bestürzt verlassen die Frauen das Grab. Maria Magdalena eilt sofort in die Stadt zurück, um den Aposteln die Nachricht von dem Grabesbefund zu bringen. Die anderen Frauen bleiben in Angst und Sorge am Grabe oder im Garten. Später gehen sie wieder in das Grab und empfangen jetzt die Engelserscheinung. Übereinstimmend berichten die Synoptiker die Botschaft des Engels: Er ist nicht hier; er ist auferstanden, sowie den Auftrag an die Jünger. Als die Frauen in die Stadt zurückeilten, erschien ihnen auf dem Wege Jesus selbst, wie Mt. berichtet. Unterdessen sind Petrus und Johannes zum Grabe geeilt und finden es leer. Auch Lk. berichtet in einem Satz diesen Vorgang (24, 12). Er nennt Petrus allein, weil er für römische Christen schrieb, die Petrus kannten. Kurz betont er, daß die Tatsache des leer gefundenen Grabes nicht bloß auf dem Zeugnis der Frauen, sondern auf apostolischem Zeugnis beruht. Bald nachdem die Apostel das Grab verlassen haben, erscheint Maria Magdalena wieder daselbst und erhält die Erscheinung des Auferstandenen. Aber die Erscheinungen vor den Frauen und ihre Erzählungen genügten nicht, um die Zweifel der Apostel zu überwinden und ihren Glauben hervorzurufen. Es bedurfte der tatsächlichen und offenbaren Erscheinung des Herrn selbst¹¹⁹).

Wir können schließen. Der Auferstehungsglaube der Apostel und der Urkirche steht als welthistorische Tatsache von unermesslicher Bedeutung in der Geschichte. Wer erklärt diese Tatsache, diesen freudigen, todesmutigen, weltüberwindenden Glauben? Einen überzeugteren Glauben hat es nie gegeben. Wer erklärt den gewaltigen Umschwung in der Seele der Jünger nach dem blutigen Drama von Golgatha, einen Umschwung, der bis in die tiefste Seele reicht und alle hemmenden Schranken siegreich niederwirft? Nur eine Tatsache von adäquater Kraft reicht hier zur ursächlichen und geschichtlichen Erklärung aus, jene, auf welche

dieser Glaube selbst mit unerschütterlicher Gewißheit und Kraft hinwies. Die Auferstehung Jesu, die Predigt der Auferstehung, verkündet in der Macht und Kraft Gottes, ist die siegreiche Begründung des Christentums in der Welt, jener Religion, die in Reinheit und Kraft sich über alle andern erhebt und in ihren Wirkungen jede andere historische Größe in den Schatten stellt. Ist Christus nicht auferstanden, dann war diese Predigt eitel, dann waren die Apostel falsche Zeugen Gottes. Nein, die Auferstehung des Herrn leuchtet als herrlichster Gottesglanz um die Gestalt Jesu, sie ist der innerlich notwendige Abschluß, die Krone für das irdische Leben desjenigen, der sich als Messias und Gottessohn bezeugt hat. In ihr rechtfertigte Gott sich selbst. Sie steht im hellen Lichte der Geschichte als der Fels, gegen den die Wogen der Verneinung vergebens anschlagen. In vollster Überzeugung kann die Kirche in der Osterfreude, die Christus auf ihrem irdischen Pilgerwege ihr spendet, aufjubeln: Der Herr ist wahrhaft auferstanden. Das Recht zu diesem Jubelruf garantiert ihr das Urteil der Geschichte. Der ungläubigen Kritik aber gilt das Wort des Engels: Weshalb suchst du den Lebenden bei den Toten?

§. 3. Die Weissagungen Jesu.

H. St. Chamberlain hat in einer interessanten, wenn auch in einzelnen Ausführungen einseitigen Betrachtung die wunderbare Teleologie der Hl. Schrift anerkannt und ein hohes Werk der Kunst, das „Dämonisch-Geniale“ ihres Ursprungs darin gefunden, daß „in dieser Weltgeschichte, die mit der Erschaffung des Himmels und der Erde beginnt, um mit dem zukünftigen Reiche Gottes auf Erden zu enden, alle perspektivischen Verhältnisse die Hervorhebung des einen einzigen Mittelpunktes bewirken“¹²⁰). Der große Inhalt aller prophetischen Weissagung und ihr Mittelpunkt ist der Messias und das messianische Gottesreich. Ihre Erfüllung ist nicht des Beweises bedürftig, weil sie durch die Weltgeschichte bezeugt ist. Das Prinzip, das, wie der Zellkern den Organismus, diese Entwicklung gestaltet und ihr das Gepräge gibt, ist Jesus Christus. Im Protoevangelium ist die Christo-

logie wie im Keime enthalten. „Gottes nach dem Sündenfall vernehmlichen Schritte sind“, wie Delitzsch (Messian. Weissagungen 30) schön bemerkt, „seine ersten Schritte zum Ziel der Offenbarung im Fleische.“ Von da an laufen zwei Fäden durch die Geschichte der Offenbarung, von denen der eine immer deutlicher zum Messias als Sohn des Weibes, Sohn Davids, Sohn der Jungfrau, zum Knecht Jahwes, zum leidenden und sterbenden Erlöser, der andere zum Messias als Herrscher von Ewigkeit, als kommend auf den Wolken des Himmels, als ewige Weisheit, als Sohn Gottes führt. Der innige, wunderbar angelegte, in Christus vollendete Zusammenhang zwischen Altem und Neuem Bunde, zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen Moses und Christus offenbart vor und in der Geschichte den die Zeiten umfassenden und beherrschenden Ratschluß dessen, vor dem tausend Jahre sind wie ein Tag. Israel, der große Weltprophet Gottes, ist der Prophet Christi und seines Reiches. Mit starker und sanfter Hand, die Freiheit lenkend und schonend und die rebellische in seinen Plan aufnehmend, hat Gott die zweitausendjährige Geschichte dieses Volkes geführt, bis er in der Fülle der Zeiten das Kreuz auf Golgatha mit dem leidenden und sterbenden Christus aufrichten ließ. Dann fallen Stadt und Tempel in Trümmer. Israel wird unter die Völker zerstreut, wo seine Söhne sitzen „ohne König und ohne Fürst und ohne Opfer und ohne Altar, ohne Ephod und ohne Theraphim“. Der Messias wird den Heiden verkündet, hochaufgerichtet ist der Berg des Herrn, und zu ihm strömen die Völker.

Christus steht in der Glorie dieses wunderbaren, weltgeschichtlichen Zusammenhanges, der aus natürlichen Voraussetzungen und Bedingungen, auch aus der Energie religiösen Glaubens und dem Enthusiasmus religiösen Wollens nimmermehr erklärt werden, vielmehr nur durch übernatürliche, geistesgewaltige Tat Gottes geschaffen sein kann. Hier überragen Idee und Ideenzusammenhang menschliche Geistesgröße, Wirkksamkeit und Verwirklichung, Anlage, Entwicklung und Frucht geschöpfliche Kraft.

Wie aber Inhalt und Erfüllung der Prophetie, so ist Jesus Christus auch selbst Prophet, durch das Siegel der Weis-

sagung als Gottgesandter, als eingeweiht in die unerforschlichen Tiefen des göttlichen Wissens beglaubigt.

1. Nur Gottes Augen sind heller als die Sonne und durchschauen die verborgensten Tiefen (Ekkli. 23, 28), nur er erkennt die Gedanken der Menschen von ferne und sieht vorher alle ihre Wege (Ps. 138, 1 ff.). Zu den verborgensten Tiefen gehört des Menschen Herz, jene Stätte, wo die Gedanken und die Entschlüsse sich bilden, die lichten und die schwarzen, oft in flüchtigem Wechsel, oft in hartem, innerem Ringen, sich gegenseitig anklagend und entschuldigend. Auch der Mann, der die Bahnen des Himmels mit Sicherheit mißt und das Aufleuchten eines Sternes, ehe er erscheint, mit Gewißheit voraussagt, steht vor seinem eignen Innern wie vor einem verschlossenen Buch und weiß nicht zu sagen, welche Gedanken morgen auf ihn einstürmen und welche Kräfte seine Seele in Bewegung setzen; vor der Wiege seines Kindes stehend und über dessen Los nachdenkend, ist er selbst unmündig wie sein Kind. Jesus der
Herzenskundige.

Eine lückenlose und eindeutige Überlieferung auch in jenen Stücken, die nach der Kritik zu den gesichertsten zählen, bezeugt, daß Jesu Auge die Seelen der Menschen durchschaute und dorthin drang, wohin nur das allsehende Auge Gottes seine Strahlen sendet. Es ist nicht bloß so, was auch die Kritik zugibt, und wie sie es darstellt, daß er mit ungewöhnlich geschärftem Geistesauge durch der Menschen Tun und Lassen hindurch in ihren Herzen liest, nein, er kennt die Gedanken und entlarvt die Gesinnungen, ehe sie die Schwelle des Bewußtseins überschritten haben; er kennt sie von weitem, und in klarem Licht steht das Verborgene vor seinem Geiste.

Die Evangelisten berichten diese Tatsache in den schlichten Worten: Jesus aber erkannte ihre Gedanken, sah, was sie sannen in ihren Herzen. Jesus ist der Herzenskundige. Den allgemeinen Eindruck gibt Joh. mit den Worten wieder: „Jesus aber vertraute sich ihnen nicht an, weil er sie alle kannte, und weil er nicht nötig hatte, daß jemand vom Menschen Zeugnis gäbe, denn er wußte, was im Menschen war“ (2, 24 f.). Es war ein durchdringender, aber auch ein gnadenreicher Blick, womit er zum ersten Male auf Petrus schaute

und ihm sagte: „Du bist Simon, der Sohn des Jonas, du wirst Kephas heißen“ (Joh. 1, 42). „Woher kennst du mich?“ fragte ihn Nathanael bei seiner Berufung. Und Jesus antwortete ihm: „Bevor Philippus dich rief, da du unter dem Feigenbaum warst, habe ich dich gesehen“ (1, 48). Sein Erbarmen schlägt an das Herz der Samariterin, als er, in ihr tiefstes Herz und ihr vergangenes Leben schauend, das prüfende Wort spricht: „Geh', rufe deinen Mann!“ Und als das Weib die halbe Wahrheit bekennt: Ich habe keinen Mann, enthüllt er vor ihren Augen ihr Leben: „Das hast du gut gesagt: Ich habe keinen Mann. Fünf Männer hast du gehabt, und den du jetzt hast, der ist nicht dein Mann. Das hast du wahr gesagt“ (Joh. 4, 16 ff.). Den Tod des Lazarus sieht er von ferne: „Lazarus, unser Freund, ist gestorben, und ich freue mich um euret wegen, auf daß ihr glaubet, da ich nicht da war“ (Joh. 11, 14). Seine Apostel sind in einen Rangstreit geraten, wer unter ihnen der größere sei. Da sie wieder bei ihm sind, stellt er sie sofort vor die überraschende Frage: „Was hattet ihr auf dem Wege zu verhandeln?“ Sie stehen vor demjenigen, der Herzen und Nieren durchforscht und wußte, was sie gesprochen, worüber sie gestritten hatten. Und sie schwiegen. Er aber sprach zu ihnen das so ganz aus seinem Herzen kommende Wort: „Wenn einer will der Erste sein, so sei er wie der Letzte von allen und der Diener aller.“ Ergreifend wirkt das Bild, wenn er sodann ein Kind in ihre Mitte stellt, es umarmt mit den Worten: „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, werdet ihr in das Himmelreich nicht eingehen“ (Mk. 8, 33 f.; Mt. 18, 1 ff.). Er weiß, wer diejenige ist, die im Hause des Pharisäers zu seinen Füßen kniet; er kennt die Gedanken des Simon (Lk. 7, 36 ff.). Derjenige, vor dem das Innere der Menschen offen lag wie ein klarer Spiegel, durfte sprechen: Abraham freute sich, daß er meinen Tag sah, durfte das Wort sprechen, das bis an den Anfang der Welt zurückreicht: „Ich sah Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen“ (Lk. 10, 18).

So sehr wie die einzelnen konkreten Weissagungen, ja noch mehr, beweisen diese ständigen und so ungesucht hervortretenden Züge, daß das allwissende Auge Gottes das

menschliche Geistesauge Jesu durchstrahlte. Auch hier gilt: Das Übernatürliche begleitete ihn, war ihm Natur.

2. Die Weissagungen Jesu beleuchten sein eigenes Leben und das Leben seiner Jünger. Aber so wenig seine Wunder Schauwunder, so wenig sind seine Weissagungen Befriedigung eiteler Neugierde, vielmehr in seinem messianischen Berufe motiviert und den Zielen seiner messianischen Erziehung eingeordnet (s. S. 161). Die Leidensweissagungen Jesu knüpfen an die Höhepunkte seiner galiläischen Tätigkeit an. Sie lauten so bestimmt wie nur möglich. „Der Menschensohn wird den Hohepriestern und Schriftgelehrten überliefert.“ Er schaut seinen Verräter und sein Werk. „Und sie werden ihn zum Tod verurteilen.“ Er schaut das Urteil des Hohen Rates. „Und sie werden ihn den Heiden überliefern.“ Trotz des Abscheus der Juden gegen die römische Macht — Jesu Wort schwankt nicht. Und trotz des Widerwillens des Römers gegen die Juden — Jesus schaut, daß er ihn „zur Verspottung, zur Geißelung, zur Kreuzigung“ verurteilen wird. Seine Weissagung schließt: „Am dritten Tage wird er auferstehen“ (Mt. 20, 18 f. und Par.). An die Weissagung über sein eigenes Lebensschicksal reihen sich die Vorhersagungen über den Verrat des Judas, schon ausgesprochen zu einer Zeit, wo niemand eine solche Entwicklung ahnte (Joh. 6, 70), und über die Verleugnung des Petrus, die den Apostel plötzlich in einem Augenblicke traf, wo er sie nimmer erwartete. Ein kleiner Umstand war es, das, was man im Leben einen Zufall nennt, der Petrus in den Vorhof des Hohepriesters an das Feuer führte. Jesus kannte ihn.

Die Weissagungen über sein Lebensende und über seine Jünger.

Vor diesen Weissagungen steht die Kritik in ihrer bekannten Verlegenheit und mit ihren bekannten Ausreden. Die Berichte sind gesichert; auch nach den Prinzipien der Kritik gehören sie zum echtsten Gut. Die Vorhersage der Verleugnung des Petrus z. B. ist in so konkreten Zügen gehalten, daß sie sich lebendig dem Gedächtnis einprägen mußte. Hier bleibt nur die Alternative: raffinierte Lüge oder Wahrheit. Da die Annahme einer Weissagung den Kritikern streng verboten ist, so suchen sie die Leidensweissagungen als Todesahnungen Jesu zu erklären, die allmählich beim Scheitern seines Messiaswerkes in seiner Seele aufstiegen. Indes die genannten Weissagungen erfolgten bereits in den Frühlingstagen der galiläischen Wirksamkeit, in voller Deutlichkeit erst nach dem Tage von Cäsarea

Philippi, nachdem die Jünger ihn als Messias bekannt haben. Sie stehen aber schon lange vorher vor Jesus, wenn er auch nur andeutend davon spricht (Mk. 2, 20). Wie kommen ferner Todesahnungen dazu, eine so bestimmte Sprache zu reden und in der Auferstehung zu gipfeln? Daß aber die Auferstehung mit ihnen verbunden war, beweist besonders klar die geschichtlich unantastbare Forderung der Zebedäussöhne, der Herr möge ihnen die beiden höchsten Stellen im Messiasreiche zusichern (Mk. 10, 38 ff.), eine Forderung, die zugleich zeigt, daß die Schatten des irdisch gestimmten Messiasreiches noch nicht ganz gewichen waren. Diese Bitte schließt sich an die Leidensweissagung an und ist ohne die Auferstehungsweissagung völlig unverständlich. Die Auferstehung hat der Herr auch den Pharisäern geweissagt, und in den Stunden nach seinem Tode hat sie den Häuptern des Volkes bange Gedanken gebracht (s. S. 188 f.). Was übrigens die Kritik von den Gedanken Jesu über seinen Tod zu sagen hat, vergewaltigt alle, auch die gesichertsten Texte, und gehört zu dem Ärmlichsten, was sie zu bieten hat. Gedanken sollen Jesu gekommen sein, wie sie auch bei anderen Völkern, in mancher Lebensphilosophie, am tiefsten bei Plato, sich finden. Man fühlt sich in jene Tage zurückversetzt, wo der vulgäre Rationalismus den sinnigen und geweckten Knaben Jesus mit Sokrates und Plato bekannt machte und seine Tränen fließen sah, als man ihm vom Tode des Sokrates erzählte.

Die Weissagung
über Jerusalem
und das jüdische
Volk.

3. Eine weitere welthistorische Weissagung Jesu beleuchtete das Schicksal Jerusalems und des jüdischen Volkes. Vom hohen Berge schaut er die Stadt, dreifach mit gewaltigen Mauern wie mit dreifachem, ehernem Panzer umgeben, schaut er den von heiligen Erinnerungen umwehten Riesenbau des Tempels. Die Tränen, die in seine Augen treten, sind ein kostbares Zeichen seiner Liebe und des Seelenschmerzes, den die Verkündigung des göttlichen Strafgerichtes ihm bereitete. „Es werden Tage über dich kommen, wo deine Feinde dich mit einem Walle umgeben und von allen Seiten dich einschließen. Zu Boden schmettern werden sie deine Kinder, die in dir sind, und sie werden keinen Stein auf dem andern lassen, weil du die Tage deiner Heimsuchung nicht erkannt hast“ (Lk. 19, 41 ff.). Und über den Tempel spricht er das gleiche Wort des Gerichtes: „Nimmer soll hier ein Stein auf dem andern gelassen werden, der nicht abgebrochen wird“ (Mt. 24, 2; Lk. 21, 20). Den Seinigen aber hat er die Mahnung gegeben: „Wenn ihr seht, daß Jerusalem von einem Heer umzingelt wird, so wisset, daß der Tag seiner Zerstörung ge-

kommen ist, und dann fliehe, wer in Judäa ist, auf die Berge, und wer in seiner Mitte ist, entfliehe, denn große Bedrängnis wird über das Land kommen und Zorn für dieses Volk. Und sie werden fallen durch das Schwert und als Gefangene geführt werden unter die Völker. Und Jerusalem wird von den Heiden zertreten werden, bis die Zeiten der Heiden erfüllt sind“ (Lk. 21, 20 ff.).

Titus wollte den einzigartigen Bau des Tempels schonen; aber ein Soldat warf die Brandfackel in sein Inneres. Es war, als ob eine unsichtbare Macht seine Hand geführt hätte. Alle Anstrengungen, den Tempel zu retten, blieben fruchtlos. Christi Weissagung erfüllte sich. Die Christen aber waren, der Verheißung des Herrn eingedenk, nach Pella, jenseits des Jordans, ausgewandert.

Vor dem Auge des Herrn stand das außergewöhnliche Los seines Volkes bis in die fernste Zukunft, wie es unter die Völker zerstreut wird, unter ihnen wohnend, aber nicht in ihnen aufgehend, ein Geschick, einzig dastehend in der Geschichte, ohne Analogie und gegen das allgemeine welt-historische Gesetz, wonach besiegte und zerstreute Nationen untergehen und sich vermischen. Es ist, als ob die Blicke dieses Volkes noch immer hingerichtet seien nach Sion, nach den Trümmern des Tempels, wo sie noch immer, von Schmerz übermannt, die Klagelieder des Jeremias beten um Sions verschwundene Herrlichkeit. Ahasverus sucht vergebens Ruhe, nachdem er Christus geschlagen hat. „Israel soll bleiben, ungemischt unter den Völkern, ein Schatten, der überallhin dem Kreuze folgt, wo nur immer dieses aufgerichtet wird, der stumme und doch so laute Zeuge der evangelischen Geschichte, zum unfreiwilligen Bekenntnis der Messianität Jesu Christi und seiner eigenen Verwerfung und als Werkzeug der Pläne Gottes, denn wenn die Völker alle in die christliche Wahrheit eingetreten sind, dann wird auch Israel gerettet werden.“ Röm. 11, 25 (Hettinger).

Die Verlegenheit, in der die Kritik vor der Weissagung über Jerusalem steht, illustriert niemand besser als Harnack. In seiner Geschichte der altchristlichen Literatur steht das Urteil geschrieben: Mt. und Lk. können erst nach 70 geschrieben sein, da sie offenbar die Zerstörung Jerusalems voraussetzen. Das billige Wort: Weis-

sagung post eventum verlangte dieses Urteil. In seinen Untersuchungen über die Apostelgeschichte führt derselbe Harnack sechs sehr gewichtige Beobachtungen an, die für die Abfassung der Apg. und damit auch des Lukasevangeliums schon am Anfang der sechziger Jahre sprechen. Ihnen ständen „lediglich die Beobachtungen gegenüber, daß die Weissagung über die Katastrophe Jerusalems an einigen auffallenden Punkten der Wirklichkeit nahe kommt, und daß die Erscheinungsberichte sich schwer vor der Zerstörung Jerusalems begreifen lassen“. Demnach müsse das Urteil lauten: Lukas schrieb zur Zeit des Titus oder in der früheren Zeit Domitians, vielleicht aber schon am Anfang der sechziger Jahre. Das Machtwort: vaticinium post eventum ist wankend geworden. In seinen späteren „Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien“ lautet das Urteil: Lukasevangelium und Apostelgeschichte sind vor 70 entstanden. Das Machtwort ist gefallen. Jetzt aber wirkt „befreiend“ ein anderes Wort: Die Sätze bei Lukas sind überhaupt keine Weissagung. Jeder habe zur Zeit Christi Derartiges vorhersagen können¹²¹). So bearbeitet man die Tatsachen mit Gewalt, bis sie sich „fügen“.

In der Wiederkunftsweissagung Jesu will die Kritik einen durch die Geschichte nachgewiesenen Irrtum Jesu finden. Erfüllt von dem apokalyptischen Ideal eines in nächster Zeit vom Himmel auf die Erde herabsteigenden Gottesreiches habe er seine Wiederkunft als in kurzer Zeit erfolgend verkündet. Darnach hätte also Jesus von einem Reiche Gottes, das hier auf Erden in einer fortdauernden weltgeschichtlichen Entwicklung sich ausgestaltet, nichts gewußt. Ja, der Gedanke an einen unter der Kraft seines Evangeliums stehenden dauernden Zustand dieser Welt hätte in seine Seele nicht eingehen können, weil ihr Blick an der untergehenden Welt haftete, deren baldige Vernichtung als ein integrierendes Moment in seine Botschaft aufgenommen war. Jesus haftete also an einem Bilde, das die Weltgeschichte als Wahngebilde erwies. Mit nie gesehener Autorität versprach er der Welt etwas, was sich nicht erfüllt hat, und es kam etwas, was er nie geahnt hatte — die Kirche. Indes, diese Konstruktion wird von der Mehrzahl der Kritiker selbst abgelehnt. Sie steht im vollendeten Widerspruch zu dem tiefsten Kern der Lehre Jesu, zu den klarsten Worten und zu den auch nach der Kritik gesichertsten Texten. Sie scheitert, um nur einige Beweise anzuführen, sofort an den schönen Parabeln, in denen Jesus Wesen und Wachstum des Gottesreiches in langsamer, stetiger Entfaltung schildert; sie scheitert an der Bergpredigt, in welcher nicht der leiseste Hinweis auf das Weltende enthalten und dieses in keiner Weise als Motiv verwendet wird. Hier wie auch sonst stützt der Herr seine Lehren und sittlichen Forderungen auf ganz andere Beweggründe. Daß aber Jesus seine sittlichen Forderungen nur als „Interimsethik“ und sein Vaterunser nur als „Interimsgebet“ für die kurze Zeit bis zum nahen

Weltende gedacht habe, ist eine Behauptung, die keine Widerlegung verdient. Alles ferner, was Jesus über die Sendung seiner Apostel in die ganze Welt, über ihre Kämpfe und Verfolgungen, über den Eintritt der Völker in das Gottesreich so klar und so bestimmt gesagt hat, ist mit der genannten Auffassung unverträglich. Aus dem Messiasbild hat Jesus selbst alle äußerlich irdischen Elemente ausgeschieden; alle Forderungen und Erwartungen sinnlicher Apokalyptik hat er abgewiesen und seinen Jüngern wahrlich keine lockenden Verheißungen eines irdisch gefärbten apokalyptischen Ideals gegeben.

Auf das unzweideutigste hat Jesus ferner erklärt, daß niemand den Tag seiner Wiederkunft und des Weltgerichts kenne, und daß er selbst keinerlei Offenbarung über diesen Punkt geben solle und wolle (Mk. 13, 32; Apg. 1, 6 f.). Die Unbestimmtheit des Tages, an welchem er kommt, sei es beim Tode des einzelnen, sei es beim Abschluß aller Dinge, soll ein starkes und wirksames Motiv zur treuesten Arbeit und zur steten Bereitschaft sein. „Was ich euch gesagt habe, das sage ich allen: Wachtet“ (Mk. 13, 37).

Das Gottesreich und mit ihm der Messias und König des Gottesreiches ist für Jesus eine gegenwärtige, eine zukünftige und eine ewige Größe (vgl. S. 65 f.). Der Same des Gottesreiches ist in den Ackerboden der Welt eingesenkt, um still und mächtig und unaufhaltsam zu wachsen und jenem Tage entgegenzureifen, wo die Zeiten der Völker erfüllt sind und der Herr der Ernte erscheint.

In der großen Wiederkunftsweissagung (Mt. 24 und Par.) ist nach der Art der alttestamentlichen Prophetie die Weissagung über die Zerstörung Jerusalems als Typus mit der Weissagung über das Weltende in einen großen Zusammenhang gestellt. Sie schließt sich an die Doppelfrage der Jünger an: Sage uns, wann wird das (die Zerstörung Jerusalems) geschehen, und welches ist das Zeichen deiner Wiederkunft und der Weltvollendung. In seiner Antwort verbindet der Herr die Darstellung des Gerichtes über Jerusalem mit der Darstellung seiner dereinstigen Wiederkunft. Erstere ist Typus und Einleitung; Typus und Antitypus sind aneinandergerückt und die Züge, die beide schildern, miteinander verflochten. Die Entwicklung des Gottesreiches bis zum Abschluß der Geschichte ist eine großartige Theodizee, zugleich ein Gericht über die Welt. „Wenn der Hl. Geist kommt, wird er die Welt überzeugen von der Sünde, von der Gerechtigkeit und vom Gerichte“ (Joh. 16, 8). Beide erhalten in dem die ganze zeitliche Entwicklung und alle Einzelgerichte zusammenfassenden Weltgerichte des von Gott gesandten Menschensohnes ihre denkbar herrlichste Vollendung. Das Gericht über Jerusalem sollten manche noch erleben, und die Erfüllung dieser Weissagung sollte ihnen und der Menschheit eine Bürgschaft für die Erfüllung dessen sein, was noch in der Zukunft liegt¹²²).

Besonders das Wort: „Wahrlich, ich sage euch, dieses Ge-

schlecht wird nicht vergehen, bis alles geschieht“ (Lk. 21, 32 und Par.) wird als Zeugnis eines offenbaren Irrtums Jesu angerufen. Zur Lösung dieser Schwierigkeit erblickte Schell in der Herabkunft des Hl. Geistes einen ersten, gewaltigen, von „diesem Geschlecht“ noch erlebten Akt der Wiederkunft Christi. „Jesu Gottesreich ist durch die Umwandlung des Pfingsterlebnisses in seinen Jüngern zur welterobernden Macht des Apostolates geworden, und viele Zeitgenossen konnten die geistige Macht des Gottesreiches in der apostolischen Predigt wie in der Anziehungskraft des Gekreuzigten erfahren. Die Wiederkunft des Messias in Kraft und Herrlichkeit begann für die Welt mit dem Fest der Erstlinge, mit der ersten Ernte im Gottesreich. Dies geschah am Pfingstfeste durch die Herabkunft des Hl. Geistes über die Jüngergemeinde, durch den Sonnenaufgang des geistigen Gottesreiches in ihren Seelen und durch die sofortige Betätigung der großen Liebesaufgabe des furchtlosen und allumfassenden Apostolates, das in allen Sprachen zu allen Völkern und Zeiten zu sprechen versteht.“¹²³) Aber so geistreich dieser Erklärungsversuch ist, er scheitert an dem Begriff der Parousie, der nur von der Wiederkunft des Herrn zum Gericht und zur Weltvollendung verstanden werden kann. Der Ausdruck „dieses Geschlecht“, der nur von der jetzt lebenden Generation, nicht vom Menschengeschlecht überhaupt verstanden werden darf, ist auf die Zerstörung Jerusalems zu deuten. Die Geschichte hat diese Weissagung Jesu bestätigt; es hat kein Menschenalter mehr gedauert, bis das furchtbare Geschick Jerusalems sich erfüllte. Die eschatologische, wahrscheinlich im stropfenartigen Aufbau komponierte Rede des Herrn handelt nämlich bald in der einen Strophe vom Ende Jerusalems, bald in einer anderen Strophe vom Ende der Welt. In seiner Antwort auf die Doppelfrage der Jünger: Wann werden Tempel und Stadt zerstört? Wann kommt das Ende? wird der Herr, vielleicht unterbrochen durch Ausrufe und Fragen der Jünger, die die Berichterstattung übergeht, bald von dem einen, bald von dem anderen Ereignis gesprochen haben. Dabei war es ihm ein Leichtes, durch einen entsprechenden Gestus, etwa durch eine Handbewegung nach der zu seinen Füßen liegenden Stadt, eine unrichtige Beziehung seiner Worte zu verhüten. Diese Hilfsmittel, die dem Sprecher zu Gebote stehen, fehlen dem Schriftsteller und fielen fort, als die Worte Jesu zuerst in mündlicher Überlieferung weitergegeben und später aufgezeichnet wurden. Es ist aber auch möglich, daß es sich um zwei ursprünglich getrennte Reden handelt, die entweder schon von der mündlichen Überlieferung oder von den Evangelisten zu der uns jetzt vorliegenden Rede verarbeitet wurden. Mag man indes die literarkritische Frage so oder anders zu lösen versuchen, wir besitzen einen sicheren Beweis dafür, daß der oben angeführte Spruch des Herrn eine auf die Zerstörung Jerusalems und nicht auf das Weltende sich beziehende Weissagung

enthält. Zwischen die Zerstörung Jerusalems und das Weltende legt Lukas die „Zeiten der Heiden“. „Jerusalem wird zertreten werden von den Heiden, bis die Zeiten der Heiden erfüllt sind.“ (V. 24.) Damit ist die Zeit gemeint, in der auch den Heiden das Evangelium verkündet werden soll (vgl. Mk. 13, 10; Röm. 11, 26). Die beiden Ereignisse, Zerstörung Jerusalems und Weltende, können demnach nicht in unmittelbarer zeitlicher Aufeinanderfolge gedacht sein, da es ausgeschlossen ist, der Evangelist habe geglaubt, die noch lebende Generation werde die „Zeiten der Heiden“, überdauern.

Eine weitere Beobachtung stützt diesen Beweis. Der den obigen Ausspruch enthaltende Passus (Strophe) wird durch das Gleichnis vom Feigenbaum und den anderen Bäumen eingeleitet (Mat. 24, 32 und Par.). Dadurch hebt er sich deutlich ab von der vorher geschilderten Weltkatastrophe, was Lukas besonders kenntlich macht durch die einführenden Worte: Und er sagte ihnen ein Gleichnis. Dieses Gleichnis, dem der Gedanke einer organischen Entwicklung, eines inneren Zusammenhanges zwischen Sprossen, Blüten und Früchten zugrunde liegt, muß von den jetzt schon wirkenden und erkennbaren Kräften des Gottesreiches verstanden werden. Deshalb sagt auch der Text in der Anwendung des Gleichnisses nicht: Ihr erkennet, daß das Ende nahe ist, sondern: daß das Gottesreich nahe ist (Lk. v. 31). „Der Frühlingstag des Gottesreiches voller Aussaat und Hoffnung weist auf den Sommerstag der Ernte hin, an dem jede wertvolle Garbe in die himmlische Scheune geborgen wird. Dem entspricht aber auch die Kehrseite des Bildes. Wie das Gericht Strafgericht für die Bösen ist, so bewirkt das Gottesreich schon in der Gegenwart eine Scheidung der Geister, die gerade in den Anfängen des Christentums in voller Schärfe sich ausgewirkt hat. Damit ist in der Tat in folgerichtiger Entwicklung auch die Zerstörung Jerusalems eine Offenbarung des Gottesreiches und ein Vorbote jener endgültigen, allumfassenden Scheidung, die dereinst der richtende Christus vollziehen wird.“ Zu den Vorzeichen der Parousie paßt das Gleichnis vom Feigenbaum darum nicht, weil zwischen jenen Naturereignissen und der Wiederkunft Christi kein innerer Zusammenhang besteht. Im Schluß der eschatologischen Rede, der ausdrücklich auf die Wiederkunft Bezug nimmt, wird gerade das Plötzliche und Unberechenbare, das der Parousie eignet, stark zum Ausdruck gebracht (Mt. 24, 36 ff., Mk. 13, 32 ff., Lk. 21, 34 ff.). Das Gleichnis vom Feigenbaum spricht aber von Zeichen und Vorgängen in der Gegenwart, aus denen die Zukunft sich entwickelt und erschlossen werden kann¹²⁴).

4. Über den Trümmern des untergegangenen irdischen Jerusalem schaut Jesus seine Kirche aufsteigen. Er sieht seine Apostel von Jerusalem ausgehen über ganz Judäa, Sa-

Die Weissagung
über die Kirche.

maria bis an die Grenzen der Erde. Er schaut, wie das kleine Senfkörnlein zum gewaltigen Baume wird, der seine Krone wiegt im Sturm der Zeiten, seine Jüngergemeinde zur leuchtenden Stadt auf dem Berge, die alle zu sich einlädt, die ein Menschenantlitz tragen. Er hat den gewaltigen Kampf vorausgesagt, den die Kirche auf ihrem glorreichen Gang durch die Weltgeschichte zu kämpfen hat, aber ihr auch ewige Dauer verheißen. Aus ihm lebend soll sie wachsen, ohne sich zu verändern, zunehmen an Jahren, ohne zu altern. Der auf den Felsen gebauten Kirche hat er das allwissende und allmächtige Wort gesprochen: „Die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen.“ Und die Weltgeschichte bestätigte diese Weissagung.

So verbindet sich mit der Macht der Wunder der Glanz der Weissagung, um ihn als denjenigen zu beweisen, den der Vater gesandt hat. In ihm sprach „der unsterbliche König der Zeiten“.

Viertes Kapitel.

Die Heiligkeit Jesu.

Von Fiesole erzählt man, daß er das Antlitz Christi nie anders als in Anbetung kniend malte. Wer könnte auch die Erhabenheit Christi in den Farben menschlicher Kunst und in den Lauten menschlicher Sprache darstellen? Aber bei diesem Gegenstand mag der Mensch seiner Unfähigkeit sich freuen. Ehrfurchtsvoll schaut er in ein himmlisches Heiligtum, der Boden, auf dem er steht, ist heiliges Land. Christi Bild leuchtet in göttlicher Schönheit, und doch ist es uns so menschlich nahe. Wie reines Sonnenlicht glänzt es am Himmel, in un-nennbarer Pracht, hocherhaben über die ganze Menschheit, und doch steht es in ihrer Mitte, alle in tiefster Seele, an jenem Punkte ergreifend, wo die Stimme Gottes still und mächtig in der Menschenbrust spricht, alle an sich ziehend, die guten Willens sind, und alle segnend, die sich ihm nahen, ein Friedensbild, von Gott hineingestellt in die aus tausend Wunden blutende Menschheit. Nicht in sinnlichem Glanze einer Fürstenkrone ist Christus erschienen, auch nicht im Ruhme eines irdischen Eroberers oder gewaltigen Staatsmannes, auch nicht im Glanze geistiger Erfindungen. Aber, um an ein Wort Pascals anzuknüpfen, aller irdische Glanz, Sonnen-, Mond- und Sternenglanz wiegt das niedrigste Wesen in der Reihe der Geisterwelt nicht auf. Der Geist, auch der niedrigste, erkennt das alles und erkennt sich selbst. Jenes aber erkennt nichts. Und aller Glanz geistiger Größe in Wissenschaft und Entdeckung wiegt für sich allein stehend die Tugend nicht auf. Nichts ist schöner als sie. Geschmückt mit dem strahlenden Diadem der Heiligkeit, als der dreimal Heilige, ist Christus vor der Menschheit erschienen. „Mit welchem

Glanz und in welch wunderbarer Herrlichkeit steht er vor den Herzen derer, die ein Auge haben für Weisheit und Vollkommenheit.“ Seine Heiligkeit ist die ihm gebührende Herrlichkeit, der Lichtglanz, der Jahwes Gegenwart und gnadenvolles Wohnen anzeigt, ein unaussprechlicher Reichtum in irdischer Niedrigkeit.

Die Sündenlosigkeit Jesu.

1. Seine und aller Menschen Natur in ihren sittlichen Kämpfen, Schwächen und Niederlagen mit tiefem Schmerz betrachtend, hat ein Kämpfer für Gott wie Paulus das Wort gesprochen: „Infelix ego homo“ (Röm. 7, 24). Rettung und sittliche Kraft sucht er in der Gnade Christi. Zu dem Apostel gesellt sich die ganze Menschheit, um diese unbeugsame Tatsache zu bezeugen. Was uns alle bändigt, sagt der Dichter, das ist das Gemeine. Christus steht sündenlos vor der Welt der Sünder. Mit barmherzigem Auge schaut er auf die Ehebrecherin und ruft ihren Anklägern zu: Wer von euch ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein auf sie. Sie schlichen sich von dannen, einer nach dem andern. Dann tritt er vor seine Gegner und ruft ihnen triumphierend und siegesgewiß das Wort zu: „Wer aus euch kann mich einer Sünde beschuldigen?“ (Joh. 8, 46.) Einen letzten majestätischen Appell richtet er an ihr sittliches Bewußtsein, eine Frage, die den entscheidenden Punkt berührt, die wie ein Schwert in die Gewissen dringt. In seiner sittlichen Makellosigkeit und Reinheit erblickt er das unerschütterliche und unantastbare Fundament für seinen Anspruch, den Glauben zu fordern.

Eine solche Sprache spricht der wahrhaftigste und demütigste aller Menschen, der selbst das sittliche Ideal zur höchsten Höhe emporgeführt, es in die innerste Gesinnung hineingepflanzt und die Sünde bis in ihre tiefsten Schlupfwinkel verfolgt hat. Er spricht sie mit derselben Ruhe und Gewißheit, mit der er auch die Geheimnisse des Himmels verkündete, mit einer herausfordernden Sicherheit, wie die Geschichte ihresgleichen nicht hat. Sein Leben aber lag öffentlich da. Tiefer Haß umschlich die Schritte des Menschensohnes, und der Haß schaut scharf zu. Schonungslos stürzt er sich auf jeden Mißgriff, auf jeden Fehltritt. Die Juden aber schwiegen.

In entscheidender und verhängnisvoller Stunde, vor ihrem höchsten Gerichtshofe, erhebt sich die Frage wieder. Jetzt müssen sie die Juden stellen. Gedungene Zeugen treten auf. Sie wissen nichts zu sagen. So hoch steht Jesus, daß auch sie nicht wagen, seinen sittlichen Charakter zu beflecken. Jetzt schweigt Jesus. In ihrem eigenen Widerspruch sollten diese Zeugnisse zusammenbrechen.

Auch die römische Gerechtigkeit, der Stolz Roms, sollte ihr Urteil über den Menschensohn sprechen. Auch das Prätorium der römischen Weltmacht steht nach Gottes Plan in der Gottesstadt des Alten Bundes, um für die Unschuld Jesu Zeugnis abzulegen. Der stolze, die Juden verabscheuende Römer ist, vielleicht zum ersten Male in seinem Leben, ergriffen von der Erscheinung des Mannes, der von seinem Volke unschuldig verfolgt, zerschlagen und verspottet, in stiller Seelengröße vor ihm steht. „Was hat er denn Böses getan?“ so fragt er. Statt einer Antwort der haßerfüllte Ruf: Kreuzige ihn! Mit sich selbst ringend, will er den Juden die Schuld zuwälzen. „Nehmet ihr ihn und kreuziget ihn; ich finde keine Schuld an ihm.“ Als er zuletzt, ein Opfer seiner Schwäche, den Richterstuhl besteigt, um als ungerechter Richter das Urteil zu sprechen, läßt er sich Wasser reichen, wäscht seine Hände vor dem Volke und spricht: „Ich bin unschuldig an dem Blute dieses Gerechten, sehet ihr zu“ (Mt. 27, 22 ff). Fast zu gleicher Zeit erscheint vor den Juden die traurigste Gestalt, welche auf dem Schauplatz des Lebens Jesu aufgetreten ist, der Verräter. In gepeinigtem Gewissen wirft er ihnen das Sünden-geld vor die Füße mit dem Rufe: „Ich habe gesündigt, ich habe unschuldiges Blut verraten.“ Können die Hierarchen dem von der Verzweiflung Gejagten vielleicht ein beruhigendes Wort sagen, eine Tat, einen Punkt aus dem Leben Jesu anführen, der seine Tat beschönigt? Kalten Blutes antworten sie ihm: „Was geht das uns an? siehe du zu“ (Mt. 27, 3 ff).

An das Zeugnis aus Feindes Mund schließt sich an das aus Freundes Mund. Auch die Seele hat ihre Poren. Instinktiv und unbewußt offenbart sich die sittliche Größe oder Kleinheit des inneren Lebens vor denen, die durch die Ritzen desselben schauen können. Große Männer waren oft kleine Menschen vor denen, die sie näher kannten. Nicht bloß die verborgenen Beweggründe seiner pharisäischen Gegner zog Jesus schonungslos ans Licht, auch das Innenleben seiner Jünger mit seinen Schwächen und sittlichen Mängeln hat er als milder und liebevoller Seelenarzt, aber ohne Parteilichkeit beurteilt. Sie wußten, daß des Meisters Auge in ihr Herz drang. Und andererseits ließ der Meister sie in sein Herz schauen. Sie gingen mit ihm alle Wege. Ihnen standen die Poren seiner Seele offen. Vor

ihren Augen entfaltetete sich Jesu Seelenleben in der Fülle seiner Affekte. In unnachahmlicher Einfalt und Treue ist das, was sie sehen, hören und greifen konnten, niedergelegt in den Evangelien, in einem Bilde, das in himmlischer Reinheit leuchtet. Wer hat jemals die Evangelien gelesen, ohne unmittelbar von einer Gerechtigkeit und Heiligkeit berührt zu werden, die übermenschlich ist? Um so lebhafter ist dieser Eindruck, als kein Zug in die Darstellung eingezeichnet ist, um ihn hervorzurufen. Kein Satz, kein Wort, kein Kunstmittel der Erzählung verrät die Absicht, Jesu Heiligkeit zu zeichnen. Jesus selbst, wie er spricht und handelt, ist das herrliche Bild, das in himmlischer Schönheit leuchtet und das Herz erobert. Seine Person umstrahlt den Bericht der Synoptiker mit himmlischem Glanze, gibt dem Johannesevangelium seine wunderbare Kraft. Oft sind es gleichsam zufällig eingestreute Züge, die die Schönheit seiner Seele offenbaren, und die wir am meisten bewundern. Und durch die gesamte apostolische Überlieferung klingt das laute Zeugnis: „Er hat keine Sünde getan“ (1. Petr. 2, 22). „Er ist uns in allem gleichgeworden, die Sünde ausgenommen“ (Hebr. 4, 15). „Denjenigen, der die Sünde nicht kannte, hat er (Gott) für uns zum Opfer für die Sünden gemacht“ (2. Kor. 5, 21). Er ist das „Lamm Gottes“, das, selbst sündlos, die Sünden der Welt trägt. Er ist „der Hohepriester, heilig, unschuldig, unbefleckt, von den Sündern gesondert, höher als der Himmel geworden“ (Hebr. 7, 26).

Mehr als dieses alles aber wiegt die unbestreitbare Tatsache, daß Jesus selbst in dem ruhigen und steten Bewußtsein lebt, frei zu sein von jeder Sünde und Schuld. Er war Prediger der Buße, der demütigen und reumütigen Selbsterkenntnis. „Tuet Buße und bekehret euch.“ „Gehe hin in Frieden, deine Sünden sind dir vergeben.“ „Gehe hin und sündige nicht mehr.“ So lauten seine Worte. Selbst bei der Heilung der Kranken sieht er mehr auf das sittliche Leiden, die Sünde, als auf das physische Übel. Er stellt alles unter den ethischen Gesichtspunkt. Niemals aber läßt er den Gedanken zu, daß er selbst der Vergebung bedürfe. Er ist der Erlöser aller, aber er selbst bedarf der Erlösung nicht. Sein Leben gibt er hin zur Sühne, aber für alle andern, nicht für

sich. Er will Reue; aber er selbst bereut niemals einen Gedanken, ein Wort, eine Tat, eine Unterlassung. Innigste Sorge erfüllt sein Herz für das Heil anderer; nirgends offenbart er auch nur die leiseste Sorge für sein eigenes Heil. „Ich züchtige meinen Körper, damit nicht, während ich andern predige, ich selbst verworfen werde“, spricht ein Paulus, und gibt damit einen Grundgedanken wieder, der menschliche Heiligkeit durchdringt. Es ist das Mißtrauen auf die eigene Kraft, das Bewußtsein der Schwäche, die Gefahr der Versuchung, die Stärke des Angriffs von seiten desjenigen, der die Menschen-seelen, auch die heiligsten, zu sieben sucht, wie man Weizen siebt, die jene fortwährende Wachsamkeit gebieterisch fordern. Kein Schatten dieser Gefahren fällt in Jesu Seele. In stets gleicher Ruhe durchschreitet er das Leben, unbesorgt um sein Heil, im Bewußtsein steter Einheit mit Gott, in der Sicherheit unzerstörbarer Heiligkeit. Allen ruft er zu: „Wachet und betet, damit ihr nicht in Versuchung fallet.“ Von sich aber sagt er: „Wenn der Fürst dieser Welt kommt, an mir hat er nichts.“ „Vater, was dir wohlgefällig ist, tue ich immer.“ Und doch war, menschlich betrachtet, sein Leben wahrlich nicht frei von Klippen. Sein Lebensschifflein fuhr auf hoher, sturmgepeitschter See. Er war vor die höchsten Aufgaben gestellt, die höchsten Opfer waren ihm auferlegt. Aber durch alle Gefahren ist er hindurchgegangen mit übermenschlicher Geradheit und Einfalt, und niemals hat er in einer sittlichen Beurteilung geschwankt. Durch ein sturmbewegtes Leben ist er hindurchgegangen, ohne sich Zwang und Gewalt antun, ohne sich gegen das Böse schützen zu müssen. Alle Spannungen seines Lebensschicksals zeigen ihn selbst immer in der gleichen Geschlossenheit und in der den innern Frieden ausstrahlenden Harmonie seines Wesens. Sündenlosigkeit, stete Einheit mit Gott sind ihm Natur. Und doch ist sein Herz offen für alle reinen menschlichen Empfindungen und Gefühle. Sein klares Auge schaut in den Spiegel der Schöpfung, und es spiegeln sich in ihm die Naturbilder mit ihren Reizen, und mit innigster Sympathie ruht es auf dem buntbewegten Menschenleben. Er ist froh mit den Fröhlichen, traurig mit den Traurigen. Er flieht nicht die Menschen, er sucht sie, er

sucht die Ärmsten und Elendesten. Allen Gefühlen seines menschlichen Herzens gibt er in Ernst und Milde offenen Ausdruck. Aber als Mensch mitten unter den Menschen ist er erhaben über alle.

So verkündet er das Reich der Wiedergeburt, er selbst bedarf ihrer nicht. Inbrünstig steigt aus seiner Seele das Gebet zum Himmel empor, aber es wird aus reinstem Herzen für das messianische Gottesreich emporgesandt. Niemals betet er um Verzeihung einer eigenen Sünde. Er lehrt die Menschheit das erhabenste und allumfassendste Gebet. Alle sollen sie beten: Vergib uns unsere Schuld; er selbst hat nie so gebetet. Nie vergießt er eine Träne der Reue für sich selbst, nicht in Gethsemane, nicht auf Golgatha. „Heiliger Vater“, so spricht er in wunderbarer Sprache und heiligsten Seelentönen im hohepriesterlichen Gebete, „heilige sie in der Wahrheit. Dein Wort ist Wahrheit. Und ich heilige mich selbst (bringe mich als heiliges Opfer dar) für sie, damit auch sie geheiligt sind in der Wahrheit.“ So kann nur der „Heilige Israels“ sprechen.

Jesus Christus steht im Zentrum der hl. Geschichte. Wir schauen im A. T. die großen Gottgesandten von Moses bis Johannes. An sie reihen sich die Heldengestalten im N. T., die glänzenden Gestalten in der Kirchengeschichte. Mit dem Wachstum menschlicher Heiligkeit steigert sich die Zartheit des Gewissens, das Gefühl für die kleinste Schuld. Mit dem Wachstum der Tugend wächst die Tiefe der Selbsterkenntnis und die Empfindung für die Notwendigkeit der Gnade. So viele Heiligen spiegeln in ihrem Leben die tief empfundene Antithese von Sünde und Gnade. Einzigartig ragt Jesus über alle empor. Alle sinken ihm zu Füßen, nicht würdig seine Schuhriemen aufzulösen. Er steht in fleckenloser Heiligkeit erhaben über alle. Sie sind von unten. Er ist von oben, höher als der Himmel, ein Wunder in der moralischen Welt.

Auch die liberale Kritik beugt sich vor der sittlichen Größe Jesu. Wenn sie in ihm auch nur einen Menschen sehen will, sie preist ihn als das höchste, unerreichbare sittliche Ideal, als das erhabenste Urbild der Gattung, als die reinste Erscheinung des Göttlichen in der Geschichte. Damit steht sie wieder vor einer Tatsache, von der sie selbst gesteht, daß sie unumstößlich, aber unerklärbar

ist. „Unerklärt bleibt die keine Grenzen kennende, durch nichts abgeschreckte oder enttäuschte oder erkaltende, dabei jeder Schwärmerei bare Liebe zu den in ihren Augen sündenbefleckten Menschenkindern. Unerklärt bleibt das radikale Fehlen jeder Spur von Selbstsucht trotz der immens hohen Einschätzung seiner selbst. Unerklärt bleibt das völlige Fehlen jedes Schuldgefühls trotz der tiefsten Demut, des zartesten Gewissens, des vollsten Gemeingefühls mit den Menschen und des streng sittlichen Gottesbegriffes“ (von Soden). Hiermit ist anerkannt, daß Jesus Christus ein Wunder in der Geschichte ist (vgl. S. 35). Die Sündenlosigkeit und Heiligkeit Jesu sind ein ebenso großes Wunder in der moralischen Welt wie eine Totenerweckung in der physischen Welt, ja ein fast noch größeres, da die sittliche Ordnung die physische überragt. Mit überwältigender Macht beweist dieses Wunder die untrügliche Wahrheit seines Selbstzeugnisses.

Die Einwendungen der radikalen Kritik sind so schwach und schlecht, daß sie ins Gegenteil umschlagen und die sittliche Größe Jesu ins Licht statt in den Schatten stellen. Man tadelt die Schroffheit und Rücksichtslosigkeit Jesu, der den Haß gegen Eltern und Angehörige, ja gegen sich selbst gebiete. Eine solche leichtfertige Rede richtet sich gegen die sittliche Ordnung, gegen den absoluten Wert des sittlichen Guten selbst. Niemals hat Jesus den Haß gegen sich selbst oder gegen Vater und Mutter an sich gefordert. Der Verkünder selbstloser Nächstenliebe ist über einen solchen Angriff erhaben. Aber rücksichtslose Anerkennung und Hingabe an das sittliche Gute und an Gott, den Urgrund und Hort desselben, hat er geboten, jenes heilige Sollen verkündet, dem ein rücksichtsloses Wollen entsprechen muß. Es gibt eben keinen Preis, der die Verletzung des sittlichen Guten aufwiegt. Worte wie diese: „Eines nur ist notwendig; was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber Schaden leidet an seiner Seele? wenn dich dein Auge ärgert, reiße es aus und wirf es von dir“ gehören zu jenen scharfgeschliffenen Jesusworten, welche machtvoll den unvergleichlichen Wert des höchsten Zielgutes, wie den unvergleichlichen Wert der Menschenseele und ihres sittlichen Lebens vor die Augen der Menschheit stellten. Sie sind befreiend und erhebend durch die Welt gegangen. Wer Jesus deshalb angreift, möge auch die Wahrheit angreifen, weil sie wahr, und das Gute tadeln, weil es gut ist.

2. In seiner Republik, in einer Stelle, die wohl das Schönste bietet, was die alte Welt uns hinterlassen hat, in fast prophetischer Sprache, hat Platos edler Geist uns ein Bild des vollendeten Gerechten gezeichnet. „Stellen wir nun neben den Ungerechten den Gerechten, einen aufrichtigen Mann und von edler Art, der nicht gut zu scheinen, sondern zu sein strebt.

Die Fülle und Einheit der Tugenden in Jesus.

Zuerst muß die gute Meinung von ihm genommen werden; denn wenn er als Gerechter erscheint, werden ihm als Gerechtem Ehren und Geschenke zuteil, so daß es dann ungewiß bleibt, ob er um der Gerechtigkeit willen oder wegen der Ehre und Geschenke ein solcher ist. Demnach muß er aller Habe beraubt werden, außer der Gerechtigkeit, und in Widerspruch mit seiner Obrigkeit gebracht, so daß er, während er nichts Ungerechtes getan hat, für den Ungerechtesten gehalten wird, damit er uns ganz bewährt werde in der Gerechtigkeit, da er auch durch die üble Nachrede und alles, was daraus entsteht, nicht bewegt wird, sondern uns unverändert bleibe bis zum Tode . . . Sie sagen aber, daß der Gerechte, also beschaffen, geißelt, gebunden, geblendet werde und, nachdem er alle Qualen ausgestanden, an einen Pfahl geheftet werde, damit er nicht gerecht zu scheinen, sondern gerecht zu sein verlange.“¹²⁵) Plato zeichnete ein Bild in der Idee, in den Evangelien leuchtet das Ecce-Homo-Bild in der Wirklichkeit, weit erhabener, als Plato es geahnt hat.

In der Moral wie in der Kunst sind Worte nichts, Taten alles. Am höchsten steht, wer groß ist in Tat und Wort. Ein System der Moral kann den hohen Vorzug einer geschlossenen Einheit zeigen, aber unendlich höher steht das Ideal, das die gesamte Lehre vollkommen in sich verwirklicht. In Jesus ist die Idee herrliche Wirklichkeit, die Wirklichkeit herrliches Vorbild. Er lebte seine Lehre, er lehrte sein Leben. Was uns zunächst mächtig ergreift, ist der Eindruck, daß in Jesus nicht eine einzelne Tugend oder hervorragende Charaktereigenschaft, sondern die Fülle der Tugenden in wunderbarer Harmonie und Einheit uns entgegenleuchtet. Wie die Farben des Lichtes sich im Strahlenglanz der Sonne einen, so einen sich bei ihm die Tugenden zur Sonne der Gerechtigkeit, zur helleuchtenden, allseitigen und einheitlichen Schönheit seines Charakters. Wir stehen vor dem höchsten Kleinod, dem erhabensten und unerreichbaren Vorbild der Menschheit.

Es gibt keine Tugend, die nicht im Leben Jesu in herrlichster Gestalt uns entgentritt, und was mehr ist, in seiner Seele vereinigt er zu einem wunderbaren Gesamtbilde Tugen-

den, die in scheinbarem Kontrast zueinander stehen. Deshalb versagt die menschliche Sprache, wenn sie Jesum schildern, und die Kunst, wenn sie ihn in seiner ganzen Herrlichkeit darstellen soll. Wer kann die Sonne in jenem Glanze malen, wie sie am Himmel steht? Wer war jemals hier auf Erden so vom Bewußtsein seiner innerlichen Herrlichkeit erfüllt, wie er? Wer sprach und handelte so wie er aus innerem Reichtum, aus königlichem Besitz? Wie unabhängig war er von allen Mächten und Tendenzen dieser Welt, in königlicher Freiheit erhaben über alles. Wessen Herz aber war demütiger als Jesu Herz? Demut umfließt die Gestalt des Menschensohnes von der Krippe bis zum Kreuze. Es wird uns so wohl beim Menschensohne. Anbetungswürdige Hoheit naht sich uns gekleidet in die lebenswürdige Gestalt der Demut, sie kommt uns einladend zuvor in jener Menschenfreundlichkeit, die alle an sich zieht. Die Verbindung demütigster Gesinnung in ihrer reinsten Gestalt mit dem Bewußtsein unvergänglicher Herrlichkeit und Hoheit ist das wunderbarste Kennzeichen dieses wunderbaren Charakters.

Und wie rein ist diese Demut, wie vollendet sie sich in freiwilliger Erniedrigung! Und was ist diese Selbsterniedrigung anders als reine, opferwillige, dienende Liebe? Seine Demut ist nicht ein künstlicher Schleier, der die Eitelkeit verhüllt, hat nichts an sich von jener minderwertigen Form, in der sie bei weltverachtenden Philosophen auftritt, und seine Hoheit andererseits hat nichts von jenem kalten und abstoßenden Zügen der Selbstgerechtigkeit an sich, in der wissensstolze Philosophen in Selbstgefälligkeit sich von der verachteten Mitwelt aussonderten. Seine Demut ist so wahr und ungesucht, so rein und ungetrübt, sie wird überwältigend groß, wenn er, verspottet und angespien still duldet, wenn er die Schwächen der Menschen milde erträgt, wenn er in Sanftmut sich rechtfertigt, wenn er den Mund nicht auftut zur Klage, wenn er schweigt vor Pilatus, schweigt vor Herodes. Nie ist ein Wort der Schmeichelei, weder an das Volk noch an die Großen, weder an seine Freunde noch an seine Feinde, über seine Lippen gekommen. Nie hat er gebuhlt um die Gunst irgend eines Menschen. In Demut hat er allen gedient, um alle zu

gewinnen. Aber seine Demut ist reiner Dienst an die Wahrheit und an das Gute.

Jesu Charakterbild zeigt nichts von jener Einseitigkeit, welche oft die Stärke, aber auch die Schwäche großer Männer ist. Er verliert nicht das schöne Ebenmaß, die abgeschlossene Vollendung. Deshalb brauchte Jesus sich nicht zu korrigieren oder zu modifizieren.

Wer hat das Elend des Menschen tiefer empfunden als er, und wer hat ihn weniger verachtet, wer ihn mehr geliebt? Und wer bedurfte weniger der Menschen als er? In sich alles besitzend, schließt er sich nicht selbstgefällig ab. Er ist hochehoben über den Stolz des „stoischen Weisen“. Er flieht nicht die Menschen, er sucht sie. Der Heilige, der die Sünde haßt, wird der Freund der Sünder, der Tröster der Elenden. Er kennt das Übel, empfindet den Schmerz, aber er ist hoch erhaben über pessimistischen Weltschmerz und buddhistische Apathie. Er überwindet das Böse durch das Gute. Hochaufgerichtet, wie ein Fels in der Brandung, steht er in seinem viel- und tiefbewegten Leben, mit unbeugsamer Kraft und Liebe der Wahrheit Zeugnis gebend, Gott und die Ideale des Gottesreiches verkündend. Nie ist ein Wort der Furcht über seine Lippen gekommen. Mit der ganzen Spannkraft seiner Seele umfaßt er seinen heiligen Beruf, mit nie gesehener Tat- und Opferkraft. Aber mit der Stärke des Löwen verbindet er die Sanftmut des Lammes, mit der Klugheit der Schlange die Einfalt der Taube. Und wiederum: sein großes Wohlwollen wird nie zur Schwäche, seine heilige Liebe sinkt nie zur Sentimentalität herab. In ihm ist alles groß, alles rein. Wie keiner hat er die Sprache höchster Autorität gesprochen, aber vor seinem Bilde muß Stolz und Anmaßung erröten, er segnet jedes, auch das niedrigste Menschenkind, er preist selig die Armen im Geiste, er liebt seine Feinde, er betet für seine Verfolger am Kreuze. In seiner Hand trägt er das Schwert des Helden im Kampfe für Gott in unbesiegbarer Kraft, und er bringt den Frieden, den die Welt nicht geben kann. Die Hand, die das Meer bändigt und die Käufer aus dem Tempel treibt, wäscht den Jüngern die Füße und legt sich in zärtlicher Liebe auf das Haupt des unschuldigen

Kindes. Das Auge, das die Geheimnisse des Himmels schaut, ruht in Barmherzigkeit auf den Sündern, in Dankbarkeit auf seiner Mutter und dem Jünger unter dem Kreuze. Er spricht im ernstesten Ton der Pflicht und der unvergleichlichen Verantwortung; aber seine Sprache ist zugleich voll der frohen Hoffnung, voll der Milde und der versöhnenden Liebe. Er bricht das Joch der Sünde und richtet die Gefallenen auf. Er verfolgt die Sünde bis in ihre tiefsten Schlupfwinkel, zieht auch die unreine Begierde und den lieblosen Gedanken schonungslos vor den Thron seiner Heiligkeit, aber er freut sich über einen Sünder, der Buße tut, mehr als über 99 Gerechte, die der Buße nicht bedürfen; er bricht nicht das geknickte Rohr und löscht den glimmenden Docht nicht aus. Ein helles Licht fällt auf die himmlische Schönheit seines Charakters, wenn wir jene grenzenlose Geduld und Langmut, jene vollendete Milde und Güte betrachten, die sich mit der höchsten Macht eint, wenn die Wundermacht im Glanze der Heiligkeit erstrahlt (vgl. S. 171 f.). Keine Herausforderung und Schmach hat ihn veranlaßt, von seiner Macht Gebrauch zu machen. Und doch, wo hätte man in den Evangelien das Gefühl, daß Jesus sich Gewalt antäte; wo hört man auch nur das leiseste Knirschen eines inneren Kampfes? „Selbstbeherrschung“, „Selbstzucht“, „Selbstbeziehung“ erklären das Geheimnis dieser Persönlichkeit, die Majestät und Ruhe dieses inneren Selbstbesitzes nicht. Jene, welche die überragende Höhe des Charakters Jesu, die wunderbare Harmonie und Einheit seines Wesens anerkennen, sind keine guten Psychologen, wenn sie Jesus zum Willenskünstler machen wollen, der durch andauernde Selbstzucht sich zu dieser Höhe emporgearbeitet habe¹²⁶). Welch ein Unterschied zwischen der Charaktergröße Jesu und der seines Apostels Paulus¹²⁷)! Die von der Liebe ausströmende innere Gewalt ist ein Meisterwerk Jesu, ein inneres Wunder, das die äußeren krönt. Dieser König im Reiche der Natur und der Geister war heilig, der Mächtigste war der Reinste.

3. Der tiefste Grund, aus dem alle Tugenden kommen, Die Liebe Jesu. und der alle zur Einheit sammelt, ist die Liebe Jesu. Wie ein reicher, befruchtender Strom quillt sie aus seinem Herzen, segnend und erhebend, verzeihend und rettend. Jesus ist der

Gottesknecht, der den Weg der Liebe in unwandelbarer Treue geht, stets mit Gottes Willen geeint, Gott dienend mit jedem Hauche seines Lebens, mit jeder Faser seines Herzens. Liebe in reinster Gestalt, in erhabenster Kraft, das ist sein Leben, und dieses Leben ist ein Stufengesang der Liebe von der Krippe bis zum Kreuze. Er hat nur eine Speise, den Willen seines Vaters zu erfüllen; was dem Vater wohlgefällig ist, das tut er immer (Joh. 4, 34; 8, 29). Bei ihm gibt es keine Dunkelheit und Ungewißheit, kein Schwanken und Zaudern. Herrlich, ruhig und klar ist sein Leben bis in den tiefsten Wesensgrund der Liebe zu Gott. Aus der Gottesliebe strömt die Menschenliebe. Wer kann, um mit dem Apostel zu sprechen, die Länge und die Breite, die Höhe und die Tiefe der Liebe Jesu ausmessen? Diese Liebe ist allseitig, sie umfaßt den ganzen Menschen und die ganze Menschheit, sie ist machtvoll, sie schreckt vor keinem Opfer zurück, sie ist rein, frei von jedem Eigennutz, sie ist vollkommen, frei von jedem Mangel, sie ist unwandelbar, sie ist göttlich. Wenn Gottes Liebe auf Erden erscheint, könnte sie sich anders zeigen als im Bilde jener Liebe, die zart und groß, innig und kraftvoll, rein und umfassend das Herz Jesu durchdringt? Sein Wort: Liebet eure Feinde, tuet Gutes denen, die euch hassen, betet für diejenigen, die euch Übles tun, segnet, wenn man euch flucht, erhält seine höchste Weihe in seinem eigenen Leben. Das erhabene und scharfe Wort: Wer eines von den Kleinen ärgert, dem wäre es besser, daß ein Mühlstein an seinen Hals gehängt und er in die Tiefe des Meeres versenkt würde, leuchtet als göttliche Liebe über der Menschenseele, die größer ist als die Liebe der Mutter. Wie erschütternd wirkt es, wenn er einem Judas die Füße wäscht! Er hat alle geliebt in zarter und umfassender Liebe, den Nikodemus und die Samaritanerin, das jüdische Kind und den heidnischen Hauptmann, eine Maria Magdalena und den rohen Kriegsknecht, den Petrus und den Judas, die Dankbaren und die Undankbaren, die Großen und die Unmündigen. Der alte Dichter schrieb das Wort: *Odi profanum vulgus et arceo*. Über der Schule Jesu glänzt das Wort: Kommet alle zu mir, die ihr mühselig und beladen seid!

Kein Wort hat für den Menschen einen so bezaubernden

Klang als das Wort Barmherzigkeit. Kommt es daher, weil dieses Wort die Liebe in ihrer rührendsten Gestalt, in jener Form nämlich in sich schließt, wo sie sich auch den Verlassenen, auch den Unwürdigen gegenüber betätigt zu keinem andern Zweck als um zu triumphieren über die Verworfenheit, oder kommt es daher, daß jeder sich bewußt ist, der Barmherzigkeit, der versöhnenden Liebe zu bedürfen? Jesus ist dienende, versöhnende Liebe, ist duldende Barmherzigkeit. Es wird uns erzählt, daß Phidias, der große Künstler Griechenlands, den Auftrag erhielt, ein Bild des Zeus herzustellen. Er nahm den besten Marmor, den tauglichsten Meißel und bildete den Zeus mit gewaltigem Haupt und drohendem Blick, die Blitze in der Hand haltend, keine Hand ist zum Segnen frei; ein Falke sitzt zu seinen Füßen, um die Opfer seines Zornes zu erspähen. Jesus ist gekommen als das Bild Gottes, als Bote der Barmherzigkeit und des Friedens, die Stirne gesalbt mit dem Öle der Barmherzigkeit, von Anmut umflossen, mit süßer Stimme werbend um die Herzen, der gute Hirt, der Arzt für alle Erdenübel. Er ist erschienen als die gekreuzigte Liebe.

Seine Liebe führt ihn auf die weltbeherrschende Höhe, wo das Kreuz aufragt. Mit zitternder Hand haben die Propheten Leiden und Sterben in das Bild des Messias eingetragen, der, schuldlos leidend, in reinster Opferliebe die Sünden der Welt sühnt. Die alles ertragende Liebe wird, frei sich selbst opfernd, zur stellvertretenden Liebe, zur Liebe in ihrer schönsten Gestalt. Das Kreuz ist der Höhepunkt des Lebens Jesu, das Hohelied seiner Liebe, die Hochschule für die Menschheit. Die Erde bebte, die Sonne verfinsterte sich, im Herzen Jesu brennt, wie ein heiliges Altarfeuer, die reinste Opferliebe. Den Kelch des Leidens trinkend bis zur Hefe, die Kelter allein tretend, schuldlos leidend, duldend in stiller Ergebenheit mit nie dagewesener Seelengröße, in voller sittlicher Freiheit, in reinster Hingabe, so steht der Gekreuzigte vor der Welt, eine strahlende Heiligkeit und Tugendfülle, ein unerreichbares Vorbild, die größte religiöse Liebes- und Segensmacht der Menschheit. Sein Leben klingt aus in den Ruf: Es ist vollbracht! Es brach das Herz, das größer war als die Welt. „Wenn das

Leben und der Tod des Sokrates“, so hat Rousseau gesagt, „Leben und Tod eines Weisen sind, das Leben und der Tod Jesu sind die eines Gottes.“ Jesu Tod war das Frührot des Lebens. Als das Symbol einer ewigen Liebe steht sein Kreuz im Mittelpunkt der Welt, und in Dankbarkeit und Freude, in Trost und Ergebung, in Hoffnung und Siegeskraft ruht der Blick des Menschen auf der gekreuzigten Liebe. Seit Jahrhunderten ist der Felsen, auf dem das Kreuz mit dem leidenden und sterbenden Christus stand, der Markstein, der die Zeiten trennt; dieser Markstein trägt das größte Heiligtum, den unerschöpflichen Segensbrunnen der neuen Menschheit.

Noch einen andern geschichtlichen Beweis haben wir für die Heiligkeit Jesu. Es unterliegt keinem Zweifel, daß das Beispiel Christi die Menschheit zur sittlichen Höhe emporgehoben hat. Die glänzendste Seite der Geschichte ist die Geschichte der Heiligen. Christus hat diese Geschichte geschaffen. Die nur ihnen eigene Freiheit von menschlicher Selbstsucht, die Reinheit und Stärke der Seele, dieses Feuer einer opfernden, rettenden Liebe haben die Heiligen aus dem Herzen Jesu empfangen. Sie sind Zweige am Rebstock Jesu Christi. Der herrliche, unermessliche Himmel der Heiligen in wunderbarer Mannigfaltigkeit sonnt sich und freut sich in den Strahlen, die von der Sonne der Gerechtigkeit und Heiligkeit ausgehen. Welch ein Triumphzug Christi!

Und sie alle sinken ihm zu Füßen. Alle haben sie von ihm empfangen, sie alle haben ihn nicht erreicht. Die Schüler sind unter dem Meister. Sie alle sind, in der Ausbildung einer besonderen Tugend im Ringen mit der menschlichen Schwachheit, oft unter starker Anwendung von Gewalt, in gewissem Sinne einseitig. Christus ist allseitig, die Fülle in einheitlichem Ebenmaß, in vollendeter Harmonie. Deshalb ist er Ideal und Vorbild für alle, nicht bloß bewundernswert, sondern für jeden nachahmbar, wenn auch unerreichtbar.

Jesus als Ideal.

4. Wie der Wein seinen Bodengeschmack, so trägt jeder Mensch das Gepräge seiner Herkunft, Nationalität, Beschäftigung und Bildung. Menschen aus einer fernen Zeit, unter ganz anderen Verhältnissen herangewachsen, sind und bleiben uns in manchen Stücken fremd. Sokrates war ein Grieche, behaftet mit Vorzügen, aber auch mit Fehlern des griechischen Volkes, und so ist es mehr oder minder mit allen jenen Männern, welche die Geschichte unter die Großen rechnet. Ihre Größe ist bedingt durch eine Summe von Umständen, wie Anlagen, Talenten, Entwicklung und Lebensführung. Die Hel-

den, die die Griechen sich schufen, sind griechische Helden, auch ihre Götter tragen nationale Züge. Auch der jüdische Geist hat Ideale aufgestellt. Es waren große Rabbiner, Gesetzesgerechte, idealisierte Pharisäer. So sehr auch die Heiligen jene Größe, welche die Welt oft preist, überragen, auch bei ihnen wirken die genannten Umstände, sodann sittliche Gefahren und Kämpfe mit den ihr eigenen Mitteln der Weltflucht, Aszese usw. so ein, daß sie in manchen Dingen mehr zu bewundern als nachzuahmen sind. Das Ecce-Homo-Bild Christi ist erhaben über Volk und Nation, Stand und Geschlecht, Alter und Lebensgewohnheiten. Es gehört der ganzen Menschheit an. Gott hat das Leben des Menschensohnes in den gewöhnlichen menschlichen Verhältnissen verlaufen lassen, seine Heiligkeit glänzt auf jenen Wegen, die den Menschen als solchen zugänglich sind. Allen Menschen ist er menschlich nahe. Er fand seine Anbeter unter den Griechen, obwohl er keine philosophischen Systeme proklamierte; er feierte seine Triumphe unter den Römern, obwohl er keine siegreichen Schlachten schlug. Noch heute gewinnt er die Seele des Wilden, denen der Missionar nichts anderes zu verkünden braucht als sein Leben, sein Leiden, seinen Tod. Er ist das Licht für die Blinden, die Stärke für die Schwachen, das Leben für die Toten. Unmündige und öffentliche Sünder sind durch ihn Weise und Heilige, Schwache sind Riesen geworden¹²⁸).

In unvergleichlicher Klarheit und Kraft strahlt sein Vorbild in die Welt, so anziehend und verständlich, daß auch das geringste Kind es verstehen kann, und doch wieder so groß und erhaben, daß auch die edelsten Männer es niemals erreicht haben. Juden und Griechen, allen Völkern und allen Ständen, dem Manne der Tat und der Betrachtung, dem Manne der Wissenschaft und der praktischen Arbeit, allen ist er alles geworden, alle hat er zu sich hingezogen. Sein Kreuz kam mit seiner Kraft und seinem Trost auf den Markt des öffentlichen Lebens und in die stille Klosterzelle, in das innere Heiligtum der Familie und in die zitternden Hände der Sterbenden; es trat ein in die Hütte des Armen und in den Palast des Reichen. „Mag“, so hat Goethe gesagt, „die geistige Kultur fortschreiten, wie weit auch immer, mögen die Wissenschaften in

die Breite und in die Tiefe wachsen, möge der menschliche Geist sich erweitern wie auch immer, über die Hoheit und sittliche Kultur, wie sie in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird sie nie hinauskommen.“ Leverrier ließ auf seiner Sternwarte ein Kruzifix anbringen. Wenn er die Welten durchmessen, ruhte sein Geist bei Jesus Christus. Was die Welten und die Weltenräume ihm nicht schenken konnten, gab ihm Christus. Tertullian hat das schöne Wort gesprochen: die menschliche Seele sei von Natur christlich. Christus anderseits gehört der menschlichen Seele an. Sein heiliges Leben berührt die tiefsten Saiten der gottverwandten Seele und kommt in Liebe den innersten Ahnungen des nach Gott dürstenden Herzens entgegen. Er redet mit jedem Menschen in seiner Muttersprache. Christus, Gottes Licht und Gottes Kraft, und die Seele, Gottes Ebenbild, verstehen sich. Christus, sündenlos, das strahlende Ideal der Heiligkeit, das ist die Herrlichkeit und Macht, in der er erschienen ist. Diese Herrlichkeit ist größer als jede andere, die je ein Menschenhaupt geziert hat. Jesus ist ein Wunder, das größte Wunder in der moralischen Welt. Auch dieses Wunder bezeugt, daß er mehr ist als ein Mensch, und mit überwältigender Kraft beweist es, daß sein Wort Wahrheit ist. Sein Selbstzeugnis ist in der Heiligkeit und Wahrhaftigkeit Gottes fest verankert. Christus ein Betrüger — das wäre Gotteslästerung. Das sittliche Gewissen und die sittliche Weltordnung bäumen sich auf gegen ein solches Wort. Jesus selbst hat sein eigenes Zeugnis mit dem Zeugnis Gottes vereint. „Der mich gesandt hat, ist wahr. Und der mich gesandt hat, läßt mich nicht allein, denn was ihm wohlgefällig ist, tue ich immer. Ich bin es, der Zeugnis ablegt von mir selbst, und Zeugnis legt für mich ab der Vater, der mich gesandt hat“ (Joh. 8, 18. 28).

5. Kapitel.

Die Lehrweisheit Jesu.

Das Land Zabulon und Nephtali, das Galiläa der Heiden, das Volk, das in Finsternis sitzt, soll schauen ein großes Licht, so hat der Prophet den Messias verkündet (Jes. 9, 2). Es war eine große Stunde, als Jesus aus der Tiefe seines messianischen Bewußtseins, anschließend an eine sinnreiche Zeremonie, an die Lichterprozession am Laubhüttenfeste, der Menschheit zurief: „Ich bin das Licht der Welt; wer mir nachfolgt, wandelt nicht im Dunkeln“ (Joh. 8, 12). Der so spricht, ist ein armer Galiläer, der Welt unbekannt. Athen und Rom hat er nicht gesehen, zu den Füßen der Philosophen hat er nicht gesessen, und in den Säulengängen der Akademie ist er nicht gewandelt. Im verachteten Judenlande, über das der römische Adler seine Siegeschwingen spannte, zu einer Zeit, wo die Skepsis anfang, das Heidentum zu zernagen, wo die Philosophie, ihre Flügel senkend, alle Kreise des Irrtums zu durchlaufen begann, und eine schwere geistige Krisis, zusammengefaßt in die Pilatusfrage: Was ist denn Wahrheit? Lebensüberdruß in weite Kreise trug, spricht er das majestätische Wort: „Ich bin ein König. Dazu bin ich geboren und in die Welt gekommen, um Zeugnis zu geben der Wahrheit. Jeder, der aus der Wahrheit ist, höret meine Stimme“ (Joh. 18, 37). Und die Geschichte gibt ihm Zeugnis. Wie ein Sämann ist er über das Saatfeld der Menschheit gegangen, herrlichen Samen voll himmlischer Weisheit und Kraft ausstreuend. Wie Himmeltau fiel sein Wort auf die Erde als eine Geistes- und Lebensmacht, mit der keine andere verglichen werden kann. Keiner ist größer als er, von einem Erfolg begleitet, der unermesslich

genannt werden muß, obwohl er wie ein Wurm am Kreuze starb. Woher kam ihm diese Weisheit?

Die Originalität
der Lehre Jesu.

1. Jesus ist unbeeinflußt von allen Einwirkungen der außerpalästinensischen Welt, und in der palästinensischen Welt steht er selbständig für sich und auf sich in originaler Größe. Die törichten Versuche, ihn mit ägyptischer, griechischer oder indischer Weisheit in Verbindung zu bringen, sind in ihrer Willkür und Haltlosigkeit nur unfreiwillige Zeugnisse für seine unerklärliche Größe. Er hat auch nicht wie Paulus zu den Füßen eines Gamaliel gesessen. Aufgewachsen in der schlichten Arbeitsstätte eines Zimmermanns, war er von allen Hilfsmitteln menschlicher Bildung entblößt. Keiner kann sich rühmen, sein Lehrer gewesen zu sein. Schule und Unterricht haben ihn nicht beeinflußt. Seine Landsleute von Nazareth kennen seinen Lebensgang. Sie staunen und rufen: Woher kommt ihm diese Weisheit? Ist er nicht des Zimmermanns Sohn? Ist nicht Maria seine Mutter? Kennen wir nicht seine Brüder und Schwestern? (Mt. 13, 53 ff. und Par.) Jesus ist ganz und gar ursprünglicher, selbständiger Lehrer, er war niemals Schüler. Allen spendet er aus eigener Fülle, von keinem hat er empfangen.

Nie stützt sich Jesus auf eines der Mittel, die menschliche Weisheit und Gelehrsamkeit bedingen und ausmachen. Auf keine Schule, keinen Lehrer, keine Autorität hat er sich berufen. Kein Buch hat er zitiert. Er beruft sich nur auf die Hl. Schrift des A. T., um seine königliche Größe als Herr der Schrift zu offenbaren. Tief und groß ist nach der Schilderung Jesus Sirachs die Hl. Schrift, in der Gottes schöpferische und königliche Weisheit spricht. Jesus aber ist Herr der Schrift. Er spricht mit Macht mitten im Tempel, vor den Gesetzeslehrern, die gewohnt waren, bei der Hl. Schrift zu schwören. Verwundert rufen diese aus: „Wie versteht dieser die Schrift, da er sie doch nicht gelernt hat?“ (Joh. 7, 15.) Innerlich in seinen Gedanken wie äußerlich in der Form hat er sich an die Offenbarung des A. T. angeschlossen bis zu seinem letzten Schmerzensruf am Kreuze, aber er redete nicht wie die Schriftgelehrten, sondern wie einer, der Gewalt hat, wie ein reicher Hausvater, der aus

seinem Schatze Altes und Neues hervorlangt. Gesalbt mit dem Geist, der die Schrift durchweht, enthüllt er ihren tiefen Sinn, sein Licht auf die Gottesoffenbarung im A. T. zurückstrahlend, bildet er sie innerlich fort, führt er sie zur Vollendung empor. Auf der lichten Höhe der gewaltigen, von Gott gebauten Pyramide der Schrift steht er, der Christus. So wenig kann eine zeitgeschichtliche Schule ihn als Schüler ansprechen, daß gerade der Vergleich mit der Schriftgelehrsamkeit seiner Zeit seine originale und überragende Größe beweist. Seine Lehrweisheit zerbricht die falschen Ideale der Schriftgelehrten und Pharisäer. Wie er die Käufer und Verkäufer aus dem irdischen Tempel Gottes hinauswies, so vertrieb er die im Buchstabendienst erstarrte, dem Geist der Hl. Schrift entfremdete pharisäische Schriftgelehrsamkeit aus dem hl. Sion des Gotteswortes. Man braucht, um anderes zu übergehen, nur an sein Ideal des Gottesreiches und an sein Messiasideal zu erinnern. Übrigens beweisen seine Streitreden mit den Pharisäern, daß die Hl. Schrift wie ein offenes Buch in seiner Seele lag, und seine Lehrverkündigung offenbart, daß er aus dem Bewußtsein sprach, der Herr der Hl. Schrift zu sein (vgl. S. 100 ff.).

Alle Menschen bedürfen längerer Jahre, bis ihr Geist zur Reife gelangt. Ohne menschliche Ausbildung empfangen zu haben, tritt Jesus als Lehrer auf, lehrt bloß drei Jahre und stirbt am Kreuze, ehe er zum gereiften Mannesalter gelangt ist. Seine Lehre aber ist von jugendfrischer, schöpferischer Kraft und zugleich geschmückt mit jenem Ebenmaß und jener Abgeklärtheit, welche dem Alter eignet, und, was ohne Beispiel dasteht, diese drei Jahre enthalten mehr als das längste Leben aller hochstehenden Menschen, eine unerschöpfliche Tiefe und Fülle, die sich jeder Generation neu offenbarte, sie haben der Menschheit eine Kraft, die ungemindert durch die Jahrhunderte geht, und Impulse verliehen, die das geschichtliche Leben bis in die tiefste Tiefe in Bewegung setzen. Der ganz „unliterarische“ Jesus, der keine Zeile schrieb, alles auf das lebendige Wort stellte, hat die Welt mit den tiefsten Ideen bereichert, die gewaltigste Geistesentwicklung entzündet, mehr Federn in Bewegung gesetzt als irgend eine Person der Welt-

geschichte. Die Evangelien sind das schönste, tiefste und kostbarste Buch der Menschheit. „Um seiner seelischen Tiefen und Weiten willen ist das Buch des Ostens ein westöstliches, ein Menschheitsbuch, ist das antike Buch ein ewiges Buch.“¹²⁹⁾ Derjenige spricht in ihm, dem die Geschichte das Recht gibt, sich das Licht der Welt zu nennen, weil er Worte des ewigen Lebens sprach. Woher kam ihm diese Weisheit? Er selbst gibt die Quelle an. „Meine Lehre ist nicht meine Lehre, sondern die Lehre desjenigen, der mich gesandt hat“ (Joh. 7, 16).

Die Form
der Lehre Jesu.

2. Jesus ist nicht ein Lehrer wie die anderen. Mit der übermenschlichen Selbständigkeit und Ursprünglichkeit, mit der Unabhängigkeit von Lehrern wie von Lehrmitteln verbindet sich eine einfache Erhabenheit, Klarheit und Ruhe, die stets im Lichte der Wahrheit wandelt, ohne Suchen und Ringen, Fragen und Forschen. Was man von dem hohepriesterlichen Gebet gesagt hat, gilt von der ganzen Lehrweise Jesu: „Niemals hat die menschliche Sprache Erhabeneres und zugleich ewig Wahreres schaffen können. Alles was man in Vergleich stellen kann, tritt vor dem göttlichen Licht in den Schatten des Menschlichen“ (Ewald). Seine Worte sind Geist und Leben, von ergreifender Tiefe und lebendiger Anschaulichkeit, einfach in Erhabenheit, erhaben in Einfachheit. Sätze, auf denen die Jahrhunderte ruhen, spricht er im Anschluß an die gewöhnlichen Begebenheiten seines Lebens mit jener Ruhe und Sicherheit aus, mit der er auch das Kleinste vollbringt.

Er wandelt durch die Fluren und Flecken Galiläas. Der Natur und dem Menschenleben entnimmt er die Bilder, die seine erhabenen Worte schmücken, und die ihnen den Farbenton, die lebensfrische Ursprünglichkeit und Popularität verleihen. Die Natur wird ihm zum Symbol seiner ewigen Gedanken. Er sieht die Lilien blühen, und wie der Duft aus der Blume, steigt aus seinem Geiste die herrliche Rede über die göttliche Vatergüte und Vorsehung und über den Wert und Unwert der täglichen Sorge. Er sieht den Feigenbaum, wie er zur Blüte ansetzt, und spricht: Vom Feigenbaum lernt folgendes Gleichnis. Er sieht den Sämann seine Saat aussäen und die Erntefelder in ihrer Frucht wogen, und er entnimmt ihnen die Farben für die Zeichnung der messianischen Ernte in Aussaat, Entwicklung und Vollendung. Hier sah er den Winzer, der den Weinstock beschneidet, dort den Hirten, der dem verlorenen Schäflein nachgeht. Wie tief

und schön ist das Bild, in dem er sich als den wahren Weinstock und die Menschenseelen als die Rebzweige schildert, wie ergreifend ist das Bild der grenzenlosen göttlichen Barmherzigkeit und des guten Hirten für alle Zeiten vor die Augen der Menschheit gestellt! Jesus hat von Auge zu Auge mit den Menschen geredet. Er steht mitten im Volks- und Menschenleben, den Armen das Evangelium verkündend, alle zu „Lehrlingen Gottes“ (Joh. 6, 45) machend. Die Evv. sind wie das tiefste, so das populärste Buch der Menschheit. Und doch, wer hat ihn übertroffen, wer hat seine Fülle erschöpft? An das Natürlichste, an einfache Begebenheiten anknüpfend, ersteigt er die höchste Höhe, und so werden seine Worte zu Weltprinzipien von unersetzlicher Tragkraft, Grundlagen und Keime eines unberechenbaren Fortschritts. Ich wähle zur Illustration bloß einige Beispiele aus. Bei dem Rangstreit der Apostel (s. S. 188 f.) nimmt er ein Kind in seine Arme, und aus seinem Herzen quellen die demütigen und herrlichen Worte: Wenn jemand der erste sein will, so werde er wie der letzte und wie der Diener aller. Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, könnt ihr in das Himmelreich nicht eingehen. Und wer eines von diesen Kleinen in meinem Namen aufnimmt, der nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, nimmt nicht mich auf, sondern denjenigen, der mich gesandt hat. Wie hat dieses Jesuswort die Welt in Bewegung gesetzt! Die Pharisäer, ihn versuchend, stellen ihn vor die Frage: Ist es erlaubt, dem Kaiser Zins zu zahlen oder nicht? Und er läßt sich die Steuermünze zeigen und fragt sie: Wessen ist das Bild und die Umschrift? Sie antworteten ihm: Des Kaisers. Und er spricht zu ihnen: Gebet also dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist. Wie oft ist dieses Wort angerufen worden! Guizot nannte es eine Grundlage unserer Zivilisation, und nach Möhlers Bemerkung begründete es jene unerschütterliche Gewalt, welche die moralische Selbständigkeit der Menschen trägt, eine der größten Wohltaten, welche ihnen zuteil wurde. So leuchten Jesu Worte, ungesucht und ungekünstelt an die jeweilige Situation sich anschließend, wie eine Sonne über der geistigen und moralischen Welt, in einfacher Form förmliche Axiome, unersetzliche Grundlagen der sittlichen Welt- und Gnadenordnung umschließend. Wie der Duft aus der Rose, steigen sie aus seiner Seele empor, und was Ambrosius von dem Sterne, der die Weisen des Morgenlandes zur Krippe führte, gesagt hat, gilt von seiner Lehre: Sua luce se signat.

Jesu Sprache ist die Sprache höchster Autorität. In solcher Gewalt ist nie ein Mensch vor die Welt getreten. Aus jedem seiner Worte klingt in übermenschlicher Kraft die Autorität des *αὐτὸς ἔφα*, das „wahrlich, wahrlich ich sage euch“. Und doch ist seine Sprache so einfach, man könnte sagen, so kunstlos, und bei aller Kraft so süß und milde, von prin-

zipieller Schärfe, keine Einrede, keine Kompromisse duldend, und doch so maßvoll klug, so einladend und erwärmend, den Schwachen entgegenkommend, die Gefallenen aufrichtend, wie ein Hammer, der Felsen zerschmettert, und doch wie liebliche Speise. Wie groß ist die Herablassung Jesu? Aber nirgends eine Schwäche, und bei aller Popularität nirgends eine Ostentation, ein Haschen nach Effekt. Jesus ist niemals ein Demagoge, ein Agitator. Er ist stets derselbe, in göttlicher Ruhe, Größe und Erhabenheit. Jesus spricht auch nicht wie ein Philosoph, Vorder- und Schlußsätze in langer Untersuchung aneinanderreihend. Er untersucht nicht, er schaut die Wahrheit, er erhebt sich nicht durch Forschen zum Licht, er steht im Licht; er borgt nicht vom Licht, er ist das Licht; er besitzt die Wahrheit seines Evangeliums in seinem Bewußtsein, ist gesalbt mit dem Geist der Wahrheit. Aus diesem Geist sprechend löst er gleichsam spielend, theoretisch und praktisch, die größten Fragen auf dem Gebiete des Seelen- und Völkerlebens. Er fragt nie um Belehrung, nie schwankt er, zaudert er, überlegt er, nie hat er sich korrigiert. Wie anders ist es bei den Menschen! Seine Rede bewegt sich stets um die höchsten Fragen, um die letzten Gründe. In einfacher Rede führt er alles auf die höchsten Prinzipien zurück, und nie schweift er von den erhabensten Zielen ab, über alles eine ungeahnte Klarheit ausbreitend. Seine Lehre überragt alle Metaphysik der Philosophen, die alle bis auf den heutigen Tag demütig vor ihm ihr Haupt beugen müssen. Und unvergleichlich mehr hat er geleistet als alle Philosophen. Er hat die Welt erneuert, während nach Voltaires Wort die Philosophen nicht einmal die Gasse bekehren konnten, in der sie wohnten.

Jesu Rede ist weiter ohne systematische und dialektische Entwicklung. Wie verschieden ist seine Lehrweise von der des Apostels Paulus und der apostolischen Briefe. Aus ihm spricht die sichere Intuition der Wahrheit. In der Herrlichkeit, aus der er spricht, ist er zu Hause. Und diese Herrlichkeit strahlt er nach allen Seiten aus, wie ein König seine Gaben verteilend. Mit welcher überlegener Kraft und vollendeter Menschenkenntnis weiß er jedes Gespräch zu leiten, wie weiß er

seine Stellung als Meister auch da zu behaupten, wo seine Gegner, ihn versuchend, ihn in die Stellung des Schülers drängen möchten!

Jesus spricht auch nicht wie ein Rhetor. Er verzichtet auf die Mittel der Rhetorik. Seine Rede ist nach dieser Hinsicht kunstlos, natürlich, einfach. Er hat nicht gesprochen wie ein Jesaias, ein Ezechiel, ein Paulus. Und doch sind die Worte keines Menschen tiefer in die Herzen gedrungen. Er spricht das Wort Gottes, die Worte des ewigen Lebens mit erschütterndem Ernst, und wie ein zweischneidiges Schwert dringen sie in die Seele. Das ist das Kennzeichen der Wahrheit, und es bedarf des ernstesten Tones der Pflicht und der unvergleichlichen Verantwortung gegenüber dem verführerischen Sirenen-sang jener Mächte, die den Menschen in die Tiefe ziehen. Aber seine Worte sind vom Hauch des Friedens durchdrungen. Auch wo er das göttliche Strafgericht verkündet und die Heuchler entlarvt, dringt der Grundton der Liebe durch, die retten und verzeihen möchte. Im Buche der Könige (1. Kön. 19, 10 ff.) wird erzählt, wie Elias, der Eiferer für Gottes Gesetz, nach vieljährigem Kampfe in die Wüste geflohen, sich ein Zeichen der göttlichen Gegenwart erbat. Es erhob sich ein Sturmwind; Gott war nicht im Sturme. Es bebte die Erde und Feuer brach aus. Gott war nicht im Feuer und Erdbeben. Da erhob sich ein mildwehender Wind, und Gott offenbarte seine Gegenwart im Säuseln des Windes. So war es in Jesus. Die Schönheit und Kraft des Lichtes ist ein sinnvolles Symbol für die unvergleichliche, nie alternde Schönheit seiner Lehre, in ihrer majestätischen Ruhe und Einfachheit und in ihrer Kraft und Lieblichkeit. Die hohen himmlischen Gedanken erdrücken den Geist nicht, sondern erheben ihn, sie stimmen das Gemütsleben nicht herab, sondern geben ihm neue Schwingen, die nach oben tragen. „Nur fordern sie eine stille und innige Weise der Betrachtung, ein Auge, das nach innen schaut, und ein Herz, das nach oben strebt“ (Krieg).

„Alle, die ihn hörten, blieben staunend stehen und bekannten: So hat noch kein Mensch gesprochen.“ Wie als moralisches, so steht Jesus als ein intellektuelles Wunder vor der Welt. Und die moralische Größe eint sich mit

der intellektuellen zu jenem Himmelslicht der Weisheit und Heiligkeit, das in seiner Person die Welt erleuchtet und erfreut. „Jesus aber“, so sagt der Evangelist, „fing an zu tun und zu lehren.“ So begann der göttliche Lehrer der Menschheit seine königliche Laufbahn in Tat und Wort, in Beispiel und Lehre. Er beschloß sie, als er den hochragenden Lehrstuhl des Kreuzes bestieg. In seinem geschichtlichen Menschenleben hat er die Wahrheit seines Wortes bewiesen, daß er vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen ist und ihr verkündete, was er vor aller Zeit vom Vater gehört hat.

Der Inhalt
der Lehre Jesu.

3. Die Lehre Jesu hat man nach Ausdehnungs- und Anpassungskraft mit dem Feenzelt verglichen. Stellte man die magische Einhängung in des Königs Schloß, so war sie für das kleinste Zimmer nicht zu groß, trug man sie auf den Hof hinaus, so war sie groß genug, um alle Ritter aufzunehmen, und brachte man sie aufs freie Feld, so dehnte sie sich so sehr aus, daß sie das ganze Heer des Königs umfassen konnte. Sie besaß eine unendliche Biagsamkeit und eine unendliche Ausdehnungskraft¹³⁰). Jesus selbst hat die intensive Kraft und extensive Universalität seiner Lehre in dem Bilde des Lichtes veranschaulicht, das jedem leuchtet, als wäre es für ihn allein, und über die ganze Erde strahlt. Als feinstes Agens dringt es in die tiefsten und verborgensten Quellen der Naturprozesse der anorganischen und organischen Welt und wird zur Ursache der mächtigsten Bewegungen. Wenn die Sonne ihre Strahlen über die Erde sendet, jauchzt die Natur ihr entgegen, und das kleinste Tautröpfchen nimmt ihren Glanz in sich auf; aber der Blütenschmuck der Erde wird nicht erdrückt, erstrahlt vielmehr in eigener voller Schönheit. Da die unerschöpfliche und unersetzliche, jeder Generation sich neu offenbarende Fülle und Kraft der Lehre Jesu in späteren Abhandlungen dieser Apologetik zur Behandlung kommt, so beschränken wir uns an dieser Stelle auf folgende allgemeine Gesichtspunkte.

Jesu Lehre ist wesentlich religiöse Weisheit. Die vollkommenste und absolute Religion, das ist Jesu Werk. Damit hat er den Menschen aller Zeiten im tiefsten Punkte berührt und mit goldenen Banden das irdische Leben an das höchste

Ziel gebunden. Dem Ziel aber ist es eigen, daß es alles in Bewegung setzt, und es wächst der Mensch mit seinen höheren Zwecken. In Gott und in den Idealen des Gottesreiches hat er das sittliche und geistige Streben auf die höchste Höhe gehoben, ihm die höchste Spannweite gegeben und dem Wettbewerb der Kräfte einen Wirkungskreis ohne Grenzen eröffnet. Und dieser weite Bau ruht auf festestem Grund. Aus himmlischer Höhe senkt seine Religion sich in das Menschenleben hinein, eine leuchtende Fackel für das Denken, ein festes Fundament für das Wollen.

Die Frage nach Gott stellt die tiefste Frage der Menschheit, und die Gottesidee ist der tiefste Grund ihrer Geschichte. Ein Seufzen und Sehnen der Menschenseele nach Gott geht durch alle Religionen; alle Völker in ihren Sagen und Liedern geben ihm freudigen und schmerzlichen Ausdruck. Die religiösen Ideen haben die Zeiten am tiefsten bewegt, am mächtigsten erfaßt. Alle Zeiten, auch die unsrige, bestätigen es, daß die Religion „die tiefste Leidenschaft der Menschheit ist“, wie Lacordaire sie genannt hat. Jesus hat der Welt in vollkommenster Weise ihren Gott verkündigt und damit ihr das höchste Gut geschenkt. Im Gottesgedanken und in der Gottesliebe bewegt sich und ruht seine eigene Seele. Alle Fragen hat er in das Licht des Gottesgedankens gestellt, und in diesem Lichte hat er alle beantwortet. Dieses Licht hat er in die tiefste Seele gepflanzt und es ausgebreitet über das ganze Menschen- und Völkerleben. Gott, absolute Vollkommenheit und absolute Güte, heilige Macht, heiliges Gesetz, seliges und beseligendes Gut, schöpferische Allmacht und Vatergüte, die Menschheit zur Kindschaft Gottes berufend; so ist in Jesus der Gottesgedanke auf Erden erschienen als leuchtende, erwärmende und zündende Flamme. Sein erstes und letztes Wort spricht vom Vater, er betet im hohepriesterlichen Gebete: Vater, ich habe deinen Namen den Menschen offenbart. Alle lehrt er beten: Vater unser, der du bist in dem Himmel, und allen gab er die Macht, Kinder Gottes zu werden. Das ist seine Taufe „im Feuer und im Hl. Geiste“. Unter seinem Kreuze schrieb Johannes in die Annalen der Kirche: Gott ist die Liebe. Es ist die größte Stunde der

Menschheit, als Jesus am Jakobsbrunnen zu der armen Sünderin spricht: „Weib, glaube mir, es kommt die Stunde, und sie ist schon da, wo die wahren Anbeter den Vater anbeten werden in Geist und in Wahrheit“ (Joh. 4, 23). Was diese Stunde bedeutete, beleuchtet jener welthistorische Augenblick, wo die Boten des Gekreuzigten, ein Petrus in Rom, ein Paulus in Athen eintraten. Jesu frohe Botschaft von Gottes Vatergüte und der Gotteskindschaft des Menschen, eine frohe Botschaft, die alle Schranken niederreißt, ist ein ewiges *Sursum corda* für die Menschheit, eine ewige Religion, weil sie nicht übertroffen werden kann. „Gott hat niemand geschaut, der Eingeborene, der im Schoße des Vaters ist, hat es uns verkündet“ (Joh. 1, 18). Auch die himmlische Geisterwelt muß frohlocken in dieser Botschaft, auch ihre Religion kann nicht höher steigen, als jene ist, die Jesus am Jakobsbrunnen verkündigte, und wenn die Menschheit auf dieser Erde alle Kreise des Irrtums durchlaufen hat, sie wird zu den Worten Jesu zurückkehren als dem Ausdruck ihres Glaubens, Hoffens und Liebens. In ihm selbst aber hat der Glaube an Gottes Vatergüte und an die Gotteskindschaft der Menschheit in der Gnade sein sicherstes Fundament, die Hoffnung auf Gottes ewigen Besitz ihre sicherste Bürgschaft und die Gottes- und Nächstenliebe ihren reinsten und tiefsten Beweggrund und ihre höchste Kraft empfangen.

Im Lichte des Gottesbegriffes hat Jesus das Geheimnis des Menschen offenbart. „Mit dem Kreuzesbalken berührte er das verschlossene Tor, vor dem alle menschliche Wissenschaft nur fragend steht, und weit haben die Tore sich geöffnet.“ Am Vaterherzen Gottes ruhend, hat er in Worten von gewaltiger Kraft und Tiefe den unermesslichen Wert der Menschenseele offenbart, eine Offenbarung, die den Höhepunkt der Menschheit bezeichnet und den Erdgeborenen, auch den geringsten Bettler, zu einer religiös-sittlichen Größe emporgehoben hat, die der antiken Welt fremd war und alle Weisheit der Philosophie schlechthin überragt. Das Wort: Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber Schaden leidet an seiner Seele? und so viele andere gleich große und gleich scharfe Jesusworte haben den Menschen

befreit, seine Stirn fest gemacht wie Diamant gegenüber den Mächten dieser Welt, ihm einen geistigen Adel, eine geistige Freiheit und Größe gegenüber allen Gütern der Welt verliehen, wie es keine menschliche Weisheit vermochte. Jesus hat den Persönlichkeitswert des Menschen am tiefsten begründet und den Wert des Diesseits fest verankert in dem Ewigkeitswert. Und er tat mehr. Zur höchsten Liebestat für die Menschen stieg er vom Himmel herab, um den Menschen mit gewaltigster Kraft nach oben zu tragen, jenen Gewässern gleich, die man von hochoberen Orten herabläßt, damit sie durch ihre eigene Kraft zu dem Höhepunkt wieder emporgetrieben werden, von dem sie herabgelassen wurden. Seitdem er am Kreuze gestorben, hat die Liebe eine Geschichte, ist auch der Verworfenste es wert, daß man sich um seinetwillen bis zum Tode bemüht. Er hat die Liebe zur mächtigsten, ja allmächtigen Tugend gemacht, hat ihr die reinste Form, die Form der selbstlosen, sich selbst vergessenden Liebe verliehen und ihr einen Universalismus gegeben, so umfassend wie das menschliche Leben, so tief wie die menschliche Not. Seiner Religion gab er das Sternenbanner der Liebe in die Hand, und die von ihm ausgehende Kraft hat die Wellen derselben bis zu der Insel der Aussätzigen getragen, wo die Ärmsten der Menschen leben und leiden. Mit der Macht der überzeugenden Wahrheit und mit der Gewalt der herzerobernden Liebe sollte sein Evangelium in eine Welt treten, der der Apostel das doppelte Stigma aufprägte, sie sei liebeleer und hoffnungsbar, um zu retten und zu beseligen, zu wirken und zu werben. Aus diesem Geiste ist das Jesuswort, man solle auch die linke Wange demjenigen reichen, der uns auf die rechte geschlagen hat, das Wort vom Rock und Mantel und ähnliche Worte gesprochen, an denen eine minder tiefe Anschauung Anstoß nimmt, weil sie, buchstäblich deutend, den Geist nicht versteht, von dem sie erfüllt sind. Es ist der Geist einer Liebe, die alles überwindet, auch da eint und gewinnt, wo die Gerechtigkeit trennt und scheidet, über alle Forderungen der Gerechtigkeit die Liebe stellt und die Menschen lehrt, daß der Vollzug der Gerechtigkeit von der Liebe getragen sei. Aus diesem Geiste Jesu ist das unvergängliche Hohelied der Liebe geschöpft, das der Apostel (1. Kor. 13, 1 ff.) der Welt verkündet hat¹³¹).

Mit dem aus Gottes Vaterherzen und aus dem Ewigkeitswert der Menschenseele geschöpften Licht durchleuchtet Jesus das dunkle Geheimnis des Leidens und des Todes. Er hat die Trauernden und die Verfolgten selig gepriesen. Der „Mann der Schmerzen“ hat den Weg des Kreuzes zum königlichen Weg gemacht. Das Bild des Gekreuzigten steht, das Leiden erklärend und verklärend, im Zentrum der leidenden Menschheit, und von ihm fällt ein helles und tröstendes Licht auf die sittliche Bedeutung des Leidens, wie auf der grauen Regenwand der überirdisch strahlende Bogen der Iris ruht. Seit zwei Jahrtausenden ist keine Minute vergangen, wo nicht irgendwo Tränen der Ergebung und des Trostes, der Reue, der Hoffnung und der Liebe über das Kreuz geflossen wären. Durch ihn ist das Leiden ein völlig Neues geworden, es hat seine innerste Natur verändert. „Es hört auf, eine Störung und ein Hindernis zu sein, es wird ein Faktor des ethischen Lebens von hervorragender Bedeutung. Aus dem physischen Druck ist eine ethische Kraft geworden, aus dem Leiden ein Tun, aus dem Pathos ein Ethos, aus dem Hindernis ein Hebel, aus der Fessel eine Triebfeder, aus dem Übel ein Gut, eine wertvolle Bürgschaft der Vaterliebe Gottes (Hebr. 12, 5 ff.), der Verbindung mit Christus (Röm. 8, 17 f), der Teilnahme an den Gnaden der Erlösung, der Annäherung ans Ziel.“¹³²) Von Christus stammt jene heroische Leidenskraft der Seele, die die Leiden in die Schranken fordert und im Leiden frohlockt. Wer der Menschheit Christus rauben will, raubt ihr die Leidens- und Lebenskraft; denn leben heißt leiden.

Es beweist nichts gegen die übermenschliche Größe Jesu, sondern für dieselbe, wenn auch in andern Religionen und Kulturkreisen Gedanken sich finden, die mit Gedanken und sittlichen Forderungen Jesu sich in einzelnen Punkten berühren. Die Erklärung hierfür liegt in dem Worte Tertullians, daß die menschliche Seele von Natur aus christlich ist. Solche Ähnlichkeiten haben ihren Grund in dem gemeinsamen Denken und Fühlen des Menschenherzens und in der gottverwandten Natur der Menschenseele. Die Apologie des Christentums hat zu allen Zeiten betont, daß die Größe der christlichen Religion auch darin sich zeigt, daß sie den tiefsten Anlagen und Bedürfnissen des Menschen entgegenkommt, und so wenig hat sie die Wahrheitselemente in andern Religionen und Kulturen verkannt, daß die Väter der Kirche in der griechischen

Philosophie eine Vorbereitung auf das Christentum sahen. Das Wort von oben, das Christus sprach, findet lauten Widerhall in der sittlichen Menschenbrust, und wenn er die Seele zur übernatürlichen Höhe erhob, hat er sie zugleich von allem Irrtum und Wahn befreit und sie in ihrer ursprünglichen, natürlichen Reinheit wiederhergestellt. Wenn aber die religionsgeschichtliche Forschung, wie es ihre Aufgabe ist, auf die Grundlagen schaut, die Grundideen in ihrer Gesamtheit und in ihrem Zusammenhang würdigt, so wird sie immer wieder zu dem Resultate gelangen, das Chamberlain über die Parallelen zwischen Buddhismus und Christentum aussprach: Zuletzt wirkt diese „Parallelität“ wie das, was der Logiker die Antithese, der Physiker den Gegenpol nennt¹³³).

Von gewaltiger Größe und Kraft ist das Ideal des Gottesreiches, das Christus der Welt verkündet hat. Es soll herrschen in der Seele des einzelnen, als Gottesstaat herrschen in der Menschheit, in herrschgewaltiger Kraft und therapeutischer Milde, weltfreundlich und weltflüchtig, nicht weltfeindlich, sondern welterobernd und weltheiligend. Vor Christi Augen steht die ganze Menschheit. Alle Schranken niederreißend, alle natürlichen Unterschiede in einer höheren Einheit überbrückend, unendlich Mannigfaltiges mit den zartesten Banden verbindend, soll sein Reich in Gottesmacht und Gottesfrieden die Welt für Gott erobern. Ungehemmt durch Flüsse, Gebirge und Meere, durch Sprachen und Völkersitten, schreitet Jesus über Länder und Meere, in königlicher Kraft in jenem Reiche herrschend, das da nicht ist von dieser Welt¹³⁴). Das Gottesreich ist Gottesgabe und Gotteskraft, tiefste Pflicht und erhabenste Aufgabe der Menschheit. Als Wahrheit und Pflichtforderung, Lebensaufgabe und Kraftquelle setzt es die höchsten Ziele und entbindet es die mächtigsten Kräfte. Aber derjenige, der das Himmelreich schenkt, nimmt die irdischen Kronen nicht weg. Es verblassen nicht, sondern in höherem Lichte erstrahlen jene Güter und Ordnungen, Familie, Staat, Gesellschaft, Arbeit, Wissenschaft und Kunst, von welchen und in welchen der Mensch im Diesseits lebt¹³⁵). Die Idee des Gottesreiches ist von solcher Größe und Spannweite, daß sie, alles auf das höchste Ziel, auf Gottes ewigen Besitz hinordnend, jeder Arbeit einen gottgeweihten Grund und einen gottgeweihten Zweck zu geben weiß. Alles erneuernd, was im Himmel und auf Erden ist (Eph. 1, 10), hat sie Raum für alle. Christus ist das Licht, in dem wir

wandeln als Bürger einer andern Welt, und an dem wir uns orientieren als Bürger dieser Welt. Die höhere Liebe, die er entzündet, entwertet die irdischen Beziehungen nicht, sondern läutert und verklärt sie. Sie tritt ein in die Hütte des Armen und in den Palast des Reichen, setzt sich neben den König, der auf dem Throne sitzt, und zu den Füßen des Geringsten seiner Untertanen, sie hat auch Raum für jene „Weltflucht“, die alles Irdische abweisend, Gott und den himmlischen Interessen der Menschheit ganz und ungeteilt leben will. Die Ideale des Gottesreiches verkündend, weiß die Kirche, daß sie der Welt etwas zu sagen und etwas zu bieten hat. Und diese Ideale ruft sie jedem zu, der ein Menschenantlitz trägt, ruft ihm die frohe Botschaft zu, daß er als Kind Gottes und durch Christus erlöst, einem überirdischen Reiche, einer höheren Sphäre angehört, die keines Menschen Macht unterstellt ist. Das Gottesreich Christi, Gottes Gnade und Gottes Rechte proklamierend, schützt und wahrt die Menschenrechte. „Als Verkünderin der Moral des Evangeliums ist die Kirche,“ so hat Leo XIII. gesagt, „eine stetige Quelle der Gerechtigkeit und Liebe, die Ausbreiterin und Bewahrerin der wahren Freiheit und einzig möglichen Gleichheit. Sie wahrt die rechten Grenzen in allen Rechten und Pflichten der Gesellschaftsgesamtheit. Die Gleichheit, die sie verkündet, läßt den Unterschied der Stände, den die Natur offenbar verlangt, unberührt; die Freiheit, die sie bringt, verletzt nicht die Rechte der Wahrheit, welche vor diejenigen der Freiheit gehen, verletzt nicht die Rechte der Gerechtigkeit, welche denjenigen der Zahl und Macht überlegen sind, und verletzt nicht die Rechte Gottes, welche vor denjenigen der Menschen gehen.“ Freiheit und Gleichheit sind Ideale, die Christus der Menschheit gebracht hat. Dem christlichen Geiste entnommen, sinken sie zu hohlen Schemen herab. „Die Wahrheit wird euch frei machen. Wenn euch der Sohn befreit hat, so seid ihr wahrhaft frei“ (Joh. 8, 32. 36).

Die Reichsgesetze seines Gottesreiches proklamierte Jesus in der Bergpredigt, die man das schönste Blatt in den Evv. genannt hat. In ihm selbst ist das Himmelreich erschienen, in ihm, dem guten Hirten und hilfreichen Arzt, dem barmherzigen Sama-

ritan, dem Vergeber der Sünden und Tröster der Mühseligen und Beladenen, dem Boten der göttlichen Gnade, dem milden König und Erlöser, dem Spender des ewigen Lebens. Seiner Kirche gab er ihre wunderbare Organisation für ihre Evangelisation in der Menschheit. In dem ersten Papst hat er an alle Hirten der Kirche die dreimalige Frage gerichtet: Liebst du mich? Der höchsten Macht in derselben gab er die Festigkeit des Felsens, prägte ihr aber zugleich in dem Worte: Weide meine Lämmer, weide meine Schafe, den Charakter der Milde und Liebe auf.

Nach einer tiefsinnigen Sage des Altertums besitzt der Adler die Kraft, sich zur Sonne emporzuschwingen und ihr in das Antlitz zu schauen. Wenn ihm aber bei diesem Hochflug Augen und Fittiche erlahmen, so muß er niedertauchen in einen Wunderquell, der seine Kraft erneuert. Ihm, dem Adler, gleicht die Kirche Gottes auf Erden, die mit übernatürlichem Lichte ausgestattet und mit überirdischer Kraft beschwingt, die Menschheit zu der sonnenhaften Höhe der Güter des ewigen Lebens emporträgt. Den Lebensquell, der fortwährend ihre Kraft erneuert, hat Gott ihr in dem Gottmenschen Jesus Christus gegeben. Eine Gottestat, die selbst den Thron des dreieinigen Gottes mit neuem Glorienschein umgibt, und ihren vollsten Glanz ausstrahlen wird in der ewigen Herrlichkeit, in der dereinstigen Auferstehung und in der Verklärung der ganzen Schöpfung. Jesus Christus ist das tiefste geistige Prinzip der Menschheit, das tiefste Thema der Weltgeschichte. Die Jahrhunderte sind an ihm vorübergegangen mit ihrer Liebe und ihrem Widerspruch, ihren Fragen und Problemen, ihren Errungenschaften und Niederlagen, und es ist, als ob jedem Jahrhundert vom Lenker der Geschichte die Aufgabe gesetzt sei, vor seinem ewigen Thron sich zu verneigen und ihm zuzurufen: Du bist der Weg, die Wahrheit und das Leben. „Einer ist euer Lehrer, Christus“ (Mt. 23, 10).

Anmerkung.

Zur allgemeinen Ergänzung sei hingewiesen auf die größeren Apologien des Christentums von Hettinger—Müller, Schanz, Weiß, Sawicki, Kneib, auf das Leben Jesu von Grimm-Zahn und auf folgende Werke: H. Schell, Jahwe und Christus. Paderborn 1905; Jesus Christus², Vorträge, Freiburg 1911. H. Felder, Jesus Christus², Paderborn 1921. A. Seitz, Das Evangelium vom Gottessohn, Freiburg 1908. M. Lepin, Jésus Messie et fils de Dieu, Paris 1906. Schuster-Holzammer, Handbuch zur Biblischen Geschichte II. Band, bearbeitet von Jakob Schäfer 1910. Fr. Tillmann, Der Menschensohn, Freiburg 1907. Fr. Tillmann, Das Selbstbewußtsein des Gottessohnes auf Grund der synopt. Evangelien [Bibl. Zeitfr. III^{11/12}] Münster 1911. Fr. Meffert, Die geschichtliche Existenz Jesu [Apologetische Tagesfragen, 3. Heft], M.-Gladbach 1910. J. Steinbeck, Das göttliche Selbstbewußtsein Jesu nach dem Zeugnis der Synoptiker, Leipzig 1908. K. Müller, Unser Herr [Bibl. Zeit- und Streitfragen II, 1]. Fr. X. Kiefl, Der geschichtliche Christus und die moderne Philosophie, Mainz 1911. Jakob Müller, Der historische Jesus in Zeitschr. für kath. Theol. 1912, 425 ff., 665 ff. O. Pfleiderer, Die Entwicklung des Christentums, 1907. G. Pfannmüller, Jesus im Urteil der Jahrhunderte, 1908. Weitere Literatur ist in den Noten angegeben.

Noten.

1) Vgl. die Inschrift von Priene, wahrscheinlich aus dem Jahre 9 v. Chr. in den Mitteilungen des Kaiserl. deutsch. Archäol. Instituts Bd. 23, 3, 275 ff. Über sie handelt A. Harnack, Reden und Aufsätze. Gießen 1904. I, 301 ff.

2) Das Christentum und die Geschichte. In: Reden und Aufsätze II, 3.

3) Zur Charakteristik dieses Neuprotestantismus vgl. E. Tröltsch in „Die Kultur der Gegenwart“², I. Abt. IV₁ 431 ff.

4) Vgl. die Abhandlung von Pohle, Natur und Übernatur im I. Bd. 378.

5) Den Beweis hat vorzüglich Kiefl in dem zitierten Werk erbracht.

6) Vgl. zum folgenden die Schriften von J. Rohr, *Der Vernichtungskampf gegen das Bibl. Christusbild und Ersatzversuche für das Bibl. Christusbild*, Münster 1908; Fillion, *Les étapes du Rationalisme*, Paris 1911; A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede*, Tübingen 1906. Über den Einfluß Lessings vgl. Baumgartner Alex., *Lessings religiöser Entwicklungsgang* in: *Ergänzungshefte zu den Stimmen aus M. Laach*, II (1877).

7) A. a. O. 2.

8) A. a. O. 47; vgl. S. 56 das Urteil über G. Paulus, das mit dem Ausruf schließt: „Was ist unsere Epoche so arm, verglichen mit jener, so arm an kraftvollen, idealen Menschen, so arm an einfacher Menschenwahrhaftigkeit in der Theologie.“ (!)

9) A. a. O. 159.

10) Zu Renan vgl. A. Gratry: *Jésus-Christ. Réponse à M. Renan*². Paris 1908.

11) *Christentum und Geschichte* 4. — 12) A. a. O. 8.

13) Vgl. Harnack, *Die Aufgabe der theol. Fakultäten*. In: *Reden und Aufsätze* II, 172 f.

14) Harnack, *Dogmengeschichte* III⁴ 861 f.

15) Vgl. die Abhandlungen von Mausbach (5. u. 6. Kap.) und Pohle (2. Kap.) im I. Bd., und Braig in: *Jesus Christus*², *Vorträge* 209 ff. u. 292 ff.

16) A. Schweitzer a. a. O. 396.

17) A. a. O. 4 ff.; vgl. auch Knöpfler, *Das Christusbild und die Wissenschaft*, München 1911. Schweitzer sagt sogar, „die großartigsten Leben Jesu sind mit Haß geschrieben, mit Haß nicht so sehr gegen seine Person als gegen den übernatürlichen Nimbus“, den sie trage.

18) Schweitzer a. a. O. 6. Vgl. auch die Zugeständnisse über die Willkür und Ratlosigkeit der Forscher von Holtzmann H. J., *Das messianische Bewußtsein Jesu*, 1907, 44; Bousset W., *Was wissen wir von Jesus*, 1904, 62; Wernle, *Die Quellen des Lebens Jesu*, 1904, 67; Wrede W., *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1901, 52, 86 f.

19) *Chronologie der altchr. Liter.* Vorwort VIII und Lukas, der Arzt. Leipzig 1906. Vorwort IV. Vgl. Jülicher, *Neue Linien in der Kritik der evangel. Überlieferung* 73; vgl. auch die Abhandlung von Tillmann.

20) *Chronologie* a. a. O. Vorwort X.

21) Über den Versuch von Tröltzsch, die Absolutheit des Christentums zu retten, vgl. Kiefl a. a. O. 61 ff. Vgl. auch den Artikel von Kiefl: *Das individualistische Jesusbild und Frenssens Hilligenlei in Kathol. Weltanschauung und modernes Denken*, 288 ff.

22) Weitere Ausführungen zur Christologie des Modernismus bei Esser in: *Jesus Christus*², *Vorträge*, 379 ff.; Gisler, *Der Modernismus*, Einsiedeln 1912, 538 ff.

23) Vgl. W. von Schnehen, *Der moderne Jesuskultus*, Frankfurt a. M. 1906. E. von Hartmann, *Das Christentum des Neuen Testamentes*, Sachsa 1905. A. Kalthoff, *Das Christusproblem²*, Leipzig 1903. Vgl. auch R. G. Grützmaier, *Ist das liberale Jesusbild modern?* Gr.-Lichterfelde 1907.

24) Vgl. Ph. Kneib, *Moderne Leben-Jesu-Forschung unter dem Einfluß der Psychiatrie*. Mainz 1908. H. Jordan, *Jesus und die modernen Jesusbilder*. Gr.-Lichterfelde 1909. Schäfer H., *Jesus in psychiatrischer Beleuchtung*. 1910.

25) Vgl. Fr. Meffert, *Die geschichtl. Existenz Jesu*. M.-Gladbach 1910, 23 ff. Vgl. auch die beiden Aufsätze: „Die Hartmannschule und das sozialistische Christusbild“; „Die Persönlichkeit in der modernen Geschichtsphilosophie“ in Kiefls Werk: *Kathol. Weltanschauung und modernes Denken*, 253 ff. und 272 ff., und Karge P., *Babylonisches im N. T.*, 1913. Dasselbst auch eine eingehendere Würdigung der „Christusmythe“ von Drews, des Gilgameschepos von Jensen und der Aufstellungen von Gunkel in dessen Schrift: „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.“, 1903.

26) H. von Soden, *Hat Jesus gelebt?* Berlin 1910. 8.

27) *Dogmengeschichte* II⁴, 338 ff.

28) Weitere Ausführungen über die Christologie Luthers siehe bei Esser in: *Jesus Christus, Vorträge²*, 352 ff.

29) *Biblische Theologie des N. T.*, Tübingen 1911, 183.

30) Das Messiasbewußtsein Jesu wurde besonders bestritten von W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingen 1901, dem sich andre anschlossen. Auf die Seite der Zweifler stellte sich J. Wellhausen. Vgl. Felder a. a. O. S. 150 ff. und H. J. Holtzmann, *Das messianische Bewußtsein Jesu*. Tübingen 1907.

31) Harnack, *Wesen des Christentums⁵*. Leipzig 1901, 82 ff. Der offene Brief an Jatho bei Rade, Jatho und Harnack. 1911, 17 ff.

32) Vgl. die Darstellung bei von Soden, *Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu²*, Berlin 1909, 98 ff.; E. Schürer, *Das messianische Selbstbewußtsein Jesu*, Festrede. Göttingen 1903.

33) *Wesen des Christentums a. a. O.* 89.

34) Vgl. von Soden a. a. O. 98 ff.; Harnack a. a. O. 86 ff.; H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neut. Theologie²*, I, 295 ff.

35) Vgl. Holtzmann, *Das messianische Bewußtsein Jesu*, 2 ff. und 77 ff.

36) Über die geschichtliche Bedeutung des Vorläufers vgl. Schell, *Jahwe und Christus*, 1905, 481 ff., und A. Pottgießer, *Johannes der Täufer und Jesus Christus*, Köln 1911.

37) Zitiert bei Tillmann a. a. O. 38. Dasselbst auch der eingehende Beweis für den messianischen Charakter dieser Selbstbezeichnung Jesu.

- 38) Bousset W., *Kyrios Christos*², 1921. Kap. 1 und 2.
- 39) Vgl. Tillmann a. a. O. 83—106. — 40) A. a. O. 147.
- 41) Eine Zusammenstellung der verschiedenartigen Versuche der liberalen Kritik, sich mit dem Messiasbewußtsein Jesu abzufinden, findet sich bei Holtzmann, *Das messian. Bewußtsein Jesu*, 75 ff.
- 42) Über die messianischen Erwartungen zur Zeit Christi vgl. Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 1910, 2. Bd. 133 ff.; Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, 1909; Felder a. a. O. 178 ff. und Tillmann a. a. O. 147 ff.
- 43) Vgl. Fr. Feldmann, *Der Knecht Gottes*. Freiburg 1907.
- 44) von Soden a. a. O. 85.
- 45) Tillmann a. a. O. 162 f. Dasselbst auch 169 ff. die Gründe für das Fehlen des Namens der Menschensohn in der außer-evangelischen neutestamentlichen Literatur.
- 46) *Wesen des Christentums* 91 f.; vgl. 80 f. — 47) A. a. O. 81.
- 48) *Neutest. Theol. I*, 412. — 49) *Wesen des Christentums* 97.
- 50) A. a. O. 97.
- 51) Vgl. hierzu: Th. Zahn, *Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel* in: *Skizzen aus dem Leben der alten Kirche*², Erlangen 1898, 270 ff.
- 52) Joh. Weiß, *Christus*, Tübingen 1909, 24 f.; vgl. auch Felder a. a. O. 387 ff.
- 53) A. a. O. 97. — 54) Bousset, *Kyrios Christos*, 73.
- 55) J. Weiß a. a. O. 4 f. — 56) Vgl. *Kyrios Christos*, 75 ff.
- 57) A. a. O. 43.
- 58) Koch W., *Die Taufe im N. T.*, 1910; Gillmann F., *Taufe „im Namen Jesu“ oder „im Namen Christi“*, 1913; Diekamp F., *Über den Ursprung des Trinitätsbekenntnisses*, 1911; Lebreton J., *Les origines du dogme de la Trinité*, 1910.
- 59) Krebs E., *Der Logos als Heiland im 1. Jahrh.*, 1910; Derselbe, *Das religionsgeschichtliche Problem des Urchristentums*. 1913.
- 60) A. Deißmann, *Licht vom Osten*, 1908, 283.
- 61) Zahn a. a. O. 288 ff.
- 62) *Biblische Zeitschr.* Jahrg. 8, Heft 2, 155.
- 63) Vgl. die Abhandlung von N. Peters über die Religion des A. T. Kap. 10.
- 64) Vgl. Holtzmann, *Neut. Theol. I*. 173 f.
- 65) Bartmann, *Das Himmelreich und sein König*, Paderborn 1904, 126; vgl. auch Bartmann, *Christus, ein Gegner des Marienkultus?* Freiburg 1909, 43 ff.
- 66) Vgl. Holtzmann a. a. O. 344 f. — 67) *Worte Jesu*, 234.
- 68) A. a. O. 43. — 69) A. a. O. 42 f.
- 70) H. Schumacher, *Die Selbstoffenbarung Jesu bei Mt. 11, 27*, Freiburg 1912, 100. Dasselbst auch S. 109 ff. eine eingehende Erklärung der Stelle.
- 71) A. a. O. 19 ff. — 72) Bousset a. a. O. 45 ff.

72a) Reitzenstein, Das mandarische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung. Sitz.-Bericht der Heidelberger Akademie, 1919.

73) A. a. O. 38 f.

74) Vgl. Schumacher a. a. O. 188 ff.

75) Tillmann, Der Gottessohn 56.

76) Vgl. J. Hehn, Die Einsetzung des hl. Abendmahls, Würzburg 1910, 118 ff.

77) Vgl. F. Prat: La théol. de St. Paul, Paris 1912, II, 189 und 173 ff.

78) Die Gründe, weshalb der Titel „Menschensohn“ in der apostolischen Verkündigung zurücktritt, siehe bei Tillmann, Der Menschensohn, 169 ff.

79) Vgl. zu dieser Stelle Prat a. a. O. 193 f.

80) Zur Erklärung von Phil. 2, 5—11 vgl. Tillmann Fr., Der Philipperbrief in „Die Gefangenschaftsbrieve des hl. Paulus, übersetzt und erklärt von M. Meinertz und Fr. Tillmann“. 1917, 119 ff.

81) Vgl. Prat a. a. O. 230 f., und Meinertz M., Der Kolosserbrief a. a. O. 29.

82) Zu der Stelle 1. Kor. 15, 44 ff., auf welche die Kritik sich hauptsächlich stützen will, vgl. A. Schäfer, Erklärung der beiden Briefe an die Kor., Münster 1903, 330 ff., und Prat a. a. O. 249 ff. und 264 f. Übrigens verwirft der Apostel die Konstruktion der Kritiker direkt durch die Worte: Aber nicht ist das Erste das Geistige (*πνευματικόν*); sondern das Seelische (*ψυχικόν*); dann das Geistige.

83) Wesen des Christentums 110.

84 u. 85) Bousset a. a. O. 150 ff.

86 u. 87) Tillmann, Der Philipperbrief, 123 f.

88) Grützmacher, Ist das liberale Jesusbild modern? 1907, 39 f.; vgl. auch Dausch P., Jesus und Paulus, 1910.

89) Vgl. Kiefl, a. a. O. 422 ff., und Karge, Babylonisches im N. T. Dasselbst auch die Würdigung der Aufstellungen von Gunkel, Zum religionsgesch. Verständnis des N. T., 1903, und Wernle, Die Anfänge unserer Religion², 1904.

90) Th. Keim, Leben Jesu, zitiert bei Braig in: Jesus Christus, Vorträge 217.

91) Wesen des Christentums 16 ff.

92) K. Knur, Christus medicus? Freiburg 1905, 71 ff.; vgl. auch Jacquier et Bourchany, La resurrection de Jésus-Christ. Les miracles évangéliques, Paris 1911, 204 ff.; Jaeger Joh., Ist Jesus ein Suggestionstherapeut gewesen? 1918, und Beßmer S. J. in Stimmen der Zeit, 1918, Oktobernummer 1 ff.

93) Dogmengeschichte² I, 59 Anm. 2. In der 4. Auflage finde ich die Stelle nicht mehr; vgl. auch Jacquier et Bourchany a. a. O. 129 ff.; Fonk, Die Wunder des Herrn im Evangelium; Innsbruck 1907, und Fillion, Les miracles de Jésus-Christ², Paris I,

37 ff.; im 2. Bande seines Werkes bietet der Verfasser eine apologetische Rechtfertigung der Wunder im einzelnen.

94) Vgl. O. Wecker, Christus und Buddha [Bibl. Zeitfragen, 1. Folge, Heft 9]. Münster 1908. A. Götz, Indische Einflüsse auf evang. Erzählungen im Katholik 1912 [92. Jahrgang] Heft 2, 4, 6 u. 7. Sinthern P. S. J., Buddhismus und buddhistische Strömungen in der Gegenwart.

95) Vgl. van den Bergh van Eysinga, Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen in: Forschungen zur Religion und Literatur des A. und N. T., 4. H. 1904.

96) Meinertz M., Die Gleichnisse Jesu 1916, 53 ff.

97) Jülicher A., Die Gleichnisreden Jesu I² 1910; 177.

98) Sie sind gewürdigt bei Wecker a. a. O. 15 ff. und bei Götz a. a. O. 6. und 7. Heft.

99) Nähere Nachweise bei J. Dahlmann, Die Thomaslegende. Freiburg 1912.

100) Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters. Tübingen 1911.

101) H. Strack im Theol. Literaturblatt 1912, H. 5.

102) In seiner „Christusmythe“ II, 382 ff.

103) Meinertz a. a. O. 56 ff.

104) Den genaueren Nachweis gegen die willkürlichen Aufstellungen Loisy's siehe bei Lepin, La valeur historique de quatrième Évangile im zweiten Band.

105) Vgl. die Darstellungen bei Holtzmann I, 427 ff.; Jülicher, Die christliche Religion². In: Die Kultur der Gegenwart 70 ff.; A. Meyer, Die Auferstehung Christi, Tübingen 1905; Harnack, Wesen des Christentums, 101 ff.

106) Vgl. C. Braig, Das Wesen des Christentums, an einem Beispiel erläutert, Freiburg 1903, 26 ff., und G. Esser in: Jesus Christus² (Vorträge) 378 f. und 384 ff.

107) Zitiert bei Disteldorf, Die Auferstehung Jesu Christi (in der Festschrift zum Bischofsjubiläum), Trier 1906, 535.

108) Vgl. Belsler, Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn², Freiburg 1913, 475; ferner folgende Schriften von katholischer Seite über die Auferstehung: Jacquier et Bourchany, la resurrection de Jésus Christ, Paris 1911; E. Mangelot, la resurrection de Jésus, Paris 1910; Disteldorf s. Note 107; Dentler, Die Auferstehung Jesu Christi nach den Berichten des N. T. (Bibl. Zeitfragen I, 6), Münster 1908; Tillmann, Einige Bemerkungen zur Kritik der Osterbotschaft und der Auferstehungsberichte in Theologie und Glaube 1910; Muser, Die Auferstehung Jesu und ihre neuesten Kritiker, Kempten 1911.

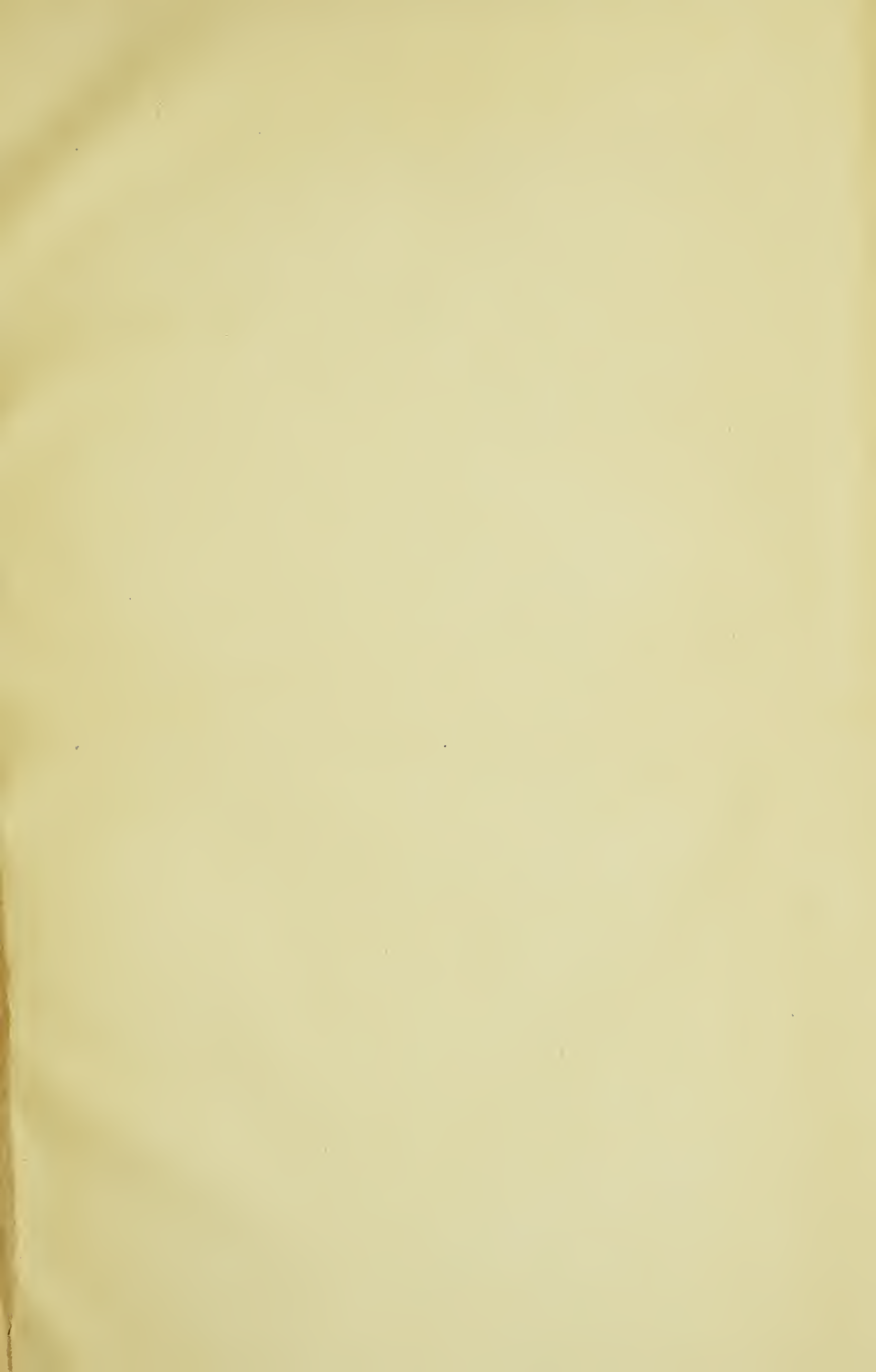
109) Vgl. Tillmann a. a. O. 5 ff.

110) Vgl. Belsler a. a. O. 466 ff. und Jacquier a. a. O. 35 ff.

- 111) Tillmann a. a. O. 21.
 112) Vgl. Tillmann a. a. O. 7 f.
 113) Bousset a. a. O. 63 f. und 193.
 114) Gunkel a. a. O. 74 ff.; vgl. Karge a. a. O. 51 ff. (siehe Note 25); vgl. auch Kirchner Aloys, *Marduk und Babylon und Jesus Christus* (Apolog. Tagesfragen, 19. H.) 1922.
 115) Bousset a. a. O. 24 f. — 116) A. a. O. 25 f.
 117) Drews, *Christusmythe II*, 424; 250 f. u. 418 ff. Zitiert bei Karge a. a. O. 14 f.
 118) Vgl. Belser a. a. O. 536 ff. und Jacquier a. a. O. 119 ff.
 119) Weitere Ausführungen bei Belser a. a. O. 475 ff. und bei Jacquier a. a. O. 60 ff.
 120) Vgl. Schell, *Jahwe und Christus* 227.
 121) Harnack, *Gesch. der altchr. Literatur II*, 1, 653 ff.; *Die Apostelgeschichte* 219 ff.; *Neue Untersuchungen zur Apostelgesch. und zur Abfassung der synoptischen Evv.* 81 ff.; vgl. auch Jos. Müller, *Der historische Jesus der prot.-freisinnigen Leben-Jesu-Forschung in Zeitschr. für kath. Theologie* 1912, 3, 458 ff.
 122) Vgl. Schell a. a. O. 509 ff.; Tillmann, *Jesus und das Papsttum*, Köln 1910, 14 ff.; L. Atzberger, *Die christliche Eschatologie*, Freiburg 1890, 298 ff.
 123) Schell a. a. O. 513.
 124) Vgl. Tillmann, *Die sonntäglichen Evangelien I*, 63 ff. 1917, und die dort angegebene exegetische Literatur.
 125) S. bei Hettlinger I, 2. 18. Votr. S. 461.
 126) So erklärt Karl Weidel die Charaktergröße Jesu in seiner Schrift: *Die Persönlichkeit Jesu* 1921.
 127) Vgl. Tillmann, *Die Frömmigkeit Jesu und seines Apostels Paulus²* 1921.
 128) Vgl. die bez. Partien in der Apologie von Weiß, besonders im 3. und 5. Band: Heinrich, *Christus*, Mainz 1864, Meschler, *Zum Charakterbild Jesu²*, Freiburg 1909, Krieg, *Christus als Erzieher*. In: *Jesus Christus², Vorträge*, 461 ff., Bourschany a. a. O. 273 ff.
 129) Vgl. Deißmann, *Weiterentwicklung der Religion*, Berlin 1906, S. 297.
 130) Stopford Brooke, *Religion in moderne life, first sermon*; vgl. Fr. Peabody, *Jesus und die soziale Frage*, übersetzt von E. Müllenhoff, Gießen 1903, 57.
 131) Vgl. auch Krieg, *Christus, Lehrer der Wahrheit*. In: *Jesus Christus², Vorträge*, 441 ff.
 132) Vgl. Keppler, *Das Problem des Leidens³*, 26 ff.
 133) *Grundlagen des 19. Jahrhunderts I⁶*, 197; vgl. auch Rohr, *Griechentum und Christentum* [Bibl. Zeitfragen V, 8], Münster 1912; Gotthardt, *Was dünkt euch von Christus?*, Paderborn 1911. A. Valensin, *Jésus Christ et l'Étude comparée des Religions*.

134) Zum Universalismus der Lehre Jesu vgl. Meinertz, Jesus und die Heidenmission (Neut. Abhandlungen I, 1—2), Münster 1908, Meinertz, Jesus als Begründer der Heidenmission in Zeitschr. für Missionswissenschaft (I, 1) 1911, 21 ff. und die folgende Abhandlung von Dunin-Borkowski. Auf die Erhabenheit der Parabeln Jesu und die Unvergleichlichkeit ihrer Lehrweisheit wurde schon früher (S. 163 u. 167) hingewiesen.

135) Wir verweisen hier auf die Abhandlung von Mausbach, Kirche und moderne Kultur im III. Band dieser Apologetik; vgl. auch Schell, Christus (Weltgeschichte in Charakterbildern), Mainz 1903.



Princeton Theological Seminary Libraries



1 1012 01252 5434

