

Werk

Titel: Neues Testament

Ort: Tübingen

Jahr: 1914

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1914_0017|log135

Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

✉ info@digizeitschriften.de

Neues Testament.

Leben und Lehre Jesu.

II.

Einzelstudien und Gesamtdarstellungen zur Lehre und zum Selbstbewußtsein Jesu.

- PROOST, K. F., De Bergrede, hare herkomst en strekking. Amsterdam, Brandt & Zoon, 1914. 158. fl. 2.25. — WEHNERT, B., Jesu Bergpredigt psycholog. und philosoph. erklärt für Lehrer und Schüler. Tübingen, Mohr, 1914. 184. M. 2.80 und 3.60. — Texte und Untersuchungen 40, 3: WALTHER, G., Untersuchungen zur Geschichte der griech. Vaterunserexegese. Leipzig, Hinrichs, 1914. M. 4.50. — Schweiz. Theol. Zeitschr. 30 (1913) S. 1—16: SCHMIEDEL, P. W., Unser tägliches Brot. — Ebda. 31 (1914) S. 38—69: DERS., Nochmals „Unser tägliches Brot“. — Untersuch. z. N. T. H. 6: Neutest. Studien f. G. Heinrici. Leipzig, Hinrichs, 1914. 271. M. 8.—; daraus: S. 115—129: DEISSMANN, A., Ἐπιούσιος. — Ebda. S. 108 bis 114: SEEBERG, A., Vaterunser und Abendmahl —; Ebda. S. 120—129: WEISS, J., Das Logion Mt 11 25—30. — Theol. Stud. u. Krit. 1914, S. 429—454: HORST, Die Worte Jesu über die kult. Einheit und ihre Verarbeitung in den evangel. Berichten. — Zeitschr. f. neut. Wiss. 15 (1914) S. 1—49: DELL, A., Matthäus 16 17—19. — Neutest. Studien f. Heinrici S. 235—244: BAUER, W., Matth. 19 12 und die alten Christen —; Ebda. S. 130—139: HOFFMANN, R. A., Das Wort Jesu von der Zerstörung und dem Wiederaufbau des Tempels. — Bibl. Studien 19, 1: BENZ, K., Die Stellung Jesu zum alttest. Gesetz. Freiburg i. B., Herder, 1914. VIII. 73. M. 2.20. — Bibl. Zeit- und Streitfr. 9, 7: KITTEL, G., Jesus und die Rabbinen. Berlin-Lichterfelde, Runge, 1914. 32. M. —.50. — JACKSON, Lat., The eschatology of Jesus. London, Macmillan & Co., 1913. XIX. 378. Sh. 5.—. — Neutest. Stud. f. Heinrici S. 201—207: FEINE, P., Die konsequente Eschatologie. — VÖLTER, D., Jesus der Menschensohn oder das Berufsbewußtsein Jesu. Straßburg, Heitz, 1914. 113.

M. 4.— — LAIBLE, W., Was lehrte Jesus von Nazareth? Chemnitz, Gemeinschaftsverein, 1913. 57. M.—80. — Bausteine f. d. Religionsunterricht II 4: PETERS, U., Der Glaube Jesu. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1914. 38. M.—50. — Salz und Licht 21: DUNKMANN, K., Gehört Jesus in das Evangelium? Barmen, Wuppertaler Traktatgesellschaft, 1914. 30. M.—40. — MONNIER, H., Le mission historique de Jésus. 2me éd. Paris, Fischbacher, 1914. XXXIX. 381. Fr. 5.— — GIRDLESTON, R. B., The mission of Christ. London, Scott, 1914. Sh. 3.60. — Lebensfragen 16: WEINEL, H., Jesus im 19. Jahrhundert. 3. Neubearbeitung. 331. M. 3.50 u. 4.50.

Zwei die Bergpredigt betreffende Studien mögen unseren Bericht über die Lehre Jesu eröffnen; sie scheinen sich zu ergänzen, denn die eine gibt eine historisch-religionsgeschichtliche, die andere eine psychologisch-philosophische Erklärung.

K. F. PROOST, ein Schüler des jetzt nach Amerika berufenen, bisher in Leiden wirkenden K. Lake, hat in seiner Schrift eine Reihe von wissenschaftlichen Essais vereinigt, die z. T. über den Rahmen des eigentlichen Gegenstands hinausgreifen. Handeln doch schon die ersten Kapitel von der Quellenfrage, bei der nicht bloß im Blick auf die Bergpredigt eine beachtenswerte Kritik der Logienhypothese gegeben wird. Er zeigt, wie verschieden die Rekonstruktion von Q bei Wellhausen und bei Harnack ausgefallen und wie viele Grundfragen in betreff der Zusammensetzung von Q unerledigt sind. Schade, daß P. nicht auch die von Sanday herausgegebenen oxford Studies in the synoptic problem (1911) herangezogen hat; er würde freilich durch sie in seiner Skepsis nur bestärkt worden sein. Seine Kritik ist nicht erschöpfend, geschweige vernichtend, aber doch sehr heilsam. Doch verwirft P. keineswegs alle Quellenhypothesen; Texte mit beinahe wörtlicher Uebereinstimmung mit Heinrici einfach auf mündliche Tradition zurückzuleiten, hält er für unannehmbar. In einem weiteren Artikel sucht nun der Vf. die ursprüngliche Form der Bergpredigt zu rekonstruieren, indem er streicht, was sich als spätere Gemeindefassung oder als Glosse oder als Redaktionsfassung ausscheiden läßt, und dabei gegebenenfalls auf Luk zurückgreift. Für Redaktionsarbeit erklärt er z. B. Eingang und Schluß 51 f. 7²⁸—8¹; den Ausdruck späterer Gemeindelehre findet er in

5¹³⁻¹⁶ (in seiner jetzigen Form), in 5¹⁷⁻²⁰ (hier hätte er noch auf den Gegensatz zu 5²¹⁻⁴⁸ hinweisen sollen, was m. E. entscheidend ist), in 5²³⁻²⁴ (die Worte sind in der Gemeinde zu Jerusalem entstanden, die getreu den Tempel besuchte), in 7²¹⁻²³. Die goldene Regel 7¹² möchte er hinter 5²¹⁻⁴⁸ setzen. Das Vater Unser hat bei Lukas besseren Platz und ursprünglichere Form. Fast immer wird man dem Vf. die Möglichkeit der Umformung oder Interpolation zugeben können, nur braucht nicht immer, was die Gemeinde, was ein Redaktor gesetzt haben kann, auch wirklich erst unter diesem Einfluß entstanden zu sein. Der Vf. wendet sich nun dem eschatologischen Problem zu, wieder über die Bergpredigt hinausgreifend. Zunächst reiht er in großer Auswahl die verschiedenen Lösungen der Frage aneinander, wie sie die Forscher von Colani und Volkmar bis A. Schweitzer gegeben haben; an Stelle der äußerlichen Aufzählung hätte mehr der Versuch einer Entwicklung gemacht werden sollen. Sodann nimmt er das Hauptproblem heraus, den eschatologischen Charakter der Ethik Jesu. Schweitzer folgend, bejaht er ihn mit Recht, bringt aber in seine Definitionen eine Unklarheit herein, insofern er die Begriffe „eschatologisch bestimmte Ethik“ und „Interimsethik“ zusammenwirft. Eschatologisch, d. h. durch den Hinweis auf das nahe Gericht bestimmt ist fast die ganze Sittenlehre Jesu; als Interimsethik kann man nur die verschärften Anweisungen bezeichnen, die offenbar unter dem besonderen Druck der Zeit in die Jüngerschar hineingeschleudert sind und in ruhigen Zeiten immer umgedeutet oder einfach nicht befolgt werden. In einem weiteren Kapitel vergleicht P. die evangelische Ethik mit der jüdischen. Mit großer Belesenheit in jüdischen und christlichen Untersuchungen und unter Hinweis auf ein reiches Parallelenmaterial, das als Kommentar die Schrift beschließt, sucht P. die Behauptung zu erhärten, daß die Ethik des Evangeliums nicht über die jüdische hinausgeht und daß in der Bergpredigt das Höchste zusammengefaßt sei, was an sittlichen Ideen im Judentum lebte, daher er die Ansicht Piersons, wonach die Bergpredigt von einem Juden ursprüng-

lich verfaßt sein sollte, nicht als unmöglich ausschließen, aber in seinem Urteil sich zurückhalten möchte. Uebersehen ist hierbei, daß bei dieser so wichtigen Frage nicht bloß die Einzelheiten verglichen werden dürfen sondern auch die Gesamtstruktur ins Auge gefaßt sein will. Ich bin wie P. durchaus der Meinung, daß das Evangelium in seinen jüdischen Zusammenhang eingestellt werden muß und begrüße die sorgfältige, natürlich noch ergänzungsbedürftige Parallelsammlung P.s, aber wie ich schon im 1. Teil dieser Uebersicht betont habe, ist bei jedem Parallelvergleich u. a. auch der durch den jeweiligen Zusammenhang gegebene Unterschied herauszuheben, und wenn diese Arbeit ins Einzelne ausgeführt wird, dann wird sich ganz von selbst noch eine andere Fassung für unser Urteil über das Verhältnis von evangelischer und jüdischer Ethik und — Eschatologie ergeben.

P.s Schrift habe ich, auch wo ich Fragezeichen ansetzen mußte, mit Freuden gelesen. In die Studie von WEHNERT kann ich mich weniger finden. Der Vf. ist ein geistvoller Mann, er kennt die historischen und exegetischen Fragen zumeist, er gibt auch manche Anregung für geschichtliche Auslegung, aber im übrigen philosophiert und psychologisiert er mehr, als wenigstens dem historischen Exegeten erlaubt ist und ist unbewußt bemüht, seine modern-idealistische Lebensanschauung in die Bergpredigt einzutragen. Seine Auslegung ist infolgedessen gelegentlich ganz unhaltbar. Er betont, daß *μακάριος* an der Spitze der Sätze stehe, also etwas besonderes zu bedeuten habe, als ob eine jüdische Seligpreisung je anders als mit dem „selig“ anfinke. Die Armen können daher auch nicht die Armen sein, sondern es sind lediglich seelisch unglückliche Menschen. In der Auslegung zum 5. Gebot findet er bei den Voraussetzungen eine absteigende, bei den Strafen eine aufsteigende Klimax und folgert: je kleiner die Vergehen, um so schärfer die Strafe. Auslegung und Folgerung ist kaum möglich; solche Spitzfindigkeit ist der Bergpredigt fremd. Durch Uebertreibung richtiger Einsichten, durch Beiseiteschieben von Ueberlieferungsstücken, die zu der philosophischen Termino-

logie und Teleologie des Vf.s nicht passen, wird er zu merkwürdigen, sich selbst aufhebenden Formulierungen geführt. Jesus war kein neuer Morallehrer, sondern Philosoph, Philosoph einer Ethik; er ging auf eine Philosophie der Sünde aus; er war idealer Realist, nicht Prediger einer objektiven Ding-an-sich-Welt Gottes, religiöser Erkenntnistheoretiker, ideal- und realgläubig zugleich, moderner Pädagog, der allgemeine, dogmatische Verbote so gut wie überhaupt nicht kennt. Mit all diesen Terminus charakterisiert der Vf. sich selbst als modernen tüchtigen Denker und Pädagogen, aber das Wesen Jesu ist damit entweder gar nicht oder falsch getroffen, zumeist kennzeichnet den geschichtlichen Jesus das Gegenteil von dem, was der Vf. ihm zuschreibt. W. gehört zu den Vielen in unsrer Zeit, die sich eine moderne Lebensanschauung in bestimmter Terminologie erworben haben, im Evangelium mit Recht etwas damit Verwandtes finden und nun den Fehler begehen, beides zu vereinerleien. Man merkt es dem Buch an, daß es aus lebendiger Reflexion, wohl auch aus frischer Berührung mit den Aufgaben des modernen Unterrichts hervorgegangen ist, und in dieser Richtung ist sein Verdienst zu suchen, aber der Vf. irrt, wenn er glaubt, zum Verständnis des geschichtlichen Jesus sehr viel helfen zu können. Vielleicht ist das auch nicht seine Absicht gewesen; ich möchte es indes doch annehmen, denn in einer bereits angekündigten Schrift will er die lang gesuchte Lösung des Problems Jesus und Paulus geben. Uebrigens kann man auch gegen die praktische Tendenz des Vf.s Einwendungen machen; ist nicht gerade das auch wieder ein Vorzug des Evangeliums, daß es so einfältig ist und streng genommen nicht erlaubt, daß man hohe Worte hineingeheimnist?

Da bei Matth. als Teil der Bergpredigt auch das Vaterunser erscheint, schließen wir hier einige Spezialstudien darüber an. Sehr verdienstlich ist die Schrift WALTHERS, die, aus einer Leipziger Licentiatendissertation hervorgegangen, sich mit der Geschichte der griechischen Vaterunserexegese beschäftigt. Sie zeigt, daß bei diesem Teilstück der Bergpredigt die „Vergegenwärtigung“, die Unterstellung unter zeitgemäße, dem ursprüng-

lichen Texte aber fremde Problemstellungen schon früh begonnen hat. Schon bei Clemens setzt die Verfärbung der schlichten Textworte durch den Intellektualismus der griechischen Theologen ein. Die im selben Geist weiter arbeitende, tief grabende Exegese des Origenes ist für alle späteren Ausleger maßgebend geworden. Nach seinem Vorbild legen Cyrill v. Jerusalem, Gregor v. Nyssa, Chrysostomos, der unter den Späteren der gedankenreichste ist, Cyrill v. Alexandrien, Maximus Confessor und Petrus v. Laodicea die spiritualistischen und auch asketischen Ideale ihrer Zeit in die überlieferten Worte hinein. Aus den zusammenfassenden Umschreibungen, die W. zu jedem Exegeten gibt, ist gut zu sehen, wie der Sinn verändert worden ist. Für die Geschichte der Exegese, für die Geschichte der altchristlichen Theologie ist aus der Schrift Gutes zu lernen; man erkennt von neuem, wie stark sich das ursprüngliche Evangelium umwandeln mußte, um in der griechischen Welt heimisch werden zu können.

Des Vaterunsers vierte Bitte, die von den alten Auslegern in besonderem Maße fremden, spiritualistischen Ideen dienstbar gemacht worden ist, hat wegen seines rätselhaften Wortes ἐπιούσιος auch in jüngster Vergangenheit eine Diskussion erlebt. Anlaß gab die Züricher Bibelkommission, die wohl unter P. W. SCHMIEDELS maßgebendem Einfluß die Verdeutschung vorgeschlagen hat: unser Brot für morgen gib uns heute. Gegen mancherlei Angriffe verteidigt sich Schm. in zwei Aufsätzen. Er hält die Ableitung des ἐπιούσιος von ἡ ἐπιούσα (ἡμέρα) für die einzig mögliche, weil bei jeder anderen Erklärung das ι unverständlich bleibt, und erklärt das Adjektiv als Ersatz einer nicht vorhandenen Bildung von ἀριον. Weiter beruft er sich auf das Hebräerevangelium, das nach der Notiz des Hieronymus an der Stelle machar betet. Namentlich im zweiten Aufsatz verteidigt er die Meinung ausführlich, daß hier wirklich die Gebetsform der ältesten aramäisch sprechenden Judenchristen erhalten sei. Geschickt weist er in beiden Artikeln auch den Einwand zurück, der den Widerspruch dieser Uebersetzung mit dem Verbot des Herrn, für den anderen Tag zu sorgen Mt 6³⁴ geltend macht.

Auch DEISSMANN hält an dieser Ableitung, die Schmiedel vertritt, fest und meint, trotz Origenes, der das Wort für Neubildung des Evangelisten ansah, daß es aus der Volkssprache stamme. Ἄρτος ἐπιούσιος würde dem volkstümlichen „Brot über Nacht“ entsprechen; der Beter will die Nacht ohne Sorge schlafen können und ruhig aufwachen.

Wir sind hiermit schon an die uns hier angehenden Aufsätze der Festschrift für Heinrici herangetreten, die Beiträge zur religiösen Umwelt des Neuen Testaments, zur Papyruskunde, zur synoptischen Ueberlieferung, zum Johannesevangelium, zu Paulus, zur Theologie des Neuen Testaments, zur Geschichte der Exegese und zur Geschichte der biblischen Philologie enthält¹⁾. Dem Vaterunser hat noch A. SEEBERG eine Studie gewidmet. Indem er die vierte Bitte, unter Berufung auf Joh. 6, 27 und auf die Exegeten der alten Kirche, auf das Abendmahlsgut bezieht, versucht er das ganze Gebet als ursprüngliches Abendmahlsgebet der christlichen Gemeinde zu verstehen.

Mit Wehmut gedenken wir des Beitrages des allzufrüh uns entrissenen J. WEISS († 24. 8. 1914), von dem noch so viel Leistungen zu erwarten waren, ich nenne den 2. Teil seines Urchristentums, ein Buch über „Jesus“, das unter die Rubrik dieses Referates gefallen sein würde, einen Kommentar zum 2. Korintherbrief und eine Einleitung ins Neue Testament, letzteres gewiß das Originellste, was er uns bescheert haben würde. Der vorliegende Artikel ist ein schönes Beispiel seiner feinsinnigen Art, rhythmische Texte im Neuen Testament zu analysieren und auszulegen, auch seiner Vorsicht gegenüber neuen, blendenden Methoden und Hypothesen. Er setzt sich mit E. Nordens bedeutsamer Kritik des Logions Matth 11 25—30 auseinander (Agnostos Theos S. 277—308). Daß hier ein literarischer Redetypus vorliege, wie Norden nach mehreren Analogien schließen möchte, will er nicht zugeben, hält sich vielmehr nur an den von Norden beleuchteten Sachtypus: der inspirierte Prophet, der eine Offenbarung empfangen hat, der aber nur von einem kleinen Kreis verstanden wird. Durch Aenderung der gemeinhin über-

¹⁾ Vgl. Th. R. 1914, S. 360.

lieferten Reihenfolge der Zeilen fällt das Akumen des Logion auf das Geheimnis der Person Jesu und nicht auf die von Norden betonte mystische Gotteserkenntnis. W. wiederholt seine Vermutung, daß der griechische Uebersetzer dem ganzen Wort erst seine besondere Form gegeben und der aramäische Wortlaut mehr die Form eines Gebetes Jesu gehabt habe.

Wie sehr nur eingehende Quellenkritik dem Bestand der evangelischen Ueberlieferung in diesen schwierigen Fragen gerecht werden kann, zeigt der Aufsatz von HORST. Mit einer ganz vorzüglichen Schulung, die er wohl z. T. M. Dibelius verdankt, untersucht er die wichtige Perikope Mark 7¹⁻²³ = Mt 15¹⁻²⁰ auf ihre Einheitlichkeit. In ihrer Einleitung, die schon bei Mark mancherlei Zusätze erfahren hat, wird die Frage nach der Verbindlichkeit der Reinigungsvorschriften aufgeworfen; ihre wirkliche Beantwortung sucht man indessen in dem ganzen Unterredungsstück Mark V. 9-23 = Mt V. 3-20 vergeblich; weder der Vorhalt wegen Uebertretung des 4. Gebotes noch das die Speisefrage betreffende Wort über äußerliche und innerliche Reinheit mit seiner Erläuterung ist eine Rechtfertigung der gerügten Nachlässigkeit der Jünger. H. findet das entscheidende Akumen an ganz anderer Stelle, versteckt und überarbeitet, in Luk 11 40 f.; der ursprüngliche Wortlaut soll gelautet haben: οὐχ ὁ ποιήσας τὸ ἔξωθεν καὶ τὸ ἔσωθεν ἐποίησεν; ἰδοὺ πάντα καθαρὰ ὑμῶν ἔστω. Darnach hat Jesus also im Blick auf das Händewaschen die Reinheitsgebote des Gesetzes für nicht mehr verbindlich erklärt. Die Ueberlieferung wäre dann nach H. weniger radikal gewesen. Sie hat das Logion durch andere Worte ersetzt und ihnen eine eigene Erläuterung hinzugefügt. H. glaubt mit seiner Kritik einen Beleg für die Arbeitsweise der Evangelisten gegeben zu haben: Ausschaltung oder Umsetzung anstößig erscheinender Logien, Zusammenstellung größerer Komplexe von Einzelstücken, die ursprünglich getrennt überliefert waren, aber nach Meinung des Sammlers zusammengehören.

Den methodischen Gesichtspunkten wird man zustimmen können; daß H. aber wirklich das ursprüngliche Akumen der Perikope entdeckt habe, bezweifle ich. Luk 11 40 f. ist uns in

gutem Zusammenhang überliefert und dieser bezieht sich auf das Waschen der Trinkgefäße. Richtig ist nur, daß man die hier geäußerten Gedanken *mutatis mutandis* auch auf die Frage des Händewaschens beziehen kann und dabei den Sinn Jesu sicher trifft.

Dem feierlichen Wort des Herrn an Petrus Mt 16 17—19 hat A. DELL eine sehr interessante vorwiegend mit religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten arbeitende Untersuchung gewidmet. Nachdem er festgestellt hat, daß die Testimonia von Justin ab keineswegs den Schluß zulassen, die Stelle habe erst im Lauf des 2. Jhdts. ihre heutige Fassung erhalten, handelt er zunächst von dem Petrusnamen und dem Wortspiel V. 18. Daß Jesus den Namen Kepha aufgebracht hat, scheint D. sicher. Aber der Geschlechtswechsel (Πέτρος-Πέτρα) läßt ihn vermuten, daß V. 18 von griechisch sprechenden Christen geschaffen worden ist; es liegt ein volksetymologisches Wortspiel vor, das von nachdenkenden Christen in der Form eines Herrenwortes verbreitet wurde. Hier scheint mir der Beweis nicht durchschlagend. Das Wort von den Höllentüren erfährt nun seine Erklärung nach babylonischen und griechischen Analogien, wie sie schon W. Köhler im Archiv f. Religionswiss. 1905, 214—243 zu sammeln begonnen hatte; hierbei fällt auch Licht auf Mt 27 52 f.: die Heiligen konnten als Zugehörige zur ἐκκλησία von den πύλαι ᾗου nicht mehr zurückgehalten werden. Nachdem in ähnlicher Weise „die Schlüssel des Himmelreichs“ ihre Erläuterung gefunden haben, sucht D. weiter den Beweis zu führen, daß unter „Binden“ und „Lösen“ nicht der autoritative Entscheid der Rabbinen, sondern das Bannen und Freimachen der babylonischen und griechischen Zauberpraktiken als Analogie heranzuziehen sei. So ergibt sich eine solche Häufung verschiedenartiger Vorstellungen, daß der Ausspruch unmöglich Jesus zugeschrieben werden kann, vielmehr nur als Erzeugnis der an der Petrusgestalt schaffenden Volksphantasie und in seiner Zusammenordnung als ein Werk des Evangelisten zu verstehen ist.

Diese letzte Beweisführung sowie die ganze Begriffserklärung halte ich für glücklich. Nur muß bei der Anzweiflung der Echtheit m. E. noch stärker betont werden, daß das ganze Wort

sich sehr schwer mit den eschatologischen Grundvorstellungen des Evangeliums kombinieren läßt.

Aehnlich wie G. Walther ist auch W. BAUER der Auslegungsgeschichte eines Herrenwortes nachgegangen, wie jener betont er die Macht des Traditionalismus, die sich in ihr kundgibt, wie jener kann er zeigen daß sie einen Spiegel der Zeitanschauung darstellt. Natürlich finden sich in Mt 19¹², dem Wort von den Eunuchen, vor allem die asketischen Tendenzen der alten Zeit. Nicht selten, wenn auch nicht in der offiziellen Exegese, ist der ganze Ausspruch wörtlich verstanden worden und hat zu wirklicher Selbstverstümmelung verführt. Die spiritualistische Auslegung, die die herrschende ist, entnimmt ihm wenigstens das Ideal, daß der Christ sich von allen Lüsten reinigen muß; daß darunter eigentlich das jungfräuliche Leben zu verstehen sei, wird zugegeben, doch legt man den Ton darauf, daß der Herr es nicht allen zur Pflicht gemacht habe. Freilich kann B. nach sehr umfassenden Studien feststellen, daß das Wort keine große Rolle gespielt hat, gerade auch in den asketischen Schriften begegnet es selten. Den Hauptgrund für diesen auffallenden Tatbestand sieht er in den gefährlichen Folgen, die sich bei wörtlicher Auslegung einstellen konnten.

Den ursprünglichen, von Jesus gemeinten Sinn des Wortes von der Zerstörung und dem Wiederaufbau des Tempels Mt 26⁶¹ sucht R. A. HOFFMANN zu ermitteln. Irrig ist an der Fassung, die ihm die falschen Zeugen gegeben haben, die Betonung, daß Jesus selbst sich anheischig gemacht habe, das Heiligtum zu zerstören. Dennoch hat Jesus die von Gott verhängte Zerstörung angekündigt, ebenso auch — das ist der interessanteste Punkt der Abhandlung — den Wiederaufbau bei der Palingenesie aller Dinge. H. erinnert daran, daß Jesus ja Luk 22¹⁶ eine Beobachtung der Gesetzesriten auch im vollendeten Gottesreich, freilich in verklärter Form, angenommen habe. Daß das Tempelwort bei der Verurteilung Jesu eine entscheidende Rolle gespielt habe, lehnt H. ab; ihm ist überhaupt die Geschichtlichkeit des Zeugenverhörs zweifelhaft, Hauptsache sei das Messiasbekenntnis gewesen.

Gehen wir nun zu den Abhandlungen über, die umfassendere Probleme der Lehre Jesu erörtern, so ist zunächst die von großer Belesenheit zeugende Studie des Katholiken K. BENZ über Jesu Stellung zum Gesetz zu nennen. Es ist eine sicher gute methodische Einsicht des Vf.s, daß er die sogenannten prinzipiellen Aeußerungen Matth 5 17—19 nicht an die Spitze der von ihm verwerteten Materialien setzt; aber eine Nachordnung, wie sie von der kritischen Theologie unbedingt gefordert wird, hat doch nur Sinn, wenn man aus den zuerst behandelten Einzelbeispielen ersehen hat, daß die Stellung Jesu zum Gesetz keine einheitliche ist und daß Matth 5 17—19 keineswegs ein allgemein festgehaltenes Programm darstellt. Diese Disharmonie hat B. zu verwischen gesucht. Er stellt folgende Thesen auf: Jesus unterwirft sich und andere dem Gesetz; kämpft für das Gesetz gegen die Gesetzlichen; verschärft und erhöht die sittlichen Forderungen und vereinheitlicht sie. Diese Sätze werden im einzelnen richtig belegt und zutreffend erläutert. So sagt er mit Recht von den 6 Antithesen in Matth 5, daß die zwei ersten eine Verschärfung und Vertiefung, eine Ethisierung des Juristischen bedeuten, während die vier letzten das zeitgeschichtlich Bedingte und national Beschränkte am Pentateuch überwinden. Dementsprechend zieht er aus Mk 7 = Mt 15 die richtige Folgerung, daß Jesus den mosaischen Speisegeboten und den Vorschriften über die kultische Reinheit die Grundlage entzieht, sie im Prinzip überbietet, und erklärt abschließend mit allem Grund, daß er alles Judiziale, Nationalpolitische, Hygienisch-Symbolische sowie alles ethisch Unvollkommene überwindet, indem er es durch höchste ethische Forderungen überbietet. Wenn er dann aber im Blick auf Matth 5 17—19 behauptet, Jesus habe dem Gesetz volle Genüge leisten und betonen wollen, daß seine ethischen Forderungen und Grundsätze nicht im Widerspruch mit dem A. T. ständen, so ist das zwar in den genannten Versen ausgesprochen, sogar viel stärker und absoluter als B. Wort haben will — 5 18. 19 bindet er an die Errichtung der Kirche — aber es widerspricht seinen eigenen, freilich etwas zahm formulierten, Ergebnissen; in der Tat werden in Mt 5 und Mk 7

die Grundlagen des Gesetzes überwunden, also auf deutsch: aufgelöst. Damit aber hat der Vf. das Hauptproblem der evangelischen Ueberlieferung zur Sache nicht erfaßt, und den Tatsachen nicht ins Auge zu sehen vermocht. Natürlich hat ihn hier der Umstand gehindert, daß er als Katholik jedes überlieferte Wort für echt ansehen muß. Da er kritische Bedenken zwar kennt, aber nicht verfolgen kann, sind auch die Ausführungen über die allerdings durch überlieferte Worte bezeugte Erhabenheit des Herrn über Sabbat und Tempel und über seine neue Bundesstiftung für den Kritiker nicht genügend.

Zum rechten geschichtlichen Verständnis der Lehre Jesu gehört auch ein sicheres Urteil über das Verhältnis Jesu zu dem zeitgenössischen Rabbinat. Den hier einschlagenden Fragen, die in diesem Bericht schon einmal berührt wurden, hat der Kieler Privatdozent G. KITTEL eine lesenswerte Broschüre gewidmet. Er geht zunächst den inhaltlichen Beziehungen nach, wie sie in verwandt klingenden Aussprüchen Jesu und der Rabbinen gegeben scheinen. Mit Recht verlangt er, daß das Alter der rabbinischen Sprüche in Betracht gezogen werde. Doch ist die Frage der Abhängigkeit nicht die einzige, die hier Geltung hat. Ein von der evangelischen Ueberlieferung unabhängiger, bedeutsamer rabbinischer Ausspruch hat für die Beurteilung Jesu auch dann Gewicht, wenn er wesentlich später als die Predigt Jesu ist. Freilich wird man bei starken Anklängen — K. gibt einige Beispiele — immer mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß der Rabbi irgendwie von dem Wort Jesu beeinflusst ist. Die Fälle, in denen die umgekehrte Möglichkeit wirklich klar ist, findet K. verschwindend selten; er vermag nur einen Fall namhaft zu machen, das Wort des Antigonos: Seid nicht wie Knechte, die ihrem Herrn um Lohn dienen. Zu etwas anderer Beurteilung der Sachlage wird man kommen, wenn man auch ernstlich in Rechnung zieht, wie oft Jesus und dieser und jener Rabbinen unabhängig voneinander zu ähnlichen Lehren und Einsichten gelangt sind, und weiter nicht bloß Aussprüche vergleicht, sondern auch die für das Evangelium wichtigen Einzelbegriffe ins Auge faßt, die Jesus mit mehr oder

weniger Verschiebung offenbar aus der von den Rabbinen seiner Zeit gepflegten Lehre nahm; ich erinnere an Wendungen wie „Vater im Himmel“, „Reich des Himmels“, Gericht und seine auch bei den Rabbinen zu findenden Ausmalungen, „ewiges Leben“, das „Tun“, das zum Himmelreich und zum ewigen Leben einführt usw. So sehr man auch das Prophetische und Messianisch-Religiöse an dem Wesen Jesu betonen mag und muß, man wird ihm nicht gerecht, wenn man nicht seine Weise zu denken, zu lehren, zu sein zunächst einmal als die eines jüdischen Rabbi besonderer Art faßt. Was K. über die Unterschiede verwandt erscheinender Sprüche sagt, ist im ganzen wohl richtig. Schief ist das Beispiel, an dem der Gegensatz Jesu gegen Josephus angezeigt werden soll; die betreffende Stelle Ant. XI 35 ist weiter nichts als Paraphrase von I Esr. (LXX) 4²⁵ ff. Sehr kurz werden weiter die sprachlichen Zusammenhänge berührt, ausführlicher dagegen die Formen der Verkündigung und des Auftretens Jesu. Hier wird die Form des Gebets und die Rede-weise des Gleichnisses und die Abhängigkeit Jesu vom jüdischen Vorbild erörtert. Kann er sich hier auf Fiebig stützen, so veranlaßte das letzte Thema: das Wunder bei Jesus und bei den Rabbinen zur Abweisung Fiebig'scher Ansichten; nach K. sind Rabbinen und Wundertäter nicht identisch und ihre Wunderkraft ist Gebetskraft.

Die eschatologische Frage hat L. JACKSON in einer sehr umfassenden Weise bearbeitet. Nach einem Ueberblick über die eschatologischen Lehren Jesu, in die auch sein Selbstbewußtsein einbehaftet ist, gibt der Vf. ein Bild von der Entwicklung der alttestamentlichen und apokalyptischen Eschatologie, wobei er Schrift an Schrift und Zeugnis an Zeugnis reiht. Nach neutestamentlichen Angaben und nach dem Befund des vorhergehenden Kapitels, das indes noch viel gründlicher hätte ausgenutzt werden sollen, zeichnet der Vf. weiter die eschatologischen Hoffnungen, die in den Tagen Jesu im Judentum umliefen. Nun folgt im Hauptabschnitt des Buches der Vergleich zwischen jüdischer und evangelischer Eschatologie. Zunächst wird in 12 Punkten wesentliche und völlige Gleichheit fest-

gestellt (Lehre von den 2 Aeonen usw., Vorzeichen, Triumph über den Satan, Gericht, Auferstehung, Gottesreich, Messias und Elias). Genaueres Eingehen auf den evangelischen Begriff des Reiches Gottes führt dann aber zu wesentlichen Unterschieden. Statt der jüdisch gebundenen, formalistischen Gerechtigkeit macht Jesus eine freie, rein ethische Gerechtigkeit zur Vorbedingung. Alle politisch-nationalen Elemente sind aus der Messiasvorstellung Jesu gestrichen. Unbekannt ist dem Judentum auch der leidende und sterbende Messias. Ein weiterer Abschnitt über die Person Jesu hält sich im ganzen an die Ueberlieferung. Schließlich untersucht der Vf. „Schale und Kern“ in der Eschatologie Jesu und findet als die bleibende Idee, die in sie eingehüllt ist, den letzten Triumph der Sache Gottes; in dieser Fassung hat die Eschatologie dauernde Bedeutung für den christlichen Glauben.

Gegen eine einseitige Betonung der eschatologischen Bestandteile des Evangeliums wendet sich FEINE hauptsächlich in Auseinandersetzung mit A. Schweitzer. Er betont, daß eine Hauptidee, die die Verbindung mit Paulus und Johannes herstellt, gerade nicht eschatologisch sei: die Lehre, daß im Anschluß an die Person Jesu das Heil bereits in der Gegenwart genossen werde. Im übrigen aber soll man nicht so sehr auf die übernommene Form der Gedanken Jesu achten, vielmehr auf das Neue und Andersartige, das Jesus hineinlegt. Während die jüdische Eschatologie über kosmologische Phantasien und idealistische Träumereien nicht hinausgekommen sei, habe die urchristliche an der Person des himmlischen Christus ihr festes Rückgrat.

VÖLTER wünscht die theologische Forschung von einem gründlichen Irrweg loszureißen, dem sie sich in der so wichtigen Menschensohnfrage hingegeben hat. Seine Schrift ist gleichzeitig Neubearbeitung und Korrektur einer früheren Studie¹, was deutlicher hätte gesagt werden sollen. Er ist also selbst an seinem Teil auf dem Irrweg gewesen. Während er nämlich früher der Ansicht war, daß die Menschensohnstellen da, wo

¹ Vgl. Th. R. 1909, S. 154 f.

sie nicht einfach den Menschen meinen, auf Daniel sich beziehen, und wenn sie echt seien, eine Gestalt bezeichnen, die Jesus von sich unterschieden haben würde, will er jetzt das Verständnis der für echt gehaltenen Menschensohnworte und das Verständnis des Berufsbewußtseins Jesu von den Ezechielischen „Menschenkind“-sprüchen herleiten, vgl. besonders Ez 2 3—7. 3 17 ff. 33 10 ff. 34. Jesus hat in diesem prophetischen Menschenkind sich selbst gesehen und daraus das Bewußtsein geschöpft, daß er der von Gott auserwählte und beauftragte Mensch sei, der das Verlorene aus dem Hause Israel suchen, bekehren und retten soll. So erklären sich Stellen wie Matth 15 24, 10 5. 6, Lc 19 9 f. Indem Jesus weiterhin erkennt, daß nur sein Tod eine alle in begeistertem Glaubens-, Bekehrungs- und Heiligungseifer mit sich fortreißende Bewegung für das Reich Gottes zustande bringen werde, verbindet er die Rolle des Menschensohnes mit der des leidenden Gottesknechtes in Jes 53; so haben die Worte Mc 10 41, 9 9^b als echt zu gelten. Die apokalyptische Vorstellung vom Menschensohn ist Jesus noch fremd; alle sie voraussetzenden Stellen sind unecht. Doch scheint schon bei Paulus mit der soteriologischen Menschensohnidee die apokalyptisch-eschatologische verbunden zu sein. Ich halte die Heranziehung der Ezechielischen Stellen und den Vergleich des Berufsbewußtseins Jesu mit dem des Propheten für sehr dankenswert. Daß wirklich Ezechiels Aussagen bei der Formulierung der genannten Worte maßgebend gewesen seien, scheint mir freilich nicht erwiesen. Immerhin ist die Konstruktion sehr der Erwägung wert.

Der positiven Ausführung geht ein Ueberblick über die bisherigen Meinungen der Forscher und eine kritische Erörterung der nicht in Frage kommenden Stellen voraus. Nicht unbeachtlich scheint mir hier die These zu sein, daß Mc 2 5^b—10 (die Sündenvergebungsszene bei der Heilung des Gichtbrüchigen) interpoliert sei. Den Schluß machen zwei Anhänge über „Eine ausgeschiedene synoptische Perikope“ (eine synoptische Parallele zu Joh 7 54 ff. soll vor Mc 11 27 ff. gestanden haben) und über das Logion Matth 11 25—30, das er nach Streichung von V. 27

für echt hält und aus dem Weisheitsbewußtsein Jesu ableitet.

Nach sehr verschiedener Methode und mit sehr verschiedenen praktischen Interessen haben Laible und Peters das Ganze der Lehren Jesu darzustellen gesucht. LAIBLÉ, der bekannte Herausgeber der Allg. evg.-luth. Kirchenzeitung, hat zunächst Gemeinschaftsleute als Hörer und Lehrer vorausgesetzt. Doch ist der Ton ruhiger sachlicher Belehrung glücklich eingehalten. Er handelt vom Reich Gottes, von Gott, vom Menschen und von Ihm selbst. Der erste Vortrag zeigt freilich keinerlei Verständnis für die neuerlichen Verhandlungen über den Begriff des Reiches Gottes; dieses ist einfach eine gegenwärtige Größe, die durch die Bußpredigt Jesu begründet, auf Erden ihre Entwicklung fortsetzt und ihrer Vollendung entgegengeht. Aller Kritik an der doch recht zeitgeschichtlichen Fassung der Lehre Jesu enthält sich der Vf. Gut gelungen ist dagegen der zweite Abschnitt; wer bei der Auslegung der synoptischen Evangelien sonst bestrebt ist, das ganze übrige Neue Testament und die ganze Kirchenlehre einzutragen, ist bei der Darstellung der Gotteslehre am wenigsten versucht, von dem Ursprünglichen und Einfachen abzuweichen. Der dritte Vortrag gibt dem gewiß von Jesus geäußerten Gedanken, daß der Gehorsam gegen sein Wort manchem Menschen unmöglich sei, eine viel zu allgemeine Bedeutung für Jesu Beurteilung der Menschen und seiner Sittenlehre. Während in den drei ersten Kapiteln johanneische Ueberlieferung nur hin und wieder benützt wird, ist der letzte Abschnitt zum großen Teil durch Johannes bestimmt.

Im Unterschied von Laible meint PETERS, daß das richtige Verständnis des Glaubens Jesu nur aus seinem Zusammenhang mit dem zeitgenössischen jüdischen Denken aufgezeigt werden kann und daß schon die Schüler auf die hiermit berührten Probleme aufmerksam gemacht werden müssen. In vortrefflicher Weise hat er dieser Aufgabe durch sein Büchlein „Die Umwelt Jesu“¹ vorgearbeitet. In dem neuen, derselben Sammlung angehörigen Heft handelt er von dem Glauben Jesu an Gott den

¹ Vgl. Th. R. 1914, S. 119.

Vater, an das Reich Gottes und von der Persönlichkeit Jesu. Sehr gut wird zunächst die Eigenart des Gottesglaubens Jesu im Gegensatz zum pharisäischen Gottesbegriff mit seiner Betonung der jetzigen Form und des künftigen Richtertums Gottes aufgezeigt. Der zweite Abschnitt (ähnlich auch der vierte) betont in erster Linie das bleibend Gültige, was auch heute unmittelbar zum Herzen spricht, scheut aber darnach vor einer kritischen Behandlung der zeitgeschichtlichen Formen des Selbstbewußtseins Jesu nicht zurück — für die Praxis ist diese Methode entschieden vorzuziehen; die Historie hat, wenn sie recht beraten ist, den umgekehrten Weg zu gehen. Im dritten Kapitel hält sich P. ganz an den Gang der wissenschaftlichen Kritik. Die zukünftige Art des Gottesreichs wird stark unterstrichen, nur in der Zeit der großen Erfolge ist etwas von Gegenwartsglaube festzustellen. Hier ist besonders leicht zu zeigen, wie die Idee Jesu aus der Volksvorstellung heraus und über sie weit hinaus wächst. Der Forscher sieht mit Freuden, wie gerade bedenklich erscheinende Ergebnisse der neueren Evangelienforschung von der Praxis aufgegriffen werden und dazu dienen, den Unterricht anzuregen und sein Ziel sicherer zu erreichen.

In seinem letzten Kapitel „Er selbst“ war Laible von der bekannten Harnackschen Fragestellung ausgegangen: Gehört Jesus in das Evangelium? Es ist klar, daß sie von sehr verschiedenen Gesichtspunkten aus genommen werden kann. Wer wie DUNKMANN, der der Frage eine eigene Broschüre gewidmet hat, von vornherein an das heute gepredigte und heute erlebte Evangelium denkt, muß sie unbestritten bejahen. D. will eben weniger über eine geschichtliche Ueberlieferung orientieren, vielmehr die Erlebnisse des sündigen Menschen angesichts des gerade in der Bergpredigt Uebermenschliches fordernden, anderwärts Sünde in Vollmacht vergebenden Herrn psychologisch entwickeln. Wenn Jesus als vollkommener Erfüller seiner eigenen Forderungen und zugleich als Spender von Sündenvergebung erscheint, ist die Folgerung selbstverständlich, daß er in das Evangelium hineingehört.

Ein groß angelegtes Werk über die „historische Mission Jesu“, die den ganzen Inhalt seiner Lehre wie seines Selbstbewußtseins zu umschreiben sucht, hat H. MONNIER, Professor an der freien theologischen Fakultät zu Paris, in neuer Ausgabe vorgelegt. Der Standpunkt ist konservativ — auch die offenkundigen Legenden und Mythen werden wie wirkliche Geschichten verwertet; aber ständig bringt der Vf. die evangelische Lehre mit den Anschauungen des zeitgenössischen Judentums in Vergleich und der deutschen kritischen Forschung bringt er bei aller Ablehnung ihrer letzten Folgerungen großes Verständnis entgegen.

Das erste Kapitel, L'Homme betitelt, behandelt das Messiasbewußtsein Jesu mitsamt der Menschensohnfrage. Wenn die Gestalt des Menschensohns in der jüdischen Fassung Präexistenz besitzt und wohl auch mit der Figur des idealen Urmenschen zusammenhängt, so will M. beides auch in das Bewußtsein Jesu eintragen. Im zweiten Kapitel, Le Révélateur überschrieben, wird der nicht eschatologische Teil der Lehre Jesu im Vergleich mit der gesetzlichen Religion des Judentums zur Darstellung gebracht. An die Spitze stellt der Vf. Mt 13⁵² und 5¹⁷ zur grundlegenden Kennzeichnung des konservativen Charakters des neuen Offenbarers; aber wir haben schon gesehen, daß die Formel: *il n'abolit pas, il accomplit* nicht ausreicht. Nur in Mt 5¹⁹ erkennt M. einen Jesus fremden, judenchristlichen Geist. M. hält für möglich, daß Jesus das Vaterunser samt der 5. Bitte mitgebetet hat, da er sich als „Mensch“ mit der Menschheit solidarisch wußte. Es folgt Le Sauveur; das Kapitel handelt von Buße und Glauben, vom Gericht und vom Reich Gottes. Auch hier erfreut ein Satz, den man, wie wir eben erst wieder sahen, sonst bei konservativen Forschern nicht zu lesen pflegt, da er häretisch ist: Jesus hat an die Fähigkeit der Menschen die Gebote zu halten geglaubt¹. Wie Proost betont auch M.

¹ In diesem Zusammenhang fallen folgende, aktuelle Worte: *Le terrorisme russe ne fait pas autre chose que copier les Zélotes. La bombe remplace le poignar et on croit ainsi hâter l'avènement du milléniun* (p. 200).

den antipolitischen Charakter der Mission Jesu. Das viel umstrittene ἐν τῷ ὄμῳ² bezieht er auf die Anwesenheit Jesu. Das Reich Gottes ist wirklich gegenwärtig, weil Jesus da ist; es ist zukünftig nur, sofern die Menschen seine Gegenwart noch nicht merken und erst später sie erkennen werden. Diese Lösung der Schwierigkeiten ist kaum richtig: das Reich Gottes ist auch objektiv-real zukünftig zu denken. In der, eschatologischen Rede will M. nichts streichen und nichts umdeuten; Jesus hat den Untergang Jerusalems und den der Welt in schneller Folge erwartet. M. meint, es handle sich nur um einen Irrtum in der Zeitdauer: Das Ende dauert nicht einige Jahre, sondern lange Jahrhunderte. Daß diese Differenz — sie ist übrigens nicht die einzige — doch recht fundamental ist, will er nicht sehen. Im letzten Kapitel, das den Titel Le Rédempteur trägt, führt M. die Gedanken Jesu über seinen Tod aus. Hierbei bemüht er sich vor allem um den Beweis, daß ein gewaltsamer Tod für Jesus nach den äußeren Umständen zwar möglich, aber niemals unvermeidlich erscheinen konnte; noch vor Pilatus hätte ein Wort von ihm ihn retten können. Einzig aus seiner Berufsaufgabe habe Jesus die Notwendigkeit seines Leidens und Sterbens als des einzigen Mittels, seine Mission zu erfüllen, entnommen. Die Beweisführung enthält richtige Momente, ist aber in dieser Einseitigkeit wohl falsch: Wenn Jesus erkennt, daß sein Werk nur im Tode zur Durchführung gebracht werden könne, so hat die Feindschaft der religiösen Autoritäten des jüdischen Volkes, die er von Anfang an erfuhr, und die Gleichgültigkeit der Massen zu dieser Einsicht wesentlich mit beigetragen. Der Versuch, Jesus auch in diesem Innerlichsten ganz von den Einflüssen des Milieus zu isolieren, scheint mir nicht geglückt. Daß auch Jes 53 für Jesus bestimmend gewesen sei, ist möglich, aber nicht so sicher, wie M. meint. Mit Recht dagegen stellt M. hier die jüdischen Zeugnisse für die sühnende Kraft des Märtyrertodes zusammen. Aus den Schlußbetrachtungen notiere ich

² Vgl. hierzu Proost, Lucas 17, 21: Ἐν τῷ ὄμῳ in Theol. Tijdschr. 1913, S. 246—253; Hauptpunkt: die Erklärung „in euren Herzen“ ist unzutreffend.

nur den bemerkenswerten und wohl zutreffenden geschichtsphilosophischen Gedanken, daß Juidismus und Mazdaismus in sich eingegangen seien, nachdem sie dem Christentum vermacht hatten, was sie an ewigen Werten besaßen, den reinen Monotheismus dort, die Zukunftshoffnungen und die geheimnisvolle Gestalt des „Menschen“ hier.

Dem Buch des Franzosen kommt das ähnlich betitelt Buch des Engländers R. B. GIRDLESTONE an Wert nicht gleich. Auch sein Inhalt ist ein anderer, er ist eine einfache, unkritische Darstellung des Werkes Jesu von den Anfängen bis zu den Ausgängen des apostolischen Zeitalters, in der nur das Mittelstück eine Wiedergabe der evangelischen Ueberlieferung nach Lukas bringt. Bemerkenswert erschien mir nur die Erklärung, daß die Lehre des Herrn post-Judaic, aber pre-Christian sei.

Erfreulicherweise hat WEINEL sein Buch über die Jesusbilder im kritischen Zeitalter wieder neu herausgeben können. Erneute Lektüre des schönen Buches hat mir von neuem seine Vorzüge lebendig gemacht; es ist im ganzen ein Versuch, durch geschichtliche Ueberblicke über das, was andere über Jesus gesagt haben, und durch offene Kritik all dieser Jesusbilder Interesse und Verständnis für das eigene Jesusbild zu erwecken und zu zeigen, wie dieses Jesusbild, das W. in hinreißender Sprache zeichnet, unmittelbar den Erfahrungen, den Herzenswünschen und Herzensnöten des modernen Menschen entspricht und sie meistert. Es ist eine historische Uebersicht mit apologetischer Tendenz im guten Sinne des Wortes. So liegt der Unterschied der W.schen Schrift von den verwandten Werken Schweitzers und Leipoldts klar zutage¹. Wenngleich auch W. kräftig kritisiert und den theologischen Liberalismus scharf abkantzelt, verfügt er doch nicht über das starke wissenschaftliche Temperament und das ausgreifende Konstruktionstalent von Schweitzer. Zu dem, was Schweitzers Vorzug und Schwäche zugleich ist, dem kühnen Unternehmen, die ganze bisherige Forschung nach einem einzigen Gesichtspunkt, dem Eschato-

¹ Vgl. über Schweitzer Th. R. 12 (1909) S. 146—148; 16 (1913) S. 338—341; über Leipoldt Th. R. 16 (1913) S. 448—451.

logismus, zu orientieren, fehlt es bei W. an jeder Analogie. Leipoldt andererseits ist wesentlich objektiver und in der Mitteilung der Meinungen ungleich ergiebiger. W.'s Berichterstattung ist bisweilen dürftig und durch seine Kritik, die er rasch heran bringt, wird hier und da ein richtiges geschichtliches Verständnis der Erscheinung noch weiter erschwert. Dafür tritt uns in seinem Buch auf jeder Seite ein Charakter, ein religiöser Wille entgegen, der die Aufgabe, die ihm gesetzt ist, mit Leidenschaft verfolgt.

Die Anlage des Buches ist die alte geblieben; nur ein ganz neuer Abschnitt, Im neuen Jahrhundert, dem man noch eine tiefere Ausführung gewünscht hätte, ist hinzugekommen. Die vorstehenden Teile haben vor allem Streichungen erfahren, neu sind hier u. a. kurze Mitteilungen über Lotze, Eucken und Liebmann. Einer eingreifenden Aenderung hätte vor allem die jetzt auf verschiedene Kapitel zerteilte Darstellung der wissenschaftlichen Arbeit am Leben Jesu bedurft; der 2., 3., einiges aus dem 6. und der 7. Teil könnte irgendwie in einen besseren Zusammenhang gebracht werden. Einigen Modernen ist W. entschieden nicht gerecht geworden; namentlich A. Schweitzers Bedeutung ist nicht erkannt, auch die Ausführungen über Maurenbrecher und A. Drews genügen nicht. Desgleichen ist das Paranoikerproblem viel zu flüchtig abgefertigt.

W. empfindet sehr stark seinen Gegensatz zu dem älteren Liberalismus; dieser ignoriert, was nach W. Hauptzüge des geschichtlichen Jesus darstellt: die Festigkeit und Strenge, die unerbittliche religiöse Leidenschaft, die doch die Ueberlieferung so lebendig malt. Sehr schön bezeichnet er Jesus als feurig sich hingebenden, liebevoll weichen, aber auch düsteren, gewaltigen Bußprediger und Propheten des kommenden großen Gerichtes. An anderen Stellen sucht W. freilich das Apokalyptische, das hier in seiner Wucht erscheint, zurückzudrängen; auch er modernisiert. Treffend sind die Aeüßerungen über die sogenannte Sündlosigkeit Jesu. Daß Jesus kein Reformator habe sein wollen, ist wohl zu scharf gesagt. Was man S. 84f. über Jesus und den Krieg liest, ist leider inzwischen zuschanden geworden.