

Werk

Titel: Neues Testament

Ort: Tübingen

Jahr: 1916

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1916_0019|log8

Kontakt/Contact

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

✉ info@digizeitschriften.de

Neues Testament.

Leben und Lehre Jesu.

2. Religionsgeschichtliches. Einzelfragen. Gesamtbilder.

Zeitschrift f. Missionskunde u. Relig.-Wiss. 1914 S. 289—301. 353—374:

WITTE, Die Einwirkungen des Buddhismus auf das älteste Christentum. — Protest. Monatsh. 1915 S. 190—203: JÜNGST, Buddhist. Einflüsse im N. T. ? — Deutsche Lit.-Ztg. 1915 Sp. 893—901, 957—964:

BETH, K., Indien und das Christentum. — Zeitschr. f. Missionsk. usw. 1914, 148—155: HAAS, H., Eine frappante Parallele zu den bibl. Speisegeschichten in einem buddhist. Sutra. — Festgabe Hugo Blümner überr. (Zürich 1914) S. 434—468: MEYER, A., Die evangelischen Berichte über die Versuchung Christi. — Bibl. Zeit- u. Streitfr.

II 1.: BETH, K., Die Wunder Jesu. 2. Aufl. Berlin-Lichterfelde, Runge 1914. 45. M.—60. — Nieuw theol. Tidsch. 1914 S. 356—378: VÖLTER, Der Einzug Jesu in Jerusalem und die Tempelreinigung; ebd. 1915 S. 1—35: Ders., Jesus am Oelberg. — Neutest. Abhandl. IV 2. 3.: KASTNER, K., Jesus vor Pilatus. Münster, Aschendorff, 1912. XIV 184. M. 5.—. — Neutest. Abhandl., her. v. Meinertz IV 5: HENSLER, J., Das Vaterunser. Münster, Aschendorff, 1914. XII 96. M. 2.80. — Protest. Monatsh. 1914, S. 274—276: VÖLTER, D., „Unser täglich Brot“; ebd. S. 358—364: SCHMIEDEL, P. W., Die vierte Bitte im Vaterunser; ebd. 1915 S. 20—23: VÖLTER, D., Noch einmal „Unser täglich Brot“; ebd. S. 23—26: SCHMIEDEL, P. W., Noch einmal die vierte Bitte im Vaterunser. — Zeitschr. f. neut. Wiss. 1913 S. 97—116, 177—201: BRANDT, W., Der Spruch vom lumen internum. — Monatsschr. f. Gesch. und Wiss. d. Jud. 58 S. 281—289: FREIMANN, M., Eine mißverständene Rede Jesu. — Bibl. Stud., her. v. Bardenhewer 17, 5: RÜCKER, A., Ueber das Gleichnis vom ungerechten Verwalter. Freiburg, Herder, 1912. 64. M. 2.—. — Beitr. z. Förd. christl. Theol. 18, 6: KÖGEL, J., Zum Gleichnis vom ungerechten Haushalter. Gütersloh, Bertelsmann, 1914. 36. M. 80.—. — PREISKER, H., Die Ethik der Evangelien und die jüd.

Theologische Rundschau. XIX. Jahrg. 1./2. Heft.

Apokalyptik. Diss. Breslau 1915. 70. — BARD, Fr., Jesu Selbstlehre von seinem Sühnwerk. Gütersloh, Bertelsmann, 1915. 73. M. 1.60. — Nieuw theol. Tijdschr. 1914 p. 379—383: VÖLTER, D., Opmerkingen tot de menschenzoonkwestie; ebd. 1915 p. 36—42: VAN BAKEL, H. A., Ezechiels Menschenzoon. — FELDER, H., Jesus Christus II. Bd. Paderborn, Schöningh, 1914. 582. M. 9.50. — Wissensch. und Bildung 3: HOLTZMANN, O., Christus. 2. Aufl. Leipzig, Quelle u. Meyer, 1914. 154. M. 1.25. — DUFFT, E., Jesus der Mann. Leipzig, Krüger & Co., 1915. 39. M. —60.

Unser Bericht über die fortlaufende Literatur hat zunächst an das vorjährige Referat anzuknüpfen. Zu Garbes Th. R. 1914 S. 415—417 von mir angezeigtem Buche über „I n d i e n u n d d a s C h r i s t e n t u m“ haben WITTE, JÜNGST und BETH ausführliche Referate geliefert. WITTE stellt zunächst das Material sehr übersichtlich dar, das Garbe zur Vergleichung herangezogen hat, so daß der Leser gut instand gesetzt wird, sich ein eigenes Urteil zu bilden. Er selbst kann nirgends eine Abhängigkeit mit Sicherheit nachweisen und würde es abnorm finden, wenn schon um 70 in Palästina buddhistische Erzählungen in das Leben Jesu aufgenommen worden sein sollten, während sonst vor 100 n. Ch. noch nirgends auch nur Kenntnis des Buddhismus in Westland nachgewiesen sei. JÜNGST ist weniger abweisend, möchte aber die in Betracht kommenden evangelischen Sagen lieber aus den näher liegenden jüdischen Parallelen (A. T. und Haggada) ableiten, wobei er indes die Möglichkeit streift, daß gerade auch die späte Haggada unter buddhistischem Einflusse stehe. BETH urteilt auf Grund selbständiger religionsgeschichtlicher Schulung. Er tadelt an Garbe die einseitige Einstellung der Untersuchung auf das buddhistische Material und die einseitige Hervorhebung der Aehnlichkeiten, die bedeutender erscheinen als sie sind und denen Verschiedenheiten in größerer Fülle gegenüberstehen. In der Tat kann er durch allerlei dankenswerte Parallelen aus der klassischen Literatur und den primitiven Religionsüberlieferungen; gut die These illustrieren, daß solche Vergleichen nur auf breitester Grundlage geführt werden dürfen.

Ein neues buddhistisches Vergleichstück zur wunderbaren Speisung stellt H. HAAS, jetzt Söderbloms Nachfolger in Leip-

zig, zur Diskussion; es handelt sich um eine Erzählung, die in einem zum chinesischen Tripitaka gehörigen wenig bekannten Werke, dem Vimala kīrtti-nirdēsa, steht. Auch hier wird eine Riesenversammlung zur Essenszeit von geringer himmlischer Speise gesättigt, die darnach bleibt, als ob sie niemand berührt hätte. Daß die buddhistische Erzählung Quelle der evangelischen sei, will H. nicht annehmen, aber das umgekehrte Verhältnis hält er für möglich.

Von noch größerem Wert ist A. MEYERS Aufsatz über die Versuchungsgeschichte. Er enthält eine religionsgeschichtliche Spezialuntersuchung, wie wir ihrer noch viele brauchen, da unsere religionsgeschichtliche Schule m. E. bisher noch viel zu sehr aphoristisch gearbeitet hat: mit Andeutungen, Hinweisen, Einfällen, einfacher Aufstellung sogenannter Parallelen, und da zu wichtigen Materien noch immer die eindringenden und umfassenden Untersuchungen fehlen.

Wie viel selbst bei viel verhandelten Problemen noch erreicht werden kann, zeigt A. MEYERS Arbeit aufs deutlichste. Allerdings berührt er die in der landläufigen Diskussion im Vordergrund stehende Frage nach dem Verhältnis zur buddhistischen Versuchungssage nur ganz beiläufig und vermeidet so glücklich den von Beth an Garbe und anderen getadelten Fehler der unberechtigten Beschränkung der Untersuchung auf die buddhistischen Quellen. In der Tat kann bei seinen Ausführungen leicht der Eindruck entstehen, als brauchten wir angesichts der viel näher liegenden babylonischen, jüdischen und allgemein menschlichen Vergleichsmotive die indische Ueberlieferung gar nicht mehr zu berücksichtigen.

M. unterscheidet den Mk-Bericht und den MtLk-Bericht; ersterer kürzt einen von letzterem verschiedenen Entwurf, der auf den Mythos vom Kampf des Gotthelden mit der Macht der Finsternis zurückgeht. Aus diesem Mythos entwickelt, ist die Versuchungsgeschichte eine Parallele zur Auferstehungs- und zur Verklärungsgeschichte, aber auch zum Drachenkampf Apoc 12 und zur paulinischen Auffassung von der Menschwerdung und dem Erdenwerk des Christus. Der Mt-Lk-Bericht ist das Erzeugnis

judenchristlicher Schriftgelehrsamkeit. Hier streitet und siegt der Messias wie ein frommer Schriftgelehrter. M. möchte annehmen, daß die drei Zitate, die er anwendet, schon jüdische Zusammenstellungen seien, vom Volke auf den individuellen Sohn Gottes übertragen. Wie bei der Taufe Jesu sei auch bei der Versuchung die typische Erfahrung des Christen für das Handeln und Erleben des Christus maßgebend gewesen. So warnt M. vor allzu subtiler Auslegung der drei Versuchungen als spezifischer Messiasversuchungen. Das Anbieten der Welt und ihrer Herrlichkeit will er weniger mit dem jüdischen weltlichen Messiasideal zusammenbringen, als mit der allgemeinen Begierde, die Welt zu beherrschen und ihre Freuden zu genießen. Ich halte diese Anschauung für sehr diskutabel, und erinnere an das gewiß allgemein menschliche, nicht spezifisch messianisch orientierte Wort Mk 8³⁶. Möchte der für deutsche Theologen etwas abgelegene Artikel recht beachtet werden und die weitere Auseinandersetzung über den Gegenstand nachhaltig befruchten.

Wir lassen gleich einige weitere Arbeiten über evangelische Erzählungsstücke folgen.

BETH hat seine Broschüre über die Wunder Jesu in zweiter durchgesehener und erweiterter Auflage herausgeben können¹⁾. Er erschöpft den Gegenstand nicht, geht aber doch umsichtig zu Werke und wagt gegen einzelne Ueberlieferungen wie die von der Stillung des Seesturms, der Verfluchung des Feigenbaums, der Tempelsteuer (die gar nicht als Wunder gemeint sei) und dem Seewandeln Bedenken zu äußern. Verhältnismäßig viel Raum verwendet er auf Begründung der These, daß nach allen vier Evangelien Jesus sein Wundertun nicht als selbständige Berufstätigkeit und nicht als Mittel zur Weckung des Glaubens beurteilt habe, woraus zu schließen sei, daß die Evangelisten ihm, der die jüdische Wundersucht so scharf ablehnt, kaum sonderliche Wundertaten beigelegt haben können. Dabei kommt indes die Tatsache nicht zu ihrem Rechte, daß

1) Die 1. Auflage, 1905 erschienen, ist in Th. R. nicht zur Besprechung gelangt, doch vgl. z. B. Christl. Welt 1909 Sp. 486.

die Anschauung: Wunder wecken Glauben und haben ihn geweckt, in den vier Evangelien daneben doch zum Ausdruck kommt, womit das echt volkstümliche Motiv der Wundererdichtung von selbst gegeben ist. B. meint, daß kritiklose Wundersucht damals nicht so groß gewesen und demgegenüber die Skepsis wohl verbreitet gewesen sei; gewiß, aber die Geschichte von Jesus dem Messias forderte die Wundersucht heraus, und das Christentum verbreitete sich eben nur in den Kreisen, die von der Skepsis wenig berührt waren. Richtig ist der Abstand der apokryphen Legenden betont; den der griechischen Wundererzählungen würde ich nicht so hoch anschlagen. Die den Cäsaren nachgesagten Wunder sind sicher von Vielen geglaubt worden; ihrer Entstehung nach sind sie den evangelischen Sagen sehr nahestehende Analogien.

In zwei Aufsätzen hat VÖLTER seine Kritik der jerusalemer Ueberlieferungen fortgesetzt¹⁾, einschneidend und kühn, aber auch wenn man ablehnt oder zurückhaltender ist, nicht ohne Interesse. Ich nenne die wichtigsten Ergebnisse.

Nach V. verteilen sich die jerusalemer Ueberlieferungen auf zwei Besuche. Ehe Jesus zum Passa nach Jerusalem kam, war er schon einmal dort gewesen, und zwar in der Zeit vom Laubhüttenfest bis zum Tempelweihfest. Zum Laubhüttenfest erfolgte der „Einzug Jesu in Jerusalem“, der nach entsprechender Entfernung der unhistorischen Uebermalungen (Mc 11 1^b—7) nichts anderes ist als der Einzug einer Pilgerprozession zum Laubhüttenfeste. Zu dieser Herbstzeit fand er dann auch den Feigenbaum, der „noch“ Blätter, aber keine Früchte mehr hatte und ihm den Anlaß bot, nicht den Baum zu verfluchen — daß Jesus auf so naive, ja kindliche Weise seinem Aerger Luft gemacht habe, findet V. nicht wahrscheinlich — wohl aber das hieher gehörende Gleichnis vom Feigenbaum Lc 13 6—9 zu sprechen, das von Markus gestrichen wurde, weil es mit seiner Hoffnung auf Rettung dem Gang der Ereignisse nicht entsprach. Den Abbruch dieses ersten Besuchs der Stadt führt der selbstherrliche Akt der Tempelreinigung herbei, der

1) Vgl. Th. R. 1914 S. 419 f.

am besten auf das Tempelweihfest zu verlegen ist (vgl. Joh 10²²). Dabei hat Jesus wahrscheinlich den Untergang des Tempels angedroht: dem Wort Joh 2¹⁹ liegt ein echter Ausspruch zugrunde, der sich ebenso wie das Wort Mk 11¹⁷^b an Jer 7 anlehnte. Nach dieser Tat mußte Jesus aus Jerusalem weichen (vgl. Joh 10⁴⁰ ff.). Ein neuer Besuch konnte nur mit seiner Gefangennahme und Verurteilung durch das Synedrium enden.

So beschäftigt sich denn der zweite Artikel mit dem Auszug Jesu nach dem Oelberg, der Verleugnung des Petrus und der Gethsemaneüberlieferung. Hier hebe ich nur noch einiges wenige heraus. Für die Streichung von Mc 14²⁸ (Vorausgehen nach Galiläa) verweist V. treffenderweise auch auf das Fajjumer Fragment, das diesen störenden Zwischensatz überhaupt nicht hat. Das Schwertgespräch Lc 22^{35—38} will auch V. nicht wörtlich nehmen, doch wird seine Erklärung dem Wortlaut kaum gerecht¹⁾. Die Voraussage von Petrus Mk 14³⁰ ist nach V. keine Weissagung für die kommende Nacht, sondern allgemein und hypothetisch zu fassen; damit fällt die ganze Ueberlieferung von der Verleugnung des Petrus, die an sich auch Unwahrscheinliches enthält²⁾ — wie konnte Petrus im Hofe weilen, ohne sofort verhaftet zu werden? — für V. als ungeschichtlich dahin. Für die Gethsemanegeschichte bevorzugt V. den Lukasbericht (natürlich ohne die unechten Verse 22⁴³ f.), trotz des marcinischen Abba. Der fliehende Jüngling Mc 14⁵¹ f. ist aus Amos 2¹⁶ genommen. Da auch der Verrat des Judas für V. unhistorisch ist, vermag V. indes nicht deutlich zu machen, wie nun die Gefangennahme möglich ward. Das scheint mir überhaupt der Fehler der sonst anregenden Studien V.s zu sein, daß die Streichungen nicht hinreichend begründet werden und daß nicht genügend erwogen wird, ob der Rest noch pragmatisch verständlich ist³⁾.

Während Völter auch die synoptische Ueberlieferung scharf kritisiert, stellt der Katholik KASTNER in seiner Studie über

1) Vgl. meine Schrift Der messianische Krieg und das Urchristentum 1909 S. 476 ff.

2) Joh. 18, 16 ist freie Erfindung zur Erklärung des Udenkbaren.

3) Vgl. Th. R. 1914 S. 419.

„Jesus vor Pilatus“ das konservative Extrem dar. Er wirft der „rationalistischen Bibelkritik“ vor, daß sie zu unrecht den Unterschied zwischen kanonischer und apokrypher Ueberlieferung verwische, und erklärt seinerseits jeden einzelnen Bericht in seiner Totalität für geschichtlich, woraus natürlich das Postulat fließt, daß auch das Ensemble der vier Berichte ein einheitliches Bild geben muß. Die vollständige Harmonisierung gelingt ihm indes nur durch eine Exegese der einzelnen Berichte, die fortgesetzt nach den Parallelberichten hinüberschleift und die in ihnen enthaltenen „scheinbaren“ Widersprüche mehr oder weniger künstlich zu beseitigen trachtet (das schlimmste Beispiel dieser Harmonistik, die Vereinigung der verschiedenen Stundenangaben). Mt Mk liefern nach K. nur Skizzen, zu denen Lk und vor allem Joh die „Ergänzung“ geben. Der Wert der fleißigen Arbeit liegt denn auch nicht in der historischen Konstruktion, sondern im Detail der Exegese, die ihr Interesse auch auf archäologische Fragen richtet, was ich nicht für überflüssig erklären möchte. Nützlich ist auch die Uebersicht über die apokryphen Quellen (slavischer Josephus, Petrusevang., apokr. Pilatusliteratur), deren historischen Wert K. natürlich für null hält. Freilich liegt es auch hier an der dogmatischen Gebundenheit des Vfs., daß die eigentlich kritischen Fragen keine wesentliche Förderung erfahren. Ausnehmen möchte ich von diesem Urteil indes die beachtenswerte Untersuchung über die Verspottung des Judenkönigs; Referat und Kritik sind hier gut. Andere Probleme, wie die Differenz zwischen dem Pilatusbild der Juden Philo und Josephus und dem der Evangelien, oder die seltsame Art der Prozeßführung bleiben nach K.s Bearbeitung noch offene Fragen¹⁾.

Wir wenden uns nun den Untersuchungen einiger evangelischer Redestücke und Sprüche zu.

Dem Vater unser im ganzen hat der Katholik HENS-
LER seine „text- und literarkritischen Untersuchungen“ gewidmet. Das Buch ist jedenfalls zur Orientierung nützlich. Origi-

1) Vgl. noch die Besprechung des Buches durch W. Bauer Theol. Lit. Zt. 1915 Sp. 52 f.

nelles und Neues enthält es nicht. Das Vaterunser ist nach H. bei Matthäus ursprünglich überliefert, Lucas hat nur den Anlaß richtig angegeben, im übrigen im Text gekürzt, doch ist der echte Lukastext unser *textus receptus*, nicht Harnacks Text. Die Geistbitte ist nicht echt, wie H. ausführlich gegen Harnack zu beweisen sucht, sondern eine alte Glosse, die zunächst in Marcions Text eindrang und später, wie v. Soden annahm, ähnlich in dem Evangeliumexemplar des Gregor von Nyssa vom Rande an die Stelle der zweiten Bitte in den Text geraten ist, von dem dann Maximus Confessor und die Minuskeln, die die Geistbitte haben, abhängen. Der Vf. sammelt dann weiter neutestamentliche Parallelen zum Vaterunser, wobei die johanneischen Reden ohne weiteres als echt verwendet werden, andererseits das wichtige Problem, ob Paulus überhaupt das Vaterunser gekannt hat, ganz außer acht bleibt. Sodann stellt er einige patristische und apokryphe Zeugnisse (bis Origenes) zusammen und erörtert endlich die Frage nach dem Verhältnis des Vaterunsers zur jüdischen Literatur. Sein Urteil ist dies, daß das Vaterunser an das A. T. anknüpft, aber mit den späteren, rabbinischen Aussprüchen und Gebeten nur schwache Berührungen zeigt. Richtig macht er darauf aufmerksam, wie sehr sich das Herrengebet durch seine Kürze und durch seinen umfassenden, allgemein religiösen Gehalt von den langatmigen und national bestimmten jüdischen Gebeten unterscheidet. Die tatsächlich vorhandenen Berührungen des Vaterunsers mit der jüdischen Gedankenwelt schlägt er indes viel zu gering an. Er hätte sich noch die Frage vorlegen sollen: ob das Herrengebet ein spezifisch christliches Gebet sei, und dabei etwa von Th. Zahns ausführlicher Erörterung dieser Frage (in seinem Matthäuskommentar) ausgehen sollen. Dann wäre er vielleicht noch zu anderer Fassung seines Gesamturteils gelangt. In Wahrheit ist das Vaterunser spezifisch synoptisch und vorpaulinisch und damit stärker mit dem Judentum verbunden als mit Paulus und der christlichen Heilstatsachen-Theologie. Das hiermit ange deutete Problem hat der Vf. nicht einmal angerührt.

Die durch Schmiedel angeregte Diskussion über den Sinn

des ἐπιούσιος in der vierten Vaterunserbitte¹⁾ hat eine interessante Fortsetzung erlebt. VÖLTER bestreitet Schmiedels (und vieler anderer) Uebersetzung „für morgen“, weil dann die Bitte etwas unnatürliches und unbescheidenes habe und sich mit Mt 6²⁵ ff., besonders v. 34, überhaupt mit der Lebenshaltung Jesu nicht zusammenreimen lasse. Er will das rätselhafte griechische Wort mit ܩܡܩܩܩ zusammenbringen und beruft sich dafür vor allem auf das ἐπιούσιος κυρίως, das II Macc 18 in 3 codices Sergii zu καὶ προσεθήκαμεν ἡμεῖς τοὺς ἄρτους (sc. die Schaubrote) zugefügt erscheint. Auf dieselbe Gleichung ἐπιούσιος = ܩܡܩܩܩ führe auch die altsyrische und altlateinische Uebersetzung. Der Lukanische Zusatz τὸ καθ' ἡμέραν sei offenbar die hiermit zusammentreffende Erklärung. Denn ἄρτος ἐπιούσιος sei eben „die regelmäßig wiederkehrende, täglich nötige, gewöhnliche Portion Brot“.

SCHMIEDELS erste Erwiderung scheint mir glücklich. Der festgeprägte Ausdruck lechem ha-tamid = Schaubrote könne nicht plötzlich etwas ganz anderes bedeuten, um so weniger, als tamid im Aramäischen für Völter's Deutung nicht belegt ist. Die von Völter herangezogene altsyrische Uebersetzung „beständig“ kann auf Joh 6²⁷ beruhen. Dagegen kommt dem machar des Hebräerevangeliums, das Völter leicht beiseite schiebt, mehr Gewicht bei, da es aus der mündlichen Tradition der hebräischen Christen stammen kann. Die codices Sergii beweisen wenig, da sie, was Völter übersieht, armenisch sind und erst Sergius Malea 1773 ihre Varianten ins Griechische übertrug.

VÖLTER betont nun gegen Schmiedel, daß auch der altsyrische und altlateinische Uebersetzer gewußt haben kann, wie man das ἐπιούσιος von alters her in der Kirche verstand. Lechem ha-tamid komme nur Num 47 vor, sei also kein festgeprägter Ausdruck für Schaubrot. Vor allem hält er an dem lukanischen τὸ καθ' ἡμέραν als richtigem Exegetikum von ἐπιούσιος fest. Das vom Partizipium ἐπιόν abgeleitete Wort drücke eine dauernde Eigenschaft von ἐπιέναι = folgen aus.

1) Vgl. Th. R. 1914 S. 430 f.

SCHMIEDEL hat sich inzwischen von Conybeare bestätigen lassen, daß die codices Sergii kein ursprüngliches Wissen voraussetzen. Völters lexikographische Ableitungen „beständig“ = „täglich“ und „folgend“ = „gewöhnlich, alltäglich“ erscheinen ihm undurchführbar. Das Bedenklichste ist ihm Völters Auffassung von τὸ καθ' ἡμέραν. Das τὸ könne unmöglich Kennzeichen einer Apposition sein, sondern sei wie in Lc 19⁴⁷ Act 17¹¹ usw. zu erklären. Es bleiben bei SCHMIEDELS Uebersetzung wohl noch einige Bedenken; durchschlagende Kraft haben sie indessen nicht.

Der frühere Amsterdamer Professor Wilh. BRANDT, zuletzt in Basel, hat in einer seiner letzten Arbeiten den Spruch vom lumen internum Mt 6²² f. Lk 11^{33—35} ¹⁾, m. E. eins der schwierigsten Worte der Synopse, zu erklären versucht. Das ursprüngliche Wort hält B. für eine Bildung aus hellenistischen Kreisen. Nach Anleitung von Prov 20²⁷ will ein Weiser, nicht Jesus, durch Vergleich mit dem Auge, dem Lichtspender des Leibes, den Wert des inneren, geistigen Lichtes veranschaulichen. Während nun Lukas, dem Zusammenhang nach zu urteilen (B. verweist besonders auf 11⁵²), unter dem inneren Licht das Organ zur Erfassung des Göttlichen in Gesetz und Predigt und in den gottgesandten Persönlichkeiten verstehen wollte, denkt Matthäus nach c. 6 als Objekt die unsichtbaren himmlischen Güter. Πονηρός faßt B. mit Hatch als mißgünstig, ἀπλούς — weniger überzeugend — als mitteilbar.

Die Resultate erscheinen mir anregend, aber doch problematisch. B. hätte auch die Form des Spruches untersuchen sollen: ist es wirklich ein Vergleichswort oder eine von naiver Psychologie eingegebene Gnome? Auch daß B. die Auffassungen der Evangelisten richtig getroffen habe, ist mir nicht ganz sicher. Die Schwierigkeiten des Spruchs sind von B. noch nicht beseitigt.

Die mißverstandene Rede, die FREIMANN aufhellen will, ist das Herrenwort Mt 12⁶: hier ist mehr (μειζον die richtige Lesart) als der Tempel. Μειζον sei eine Sache und ursprünglich sei die

¹⁾ Lk. 11, 36 hält B. für Randglosse.

ἡμεῖς, die Barmherzigkeit, Liebe gemeint gewesen. Erst später sei das Wort persönlich gefaßt (μεῖζων) und die Göttlichkeit Jesu damit ausgesprochen worden. Jesus habe sagen wollen: wenn schon Priester im Tempel den Sabbath brechen dürfen, um wie viel mehr darf auf dem Boden, der ungleich heiliger ist als der Tempel, dem Boden der Barmherzigkeit unter Umständen die Sabbathruhe unterbrochen werden. So ansprechend dieser Versuch zunächst scheint, so will er mir doch nicht einleuchten. Der Hinweis auf Hos 66 in Mt 127 ist offenbar ein neues Argument. Auch ist die „Barmherzigkeit“ eine Größe, die nicht da ist, sondern da sein sollte. Das „Größere“ muß aber ebenso wie der Tempel etwas Existierendes sein. Die ursprüngliche Beziehung des μεῖζον ist eben schwer aufzuhellen.

Von den Gleichnissen Jesu hat das vom ungerechten Haushalter neuerdings zu neuen Untersuchungen Anregung gegeben. Wie überaus schwierig seine Auslegung im ganzen und in den Einzelheiten ist, zeigt RÜCKER in seiner dankenswerten systematisch geordneten Uebersicht über ihre Geschichte von der Patristik bis zur Gegenwart. Vor mehr als 100 Jahren hat schon einmal J. Ch. Schreier eine solche zu geben versucht. R. hat sie offenbar fleißig benutzt, aber doch sehr viel mehr Stoff dazu bewältigt, da besonders in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auffällig viel neue Erklärungen der dunklen Parabel erschienen sind, von den neuesten, vornehmlich auch durch B. Weiß und Jülicher angeregten Auslegungen ganz zu geschweigen. R. unterscheidet die rein allegorischen Ausdeutungen meist zeitgeschichtlicher Art, teilweise Ausschaltung der Allegorie verbunden mit moralischer Auslegung und neuere Ablehnungen der Allegorie und ihre Kritik. Bezeichnung und Scheidung der beiden ersten Gruppen erscheint mir nicht ganz glücklich. Die konsequente Allegoristik findet für jede Figur der Parabel konkrete Bedeutungen. Der ungerechte Haushalter ist entweder Paulus (so schon Theophilus aus Antiochien (?) nach Hieronymus ep. ad Algesiam, Migne S. L. 22, 1020¹) und im 19.

1) Vgl. zu dieser Ueberlieferung O. Bardenhewer, Gesch. der altchristl. Literatur I² S. 311 ff.

Jhdt. der unter Tübinger Einfluß stehende sächsische Anonymus von 1845) oder Judas Ischariot, kollektiv das Judenvolk oder die Zöllner oder die Judenchristen usw., Herr und Schuldner werden dementsprechend identifiziert. Die zweite Gruppe von Auslegern, die R. unterscheidet, beschäftigt sich mehr mit der Aufhellung der eigentümlichen wirtschaftlichen Verhältnisse, die das Gleichnis voraussetzt und findet die Tendenz leicht allegorisierend mehr oder weniger in der Lehre, im Blick auf die Zukunft den Reichtum klug zu Wohltätigkeitszwecken zu verwenden. Das Prinzip, daß man nicht jeden Zug ausdeuten darf, findet R. schon von Augustin und Cyrill von Alexandrien erkannt. Das Referat ist hier zuweilen so kurz, daß man Ansicht und Begründung des betreffenden Exegeten nicht immer versteht. Der dritte Abschnitt zeigt, wie in der Anwendung des Gleichnisses gegenwärtig in der Hauptsache Uebereinstimmung erzielt ist. Aehnlich den Vertretern der zweiten Gruppe lehren heute alle maßgebenden Forscher, daß das Gleichnis vornehmlich Klugheit und Entschlossenheit in der Sorge um die Zukunft empfehlen will; sie gehen auseinander einmal in der Frage, ob dieser Rat enger auf die kluge Verwendung des Reichtums zu beziehen sei oder nicht, sodann in der Einzel-exegese, wobei das Verhältnis des Haushalters zu seinen Schuldnern und der Akt der Schuldenherabsetzung, sodann die Beziehung des *κύριος* Lk 16 8 und die Zugehörigkeit des V. 9 zur Parabel verschieden beurteilt werden. R. sieht in *κύριος* V. 8 Jesus und hält V. 9 für einen ursprünglichen Bestandteil der Parabelanwendung.

Diese eben berührten Einzelfragen haben J. KÖGEL zu seinen Studien veranlaßt¹⁾. Ihm ist bei der gewöhnlichen Auffassung und Bezeichnung der Parabel vom „ungerechten“ Haushalter anstößig, daß dieser Betrüger von seinem Herrn gelobt wird. Um Einheit in die Auffassung zu bringen, gibt er zunächst dem Ausdruck *ὁ οἰκονόμος τῆς ἀδικίας* (v. 8) einen allgemeineren Sinn: Der Mann wird nicht direkt und persönlich

1) Mit Rücker's Arbeit scheint K. noch unbekannt geblieben zu sein. Vgl. übrigens auch Kögel's Aufsatz: Zum Kulturgeschichtl. Hintergrund der Gleichnisse Jesu in der „Reformation“ 1915 Nr. 40 S. 470—472.

als schlechter Mensch bezeichnet, sondern damit nur als Glied dieser schlechten Welt hingestellt, der die Welt des Lichts, die himmlische Welt gegenübersteht. Die arge Welt ist die Welt des Scheins, mit deren Scheingütern auch die Jünger Jesu gegenwärtig zu rechnen haben. Wenn nun der Herr diesen Haushalter lobt, also von seinen Maßnahmen Kenntnis genommen hat und sie gutheißt, so kann es sich nach K. nicht um eine Benachteiligung des Herrn handeln. Daß der Herr nun weniger von den Schuldnern empfing als ihm gebührte, hat also als ausgeschlossen zu gelten. K. findet die Lösung in den antiken, besonders für Afrika nachgewiesenen Kolonatsverhältnissen. Der Haushalter ist ein Großpächter, der dem Besitzer eine Pauschsumme bezahlt und im übrigen über die Leistungen der Afterpächter frei verfügt, d. h. nach Willkür sie steigern und herabsetzen kann. Die Pachtkontrakte sind nach dem Gleichnis Schuldurkunden, insofern die Pächter mit dem Pachtzins im Rückstand geblieben sind und nun eigentlich eine hohe Pachtsumme schulden, die der Verwalter, um sie sich zu verpflichten, stark mindert, was sein gutes Recht ist und was dem Herrn keinen Schaden zufügt.

Die scharfsinnige Erklärung hinterläßt doch schwere Bedenken. Die natürliche Beziehung des *οικονόμος τῆς ἀδικίας* ist und bleibt doch die individuelle, nicht die generelle, die K. vorschlägt. Weiter unterläßt er es, zu fragen, ob die für die römisch-griechische Welt nachgewiesenen Pachtverhältnisse auch in Palästina gelten. Man wird an Kalthoffs Behauptung erinnert, daß das Evangelium römische Wirtschaftsverhältnisse widerspiegele, also künstlich von Italien nach Palästina verpflanzt sei¹⁾. Vor allem stimmt zu K.s Erklärung nicht, daß v. 5 gefragt wird: wieviel schuldest du meinem Herrn. Die Schuldner haben es also doch mit dem Herrn zu tun und der Haushalter kürzt das Einkommen, worauf der Herr Anspruch hat. Es liegt also ein Zwiespalt in der Zeichnung der Vorgänge,

1) Kalthoff, Das Christusproblem 1903, S. 55 f. — Was über die Verhältnisse von Palästina bekannt ist, hat S. Kraus, Talmudische Archäologie II S. 107—111 gesammelt und in Kürze besprochen.

den K. nicht hinweggeschafft hat, und eine Unklarheit bleibt der Parabel in ihrer vorliegenden Form bei alledem bestehen.

Schließen wir hier umfassendere Studien zur Lehre Jesu an, so stellt sich uns zunächst als eine erfreuliche Anfängerstudie PREISKERS Dissertation über die Ethik der Evangelien und die jüdische Apokalyptik vor. Hier wird die evangelische Sittenlehre wirklich in ihren geschichtlichen Zusammenhang gestellt, nach den Kategorien ihres eigenen Milieus beurteilt und nicht, wie es so oft geschieht, den Prinzipien einer kirchlichen Dogmatik oder modernen Philosophie untergeordnet und angepaßt. P. sucht zunächst die Verbindungslinien zwischen der Ethik der Evangelien und der Apokalyptik zu ziehen, um alsdann die Unterschiede und darnach das Neue und Eigenartige in der evangelischen Sittenlehre festzustellen.

Weltuntergangserwartung, dadurch motivierte Bußforderung¹⁾ und davon ganz und gar durchzogene Sittenlehre ist ein Hauptmoment, das bei der Vergleichung der beiden Größen die Verwandtschaft erweist. Positive Wertung der Arbeit, des Berufs, des Besitzes, der Ehre, des Staates usw. finden wir weder hier noch dort aus den gleichen Gründen: der Blick und das Interesse ist der kommenden andren Welt zugewandt. Gottes Wille und Gottes Gericht sind die darin entscheidenden Motive. Auch die Liebe dient der Eschatologie; die Eschatologie hat den irdischen Besitz entwertet und in scharfem Gegensatz zum Vulgärjudentum hat die Armut religiösen Wert erhalten. Ein wichtiger Teil der eschatologisch motivierten Ethik ist der Gedanke der Vergeltung, des Lohnes, der im Evangelium keineswegs überwunden ist, aber wie in der Apokalyptik steht auch im Evangelium unvermittelt daneben der der Gnade. Schon die Apokalyptik legt das Gesetz ohne jeden Formalismus, wie ihn Jesus bei den Pharisäern findet und bestreitet, zugrunde. Sehr gut ist die Bemerkung, daß Apokalyptik und Evangelium ihre Forderung an den Menschen stellen, ohne zu reflektieren und ohne anzugeben, woher die Kraft zu ihrer Erfüllung kommt.

1) Ich darf den Vf. hierzu auch auf die ersten Kapitel meines Buches „Taufe und Sünde“ verweisen.

Das übersehen protestantische Exegeten vielfach. Auch über Sünde, ihre Verbreitung und ihre Herkunft denken beide Schriftgruppen wesentlich gleich. Das Grundprinzip der evangelischen Ethik, die innere Wahrheit ist schon in der Apokalyptik erkannt. Auch Einzelmomente weisen beide gleichmäßig auf: Buße, Fasten, Reinheit, Demut und Liebe.

Die landläufige Methode würde nun in dem zweiten Teil alles wieder umwerfen, was im ersten aufgebaut ist. P. vermeidet glücklich diesen Fehler. Die von ihm nun namhaft gemachten Unterschiede lassen doch das bisher Erkannte sicher bestehen. Unvergleichlich ist im Evangelium der Heroismus des Opfermutes, der die Abwendung vom Irdischen radikal durchsetzt. Weiter nimmt der apokalyptische Gedanke der Herrschaft Gottes im Evangelium infolge der hier viel stärker zur Geltung kommenden Kraft des Sittlichen eine ganz neue Entwicklung: sie entfaltet sich immer deutlicher als vorhandene Gemeinschaft der Gotteskinder. Erst im Evangelium führt das Grundprinzip der inneren Wahrhaftigkeit und Reinheit zur Ueberwindung der Zeremonialgesetzlichkeit. Die Begriffe von Liebe und Demut sind gewaltig vertieft. Das Neue im Evangelium sind also nach Pr. nicht einzelne Gedanken, sondern mehr der Heroismus und die Konsequenz, mit der die apokalyptische Ethik angefaßt wird, die Vertiefung, die sie erfährt.

Wenn man auch einzelne Behauptungen P.s nicht unbesehen hinnehmen kann, wird man das Ganze doch als methodisch einwandfreien Beurteilungsversuch anerkennen müssen. Betrachtungen, wie P. sie anstellt, müssen Ausgangspunkt und Grundlage einer geschichtlich arbeitenden Behandlung der evangelischen Lehre bilden. Ein Fehler ist es, daß Pr. zu wenig beachtet, wie sehr die apokalyptische Ethik im Evangelium gegenüber der Apokalyptik entnationalisiert erscheint. Natürlich bedeutet eine solche Studie nur einen Abschnitt des Gesamtproblems. Man wird weiterhin einmal die Ethik der Evangelien in derselben Weise mit dem israelitischen Gesetz, der jüdischen Weisheit und dem Rabbinentum zu vergleichen haben. Dann aber erhebt sich die überaus heikle Frage, die P. absichtlich unberührt gelassen hat,

was ist nun an dieser Ethik der Evangelien Lehre Jesu und was ist Zuwachs aus der Gemeinde, Zutat der Evangelisten.

Die eben angedeutete Fragestellung ist in der biblisch-theologischen Untersuchung des Güstrower Dompredigers BARD als eine Verirrung völlig beiseite gelassen. Er muß eben die absolute Zuverlässigkeit der vier Evangelisten in bezug auf Wortlaut und Zeitfolge ihrer Berichte voraussetzen, um die völlige Kongruenz zwischen der „krassesten“ paulinisch-kirchlichen Satisfaktionslehre und der in allen vier Evangelien übereinstimmend wiedergegebenen Selbstlehre Jesu von seinem Sühnewerk zu erzielen. Ja er läßt nicht einmal gelten, daß diese Lehre erst auf dem Höhepunkt des Evangeliums als etwas Neues erscheine. Dank seines unbedingten Zutrauens zur gesamten Ueberlieferung kann er den Beweis führen, daß Jesus ebenso wie der Täufer von Anfang an um diese Lehre gewußt und sie zunächst andeutend und vorbereitend auch verkündet habe. Mit seinem Wort Mt 3 17 rückt von vornherein sein ganzes Berufsleben in das Licht „genugtuender“ Stellvertretung (vgl. Taufe und Tod Lk 12 50, Mt 20 22), und das Täuferwort Joh 1 29 ist der getreue Widerhall und die authentische Auslegung dieses ersten Jesuszeugnisses. Selbst in Mt 12 40 ist der Sühnetod verborgen: wie Jona das Meer, so stillt Jesus den Gotteszorn! Kühn werden die Aeüßerungen Mt 16 24 ff. und Mt 20 28 zu gegenseitiger Ergänzung und Erläuterung zusammengefaßt, während sie in Wahrheit zwei ganz verschiedene Heilswege beschreiben: Selbsterlösung durch Nachfolge Christi und Erlösung durch den Tod des Menschensohnes. Da das ἀντί auch im ὑπέρ liegen kann, so hat auch Johannes, der nur ὑπέρ und nie ἀντί sagt, nach B. gleichwohl die volle Satisfaktionsidee. In der Abendmahlsstiftung gipfelt die Sühnelehre also nur; die johanneische Fußwaschungsszene schließt den Konsens zur synoptischen Abendmahlslehre ein. Geschlossenheit und Konsequenz kann man der Studie nicht absprechen. Einzelne Behauptungen sind rein exegetisch unmöglich. Im übrigen ist eine Auseinandersetzung mit einem Forscher, der jede Verschiebung und Zutat in den Evangelien diktatorisch in Abrede stellt, kaum möglich. Auch

dann wird man ihn kaum überzeugen, daß ja die überwiegende Masse des evangelischen Ueberlieferungsstoffs (auch in Joh.) von einem Sühnewerk des Messias völlig absieht, weshalb die Sühnidee, wenn und wo sie wirklich bei Jesus auftritt, etwas Neues, über das bisher Gelehrte Hinausführendes, mit ihr Unvereinbares darstellt.

BARD verwertet in der eben besprochenen Arbeit auch die Ergebnisse einer, früher bereits veröffentlichten, jetzt in 2. Ausgabe (Titelausgabe?) erschienenen Schrift: Der Sohn des Menschen (Gütersloh, Bertelsmann, 2 Mk.). Er hat darin die These aufgestellt, daß Jesus mit der *Menschensohn* bezeichnung seine sohnhafte Zugehörigkeit zur Menschheit und seine dadurch bedingte Erscheinungsniedrigkeit zum Ausdruck bringe, und daß der Titel wie ein Generalnamen all die anderen Messiasnamen wie Weibessame, Abrahamssame, Davidssohn, Jungfrauensohn, Zemach in sich fasse. Die Ableitung aus Daniel ist damit wohl verworfen. Wir hatten im vorigen Bericht (1914 S. 438 f.) eine Schrift VÖLTERS anzuzeigen gehabt, die gleichfalls für das Menschensohn-Bewußtsein Jesu selbst wenigstens die Beziehung auf Daniel leugnet und dafür das Berufsbewußtsein des als „Menschenkind“ angeredeten, zum Seelsorger für Israel bestellten Propheten Ezechiel zugrunde legen will. Gegen diese neue Auffassung V.s vom Menschensohn hatte sein Kollege VAN BAKEL schon in seinem dogmengeschichtlichen Artikel *De carne Christi* (Nieuw theol. tijdschr. 1914 p. 254—287) Bedenken geäußert. V. verteidigt sie nun nochmals. Jesu Menschensohn-Bewußtsein war zunächst rein ethisch-religiös und hatte mit dem apokalyptischen Menschensohn nichts zu tun. Sein Messiasbewußtsein entstand erst später und durch Vermittlung von Jes. 53. Die apokalyptischen Menschensohn-Sprüche sind unecht; insbesondere hat in dem Bekenntnis vor dem Hohenpriester das Ursprünglichste ein Ur-Lukas, in dem 22⁶⁹ noch fehlte. V. findet den Vorzug seiner Auffassung vor allem darin, daß Jesus sich darnach nicht auf Grund eines phantastischen Traumbildes, an das er sich in einem Augenblick der Not anklammerte, den Menschensohn genannt hat, sondern auf Grund

dessen, was er in gehorsamer Unterwerfung unter Gottes Willen religiös und sittlich erfahren und erlebt hat.

VAN BAKEL rechtfertigt seine Ablehnung dieser Anschauung nun etwas ausführlicher. Einmal hält er es nicht für erlaubt, die Ideenverwandtschaft zwischen Ezechiel und Jesus auch auf die Menschensohnschaft auszudehnen. Weiter betont er, daß in Jesu Zeit der apokalyptische Menschensohn eine bekannte Größe war. Wer sich Menschensohn nannte, mußte sich also mit dem messianisch-apokalyptischen Begriff auseinandersetzen. Dazu kommt, daß die Scheidung zwischen ethisch-religiösem und apokalyptisch-religiösem Menschensohn für Jesus und das Urchristentum nicht so scharf bewußt gewesen zu sein braucht. Akzeptierung des Titels mit nur stillschweigender Ablehnung der geläufigen eschatologischen Bedeutung ist also unwahrscheinlich. Im übrigen läßt es v. B. dahingestellt sein, ob Jesus sich überhaupt selbst Menschensohn genannt hat. So bestimmt ich wiederholen möchte, daß VÖLTER einen neuen und fruchtbaren Gedanken in die Menschensohnfrage geworfen hat, so wenig bin ich geneigt, von den Grundsätzen, wie sie v. B. vertritt, abzuweichen.

Von größeren Gesamtdarstellungen liegt nur der 2. Band der sehr umfassenden Apologie der Messianität und Gottheit Jesu Christi von FELDER vor¹⁾. Hat er in dem 1. Band über das göttliche Selbstbewußtsein gehandelt, so will er nun „die Beweise Jesu“ geben. Er versucht den Nachweis, daß die Person Jesu in psychischer, intellektueller und moralischer Vollkommenheit erstrahlt und daß seine Werke, die Wunder bis zur Auferstehung hin, das Siegel göttlicher Kraft und göttlichen Beistandes auf der Stirne tragen. Die Darstellung bewegt sich in derselben Breite, die wir schon beim 1. Band bemerkten; das Werk ist als Apologie eben auch für Laien bestimmt. Ausführlich werden die Vertreter der neuesten ungläubigen Jesusforscher zitiert und man findet Anführungen aus manchem Buch, das einem bisher entgangen oder unzugänglich war. Man erhält auch eine reiche Sammlung der in Betracht kommenden

1) Vgl. über Bd. 1 Th. R. 1912 S. 199 f.

Gesichtspunkte und Argumente. Im ganzen ist F.s eigene Beweisführung oft oberflächlich und die Widerlegung allzu leicht genommen. Der erste Abschnitt beschäftigt sich zunächst mit der psychischen Gesundheit Jesu und kritisiert nicht nur die Paranoikertheorie, wobei besonders Binet-Sanglé zu Worte kommt, sondern auch die theologische Ekstasentheorie von Holzmann u. andren. Nun wird aus der Weisheit Jesu, im Evangelium besonders in der Ueberbietung des A. T. und des Spätjudentums offenbart, und den Weissagungen, die alle als echt und kraft einer sehr bedenklichen Exegese auch als irrtumslos zu gelten haben, die geistige Hoheit Jesu erwiesen. Endlich wird die sittliche Vollkommenheit auf Grund der Sündlosigkeit, der absoluten Tugendfülle und des absoluten Gesamtcharakters Jesu zur Anschauung gebracht. Die Widerlegung anderer Ansichten ist hier besonders mangelhaft. Das Resultat erscheint dann in der gräßlichen Alternative: entweder der blödeste Narr, der größte Verbrecher oder der wahre und wesenhafte Gottessohn. Der zweite Teil gibt ein brauchbares Kompendium katholischer Wunderapologetik. Wir werden zunächst philosophisch über die Möglichkeit des Wunders, dann über die Glaubwürdigkeit der evangelischen Wunderberichte belehrt. Dabei werden die Anforderungen, die die moderne Kritik an eine wunderhafte Ueberlieferung stellt, die sie anzunehmen gezwungen wäre, als exorbitant abgewiesen. Zu den allgemeinen Bedingungen der Wunderberichte, die ihre Zuverlässigkeit begründen, rechnet F. u. a. ihre Ueberlieferung in unanfechtbaren Urkunden, die Nüchternheit und Schlichtheit des Erzählungsstils, ihre direkte oder verbürgte indirekte Abkunft von Augenzeugen und die durch Augenzeugen und sonstige Zeitgenossen Jesu ausgeübte strenge Kontrolle, unter der sie überliefert und aufgezeichnet wurden. Die dem gegenüberstehenden Gesetze der Legendenbildung scheint der Verf. nicht zu kennen. Es folgt eine in streng supranaturalistischem Geist gehaltene Verteidigung der einzelnen Wundergruppen. Nachdem im letzten Abschnitt auch die moderne Auferstehungskritik als eine willkürliche, im Namen einer vorgefaßten Weltanschauung vollzogene Geschichtskonstruktion

entlarvt ist, kann der Schluß vom Bankrott der ungläubigen und dem Triumph der gläubigen Christusforschung handeln, welche letztere allein den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit zu erheben vermag.

Von den vielen populären Jesusdarstellungen, die seit 1900 etwa erschienen, hat jetzt die von O. HOLTZMANN eine zweite Auflage erlebt. Sie nennt sich völlig umgearbeitet; ein Vergleich mit der ersten war mir leider unmöglich¹⁾. Als populärer Versuch, die großen Gedanken und Ueberlieferungen des Evangeliums verständlich zu machen, ist die Schrift sehr zu empfehlen. Auch der Theolog und Forscher hat von der Lektüre Anregung; natürlich ist das Wesentliche in dem großen Leben Jesu (1901) ausführlicher dargestellt und begründet. O. H. gehört zu den Forschern, die in der glücklichen Lage sind, das was der Neuprottestantismus als das Wertvollste an der evangelischen Ueberlieferung schätzt, die Verkündigung des gnädigen, liebevollen Gottes und die Predigt einer satsungsfreien Sittlichkeit, in der die dienende Liebe im Mittelpunkt steht, nun auch im geschichtlichen Evangelium Jesu als Kern und Wesen aufweisen zu können. Das Apokalyptisch-eschatologische, an dem auch nach O. H. ein kräftiger Irrtum Jesu hängt, wird als eine Nebensache behandelt, die sich leicht vom Wesentlichen ablösen läßt. Dies Verfahren geschieht indes nicht ungestraft: mit der Apokalyptik ist bei H. auch das Heroische und Paradoxe an Jesus zurückgeschoben, und das ist ein empfindlicher Fehler. Eine andre Eigentümlichkeit ist die, daß er sehr viel „weiß“, teils unmittelbar aus den Synoptikern, voran Markus, teils kraft seiner kritischen Methode. Für eine populäre Schrift ist das sehr gut, dem Forscher behagt es weniger. Immerhin sind die Kombinationen, die er vorträgt, oft sehr feinsinnig und beachtenswert, und da wo er das Heil des Evangeliums beschreibt, was sein eigenes Ideal auch ist, ist seine Würdigung eindringend, hin und her originell und fördernd. Die Abschnitte über die Quellen des Lebens Jesu und die Glaubwürdigkeit der Synop-

1) Ueber die 1. Aufl. (1907) hat Hollmann Th. R. 1908 S. 249 f. berichtet.

tiker sind wohl unter dem Eindruck der Drews-Debatte überarbeitet; die Beweisführungen sind nicht ausreichend, aber doch brauchbar. Bei dem Ueberblick über die jüdischen Parteien zur Zeit Jesu fehlen merkwürdigerweise die Zeloten.

Die Schrift von DURFT, die ein altes Bild in neuem Kriegsrahmen zeigen will, hätte vielleicht noch im ersten Artikel Platz finden können; aber bei genauerem Zusehen paßt sie doch nicht dahin, da sie gar nicht davon handelt, wie sich Jesus zum Krieg gestellt hat, sondern ernst und wuchtig Jesu Bild als des Heilandes für Männer zu zeichnen versucht. Daß der kämpfende und leidende Jesus auch im Kriege vorangehen kann, wird ohne weitere Reflexion oder Beweisführung einfach vorausgesetzt. In Kampf und Leid und im Verkehr mit den Jüngern, die Männer waren, erscheint Jesus als männliche Persönlichkeit. Als Mann zwingt er, und er allein, auch die Männer sich vor ihm zu beugen und läßt sie, nachdem er sie gedemütigt und mit seiner Kraft gestärkt hat, Männer bleiben. Die Betonung des Männlichen in dem Charakter und in der Erlöserweise Jesu ist so stark, daß DUNKMANN¹⁾ in seinem Geleitwort sich veranlaßt gesehen hat, den Frauen und Jungfrauen zuzureden, daß Jesus der Mann auch für sie da ist, da Tapferkeit und etwas „Mannhaftigkeit“ jetzt auch von ihnen gefordert wird. Die Schrift wird in jetzigen Zeiten zumal manchen einen Dienst erweisen können, ob schon sie längst nicht so eindringend ist wie die schon in Friedenszeit ähnliche Gesichtspunkte verfolgende, gleichfalls zeitgemäße Schrift von WEIDEL, Jesu Persönlichkeit²⁾.

1) S. 28 Anm. ist ein Druckfehler stehen geblieben: Dunkelmann für Dunkmann.

2) S. Th. R. 1914.