Werk

Titel: Leben und Lehre Jesu. I, II, III

Autor: Windisch, Hans

Ort: Tübingen

Jahr: 1917

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1917_0020|log72

Kontakt/Contact

Digizeitschriften e.V.
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

info@digizeitschriften.de

Neues Testament.

Leben und Lehre Jesu.

I.

Jesus und der Krieg.

DEUTSCH-EVANGELISCH 1916, S. 538—544: EIBACH. R., Jesus und der Krieg. — DAXER, G., Die Bergpredigt und der Krieg. Leipzig, Krüger & Co., 1916. 61 M. 1.—. — GIRAN, E., Een onhoudbare leer. Paris, E. Nourry, und Amsterdam, W. ten Have. 42. gld. 0.50. — Beitr. z. Förd. christl. Theol. 20, 1916, H. 6: SCHLATTER, A., Die beiden Schwerter Lukas 22, 35—38. 75 M. 1.60. — The Biblical World 1917, p. 300—302: Did Jesus favor militarism? A symposion. Matth. 10, 34.

Mit den grundsätzlichen Ausführungen über das Thema „Jesus und der Krieg", die ich in meinem ersten Aufsatz Th. R. 1915, S. 331—349 gegeben habe, setzt sich R. EIBACH in interessanter Weise auseinander. Von den Sätzen, mit denen ich a. a. O. S. 348 f. geschlossen hatte, hebt er besonders den dritten hervor: Das Evangelium oder Jesus hat sich über den Verlauf des alten Aeon getäuscht. E. wendet sich gegen die für die moderne Evangelienkritik grundlegende Erkenntnis, daß die durch die Zweiäonenlehre gegebene Perspektive den Rahmen für die Verkündigung Jesu abgibt, und gegen die daraus für die Stellung zum Krieg sich ergebenden Folgerungen. Der Lauf der Welt, so meint er, also auch der alte Aeon, gehe auch n a c h der Erscheinung Jesu in der alten Weise weiter, das Evangelium müsse sich in ihm in schwerem Kampfe durchsetzen. Er übersieht dabei, daß die Weissagungen in Mc 13 Par., auf die er anspielt, gar nicht ein einfaches „Weitergehen" des alten Aeon

bedeuten, sondern seinen beginnenden Zusammenbruch, und daß der „Kampf", der da den Jüngern angesagt ist, von regelrechter Kriegsführung himmelweit verschieden ist — eine Märtyrergemeinde sind die Jünger, kein sich zur Wehr setzendes, zum Angriff oder Gegenangriff vorgehendes Volk. Vergeblich sucht sich der Vf. auch der namentlich in dem Worte Mc 13_{30} Par. festgelegten, verkürzten Perspektive zu entziehen, indem er die veraltete Auskunft sich zu eigen macht, „dies Geschlecht" bedeute das Menschengeschlecht, die gegenwärtige Menschenart. Die These von der „Selbsttäuschung" Jesu über den Verlauf des „alten Aeon", die uns erklärt, warum das Evangelium mit einer Beteiligung der Jünger an wirklichen Kriegen nicht rechnet, ist nicht widerlegbar.

Unannehmbar für die geschichtliche Exegese ist daher auch die Versicherung E.s, auch der Jünger Jesu stehe im Krieg, denn der Krieg gehöre nun einmal zum Wesen der Welt — als ob das Ringen der Völker und der Kampf ums Dasein im täglichen Leben sachlich dasselbe sei. Wie es um den Kampf steht, den das Evangelium den Jüngern verordnet, darüber kann keine, etwa an Luther sich orientierende allgemeine Betrachtung, sondern allein nüchterne Exegese entscheiden: Diese nimmt im Evangelium nur den geistigen Kampf gegen Teufel, Irrtum und Sünde und den Leidenskampf des Märtyrers wahr. Wenn die Mahnungen und Tröstungen des Evangeliums uns jetzt auch in wilder Kriegszeit helfen können, so ist damit nicht erwiesen, daß das Evangelium auch auf den Krieg berechnet sei; denn es liegt in der Natur der Sache, daß Worte, die dem Missionar und Märtyrer gelten, mutatis mutandis auch den Krieger stärken können. Den Beweis, daß unsere Kritik „auf falschen Bahnen" wandle, hat E. nicht erbracht.

Schon in früheren Auseinandersetzungen (vgl. Th. R. 1916 S. 285 ff.) haben wir die Frage anrühren müssen, ob Jesus in seinen Worten neue Regeln, ein neues Gesetz gegeben habe. Auch E. wirft die Frage auf: Ist denn das Evangelium ein Gesetz und ist Jesus ein neuer Gesetzgeber? und deutet an, daß ihre Bejahung die Meinung derer bestäti-

gen würde, die den Krieg für unvereinbar mit dem Evangelium erklären. Sie wird mit Recht von G. DAXER in seinem populär gehaltenen und die Literatur reichlich heranziehenden Schriftchen über „Die Bergpredigt und der Krieg" als eine erste Hauptfrage vorangestellt; wie Eibach meint er sie verneinen zu können. An der Hand einer flüchtigen Besprechung der gesamten Forderungen, die wir in Mt 5 und 6 lesen, gelangt er, vornehmlich in der Nachfolge Zahns, zu dem Ergebnis, daß es Jesu in der Bergpredigt auf die G e s i n n u n g ankomme und nicht darauf, ein Tun oder ein Lassen seinen Zuhörern vorzuschreiben. Insbesondere sieht D. in der Belehrung über Wiedervergeltung und Feindesliebe keine selbständigen, neuen Forderungen, sondern Veranschaulichungen, Beispiele und beruft sich auf Ph. Bachmann, der schon 1904 in seiner Schrift: Die Sittenlehre Jesu und ihre Bedeutung für die Gegenwart S. 49 von diesen Worten meinte: „sie illustrieren nur, sie beschreiben nicht das Gesamtverhalten und fassen es nicht in starre, nie zu erweiternde Regeln". Wie Jesus auch in Mt 5 33—37 den Eid nicht verbieten (!), sondern überflüssig machen wollte, und zwar nicht durch ein gesetzliches Verbot (?), sondern durch die Begründung eines Charakterzuges der Gesinnung, der Wahrhaftigkeit (Daxer S. 25), so hat er nach D. auch in Mt 5 38—48 keine statutarisch-gesetzliche Vorschrift gegeben, sondern an der Forderung völligen Verzichts auf alles Rechtsuchen, die Gesinnung selbstloser Liebe und innerlicher Freiheit allen Dingen gegenüber exemplifiziert (S. 26). Daß Jesus in der Bergpredigt keineswegs als neuer Gesetzgeber auftrat, meint D. auch daraus erweisen zu können, daß das ganze 5. Kapitel nicht gegen das Gesetz, sondern gegen die Auslegungen der früheren Gesetzeslehrer gerichtet sei, wie D. im Anschluß an Zahn annimmt.

Die ganze Frage ist von uns schon früher in Auseinandersetzung mit Ihmels erörtert worden (Th. R. 1916 S. 285 ff.). Scharf pointiert wurde da gesagt, daß in der Bergpredigt alte Regeln durch neue Regeln ergänzt oder ersetzt werden, daß von Gesinnung überhaupt nicht geredet werde — diese erschließe erst der Exeget —, sondern allein von konkretem,

kasuistischem, praktischem Verhalten. In einer Selbstanzeige seiner Schrift, die ich a. a. O. besprach (Der Krieg und die Jünger Jesu), erschienen im Theolog. Literaturblatt 1916 Nr. 26 Sp. 496 f., hat I. diese Aeußerungen einer freundlichen Antikritik unterzogen. Ich muß meine Meinung ihm wie dem ihm folgenden D. gegenüber festhalten. Gewiß spiegelt sich in Mt 5 dem verständnisvollen Hörer und Leser eine wundervolle neue Gesinnung, aber diese Gesinnung — das wollte ich sagen — ist nicht direkt ausgesprochen, sie muß vielmehr erst vom Exegeten abstrahiert und formuliert werden. Der Fehler der von mir abgewiesenen Auslegung scheint mir darin zu liegen, daß man übermäßig oder gar ausschließlich geltend macht, was hinter den Worten liegt, und ganz beiseite schiebt, was wörtlich und wirklich gesagt ist. Die Betrachtungen, die S. wie D. u. a. anstellen, können wohl dazu dienen, unser von dem ursprünglich Gemeinten abgekehrtes Verhalten zu rechtfertigen; den echten Sinn der Worte aufzuhellen, sind sie nicht geeignet. Wenn wir die Forderungen wörtlich nicht befolgen wollen und können und solches Verhalten auch sittlich zu rechtfertigen vermögen, so ist das unsere Sache. J. fragt dagegen: warum wir dann schlechterdings verpflichtet sein sollen, die Gedanken, die uns kommen, nicht auch Jesus zuzutrauen? Die Antwort scheint mir nicht so schwer. Die paradoxen Forderungen der Bergpredigt entsprechen der bestimmten Situation der Jünger Jesu, die von unserer Lage und Lebensweise grundverschieden ist. Sie haben Menschen im Auge, die nur die Ideale ihres kleinen Kreises, die Ideale des bald sich offenbarenden, die Welt umstürzenden Himmelreiches kennen, für die die Interessen, die wir wahrnehmen zu müssen meinen, gar nicht existieren. Jesus belehrt seine Jünger, nicht uns. Ist das erkannt, so liegt der natürlichen Auskunft kein Hindernis mehr im Wege, daß Jesus allen Ernstes, ohne Vorbehalt und ohne Bedenken seinen Jüngern den Verzicht auf Wiedervergeltung, die Beugung unter die rohe Macht zur Pflicht machen wollte und das an einzelnen Beispielen kurz und bündig illustrierte. Es ist eben keine Belehrung für Staatsbürger, sondern Märtyrermoral: das zu-

grunde liegende Urteil über Obrigkeit und Staat steht Mc 10 42 Par., nicht Röm 13.

Wir haben es also in jenen Worten wie in der ganzen Bergpredigt mit ernst gemeinten, zur unbedingten Nachachtung zwingenden Regeln und Vorschriften zu tun. Schon die Stilkritik kann sie gar nicht anders ansehen denn als Weisungen eines Lehrers, der den Weg zum Himmelreich aufdecken will. Zum Ueberfluß sagen ja auch die Schlußgleichnisse deutlich genug, worauf es ankommt: die gehörten Worte tun. Gewiß kommt es auch auf die Gesinnung an, aber die Gesinnung findet ihren Ausdruck in bestimmten, unzweideutigen Vorschriften, deren Befolgung gewünscht wird.

Zum Schluß entschlüpft dem Vf. die Bemerkung: „Das Christentum wollte und konnte ja auch nicht den Krieg abschaffen und verhindern. Darum war der Ausbruch des Krieges auch kein Versagen des Christentums". Ich würde das „konnte nicht" stärker betonen als das „wollte nicht", und kann in dem Ausbruch und Verlauf dieses Krieges nur den Beweis dafür sehen, daß die „christliche Gesellschaft", d. i. die „europäisch-amerikanische Kulturgemeinschaft" eben nicht die Jüngergemeinde ist, an die Jesus sich in der Bergpredigt wendet. Nicht das Christentum, sondern die „Christenheit" hat versagt. Sie kann sich bis zu einem gewissen Grade damit entschuldigen, daß die Geschichte der Christenheit eben anders sich entwickelt hat, als in Mt 5—7 und — das sei noch einmal gegen D. Eibach betont — in Mt 24 vorausgesetzt ist.

Mit dem schwierigsten Stück der Bergpredigt beschäftigt sich auch der Franzose E. Giran, Prediger an der protestantisch-wallonischen Gemeinde zu Amsterdam (in Deutschland durch seine Teilnahme an dem Kongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt, Berlin 1910, bekannt geworden[1]), zurzeit wie viele wallonische Geistliche in Holland im französischen Heeres-

1) Vgl. das Protokoll des Kongresses S. 460—463; die Rede selbst erschien unter dem Titel: La Christanisme progressif et la religion de l'Esprit 1910. Vom selben Vf. sei noch notiert: Jésus de Nazareth. Notes historiques et critiques, 2ième éd. Paris, Nourry Fr. 2.50.

dienst stehend). Denn die „unhaltbare Lehre", mit der er sich auseinandersetzt, betrifft die Weisung, daß man sich dem Uebel nicht widersetzen soll. Als leidenschaftlicher französischer Patriot ist er außerstande, sie in der Nachfolge Tolstois auf den Kriegsfall zu beziehen: es sind Gebote, die unseren Verkehr mit unseren Mitmenschen betreffen; aber an Soldaten, an schwergewappnete Krieger, geharnischte Sieger, geschändete Grenzen, überwältigte Landstrecken, internationale Brände, mordende Kriege ist dabei nicht gedacht.

Die Pointe der Schrift liegt in dem Nachweis, daß Jesus anderweitig das Prinzip der Gewalt in Lehre und Tat durchaus anerkennt. Er beginnt mit dem Gleichnis vom „starken Mann" Lc 11 21, Mt 12 29, Mc 3 27, das in diesem Zusammenhang zu Unrecht selten herangezogen wird. Ohne Vorbehalt wird hier das Recht des Stärkeren, der sich siegreich durchsetzenden rohen Gewalt als etwas ganz Natürliches anerkannt. Nach diesem Gesetz erklärt und rechtfertigt Jesus sein Auftreten gegen die bösen Geister. Ebenso schreitet er im Tempel zu Jerusalem zu einer Gewalttat, obschon er unmittelbar vorher an den Frieden erinnert hatte, den Jerusalem kennen sollte. Der Friede, an den er denkt, hat also (?) nichts gemein mit vollkommener Enthaltung von Gewalt. Damit stimmt sein Wort an die Schar, die ihn gefangennahm Mc 14 48, durchaus überein: er selbst durfte nicht als wäre er ein Räuber überfallen werden; aber es ist Recht und Pflicht, einen Räuber mit Stock und Schwert zu verfolgen — auch dies Wort trifft man in der Diskussion über Jesu Stellung zu Gewalt und Krieg selten an. Vor allem beruft sich G. auf das Schwert, das Petrus bei sich hattc, und die Szene Lc 22 35, das Schwertgespräch. Hier hat Jesus ganz offenbar gegenüber der Bergpredigt seine Richtung und Haltung verändert: er erkennt Umstände an, wo der Mensch nicht das Recht hat, sich zu unterwerfen, die Arme gen Himmel zu erheben, den Schlägen auszuweichen oder sie widerstandslos aufzufangen. Solche Lagen ergeben sich, wenn ein Anschlag droht auf das Leben, das eigene und das der Angehörigen, auf die Unabhängigkeit, auf die unveräußerlichen Rechte usw. Wie Jesus

in glücklicherer Lage (?) eine Mahnung zu Vertrauen und Glauben gab, so entnimmt er den tragischen Umständen, die nun hereingebrochen sind, eine Mahnung zu Heldenmut und pflichtmäßiger Streitfertigkeit. Warum gebietet er dann dem Jünger das Schwert in die Scheide zu stecken? Einen Schlag hat er geduldet; er reichte aus, um ein lebendiges Beispiel dafür zu geben, daß es unter Umständen gerechtfertigt, ja gefordert ist, bewaffneten Widerstand zu leisten.

Dies ist nach G. die echte Lehre Jesu und ihr authentischer Sinn. Was in Mt 26 52 steht, sind fremde Zufügungen: das Wort von den Engeln, eine Apologie des Messias, und das armselige Verbot, das Schwert zu ziehen, womit die Rechtfertigung eines gewappneten Widerstands wieder bestritten wird, und das doch gerade die Sache der Entente glänzend rechtfertigt, da darin angedeutet ist, daß die, die zuerst nach dem Schwert greifen, dem Schwerte derer sich ausliefern, deren unveräußerliche Rechte sie zu schänden suchen!

Zum Schluß beruft sich G. noch auf die Parabel von den kriegführenden Königen und die eschatologische Kriegsweissagung. Auch die Parabel stellt sich beinahe auf einen materialistischen Standpunkt: nicht sittliche Elemente, noch die Sache der Gerechtigkeit oder der göttliche Schutz entscheidet, sondern die militärische Uebermacht. Und die Eschatologie lehrt, daß erst in gewaltigen Kriegen eine Gruppe von gewalttätigen, streitsüchtigen, ehrsüchtigen Mächten niedergeschlagen werden muß, ehe der Weltfriede erreicht werden kann.

Nicht nur als eine Probe französischer Kriegsexegese ist G.s Büchlein von Interesse. Einige Bemerkungen haben auch sachlichen Wert. Es ist verdienstlich, daß er die realistische Betrachtung stark betont, die sich in einigen Gleichnissen findet (vgl. Th. R. 1915 S. 342 f.), ebenso ist die veränderte Haltung gut erkannt, die sich in dem Schwertgespräch äußert. Uebersehen ist freilich, daß es sich in den Parabeln um Gleichnisse handelt, daß sie also keine Rechtfertigung gewalttätigen Auftretens für Christen enthalten. Schwierig bleibt das Verhalten Jesu in Gethsemane, wenn man es im Zusammenhang mit

dem Schwertgespräch betrachtet. Auch G.s Lösung befriedigt nicht: wenn Jesus einen Schlag erlaubte, um eine „Lehre" zu geben, und dann Einhalt gebot, so wäre das doch ein seltsames, nicht ungefährliches Handeln gewesen. Die Mahnung Mt $26_{52}{}^{b}$ läßt sich psychologisch wohl verstehen, wenn man bedenkt, daß zwischen Schwertgespräch und Gefangennahme der Gebetskampf von Gethsemane statt hatte[1]). Dann kehrte Jesus zuguterletzt wieder zu dem Grundsatz der Wehrlosigkeit zurück, und wir verlieren alle Berechtigung, den Ernst und die Echtheit der Mahnungen der Bergpredigt mit G. in Zweifel zu ziehen.

Mit Recht hat GIRAN das Schwertgespräch in die Diskussion über die Stellung Jesu zum Kriege hereingezogen. Die merkwürdige, zum lukanischen Sondergut gehörende Szene unterliegt noch immer sehr verschiedenartiger Beurteilung. J. Weiß erklärt (in den Schriften des N. T.[3] I 499), das Wort, das mit seiner kriegerischen Stimmung dem Geiste des Urchristentums widerspreche, sei nur aus einer ganz bestimmten, so niemals wiedergekehrten Lage und Stimmung Jesu verständlich: Jesus geht dem Kampf entgegen, in dem er fallen muß; aber seine Jünger, das hofft er, werden und mögen sich durchschlagen. Auch Zahn bezieht den Ausspruch auf die Zeit nach dem Tode Jesu, doch soll es kein buchstäblich zu nehmendes Gebot sein, sondern zur Veranschaulichung der erschwerenden Umstände dienen, unter denen die Jünger in Zukunft ihren Beruf werden auszuüben haben; daß die Jünger das Wort auf die gegenwärtige Stunde bezogen und daß sie meinten, sie sollten sich und den Meister mit dem Schwert gegen die feindliche Gewalt verteidigen, war das doppelte Mißverständnis, dessen Zahn sie zeiht (Lukaskomm. 685 f.). Wie ich selbst es zu deuten versuche, ist eben gesagt. Die Deutungen, die gegeben worden sind, sind damit noch nicht erschöpft.

So ist es willkommen und verdienstlich, daß A. SCHLATTER die ganze Episode einer eingehenden Untersuchung unterzogen hat. Er handelt über die Form der Gnome und über den Inhalt

1) Vgl. m. Schrift: Der messianische Krieg und das Urchristentum S. 47 ff.

des Spruches. Zur Beurteilung der Form sucht er die Szene als typisches Stück der Sonderquelle des Lukas zu begreifen: sie gehört zu den Tischgesprächen, die als Darstellungsmittel den Dialog verwenden. Auf den Inhalt gesehen, ist die Weisung orientiert an der kommenden Not, in der sich der Haß der Juden bis zur Bedrohung ihres Lebens steigern wird — als Parallele hierzu spricht Schl. Joh. 16 1—4. 33 an. Aber nicht gegen die staatlichen Richter drückt Jesus ihnen das Schwert in die Hand, nur gegen den Meuchelmörder, der sich besinnen wird, ob er auch jetzt den Angriff wagen wird. So verstößt die neue Regel, wie Schl. zu beweisen sucht, keineswegs gegen das Liebesgebot — handelt es sich doch bei der Selbstverteidigung um die Sorge für die Erhaltung ihres Lebens, die ein Stück ihres Berufs und die Bedingung ist, ohne die ihnen der Dienst der Liebe unmöglich wird. Ebenso eint es sich nach Schl. mit der unbeschränkten Forderung der Geduld; denn auch der bewaffnete Jünger wird willig seinen Rock hergeben, wenn ein Habgieriger ihn begehrt, und wird sogar freudig sein Leben opfern, nachdem er zuerst, solange es ging, den Mörder mit dem Schwerte zurückgescheucht hat. Auch mit der Mt 26 52 gegebenen Rechtsregel, daß wer tötet, des Gerichts schuldig sei, verträgt sich das Lukaswort, da dort Auflehnung gegen den göttlichen Willen und gegen die ihn vertretende Obrigkeit verboten, hier dagegen Abwehr des mordenden Fanatikers gestattet wird.

An dieser Ausführung ist mir sympathisch, daß Schl. eine bildliche Auslegung ebensowenig gelten läßt wie die Meinung, es handle sich nur um eine „Veranschaulichung". Die kräftige realistische Deutung, die er gibt, scheint auch mir die einzig mögliche. Strittig scheint mir auch jetzt noch, ob sich das Wort vom Schwert wirklich erst auf die Zeit nach dem Tode Jesu bezieht: dafür scheint v. 36 zu sprechen, dagegen v. 38. M. E. hätte Jesus mehr als sein bloßes ἱκανόν ἐστιν sprechen müssen, wenn er den Schutz s e i n e r Person von der neuen Regel ausgenommen haben wollte. Dann bleibt aber zum Ausgleich mit den Gethsemaneszenen nur eine Erklärung übrig, wie sie oben von mir versucht wurde.

Die Vereinigung der neuen Regel mit der Bergpredigt, wie sie Schl. vornimmt, will mir gleichfalls nicht gefallen. Das Prinzip, das in dem Schwertwort Lc 22 enthalten, ist eine Widerrufung der Wehrlosigkeitslosung. Eine Rechtfertigung des Kriegsdienstes ist freilich auch Lc 22 nicht zu finden: nur Verteidigung gegen den Meuchelmörder kann Jesus im Auge gehabt haben. Was er rät, war auch in der ganz unpolitischen Sekte der Essener üblich, von denen Josephus erzählt, daß sie auf Reisen nichts andres mit sich führten als Waffen, zum Schutz gegen Räuber (Bell. jud. II 8, 4 § 125).

Auch die angelsächsische kirchliche Welt beschäftigt sich viel mit der Frage, ob man die Kriegsnotwendigkeit auch durch Berufung auf die Bibel rechtfertigen kann. Die Erfahrung, daß manche, die den Krieg für ein unvermeidliches Element der Zivilisation halten, auch Jesus zum Träger ihrer Meinung machen, hat die Redaktion der in Chicago erscheinenden Zeitschrift The Biblical World veranlaßt, an einige Mitarbeiter das Ersuchen zu richten, sich über Mt 10 34 auszusprechen. Kurz und bündig schickt der Herausgeber, wohl Sh. Mathews, das Urteil voraus, daß das von Jesus in Mt 10 34 gemeinte „Schwert“ nicht das Schwert des Soldaten, sondern das des Märtyrers sein müsse; das Schwert ist das Symbol der Leiden, die die Annahme seiner Ideale dem Christen einbringt; denn der Christ soll eher Leiden ertragen, als selbst antun, denn Feindesliebe ist ihm geboten. Von den Gefragten macht M. W. Jacobus zunächst die literarisch-kritische Voraussetzung, daß erst Mt μάχαιραν an Stelle von διαμερισμὸν gesetzt habe; doch erlaube der Kontext nicht, ihm zuzutrauen, daß er damit die Idee des Militarismus einführen wollte, wenn schon andrerseits Jesus keineswegs den Krieg überhaupt für ungerechtfertigt gehalten habe. Die übrigen Gutachter nehmen die Fassung des Mt mit Recht als ursprüngliches Jesuswort an. A. T. Robertson betont, daß Jesus den Gebrauch des Schwertes in der Verfechtung seiner Sache verbiete und nur zum Kampf gegen den Teufel auffordere. Dagegen scheint J. S. Riggs in Mt 10 34 das Programm der Wilsonschen Regierung nachweisen zu wollen, wenn er betont, daß der

„Streit" immer von der „anderen" Seite angebunden wird, und die „Liebe" dann gezwungen wird, mit Gewalt sich zu verteidigen und zu strafen. Deutlicher hebt CH. E. JEFFERSON hervor, daß für die Erklärung von Mt 10_{34} maßgebend ist 10_{16}: in dem Streit, den Jesus hervorruft, tritt sein Jünger auf wie das Schaf unter den Wölfen. Im Blick auf den Kontext verneint auch CH. A. BROWN, daß das Wort ein Argument für den Militarismus sein könne [1]).

II. Die Christusmythe.

VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, H. W. PH. E., Het Christus-Mysterie. Zeist Ploegsma 1917. 247. gld. 2.90 und 3.75. — Judaica. Festschrift zu Herm. Cohens 70. Geburtstag 1912, 684—702: SUSSNITZKI, A. J., Die Entstehung des Christentums im Lichte des Materialismus. — Deutsch-Evangelisch 1915, 538—546: SOLTAU, W., Hat Jesus gelebt? — Preußiche Jahrbücher 1914, I, 452—461: DERS., Mythen oder dichterische Erfindung in der älteren römischen Geschichte. — De Katholick 1915 I: SMIT, J., Is de Jesusplaats bij Josephus authentick?

Nach dem Vorgange Englands, Deutschlands und Amerikas hat uns nun auch Holland, die eigentliche Heimat des „Theologischen Radikalismus" eine „Christusmythe" beschert. Ihr Verfasser ist Dr. H. W. Ph. E. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, Prediger in Zütphen, der Vetter des in Deutschland bekannteren Dr. G. A. v. d. B. v. Ey. (vgl. über diesen Th. R. 1913, 319 ff.). Wie der Untertitel des Buches besagt, will er eine Untersuchung über den Ursprung und die esoterische Bedeutung unserer Religion geben. Was er bietet, ist eine Zusammenfassung all der Voraussetzungen, Erfindungen und Behauptungen, die uns aus dem Streit um die Christusmythe schon längst bekannt geworden sind. Wesentlich Neues bietet er nicht. Eine eigene Note zeigt das Buch wohl nur in der innigen Verschmelzung der historischen Darstellung mit einer sehr lebendig vorgetragenen, aus dem eigenen religiösen Bewußtsein gezeugten theo-

1) In Holland ist Unvereinbarkeit von Krieg und neutestamentl. Lehre wohl die Durchschnittsmeinung vgl. etwa L. H. H. Bleeker, Christendom en Oorlog in der Zeitschrift Internationaal Christendom 1917 (II) No. 4 S. 188. ff.

sophischen Mystik, für die sich der Vf. einen festen Stil geschaffen hat und die ihm schließlich Werden und Inhalt des Christusmysteriums begreiflich machen muß. Die zugrunde liegende Philosophie dankt er wohl hauptsächlich dem Leidener Philosophen Bolland, der ja bereits in zahlreichen Schriften die gleiche Auffassung vom Entstehen des Urchristentums vorgetragen hat.

Auch v. Eys. richtet sich vor allem gegen die „besoldeten Fachmänner", die, wie er in einer philosophischen Analyse angibt, aus drei Gründen unfähig sind, das Christusmysterium in seiner Entstehung zu begreifen: weil sie Vertreter einer „Richtung", der „gemäßigt" kritischen Richtung sind, weil sie nur Detailforscher sind und weil sie unphilosophisch und unkünstlerisch zu Werke gehen. Diese Beschuldigungen, die ein allgemein verbreitetes Element des Radikalismus darstellen, kennzeichnen natürlich in erster Linie die radikale Richtung selbst. Auch v. Eys. will nicht Fachmann und nicht bloß Detailforscher sein. Dabei verrät er freilich, daß er als „Zweiterhandsgelehrter" natürlich von Fachmännern abhängig ist, wobei er höchst vertrauensselig die Voraussetzung macht, daß der Fachmann, aus dem er nun gerade schöpft, auch wirklich Fachmann ist, und die Verantwortung für die Richtigkeit seiner Details dann auf diesen abschiebt. Vor allem tritt in jener Feststellung heraus, daß des Vf.s eigentliche, „schöpferische" Kraft in der philosophisch-künstlerischen Zurechtlegung und Ausdeutung der von den Fachmännern mühsam zusammengetragenen „Details" sich offenbart. Ganz offen erklärt er, daß das Christusmysterium, so wie er es versteht, nur durch „Auslegung", „Einlegung" durch freies vom Buchstaben sich lösendes Phantasieren erkannt und begreiflich gemacht werden kann. Damit hat er selbst seinem Buch den richtigen Platz angewiesen; es gehört nicht so sehr in die wissenschaftliche als in die gnostische Literatur.

Die Darlegungen beginnen mit der Entfernung des für die frei waltende Phantasie natürlich unbequemen historischen Jesus. Von den bekannten Argumenten haben dem Vf. offenbar die jüdischen Parallelen zur Bergrede besonderen Eindruck gemacht.

Schade, daß er von seinen Gewährsmännern nicht lernen konnte: daß mit der bloßen Zitierung einer „Parallele“ in den Augen des „Fachmanns“ und „Detailuntersuchers“ noch gar nichts „bewiesen“ ist, daß für diesen die eigentliche Aufgabe, nämlich die Untersuchung der Parallele, nun erst beginnt und weiter, daß selbst bei Nachweis der Identität der Lehre die Ungeschichtlichkeit der in Betracht kommenden Person noch nicht das natürliche Resultat ist: selbst wenn duo dicunt idem, ist damit noch nicht immer gesagt, daß nun einer von den beiden nicht gelebt haben könnte.

In einem folgenden Abschnitt (Die Bedeutung der Persönlichkeit) macht v. Eys. ein nicht uninteressantes Zugeständnis, das wohl seiner künstlerischen Kongenialität zu danken ist; stärker als andere Radikale betont er nämlich, daß hinter dem Evangelium sich eine eminente Persönlichkeit, ein religiöses Genie, freilich ein Denker und Dichter, verbirgt, der sein tiefstes Inneres in einem Gedicht verobjektiviert hat. Die Persönlichkeit dieses Dichters, der für einen gnostischen Konventikel ein Mysterienspiel dichtete, ist die Grundvoraussetzung, auf der v. Eys. das Chr.myst. aufbaut. Dabei ist dann freilich der eigentliche Mystagog und Hierophant der moderne Vf. selbst; denn unsere Zeit hat erst verstanden und bewußt gemacht, was diesem primitiven Dichter doch noch nicht so bewußt war.

Im übrigen lassen sich die Hauptgedanken des Buches leicht also zusammenfassen. Der Hintergrund des katholischen Christentums ist magisch-astrologisch-theosophisch: das Rückgrat bildet die Verehrung eines Gottes Jesus, des vermenschlichten und historisierten Trägers der Idee. Das Evangelium ist die reife Frucht der Kultur, die ägyptische, babylonische, persische Elemente in sich aufgenommen hat; es ist die Botschaft, daß was die noch Unentwickelten früher erwartet hatten und noch erwarteten, nämlich die Erscheinung der Theophanie, nun — und hier kommt der bekannte große Sprung — geschehen und in diesem neuen Gott verwirklicht war. Unter dem Einfluß einer tiefreligiösen Natur, eines Dichters, der die astrale Mythe zu einem Gedicht von der Erlösung durch den Geist vermensch-

Licht, zeigt uns das alte „Evangelium", dessen älteste Gestalt noch das Aegypterevangelium darstellt, eine Verinnerlichung der Gnosis, d. i. eines religiös-philosophischen Synkretismus, wie er in Westasien und Aegypten blühte.

Ohne Zweifel sind in diesen Sätzen Elemente enthalten, die auch der Fachmann und Detailforscher unterschreiben kann. Daß das werdende Christentum mit den religiösen Kulten und Lehren der antiken Kultur und ihres Synkretismus durch zahlreiche Bande verknüpft ist, daß es ein gutes Stück Gnostizismus und Synkretismus selbst in sich aufgenommen hat, steht außer Zweifel. Die tiefgehenden Differenzen zwischen radikaler und gemäßigter Forschung liegen nun freilich in folgendem: Die gemäßigte Mythen- und Ideenkritik nimmt an, daß der stark synkretistisch infizierten urchristlich-katholischen Religionsform eine vom Radikalismus geleugnete Vorstufe vorzusetzen ist, die weniger mythisch, vorwiegend eschatologisch und einfach ethisch-religiös bestimmt ist und ihren Träger an der geschichtlichen Person Jesu, des künftigen Messias, besitzt, der kein hinter ein Literaturwerk sich verbergender Dichter, sondern unmittelbarer Verkünder einer religiös-ethischen unphilosophischen und unkünstlerischen Botschaft war und für sie sein Leben eingesetzt hat und der dann O b j e k t einer Mythendichtung wurde, in welcher geschichtliche Ueberlieferung und orientalisch-hellenistisches Denken und Dichten beinahe unlösbar zusammenschmolz. Dazu kommt, daß die wissenschaftliche Erforschung des Urchristentums bei der Feststellung von Parallelen Kritik walten und ihrer Phantasie nicht dermaßen die Zügel schießen läßt, wie es nun auch v. Eys. sich gestattet.

Der Aufsatz Sussnitzkis ist dem Kautzkyschen Versuch, das Christentum aus sozialen Bewegungen zu erklären (vgl. auch Th. R. 1916, 365 f.) gewidmet. Während B. Bauer und Kalthoff in ihren Ableitungen einer idealistischen Geschichtsauffassung huldigen, nach der die gesellschaftlichen Kämpfe im Grunde um abstrakte Ideen ausgefochten werden — ganz richtig ist diese Charakterisierung für Kalthoff nicht — sieht Kautsky nach S. in Verfolgung einer materialistischen Geschichtsauffassung die wahren kausalbildenden

Faktoren der weltgeschichtlichen Ereignisse in den ökonomischen Grundlagen. Man muß sich fragen, warum K. noch an der Geschichtlichkeit Jesu festhält, da doch dessen Eingreifen nur von sekundärer Bedeutung ist: er hat mit seiner politischen und religiösen Aktion Erfolg, weil sie mit den ohnehin durch die damalige Wirtschaftsentwicklung gebotenen neuen Bedürfnissen zusammentraf. Einen Vorzug K.s gegenüber Bauer und Kalthoff sieht S. darin, daß K. sich der Einsicht nicht verschließt, daß in Rom nur zerstörende, nicht schaffende Kräfte am Werke waren, weshalb er den Ursprungsboden nicht von Palästina nach Rom verpflanzt. Immerhin kommt auch die römische Entwicklung für K. in Betracht: die christliche Weltanschauung ist für ihn der erschöpfende Ausdruck für die in Palästina zusammenfließende römische und jüdische Geistesrichtung jener Zeit, und es ist darum zur Herrschaft gelangt, weil es das religiöse Ideenprodukt dieser Welt war.

So meint S. K.s Buch von K.s Voraussetzungen aus gesehen eine in hohem Grade beachtenswerte Leistung nennen zu können, deren scharfsinnige Deduktionen in dem feinnervigen Hirn des sozialistischen Schriftstellers wurzeln, kann aber trotzdem den Einwand einer gewissen Verkümmerung und teilweise willkürlichen Handhabung der materialistischen Geschichtsauffassung als Methode nicht umgehen. Auch wenn das ökonomische Moment als der Kausalnexus der Bedingungen anzusetzen sei, müsse man doch auch den anderen Motivationen nachspüren, sonst ergebe sich eine die Geschichte klitternde Vergewaltigung des Tatbestandes. Der Versuch, alle Vorgänge im geistigen Leben der Menschen d i r e k t aus Reizungen der wirtschaftlichen Sphäre abzuleiten, und jede Bewußtseinsveränderung der Gemeinschaft u n m i t t e l b a r durch Veränderung in der Produktionsweise entstehen zu lassen, werde immer zu mehr oder weniger künstlichen Konstruktionen führen müssen. Dafür biete K.s an sich gewiß gehaltvolle, an überraschenden Gesichtspunkten wie an bemerkenswerten Kombinationen gleich reiche Darstellung einen überaus beredten Beleg. Trotz dieser recht zahmen Kritik bekennt sich S. zu dem Idealismus seines Lehrers Cohen, der doch die mate-

rialistische Geschichtsauffassung nicht nur als einseitige Anschauung bekämpft. Er kann sich auch darum nur sehr günstig über K. aussprechen, weil er sich auf die Heraushebung der allgemeinen Prinzipien, die K. verfolgt, beschränkt, und über ihre Anwendung auf die einzelnen urchristlichen Ueberlieferungen, sowie über die Bewertung des eigentlich religiösen Elements durch K. schweigt.

Die Frage „Hat Jesus gelebt?“ wird von W. SOLTAU entschieden bejaht. Der Artikel ist eine kritische Anzeige des Grothschen Buches Jesuslegende und Christentum (vgl. Th. R. 1914, 408). S. findet, daß G. die Persönlichkeit Jesu und die geschichtliche Bedeutung seines Einwirkens auf seine unmittelbare Umgebung unterschätzt. Gerade bei den Religionsstiftern überrage die Persönlichkeit alles andere, und erkläre, was man nicht der Massenpsychologie zuschreiben könne.

Interessanter war mir der Aufsatz S.'s über ‚Mythen oder dichterische Erfindung in der älteren römischen Geschichte'. S. hat nachgewiesen, daß die römische Königssage eine rein literarische Erfindung hellenistischen Ursprungs darstellt. Gegen Jensen und Drews betont er nun aber, daß solche Neubelebung der Mythen und solche literarische Ausbeutung alter Märchen immer nur zur Ausschmückung längst vergangener oder vorzeitlicher Geschichtsperioden Verwendung finde, daß nie aus ihr die nahe Vergangenheit oder gar die Zeitgeschichte frei geschaffen werde. Das ist wohl etwas zu stark ausgedrückt; aber daß alte Mythen- und Märchenmotive auch an Ueberlieferungen und Erinnerungen aus jüngster Zeit angeschlossen werden, will S. auch nicht in Abrede stellen.

Zur Frage nach der Authentie der Jesusstelle bei Josephus liegt eine Studie von dem Katholiken J. SMIT, Professor am Seminar zu Rijsenburg, vor. Er geht von den Arbeiten von Burkitt, Harnack, Ed. Norden, Corssen und Goetz aus (vgl. Th. R. 1913, 331 ff.; 1914, 47). Die Schrift von Goethals (Th. R. 1916 S. 362 f.) war ihm leider noch nicht bekannt. S. hält die Perikope für josephisch; von einem Christen könne sie nicht herrühren. Aber hier sind seine Beweise ungenügend, die

Urteile subjektiv: ein christlicher Interpolator mußte sich bis zu einem gewissen Grade dem Standpunkt wie dem Stil des Josephus akkommodieren, und das Bekenntnis „er war der Christus", wodurch er sich in der Tat verrät, war ja gerade der Zweck der Einfügung: der Jude sollte zum Zeugen für die Messianität Jesu gemacht werden. Gewichtiger ist das Urteil, daß man eine Jesusstelle bei Josephus erwarten müsse. Aber die Gründe, die man dem Schweigen unterlegt, sind durch S. nicht entkräftet, ganz abgesehen von der Möglichkeit, daß ja ein echter Text zugrunde liegen oder gelegen haben kann. Nun bemüht sich der Vf., das Zeugnis im Munde des Josephus verständlich zu machen, und zwar mit Einschluß des Christussatzes: das soll eine Redeweise sein, wie wenn wir Christen Mohammed den „Prophet" nennen, wir Protestanten von „katholischer" Kirche, Katholiken dagegen von „Reformatoren" sprechen. Aber kein Katholik wird sagen: Luther war „der Reformator". So hätte auch Josephus nur sagen können: er wollte der Christus sein oder er war der sogenannte Christus, oder er war für seine Anhänger der Christus. Der Wortlaut bei Josephus schließt den Glauben an die Richtigkeit des Anspruches ein; darum bleibt auch das „Zeugnis" des Origenes ein gegen die Echtheit entscheidendes Moment. Auch aus dem Zusammenhang kann man nach S. kein Argument gegen die Echtheit nehmen, zumal wenn mit flüchtiger und äußerlich arbeitender Kompositionsweise des Josephus gerechnet werden kann. Daß gleichwohl die Jesusstelle nach vorn und hinten guten Anschluß habe, sucht der Vf. mit etwas spitzfindigen Argumenten zn erweisen.

III. Untersuchungen zu einzelnen Stücken und zusammenfassende Darstellungen.

Bibl. Zeitfragen VIII. 7. und 8.: STEINMANN, A., Die jungfräuliche Geburt des Herrn. 1. und 2. Aufl. Münster i. W., Aschendorff, 1916. 72. M. 1 —. — Nieuw theol. tijdschr. 1917, 348—365: VÖLTER, D., Die Versuchung Jesu. — Bibl. Zeitschrift 1917, 119—139. 236—249: MEINERTZ, M., Methodisches und Sachliches über die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. — Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1917, 292—312: WINDISCH, H., Das Erlebnis des Sünders in den Evangelien. — Zeitschr. f. neut. Wissensch. 1912, 84—87: NESTLE, W.,

„Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich." — Ebda. 223—280: FRIDRICHSEN, A., Dass. — Mnemosyne 45, 123—126: HARTMAN, J., De versu e Marci evangelio 40 Capitis IX. — Die Christl. Welt 1917 Nr. 14 Sp. 246—249: OTTO, R., Vom Abendmahl Christi. — Protest. Monatshefte 1917, 225—239: SCHMIEDEL, P. W., Das Abendmahl und das kiddusch. — Zeitsch. f. wissensch. Theologie 1912, 193—205: LOESCHCKE, G., Zur Frage nach der Einsetzung und Herkunft der Eucharistie. — IHMELS, L., Die Auferstehung Jesu Christi. 4. Aufl. Leipzig, Deichert. 1917. 46. M. 0.80. — Bibl. Zeitfragen VIII. 9. 10: SICKENBERGER, J., Leben Jesu nach den vier Evangelien II. Aus der galiläischen Mission. 1. u. 2. Aufl. Münster i. W., Aschendorff, 1917. 71. 71. M. 1.—. — CLASSEN, W., Jesus von Nazareth. Worte und Taten nach den drei ältesten Evangelien. München, Beck 1917. IX. und 176. M. 2.80. — OORT, H., Uit de prediking van Jesus. — BRUN, L., Jesu Evangelium. Kristiania, H. Aschehoug u. Co. 1917. XI, 640.

Zur jungfräulichen Geburt des Herrn liegt eine apologetische Arbeit von ALPH. STEINMANN vor. Zunächst wird die Text- und Quellenfrage im Sinne der katholischen Tradition erledigt. Die Erzählungen werden in letzter Linie auf Joseph als Urheber zurückgeführt. Auf eine Darstellung der Geschichte folgt eine Uebersicht über die Zeugnisse der Kirchenväter für das Dogma von der Jungfrauschaft, für den Kritiker der einzige positiv brauchbare Teil der Schrift. Der zweite Teil geht dann der Frage nach, ob nun die neutest. Ueberlieferung (außerhalb der Kindheitsgeschichte) die jungfräuliche Geburt des Herrn bestätigt. Ausführlich handelt da der Vf. u. a. über die allerdings auch peinliche Stelle Mc 3 21; denn, wie St. gesteht: Hat Maria wirklich ihren göttlichen Sohn für geisteskrank gehalten, dann ist es mit der jungfräulichen Geburt und Gottheit Jesu ein für alle mal vorbei. Glücklicherweise ist die Prämisse unzulässig, denn 1. sind „die Seinen" Leute aus Kapernaum und 2. kann ἐξέστη auch bedeuten „außer sich geraten" nämlich infolge der Aufreibung seiner geistigen und körperlichen Kräfte; diese Aeußerungen der „Seinigen" sowie die der Schriftgelehrten haben dann Mutter und Brüder aufgeschreckt, so daß sie von Nazareth nach Kapernaum gereist kamen. Auch der Ausspruch Jesu über seine wahren Verwandten war für die Mutter keineswegs

verletzend; ward sie doch, die allzeit gehorsame, gerade durch dies Wort als Mutter des Messias anerkannt! Obwohl St. gegen apologetische Seiltänze anderer katholischer Exegeten sich verwahrt, muß ich auch seinen Erklärungsversuch der durch apologetische Zwecke bestimmten Exegese zuweisen. Daß auch sonst überall die Evangelisten, besonders auch Johannes (vgl. 1 12 f.), sowie Paulus die Jungfrauengeburt bestätigen, ist der Inhalt der letzten Ausführungen des Büchleins, das übrigens auf Exegese sich beschränkt und die religionsgeschichtlichen Fragen nicht anrührt.

Der Versuchung Jesu hat VÖLTER in weiterer Verfolgung seiner Untersuchungen zu einzelnen Perikopen der Evangelien eine Studie gewidmet. Der grundlegende Bericht ist nach ihm die in Mc 1 12 f. befindliche Skizze. Ihr historischer Kern ist die einfache Angabe: es war in der Wüste, nämlich bei Johannes; nicht das Ende der Versuchung, sondern die Gefangennahme des Täufers veranlaßte ihn, die Wüste zu verlassen und nach Galiläa zu ziehen. Daraus ist unter Heranziehung überlieferter Vorstellungen (die Wüste Sitz der Dämonen, die Tiere im messianischen Zeitalter, die Macht des Frommen über Dämonen und Tiere) die Versuchungsgeschichte entstanden, die zugleich der vorangehenden Erzählung von der Messiasweihe angepaßt wurde. Sie ist Legende; der Hinweis auf die Ueberwindung des Starken Mc 3 27 kann nicht als Beweis für die Geschichtlichkeit geltend gemacht werden, da die dort gemeinte Ueberwindung des Teufels bei jeder Dämonenaustreibung statt hatte.

Die bei Mt und Lc stehende, aus gemeinsamer Quelle geschöpfte Erzählung ist eine Umgestaltung des Mc-berichts. Den Stoff hat das Leben Jesu selbst geliefert — mit der Durchführung dieser These erneuert und ergänzt V. eine Anschauung, die z. B. auch in Holtzmanns Synoptikern (Handkomm. I [3]) 46 ff. vertreten ist. Es lassen sich nämlich die drei Akte der Versuchung mit drei versuchungsartigen Erlebnissen vergleichen, die Jesus unmittelbar vor und nach dem Durchbruch seines Messiasbewußtseins, dem Gespräch und Bekenntnis von Cäsarea

Philippi, hatte: der Zusammenstoß mit Petrus (bei dem es sich um den Gegensatz zwischen einem leidenden und einem weltliche Herrlichkeit begehrenden, dafür aber seine Seele gefährdenden Messias handelte — wie bei der dritten Versuchung, die von Jerusalem ausgehende Zeichenforderung Mc 8 10—13, die der zweiten Versuchung entspricht, ausgemalt nach dem Martyrium des Jakobus als Absturz von dem Flügelchen des Tempels (vgl. Hegesipp. bei Euseb. Eccl. histor. II 23), endlich die Speisung der 4000, vermutlich selbst schon durch Dt. 8 2f. beeinflußt, die das Vorbild zur ersten Versuchung abgab.

Mit anderweitigen Auffassungen setzt sich die Studie nicht auseinander, leider auch nicht mit dem Th. R. 1916 S. 3 f. besprochenen Artikel von A. Meyer.

Die Frage nach der Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu gehört zu den wenigen wichtigeren Fragen des Lebens Jesu, über die unter katholischen Theologen ein Dissensus, also auch eine Diskussion noch möglich ist. Von katholischen Gelehrten ist denn auch über diese Frage in den letzten Jahren viel geschrieben worden (vgl. Th. R. 1912 S. 154 f., 1914 S. 413). Ob sie auch weiterhin noch viele Federn in Bewegung setzen wird, ist fraglich, da der hervorragendste Vertreter der den Widerspruch immer von neuem herausfordernden Einjahrstheorie, J. E. Belser, in diesem Jahr verschieden ist; sein letztes Buch (vgl. Th. R. 1917 S. 24 f.) wie eine seiner letzten Aeußerungen (vgl. Meinertz S. 249) galten der Zurückweisung der Mehrjahrstheorie und der Begründung der Einjahrshypothese. Ob der Entschlafene rührige Schüler hinterläßt, die seine Arbeit aufnehmen, steht dahin.

Auch Meinertz ist ein Gegner Belsers. In seinem Artikel will er keine erschöpfende Behandlung der Frage geben, nur einige wichtige methodische und sachliche Feststellungen, unter Aufnahme einer für die Entscheidung nicht unwichtigen Hypothese. Zunächst konstatiert er, daß eine maßgebende patristische Tradition nicht vorhanden ist; „vom Traditionsstandpunkte aus ist die Bahn für die Exegese völlig frei“ (S. 126). Aus des Ref.

einschlägiger Arbeit (Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1911 S. 141 ff.) zieht er die Summe, daß man mit der einfachen Zusammenrechnung der einzelnen Perikopen überhaupt nicht zum Ziele kommt, da hier ein fester chronologischer Rahmen nicht zu finden sei, wogegen ich nur einzuwenden hätte, daß ich vor allem zeigen wollte, wie dürftig der Stoff der Synoptiker selbst bei Voraussetzung einjähriger Wirksamkeit ist, und daß er in jedem Fall im Zeitraum e i n e s Jahres sehr gut untergebracht werden kann. Die Entscheidung liegt also bei dem vierten Evangelium. Freilich läßt sich dessen Zeugnis mit einigen „gut begründeten kritischen Operationen" stark beschneiden. Dazu gehört die Beseitigung des Passahs Joh 6 4 und die Umstellung von Kap. 5 und 6. Sehr energisch wendet sich M. gegen erstere Operation: weder darf sie mit Belser auf textkritische Gründe gestützt noch mit dem Ref. um ihrer verdächtigen symbolischen Bedeutung willen vorgenommen werden. Dagegen befürwortet M. die auch schon von anderen katholischen Forschern empfohlene Umstellung. Sie bedeutet für die Frage der Dauer der Wirksamkeit eine Verkürzung um 1 Jahr (ἡ ἑορτή 5 1 ist dann nach M. das Passah von 6 4), führt also von der Dreijahr- zur Z w e i jahrtheorie.

In m e i n e m Beitrag zu Herrmanns Festschrift habe ich die das Erlebnis des Sünders in den Evangelien malenden Erzählungen d. i. die Belehrungsgeschichten zusammengestellt und psychologisch zu analysieren gesucht, nämlich die Berufung des Petrus Lc 5 1 ff., die Heilung des Gichtbrüchigen, die Annahme der großen Sünderin Lc 7 36 ff., der Ehebrecherin Joh 8 1 ff., die Begegnung mit Zachäus, Petri Verleugnung und die Bekehrung des Schächers Lc 23 39 ff. So zahlreich die Motive auch sind, die die Perikopen in ihrer Gesamtheit ergeben, so fragmentarisch ist in jeder einzelnen Erzählung die Beschreibung des eigentlichen Bekehrungsvorganges gehalten. Wir brauchen gar nicht eine so tief eindringende und ausgearbeitete Anschauung vom Werden des Glaubens wie die Herrmannsche zum Vergleich heranzuziehen, um zu erkennen, wie vieles wir eintragen müssen, um die Vorgänge als Ganzes zu rekonstruieren. Auch Vergleiche mit eigenen Erzählungen Jesu (den Gleichnissen vom verlorenen

Sohn, vom Zöllner und vom Schalksknecht) zeigen uns, wie sehr der Stoff der Berichte einer Ausfüllung fähig war. Bezeichnend ist, daß die Mehrzahl der in Betracht kommenden Erzählungen einschließlich der eben genannten Gleichnisse das Eigentum des Lukas sind; er ist Bekehrungstheolog und Sünderfreund wie kein anderer; um so merkwürdiger, daß er nirgends die paulinische Bekehrungstheologie heranzieht: er hatte sie freilich auch nicht nötig, da er ja Bekehrungen solcher erzählte, die den Herrn noch selbst gesehen hatten.

Zu der sprichwortartigen Gnome „wer nicht wider uns (Var. euch) ist, der ist für uns“ (Var. euch) Mc 9 40 = Lc 9 50 (Lc euch) und seiner wohl aus Q stammenden weniger toleranten Variante „wer nicht mit mir ist, der ist gegen mich“ Mt 12 3 = Lc 11 23 a hatte schon Wettstein nach Vorgängern eine überraschende Parallele aus Ciceros Rede pro Ligario 33 angeführt. Um Cäsar für den verbannten Pompejaner günstig zu stimmen, erinnert ihn Cicero an eine frühere von ihm ausgegebene Losung, mit der er den Grundsatz der Gegenpartei zu überbieten wußte. ‚Valeat tua vox illa, quae vicit. Te enim dicere audiebamus, nos omnes adversarios putare nisi qui nobiscum essent, te omnes, qui contra te non essent, tuos.‘ Es war ein Werben um die Neutralen im Bürgerkriege: Pompejus suchte durch Drohung einen Zwang auszuüben, Cäsar sie durch Milde zu gewinnen. Die pompejanische Maxime entspricht vollkommen der Q-form, die Losung Cäsars der Mk-form. Auch Sueton Vita Caesaris 75 bringt die Ueberlieferung der Sache nach, doch steht seine Fassung der evangelischen Form des Gedankens nicht so nahe: ‚Denunciante Pompeio pro hostibus se habiturum, qui reipublicae defuissent, ipse medios et neutrius partis suorum sibi numero futuros pronunciavit‘, das Ganze als Beispiel für Cäsars moderatio und clementia.

Es ist das Verdienst W. Nestles, zum ersten Male die Parallele in Diskussion gebracht zu haben. Er glaubt, daß die Originalität auf seiten der beiden römischen Rivalen stehe, weil der in den Evangelien unausgeglichene Widerspruch, der

in dem entgegengesetzten Verhalten Einer Person in derselben Sache liege, sich hier glatt löse, insofern es sich um zwei verschiedene Personen oder Parteien handle, die sich in derselben Sache entgegengesetzt benehmen: die Evangelisten kannten zwar nicht die Rede Ciceros, wohl aber das seit den Bürgerkriegen zur kurrenten Münze gewordene geflügelte Wort, vielleicht auch seinen Autor, und legten es nun an geeigneter (Mc Lc) und auch minder geeigneter Stelle (Mt Lc, wo der Gedankenzusammenhang dunkel und schwierig ist) ihrem Meister in den Mund.

Gegen N. wendete sich, von E. v. Dobschütz angeregt[1]), in einer etwas gründlicheren Studie der Norweger A. FRIDRICHSEN. Er will an der Echtheit des weitherzigeren Grundsatzes Mc Lc festhalten, gleichwohl damit die Annahme verbinden, daß das evangelische Wort auf die Parteilosungen des römischen Bürgerkriegs zurückgehe. Wie Jesus häufig Sprüche und Schlagworte aufgenommen hat, die im Volke verbreitet waren, so auch hier. F. nimmt an, daß nur das exklusive Parteiwort der Pompejaner von Italien aus verbreitet und auch in jüdische Kreise eingedrungen war. Das eine Mal (Mt Lc) entnahm es Jesus unmittelbar dem Volksmunde, das andre Mal (Mc Lc) kehrte er es, wie seinerzeit Cäsar, in das Gegenteil um. Die Lösung des schwierigen Zusammenhangs in der Q-fassung sucht F. in der Beziehung auf den Teufel; das Wort ist hier ein Stoßseufzer, ein Stimmungserguß des bedrängten Beelzebub, der somit bezeugt, daß er Jesus zu seinen Feinden rechnet.

Ganz unabhängig von den genannten Aufsätzen ist J. J. HARTMAN, Philologe an der Leidner Universität, auf die Parallele aufmerksam geworden. Er findet auch den Mc-text unverständlich (es handle sich in dem Worte um einen ausgesprochenen Parteikampf, wovon bei Mc nicht die Rede sei) und denkt, daß der Evangelist Mc oder die dem Mc und Mt gemeinsame Quelle (?) den zum ‚verbum volans' gewordenen Ausspruch in das Evangelium aufgenommen hat.

Wir haben es hier mit einem auch methodisch sehr inter-

1) Vgl. dessen Bemerkung Theol. Stud. Krit. 1912 S. 346 f.

essanten Parallelenbeispiel zu tun. Suchen wir in ergänzenden Bemerkungen die Sachlage zu erfassen.

Nur ein Evangelist bringt beide Fassungen des Spruches, Lc: offenkundig hat er die eine dem Mc entnommen, die andere scheint Q-stoff zu sein. An beiden Stellen handelt es sich um Exorzismen, beide Sprüche wollen also Regeln zur rechten Beurteilung eines Exorzisten geben (in Mc Lc ist es ein Fremder, in Q Jesus selbst). Formell machen beide Worte den Eindruck von Gnomen, die in eine sehr lose Folge von Sprüchen eingereiht sind. Auch wenn wir nur die Q-fassung hätten, würden wir urteilen, daß der Spruch erst künstlich in seinen Zusammenhang eingesetzt wurde, ursprünglich also isoliert umlief. Der Mc-spruch ist jedenfalls in seiner Fassung bei Mc Glied einer losen Kette, während Lc ihn durch Streichung der Nebenglieder fester bindet (sofern er nicht das Ursprüngliche bewahrt hat). Einen festeren Platz hat der Spruch entschieden in der Mc Lc-form. Hier war er mit einer kurzen geschichtlichen Einleitung verbunden, während die Q-fassung eine ursprünglich freie Gnome voraussetzt. Auch diese kann ein echtes Wort Jesu sein, gerade die Strenge des Urteils entspricht dem Geiste Jesu; sie könnte aber auch dem von Mc Lc überlieferten Herrenwort später bei bestimmter Gelegenheit nachgebildet worden sein. Eine Nötigung, das Herrenwort aus fremder Quelle abzuleiten, scheint mir nach dem synoptischen Tatbestand nicht gegeben.

Auch die Parteilosungen des Pompejus und Cäsar liegen in doppelter Ueberlieferung vor: Cicero-Sueton. Unsere drei Autoren setzen stillschweigend voraus, daß Ciceros Fassung ursprünglich ist und Sueton umschreibt; die Annahme ist freilich auch wahrscheinlich; man beachte den Wortlaut bei Cicero und bedenke, daß Cicero als Zeitgenosse spricht. Die Uebereinstimmung ist frappant. Doch verdient es Beachtung, was keiner der drei Gelehrten würdigt, H. sogar in Abrede stellt, daß auch das Jesuswort einen geschichtlich bezeugten scharfen Parteikampf (Jesus contra Pharisäer) zum Hintergrund hat. Unabhängig voneinander können verschiedene Parteiführer in gleicher Situation gleiche Formeln geprägt haben.

Die Hypothese, daß die Parteilosungen des Bürgerkrieges sprichwörtlich geworden seien und längere Zeit, auch im Osten sich gehalten haben, ist gleichwohl denkbar. Von den zwei möglichen Auffassungen (daß beide Formen gebräuchlich waren und daß nur die engherzigere Parteiparole sich verbreitete), scheint mir die erstere wahrscheinlicher. Als Sprichwort, das auch die Juden auf ihre heißen Parteikämpfe anzuwenden gelernt hatten, kann es Jesus in der einen oder anderen Form, aber auch in beiden Formen aufgegriffen haben. Wenn Jesus nur eine Form gebraucht hatte, kann die Ueberlieferung bewußt oder unbewußt die andere Fassung hinzugesetzt haben. Nicht ohne Geschick, aber ohne zwingenden Beweis, hat J. Weiß (Schriften des N. T.[3] I S. 162 f.) das Mc Lc-stück vom Boden des Gemeindelebens aus verständlich zu machen gesucht.

Mit anderen Worten: wir stehen hier vor allerlei Möglichkeiten, aber sind zu einem strengen Beweis nicht imstande. Mich dünkt durchaus plausibel, daß Jesus selbst ein aus dem Bürgerkrieg zurückgebliebenes Parteiwort aufgriff und zwar in der Form der Jüngerperikope (Mc Lc), die wohl den geschichtlichen Anlaß bot. Für unbedingt geboten oder für gesichert kann ich die Ableitung aus der römischen Parteiparole jedoch nicht halten. Die Fassung könnte sehr wohl aus dem enger gewordenen Parteigeist der Gemeinde geflossen sein; von cäsarischer Freiheit des Meisters bildete sich diese zu pompejanischer Engherzigkeit zurück. Aber die Möglichkeit, daß schon Jesus mit Absicht die strengere Fassung des Prinzips gewählt habe, wie die andere, daß die evangelische wie die römische Ueberlieferung überhaupt nicht genealogisch zusammenhängen, sondern nur die Analogie der gleichen Situation darstellen, muß ich in jedem Falle offen lassen.

Eine neue Kontroverse über das Abendmahl Christi hat R. Otto angeregt. Von der Schilderung einer modernen jüdischen Feier des Kiddusch, an der er einmal teilgenommen hat, ausgehend, stellt er die Vermutung auf, daß das Abendmahl Christi an den schon in neutest. Zeit gepflegten Kidduschritus mit seinen Segnungen von Wein und Brot anknüpfe. Bei solch einer Kidduschfeier, die am Vorabend des Passah

stattfindet, habe Jesus vermöge einer bestimmten Ideenassoziation den üblichen Riten, die er vorzunehmen hatte, eine auf sein bevorstehendes Schicksal bezügliche Deutung gegeben. Um die Ideenverbindung festzustellen, stellt O. zwei Erwägungen an: einmal daß der bezeichnende Name, damit der bezeichnende Inhalt des Ritus das Brotbrechen gewesen sei, sodann daß die Todesart, die Jesus zu erwarten hatte, nicht Kreuzigung sondern Steinigung sein mußte. So verband sich für seine Vorstellung der Gedanke an den Tod durch Steinigen mit den Handlungen des Kidduschritus, in dem Nehmen und Brechen des Brotes, wobei das Krachen und das Zerstückeltwerden des Brotes für Ohr und Auge besonders starke Eindrücke bot. Ja O. meint, daß eigentlich nur ein Tod durch Steinigung durch die vorgenommenen Riten, das Brechen des Brotes und dann das Ausgießen des Weines symbolisiert werde; denn nur bei der Steinigung, nicht aber bei der Kreuzigung zerbreche der Leib und fließe das Blut. Der Tod am Kreuze trete durch Bluthemmung, nicht durch Blutvergießen ein (Blut fließt da nur, wenn der Gekreuzigte angenagelt, statt angebunden wird). Knüpft somit das Abendmahl an einen regelrechten Ritus an, so ist auch die „Wiederholung" von selbst gegeben: Die Feier ist und bleibt Umstimmung und Ueberhöhung einer gegebenen Handlung. Andeutend skizziert O. dann den Sinn des Abendmahls: es ist das heilige Fest- und Brudermahl der Jüngerschaft Christi mit ihrem Herrn und miteinander, ein in Form einer Feier auf uns gekommenes und erhalten gebliebenes, real gegenwärtiges Stück der heiligsten Nacht der Menschheit, endlich durch Jesu Meinung, Wille und Wort die Gleichstellung dieser Mahlfeier mit dem Geschehnisse seines Todes, eine Identifikation von zwei Handlungen, dem Mahle und dem Geschehnis von Golgatha. Schade, daß O. diese theologisch-religiöse Bewertung nicht näher ausgeführt hat.

In lichtvoller Kritik wendet sich SCHMIEDEL gegen diese neue Auffassung, unter Berufung auf eine frühere, durch Eichhorn angeregte Behandlung des Abendmahlsproblems (Protest. Monatshefte 1899, 125—153). Weder die Anknüpfung an den

Kidduschritus, noch die Heranziehung des Steinigungsvorgangs kann er gutheißen. Erst nach der Zerstörung Jerusalems wurde der Kidduschritus auch auf den Vorabend des Passah, d. i. den Passahabend übertragen, und bei den geordneten Verhältnissen, wie sie die römische Herrschaft mit sich brachte, war ein tumultuarischer Prozeß nicht zu erwarten. Solche Anknüpfungen sind denn auch unnötig, wenn man sich an die synoptische Ueberlieferung hält, die eine Passahfeier zugrundelegt. Diese bot von selbst den Gedanken eines Verschonungsopfers, das sich leicht mit dem eines Bundesopfers verbinden konnte; als Verschonungsopfer aber konnte Jesus leicht seinen Tod auffassen, von der Erwägung aus, daß wenn er sich preisgab, seine Anhänger als nun ungefährlich verschont bleiben würden. Zur Sicherung dieser Annahme unternimmt Schm. eine eingehendere Verteidigung des synoptischen Berichtes gegenüber dem johanneischen, wobei er das gewichtige Bedenken, daß zum Passahfeste keine Gerichtssitzungen stattfanden, mit der Auskunft auflöst, daß ja die Haltung der Mischnaordnung zur Zeit Jesu angezweifelt werden oder daß man den Prozeß als ein nicht effektiv gültiges Ermittelungsverfahren ausgegeben haben könne.

So verlockend die Erklärung O.s zunächst aussieht, so treffend scheint mir doch die Kritik Schm.s. O. hätte auf die Passahgebräuche eingehen und überhaupt mit der die Passahfeier voraussetzenden synoptischen Ueberlieferung sich auseinandersetzen müssen, ehe er seine neue Deutung rechtfertigte. Zweifelhaft bleibt mir vorläufig auch, ob wirklich der alltägliche Brauch des Brotbrechens für einen Israeliten den Gedanken an gewaltsamen Tod eines Menschen nahelegen konnte. Auch mit dem Gedanken einer Steinigung läßt sich m. E. nicht so sicher operieren; gegen Schm. kann nur bemerkt werden, daß abgesehen von der Stephanusgeschichte doch auch Stellen wie Joh 8_{59} 10_{31}, Mc 23_{37} Par. die Möglichkeit, daß Jesus mit Steinigung rechnen konnte, erweisen. Daß der Tod am Kreuze jedenfalls nicht als Folge von Blutvergießen eintritt, und daß das Blut in der Lehre vom Tode Jesu nicht aus

geschichtlicher, sondern aus dogmatisch-kultischer Tradition stammt, ist richtig von O. bemerkt, wenn auch eine Stelle wie Joseph. Antiqu. XIX 1, 13 § 94 (wo ein Mimus einen Gekreuzigten darstellt, indem er sich blutüberströmt zeigt) zur Vorsicht im Urteil mahnt, vgl. m. Exkurs zu der für das Dogma grundlegenden Stelle Hebr. 9 22 in Lietzmanns Handbuch. Sehr fein ist Schm.s Hinweis auf die Idee eines Verschonungsopfers; sie hat an Stellen wie Joh 18 8 10 11—15 15 13 einen sehr guten Rückhalt. Schwierig bleibt aber für mich die Zumutung, die Verbindung des Passahopfers mit dem Opfer zur Stiftung eines neuen Bundes für ursprünglich halten zu müssen, überhaupt die Idee, daß Jesus vor seinem Tode, ohne die näheren Umstände des bevorstehenden gewaltsamen Endes zu kennen, eine so inhaltreiche, ja komplizierte Eingebung gehabt, oder gar einen so gedankenschweren Ritus gestiftet haben sollte. Die Annahme, daß die Ueberlieferung vom Abendmahl in wesentlichen Punkten erst nach dem Tode Jesu geformt wurde, auf Grund von Bräuchen und Gedanken, die sich erst nach dem Tode einstellten, erweist sich doch immer wieder erwägenswert, obschon auch sie in neues Dunkel hineinführt.

Nachträglich sei bei dieser Gelegenheit noch eines kurzen, aber inhaltreichen Artikels des frühvollendeten G. Loeschcke gedacht, der ähnlich wie Otto das Abendmahl auf den jüdischen Ritus des mit Segenssprüchen ausgestatteten Brotbrechens zurückführt (worin er seinerseits einen Vorgänger in Box hat, vgl. dessen Aufsatz The Jewish Antecedents of the Eucharist in Journ. of Theol. Stud. III 357ff.). Der Handlung fügte die Urgemeinde zunächst einen messianischen Einschlag ein. Das heidenchristlich-paulinische Abendmahl entstand durch Auswachsen der Feier zu einem Kult- und Gedächtnismahl, zu dem die von Lietzmann im Handbuch zu Kor. S. 124/125 geschilderten sakralen Opfermahlzeiten und Gedächtnismahle Anregung gegeben haben. Dabei legt L. als ältesten Text den kürzeren Lk-text zugrunde, eine Annahme, die Schm. verwirft.

Der dritten erweiterten und verbesserten Auflage seiner Schrift über die Auferstehung Jesu Christi (1913 vgl. Th. R.

1913 S. 398 f.) hat Ihmels nun eine durchgesehene und ergänzte vierte Auflage folgen lassen. Der Text ist fast unverändert geblieben, nur die Anmerkungen durch Hinweise auf neuere Arbeiten und Kritiken der Schrift erweitert.

Das mir vorliegende zweite Bändchen von SICKENBERGERS kurzgefaßter harmonistischer Darstellung des Lebens Jesu — der erste Teil kam mir bisher noch nicht zu Gesicht — behandelt die galiläische Mission: ihren Beginn, die Bergpredigt, die galiläische Wunderwirksamkeit und das Fortschreiten der galiläischen Mission. Es ist im ganzen ein durch Mc und Lc bescheiden erweiterter Bericht nach Mt 4 12—11 30. Der griechische Text wird durchgehends herangezogen, Apologetik wird meist nur implicite getrieben, auch Polemik ist nur angedeutet. Abweichungen von katholischer Lehre scheinen nicht vorhanden zu sein.

Während Sickenberger gebildete Leser voraussetzt, die Griechisch lesen und für gelehrte Fragen Interesse haben, hat W. CLASSEN für die breiten Kreise des Volks, gewiß mit Einschluß der Gebildeten, geschrieben. Es ist eine aus den synoptischen Evangelien zusammengestellte Evangelienharmonie. Der überlieferte Text nach Luthers Uebersetzung ist zugrunde gelegt. Doch hat Cl. vielfach den Wortlaut modernem Verständnis näher zu bringen versucht, durch Aenderung der Konstruktion, durch Wahl eines anderen Wortes, auch durch erklärende Worte, die dem Texte eingefügt sind, wozu dann zahlreiche erläuternde Anmerkungen kommen. Vor allem ist sein Werk die Anordnung und Verbindung der Perikopen sowie die Einteilung des ganzen Stoffes. Mit wachsender Ergriffenheit liest man das neue, aufbauende „Leben Jesu für das deutsche Volk“; man muß ihm weiteste Verbreitung wünschen, unter Konfirmanden und unter den Soldaten, in allen Kreisen des Volkes; ja Massenverbreitung wäre dem schönen Büchlein erwünscht — doch müßte dazu erst der Preis auf 1 Mark herabgesetzt werden.

Die Anpassung an das Verständnis des heutigen Menschen ist ein Grundsatz, dessen Anwendung zu gutem Teile auf Sub-

jektivität beruht. Viele von Cl. vorgenommenen Aenderungen, Streichungen wird man allgemein begrüßen; in anderen Fällen wird das Urteil der Kritiker und Leser sich spalten. Besonderes Interesse hat die Behandlung der Wundergeschichten und Legenden. Wir haben nichts dagegen, wenn Cl. Heilungen, die sich irgendwie „psychologisch" erklären lassen, unter Hinweis auf diese Möglichkeit in die geschichtliche Erzählung aufnimmt, und solche Wunder, die sich durch psychologische Deutung nicht retten lassen, einfach ausläßt. Auch dagegen kann m. E. im Prinzip nichts eingewendet werden, wenn Wundergeschichten in rationalistischer Auflösung wiedergegeben werden; denn daß die rationalistische Wunderdeutung, d. i. die Herausschälung eines wunderlosen Kernes, im Prinzip und durchweg verkehrt sei, hat noch niemand bewiesen. Es kommt hier also immer auf die Anwendung im einzelnen Falle an, und es wird sich natürlich mancherlei Kritik an Cl.s Darstellung üben lassen. Schon Heitmüller hat in einer ausführlichen Anzeige (Christl. Welt 1917 Nr. 14 Sp. 273—275) Bedenken geltend gemacht. Wie H. vermisse ich an der Erzählung von der Versuchung die Hindeutung auf das offenbar vorausgesetzte innere Erlebnis, wie es bei der Taufgeschichte von Cl. angedeutet ist. So wie der Bericht bei Cl. zu lesen ist, hätte er in das letzte Kapitel gesetzt werden müssen, wo Cl. offenkundige Sagen unter der Ueberschrift: In der Gemeinde des Herrn, wie die ersten Eltern ihren Kindern vom Heilande erzählten, zusammenstellt. Dahin hätte vielleicht auch die Gerasenergeschichte gesetzt werden müssen, von der Cl. selbst urteilt, daß sie schon fast einen Volksmärchenton habe. Gegen H. finde ich dagegen die Behandlung des Fischzugs S. 11 und des Staters im Fischmaul S. 113 durchaus statthaft; ungern vermisse ich nur das Sündenbekenntnis des Petrus. Ebenso erscheint mir berechtigt, von der „Verfluchung des Feigenbaums" nur das Fluchwort aufzunehmen, denn das Mirakel kann sehr wohl späteres Anhängsel sein. Daß die Speisung als Bundesmahl gefaßt und ihr Zusammenhang mit der Abendmahlsfeier hervorgehoben wird, begrüße ich gleich H., und hätte auch wie H. andeutet nur

gewünscht, daß Cl. angegeben hätte, wie er sich das Mirakel auflöst. Unklar ist auch mir die Behandlung der Aussätzigenszene bei Cl. geblieben: Jesus rührt den Kranken an zum Zeichen, daß er ihn in die Gesellschaft der Menschen wiederaufnehme: was bedeutet dann das verlangte Zeugnis des Priesters, daß die Reinigung geschehen sei? Endlich sei hier noch auf den Ausgang der Geschichtserzählung gewiesen, überschrieben: Das Erlebnis der Jünger. Hier bringt Cl. eine feinsinnige, aber willkürliche Kombination von Joh 21 mit Mt 14 (das Seewandeln des Petrus), sowie der Erscheinung Mt 28 (diese mit der Verklärungsstimme verbunden); in der Grabesszene, die Cl. den Erscheinungen folgen läßt, ist der Jüngling beibehalten, das leere Grab gestrichen!

Noch einige kurze Anmerkungen zu der Wortüberlieferung seien beigefügt. Recht wenig einverstanden bin ich mit der Wiedergabe des Vaterunsers in Harnacks Rekonstruktion S. 26. Auch das „Sorget nicht" läse ich (S. 27 f.) lieber ganz in Luthers hier unübertroffener Uebersetzung. Daß Mt 6 34 von der Hauptperikope losgelöst ist, verdient dagegen volle Billigung. Wenn der Uebersetzer sich einmal Freiheiten in der Wiedergabe der Worte erlaubte, hätte er dagegen an anderen Stellen m. E. weitergehen können. So könnte man doch vielleicht den unverständlichen Abschluß der Samariterparabel freimütig ändern, etwa: wer hat sich wirklich als Nächsten gezeigt . . . oder: wer war nun der Nächste für die drei . . . Im Spruch von den zwei Herren, würde ich das den Nachdruck auf eine falsche Stelle versetzende „entweder" streichen (es ist vel-vel, nicht aut-aut), also etwa übersetzen: „er kann nur den einen hassen und den anderen lieben oder dem einen anhangen und den anderen verachten". Zu den treffenden Umschreibungen rechne ich die Wiedergabe der vielumstrittenen Stelle: und der Herr lobte den ungerechten Haushalter; Cl. sagt: „Der Herr aber hat lachen müssen über diesen ungerechten Hausverwalter, daß er sich so schlau zu helfen wußte." S. 56. Schön ist auch Lc 14 33 wiedergegeben: „wer nicht seine Zelte abbricht und folgt mir nach, der ist meiner nicht wert" S. 81. Aus Lc 14 16ff. Par. schält A. noch die Trümmerstücke eines zweiten

Gleichnisses heraus S. 67, wozu aber der Abdruck dieser dürftigen Fragmente? Daß Mt 19 28 zu verstehen sei als überlegene Ironie und als wortkarge Verspottung der ehrgeizigen Jüngerhoffnungen, wie Cl. in einer Anmerkung S. 109 sagt, scheint mir ein mehr als gewagtes Urteil zu sein. Wenn er zum Ende des Täufers die Söhne des Herodes zusammenstellt S. 98, hätte er auch angeben sollen, daß nicht Philippus, sondern ein vierter Sohn Herodes in Wahrheit der erste Mann der Herodias war. Nicht ganz deutlich ist die Anmerkung über die Gerichtsvorstellung Jesu S. 135; daß wir anders darüber denken als Jesus, hätte offener herausgesagt werden müssen. Sehr kühn ist auch die Streichung des Messiasbekenntnisses im Prozeß S. 142 — nach Wellhausens Hypothese wird das Tempelwort als die Gotteslästerung bezeichnet; damit reimt sich aber nicht, daß gleich darnach S. 143 die Priester vor Pilatus Jesus um seines Messiasanspruches willen verklagen; diese Anklage sichert ja gerade die Geschichtlichkeit des Messiasbekenntnisses.

Ich nenne zum Schlusse noch die geschickt gewählten Hauptkapitel: Der neue Prophet; Die neue Lehre; Zu des Meisters Füßen; Aus der Fülle der Kraft; Wanderungen und Sorgen; Jerusalem! Im Tode der Sieg.

Vielleicht zieht Cl. bei einer Neuauflage unsere kritischen Bemerkungen in Erwägung. Sie beziehen sich nur auf Kleinigkeiten; das Ganze ist ein Geschenk, wofür wir dem Vf. zu tiefstem Danke verpflichtet sind.

Eine Blumenlese aus der synoptischen Predigt Jesu in einfacher praktischer Auslegung bietet Oort uns dar (vgl. über ihn auch Th. R. 1916, 353 f.). Die 33 Betrachtungen waren ursprünglich in der Hervorming, dem Organ des niederländischen Protestantenbundes erschienen (vom 10. Oktober 1914 bis 26. Februar 1916); nun sind sie zu einem Buch gesammelt (wozu als Buchschmuck ein Bild des 80jährigen Gelehrten hinzugetan ist). Meist handelt der Vf. über kurze Gnomen und Gleichnisse. Die exegetisch-kritischen Fragen werden kurz berücksichtigt, wo es nötig ist: die Hauptsache ist einfache, praktische Erklärung für die Gegenwart. Bei aller Nüchternheit,

die die ganze Auslegung durchdringt, wird doch von dem Ernst des Evangeliums nichts abgebrochen.

Allgemeine Urteile finden sich vor allem im zweiten und im letzten Stück. Auch O. betont, wie wenig uns doch eigentlich von Jesus überliefert ist, und wie unsicher die Echtheit ist. Sämtliche Redestücke lassen sich in ein paar Stunden vortragen. Nirgends können wir mit Sicherheit sagen, dies und das habe Jesus gelehrt. Für die Praxis ist das nicht so schlimm: mag ein Gedanke von Jesus oder von seinen Jüngern herrühren, für uns ist die Hauptsache, daß er unser persönliches sittliches Leben bereichert. Weiter, die Worte Jesu sind voll von Widersprüchen, ohne systematischen Zusammenhang. Sehr stark empfindet O. den Gegensatz zwischen den unerschwinglich hohen Forderungen, die Jesus stellt, und dem freundlichen Zuspruch, der dem Sünder, dem Unvollkommenen zuteil wird. Jesus konnte in überraschender Weise seinen Standpunkt wechseln. Die Hauptsache in der Predigt Jesu ist, daß sie uns in das Gemüt eines Menschen schauen läßt, dessen reine Seele ganz Gott zugekehrt ist, ganz mit Gott lebt.

In dem Gesagten ist schon angedeutet, daß O. das synoptische Evangelium streckenweise modernisiert. Da er Gegenwartsauslegung geben will, wird man ihm das nicht verargen. Immerhin ist es auch für den Exegeten O. bezeichnend, daß er den eschatologischen Inhalt der Begriffe „Reich Gottes“ und ewiges Leben zurückdrängt, wenn nicht ganz aufhebt. So betont er zwar in der III. Betrachtung, die der Frage gewidmet ist: Wie dachte Jesus über das Kommen des Reiches Gottes, die Schwierigkeit des Problems, bemerkt auch zu Lc 17 20, daß es hier auch darauf ankommt, was für eine Gebärde Jesus bei dem „mitten unter Euch“ gemacht habe. Aber unverkennbar zeigt sich die Vorliebe für eine spiritualisierende Deutung. „Du bist nicht fern vom Reiche Gottes“ ist: Du hast das größte Heil beinahe gegriffen, wobei über die Art des Gottesreichs nichts gelehrt werde, und die Idee der Parabel vom Sauerteig sucht O. für seine Person in einer großen Reformation der Menschheit, ihres ganzen kulturellen Lebens und fügt hinzu: hat Jesus das in

der Tat gesehen, dann stand er sehr, sehr hoch. Aehnlich findet O. die Seligkeit des ewigen Lebens, die er in einer Betrachtung über den größten Schatz beschreibt (VI), etwa in den seligen Zuständen, die die von ihren eschatologischen Grundlagen frei gemachten Seligpreisungen beschreiben, übersetzt also den eschatologischen Ausdruck bewußt aus dem Synoptischen ins Johanneische.

Mit Kritik hält er sonst nicht zurück. Sie trifft bisweilen den Evangelisten, bisweilen Jesus selbst. Daß Jesus den Zachäus einen Verlorenen, den Levi in dessen Gegenwart einen Sünder nennt, solche unpassende Worte sind dem Ungeschick des Evangelisten zuzuschreiben (XVI). Das Bild von den zwei Herren ist falsch: man kann sehr gut zwei Herren dienen und braucht nicht den einen zu lieben und den anderen zu hassen; aber Jesus hat eben das Verhältnis zwischen Gott und Mammon scharf zeichnen wollen (XIV). Mir ist freilich doch wahrscheinlich, daß Jesus hier wie auch sonst in seinen Bildsprüchen und Parabeln die Absicht gehabt hat, ein Bild aus dem Leben zu zeichnen; seine Psychologie, seine Lebensanschauung war dann aber nicht immer die unsere. Auch die Parabel von den zwei Schuldnern findet O. psychologisch nicht treffend: der Grad der Liebe hängt vor allem von dem Charakter ab; Jesus hat sich nach O. dem Standpunkt des Juden, der die Sünden zählt, akkommodiert (XVI). Auch hier wird, scheint mir, O.s psychologische Einsicht Jesu fremd gewesen sein.

Eine Legende ist nach O. die Erzählung vom Gichtbrüchigen; ihr ursprünglicher Sinn ist, daß der Mensch, natürlich ein durch Gott dazu bestellter Mensch, die Sünden vergeben kann (XXXI). Sehr fein urteilt O. über Gethsemane. Niemand war Zeuge dieser zu Herzen gehenden Szene; mit seltener Kunst, der Frucht eines reinen Gefühles und tiefer Einsicht in das Wesen der mit Gott gepflegten Gemeinschaft ist sie aufgebaut: Glücklich der Mann, der einen Schüler hat, der so durch ihn in das Seelengeheimnis eines echten Beters eingeweiht war, daß er dies Bild schaffen konnte (XXI). Unecht ist nach O. auch die Zeichnung des Weltgerichtes Mt 25; sie

muß zu einer Zeit geschaffen sein, da man eben Jesus nicht mehr persönlich speisen und tränken konnte. Die Entscheidung findet O. auch darum willkommen, weil es ihn unmöglich dünkt, daß Jesus alle Menschen in zwei ewig geschiedene Gruppen teilen konnte, je nachdem sie Barmherzigkeit bewährt hatten oder nicht (XXVIII). Von den oben behandelten Parteilosungen Mt 12$_{30}$ Mc 9$_{40}$ zieht er die spätere mit ihrer Ablehnung neutraler Haltung als für Jesus charakteristisch der anderen vor. Die Frage, ob auch die mildere, kirchlich orientierte Fassung in Mc von Jesus stammen könnte, läßt er offen (XXVI).

Fast aus allen Betrachtungen wird ein bestimmtes Bild von der Person Jesu deutlich, oder wenigstens vom Charakter Jesu, denn über die Frage des Messiasbewußtseins wird nicht gehandelt. Jesus ist in erster Linie ein Mann der Vollmacht, eine Person, die Eindruck machte, ein Mann der Kraft und Sicherheit: von hier aus wird das Kreuz ebenso verständlich wie die ihm später gewidmete göttliche Verehrung (IV). Sehr stark betont O. die herbe Seite an Jesus: der „liebe Jesus" ist nach O. der Ueberlieferung fremd (X).

O.s Buch ist typisch für die auch in Holland vertretene moderne Jesustheologie, die die Tendenz verfolgt: einen historischen Jesus zu schaffen, der doch mit wenig Abstrichen das auch uns Modernen zugängliche, uns packende und uns helfende ewige Evangelium verkündet, wobei das ewige Evangelium meist treffender gezeichnet ist als der historische Jesus.

Endlich ist hier noch eine sehr umfangreiche, weit angelegte und breit ausgeführte Darstellung der gesamten Lehre Jesu zu nennen, die historische Darstellung der Verkündigung Jesu, die Lyder Brun, Professor in Kristiania, vorgelegt hat. Ich muß mich hier zunächst mit einer allgemeinen Charakteristik begnügen. Das Werk gründet sich vornehmlich auf die deutsche Evangelienforschung. Mit besonderem Eifer geht der Vf. dem in den letzten Jahren herausgearbeiteten spätjüdischen Milieu des Evangeliums nach. Wenn er über Jesu Verhältnis zu Gesetz und Prophetie spricht, schickt er einen Abschnitt über Schrift und Ueberlieferung im Spätjudentum voraus;

ebenso sind Ausführungen über spätjüdische Gottesvorstellungen, die Lehre vom Menschen, vom Reich Gottes, von Gesetz und Moral, die Messiasideen und Vorstellungen vom Verhältnis von Lehrer und Meister im Spätjudentum den entsprechenden Kapiteln eingefügt. In der Kritik wandelt der Vf. auf vermittelnd konservativen Spuren. Die Darstellung zeichnet sich durch ergiebige Heranziehung der Literatur, überhaupt durch große Vollständigkeit aus. Von neueren Problemen ist z. B. die Frage: Hat Jesus gelebt (§ 12) und „Jesu Evangelium" und das Evangelium von Jesus (§ 51, letzter §) eigens behandelt. Zu ersterem Problem weißt B. kurz darauf hin, daß die Existenz Jesu weder in der jüdischen noch in der heidnischen Polemik bezweifelt ist, daß Paulus sicherer Zeuge der historischen Existenz Jesu ist, und daß die evangelische Ueberlieferung mit ihrem aramäischen Untergrund und ihren konkreten Details durchaus die Art historischer Ueberlieferung an sich trägt. Zur Frage nach einem doppelten Evangelium entwickelt B. zunächst die vier Gedankenkreise des Evangeliums Jesu: die Stellung zur alttest. Offenbarung (einschließlich der Beziehungen zu Israel und der Heidenwelt), die eschatologisch-apokalyptischen Bestandteile der Botschaft, die religiös-sittliche Lehre und das Bewußtsein um die eigene Person, in dem die Messiasidee den zeitgeschichtlichen Ausdruck für die Stellung eines letzten und größten Abgesandten und Repräsentanten Gottes darstellt. Im apostolischen Evangelium rückt dann die Lehre von der Person Jesu in den Mittelpunkt, wozu als grundlegende Orientierungstatsachen sein Tod und seine Auferstehung hinzutreten; weiter wird stärker betont das Erlösungserlebnis und die Kirchenstiftung mit ihrer universalistischen Mission.

Folgende Gliederung des Stoffes liegt dem Buche zugrunde. Auf eine Uebersicht über die Quellen, wobei dem Joh.-ev. trotz seines Doppelcharakters eine selbstständige Erinnerungs- und Ueberlieferungsgrundlage zugeschrieben wird, folgt eine kurze Skizze der Umwelt, der Entwicklung und der Persönlichkeit Jesu; zur Zeichnung des Charakters Jesu ist die Studie von Weidel (Th. Ph. 1911, 220 f.) offenbar verwertet. Darnach wird

Grundgepräge und Form der Verkündigung gründlich untersucht. Ihrem Inhalt nach wird die Lehre in folgende Abschnitte gegliedert: Gesetz und Prophetismus, Gott (einschließlich Engel- und Dämonenlehre), Menschheit (mit Einschluß der religiösen Entwicklung aus Sünde und Schuld zum Leben mit Gott), Reich Gottes (wobei an die Reichgottesvorstellungen im engeren Sinne treffend die Eschatologie sich anschließt), Jesus Messias (das Lebenswerk und die Prädikate), endlich Meister und Jünger, das Schlußkapitel, das vortrefflich abschließt, weil es die Ueberleitung von Jesus zur apostolischen Gemeinde vermittelt. Diese Gruppierung vermeidet glücklich bekannte Fehler der sonst üblichen Einteilungen. In skandinavischen Ländern wird das Werk gewiß viel zur Vertiefung der Evangelienforschung beitragen; wieweit es außerhalb des Nordens Einfluß haben und gebraucht werden wird, hängt von dem Maße ab, in dem man sich die Kenntnis der norwegisch-dänischen Sprache anzueignen gewillt ist.

Leiden. Hans Windisch.