265764 12/15

Die heilige Schrift

neuen Testaments

zusammenhängend untersucht

von

Dr. J. Chr. K. v. Hofmann,
ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Achter Theil.
Erste Abtheilung.

Das Evangelium des Lukas.

Cap. I—XXII, 66.

Mit einem Anhange Cap. XXII, 66—XXIV, 53 enth.

Nördlingen.
Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung.
1878.

Druck der C. H. Beck'schen Buchdruckerei in Nördlingen.

Vorwort.

Es ist das letzte Buch der neutest. Schrift, das zu bearbeiten dem Verfasser vergönnt gewesen ist, welches hiemit der Oeffentlichkeit übergeben wird. Ueber seiner Bearbeitung ist die Feder seiner unermüdlichen Hand entfallen; als er bei Cap. 22, 66 angekommen war, legte er sie hin, um Feierabend zu machen, und wußte nicht, daß er sein Arbeitszimmer nicht mehr betreten sollte. Den Nachmittag des letzten Sonntags seines Lebens hat er an diese Arbeit gewandt, mit welcher er an seinem Theile die Kirche Gottes bauen wollte.

Es war gerade vor 18 Jahren, daß er das Werk in Angriff genommen hatte, in welchem er nach einem neuen Plane und einer ihm eigenthümlichen Methode die Entstehungsgeschichte der neutestamentlichen Schrift und die Auslegung ihrer Bestandtheile in Eines verarbeiten, daran eine Darlegung ihres Gesammtinhaltes, der Geschichte und der Lehre, anfügen und mit einer Lehre vom Kanon und der Inspiration desselben abschließen wollte, eine weitaussehende Arbeit, für welche er oft die Fürbitte in Anspruch nahm. Immer aber ist ihm unter der Arbeit Lust und Muth aus ihr selbst und aus Gottes Wort wieder gewachsen. Kaum aber hat er sich an einen andern Theil des Werkes mit mehr Freude gemacht, als eben an diesen letzten, über dessen Bearbeitung ihm seine vorwiegend historische Begabung auf's lebhafteste zum Bewußtsein kam.

Sämmtliche Briefe mit Ausnahme der johanneischen hat er im Zeitraume von 18 Jahren ausgelegt und mit abschließenden Bemerkungen versehen, in welchen er das Ergebniß seiner Auslegung für ihre Entstehungsgeschichte niederlegte, und von etlichen auch eine zweite Auflage besorgt. Alles mußte hinter dieser Arbeit zurücktreten, was nicht Berufspflicht hieß; sie ist ihm, er ihr immer nachgegangen; es wird erlaubt sein, die Arbeit nach Ausdehnung und Intensivität geradezu bewundernswerth zu nennen. Uns ist es keine Frage, daß hier eine wesentliche Förderung des Schriftverständnisses gegeben ist, und zwar nicht zum wenigsten im Interesse der kirchlichen Erbauung.

Leider, daß das Werk unvollendet bleiben muß, — oder wer wird es aufnehmen und zu Ende führen? — das Werk, dessen Aufgabe ihm schon vor der Seele stand, als er a. 1845 im Mecklenburgischen Kirchenblatte schrieb: „Soll die Schrift als Ganzes inspirirt und das Wort Gottes heißen, so muß sich zeigen lassen, daß nicht blos bei der Verabfassung jedes einzelnen Buchs, sondern auch bei der Zusammenbringung der Bücher in ein Ganzes eine bestimmte, auf ein bestimmtes Ziel gerichtete Wirkung des göttlichen Geistes Statt gehabt. Dies läßt sich aber nicht anders zeigen, als durch Vergleichung des Zwecks, zu welchem die Schrift entstanden, mit ihrem Inhalte im Ganzen und im Einzelnen."

Und ebenso ist es zu beklagen, daß auch dieser letzte Theil von dem Verfasser nicht fertig gemacht werden durfte. Denn wenn auch seine Aufzeichnungen für sein Colleg, abgerissene Notizen, als Anhang beigegeben worden sind, um die Auslegung irgend wie bis ans Ende des Evangeliums zu führen, und mehr noch für Freunde und Schüler, die ein persönliches Interesse an dem Verfasser haben und die Art der Notizen kennen lernen möchten, woraus seine in der Fassung vollendeten und abgerundeten Collegien erwachsen sind, so fehlen doch und sind nicht zu ersetzen die abschließenden Worte.

Daß bei Herausgabe dieses letzten Theils das Manuskript, wie es sich nach dem Tode des Verfassers vorfand, von Anfang bis Ende mit der nämlichen klaren Hand geschrieben und nirgends mit Spuren leiblichen oder geistigen Nachlasses behaftet, freilich ohne Nachbesserungen und Nachträge, wie sie sonst der Verfasser bei einer erneuerten Durchsicht und auch noch bei der Revision der Druckbögen anzubringen die Gelegenheit wahrnahm, die größte Sorgfalt angewendet wurde, wird besonderer Versicherung nicht bedürfen. Es ist der letzte Stein im unvollendeten Bau seines Werkes, aus welchem allüberall der Geist des neuen Testamentes redet und um das den Seligen die Kirche segnen wird in kommenden Jahren, mit und in welcher er den Herrn bekannt hat.

Selig sind die Todten, die im Herrn sterben; ja, spricht der Geist, sie ruhen von ihrer Arbeit und ihre Werke folgen ihnen nach.

Der Herausgeber.

Das Geschichtswerk des Lucas.

1. Das Evangelium Lucä.

Als Marcian die Schriftensammlung zusammenstellte, die er der kirchlichen entgegensetzte, wird die Schrift, die wir das Evangelium Lucä nennen, bereits durch Anderes von der Apostelgeschichte getrennt gewesen sein, so daß er sie desto unbedenklicher als ein für sich bestehendes Werk behandeln konnte, obgleich sich die Apostelgeschichte als zu ihr gehörigen zweiten Theil bezeichnet. Wir nehmen die beiden Schriftwerke für das, wofür sie sich geben, für die beiden Hälften Eines Werks, und beginnen unsere Untersuchung der geschichtlichen Bestandtheile des neuen Testaments mit ihnen, weil in einem vollen Drittheile der Apostelgeschichte der Verfasser in der ersten Person Pluralis, sonach als mitbetheiligter Augenzeuge des von ihm Berichteten erzählt, was bei dem Verfasser des vierten Evangeliums wenigstens nicht ebenso handgreiflich der Fall ist. Es wird sich dann allerdings fragen, ob sich dieses ganze Geschichtsbuch als einheitliches Werk dessen ausweist, der in einem Theile desselben so schreibt. Aber vorerst nehmen wir es, wie es sich giebt.

Es ist zunächst für Einen geschrieben, unter dem man sich, I, 1—4.
nach der Anrede κράτιστε Θεόφιλε[1]) zu urtheilen, einen Mann höhern Rangs zu denken hat. Worauf es der Verfasser bei ihm abgesehen hat, sagt der Absichtssatz ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν, in welchem, da κατηχεῖσθαι mit dem Accusativus der Sache verbunden wird[2]), περὶ τῶν λόγων statt eines einfachen Genitivus[3]) von τὴν ἀσφάλειαν abhängt. Die Unterweisung, welche

[1]) vgl. Akt. 24, 3; 26, 25. [2]) vgl. Akt. 18, 25; Gal. 6, 6. [3]) vgl. Kühner Gramm. II. S. 286.

I, 1–4. Theophilus empfangen hat, ist die in der christlichen Lehre, also in der Thatsache des Heils, geschehenen und zukünftigen, wie ein Paulus sie nach 1 Kor. 15, 3 ff. 11, 23; 2 Thess. 2, 5 gelehrt hat. Ihre unumstößliche Gewißheit[1]) zu erkennen, soll ihm nun dieses Schriftwerk dienen. Was sich ihm als heilskräftige Wahrheit erwiesen hat, das wird sich ihm als geschichtliche Wirklichkeit erweisen, wenn er den Verlauf der Dinge kennen lernt, dem es angehört. Ob es sich hiebei insonderheit um die paulinische Auffassung des Evangeliums handelte, was man daraus geschlossen hat, daß Verfasser und Leser heidnische Christen waren,[2]) können wir hier ebenso wenig beurtheilen, als wir Letzteres bejahen oder verneinen können. Sicher aber ist, daß von einem durch des Verfassers Darstellung des Urchristenthums zu fördernden conciliatorischen Interesse, zwischen jüdischen und heidnischen Christen zu vermitteln,[3]) in diesen Worten Nichts zu lesen steht.

Der Verfasser, dem es um Teophilus sonderlich zu thun ist, hätte nicht nöthig, zu dem genannten Zwecke eine eigene Arbeit zu unternehmen, wenn er sich damit begnügen könnte, ihn auf die ähnlichen Schriftwerke Anderer hinzuweisen. Es gab deren bereits nicht wenige, und daraus, daß es sie gab, entnimmt er die Berechtigung und den Muth, sich an dieselbe Aufgabe zu wagen. Denn daß sich bereits ihrer Viele daran begeben haben, benennt er mit *ἐπειδήπερ*, dessen *περ* keineswegs die Vielzahl solcher Schriften aus der Bedeutung der darin dargestellten Ereignisse erklärt,[4]) sondern das Ebenmaß zwischen dem Inhalte des Nachsatzes und dem des Vordersatzes ausdrückt,[5]) als den für seinen eigenen Entschluß zureichend gewesenen Grund. Was die Bezeichnung des von ihnen Unternommenen anlangt, so ist erstlich zu bemerken, daß *πληροφορεῖν* mit einem Accusativus der Sache nicht anders vorkommt, als 2 Tim. 4, 5. 17,[6]) wo es sich zu *πληροῦν τι* verhält, wie *τελεσφορεῖν τι* zu *τελεῖν τι*, daß also *τὰ πεπληροφορημένα πράγματα* nicht die zur vollen Gewißheit gewordenen Thatsachen sind,[7]) wie *πληροφορηθείς* von einem zu

[1]) vgl. Xenoph. mem. 3, 6, 15. [2]) so Godet S. 9. [3]) so Baur krit. Untersuchungen über d. kanon. Evv. S. 521. [4]) gegen Godet S. 3. [5]) vgl. Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 340. [6]) vgl. Huther z. d. St. [7]) gegen Meyer.

voller Gewißheit Gelangten gesagt wird, aber auch nicht die in Erfüllung gegangenen im Gegensatze zur Weissagung, was zu *πράγματα* nicht paßt,[1]) sondern die zum Vollbestande, zum Abschlusse gelangten im Gegensatze zu den im Flusse befindlichen oder noch erst zukünftigen. Und zweitens ist zu beachten, daß *ἐν ἡμῖν* seiner Stellung nach näher zu *τῶν πραγμάτων* gehört, als zu *πεπληροφορημένων*, sonach die in Rede stehenden Thatsachen als dem Bereiche angehörig bezeichnet, welchem Verfasser und Leser in ihrer gemeinsamen Eigenschaft als Christen angehören, im Gegensatze gegen das, was sich auf dem Gebiete der weltlichen Geschichte begeben hat. Die dort zum Abschlusse gelangten, als geschehene Geschichte vorliegenden Thatsachen haben die Vielen schriftlich erzählt. Endlich drittens ist *ἀνατάσσεσθαι διήγησιν*, wo *ἀνατάσσεσθαι* von *κατατάσσεσθαι* nicht verschiedener ist, als *ἀνατίθεσθαι* von *κατατίθεσθαι*, der richtige Ausdruck für die Aufzeichnung einer Erzählung, kann also, da *διήγησιν* Singularis ist und *περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων* zu seiner Näherbestimmung hat, nicht von fragmentarischen Aufzeichnungen,[2]) sondern nur von solchen Schriften verstanden sein wollen, welche mehr oder weniger denselben Verlauf der Dinge zum Gegenstande hatten, wie die hier vorliegende selbst. Ein irgendwie abschätziges Urtheil über das, was die Vielen gethan haben, liegt in dem Ausdrucke ebenso wenig, als darin, daß sie sich für ihre Erzählung die Berichte derer haben maßgebend sein lassen, die von Anfang an Augenzeugen gewesen sind und Diener des Worts. Daß *ὑπηρέται τοῦ λόγου* nicht anders gemeint ist, als sonst *ἡ διακονία τοῦ λόγου*,[3]) wird Niemand mehr bezweifeln, es müßte sich denn noch Jemand finden, der *τοῦ λόγου* auch von *αὐτόπται* abhängen läßt.[4]) *Αὐτόπται* in seiner Beziehung auf *τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων* ist das eine, *ὑπηρέται τοῦ λόγου* ist das andere Prädikat zu *γενόμενοι*, welches seinerseits das sonach auf beide Prädikate bezügliche *ἀπ' ἀρχῆς* zu seiner betonten Näherbestimmung hat. Denn ein arger Mißverstand der Konstruktion ist es, *ὑπηρέται γενόμενοι* zusammenzunehmen und „gewordene Diener" zu übersetzen.[5]) Die I, 1–4.

[1]) gegen Ebrard wiss. Kritik der ev. Geschichte S. 142. [2]) gegen Ebrard z. Olshausen's bibl. Comm. über sämmtl. Schr. des N. T. S. 83. [3]) Akt. 6, 4. [4]) wie Bisping. [5]) wie Godet.

I, 1—4. Frage, wie weit zurück ἀπ' ἀρχῆς reiche, würde man nicht auf Grund dessen, daß die αὐτόπται und die ὑπηρέται τοῦ λόγου die einen und selben Personen seien, dahin beantwortet haben, daß es nur bis zum Beginne der Lehrthätigkeit Jesu zurückgehe,[1]) wenn man bedacht hätte, daß unter den letztern Begriff auch die gehören, welche οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου heißen. Und man würde die Frage überhaupt nicht so gestellt haben, wenn man beachtet hätte, daß ἀπ' ἀρχῆς nicht im Gegensatze gegen eine Zeit, wo sie noch nicht Augenzeugen, noch nicht Diener des Worts waren, sondern im Gegensatze gegen diejenigen gemeint ist, die es erst später geworden sind und also nur von Späterem, nicht auch vom Früheren unmittelbare Kenntniß hatten. Daß die Augenzeugen zugleich auch als Diener des Worts bezeichnet werden, hat keinen andern Grund, als daß sie vermöge dieses ihres Berufs die Leute waren, welche das, was sie wußten, auch mittheilten. Ob solche Mittheilung mündlich oder schriftlich geschah, unterscheidet der Ausdruck παρέδοσαν ἡμῖν nicht.[2]) Da aber der Dienst des Worts im Allgemeinen und zunächst mündlich geschah, so hat man sie sich freilich zunächst auch mündlich zu denken, ohne daß jedoch schriftliche ausgeschlossen erscheint.

Daß nun so Viele die auf solchem Wege zu ihrer Kenntniß gekommene Geschichte in Schrift verfaßten, kann nicht Wunder nehmen. Wo hätte nicht, wenn das Wort von Jesu Raum gewonnen hatte, Bedürfniß und Nachfrage nach ihr entstehen sollen? Wer nun in der Lage gewesen war, mehr als die Andern von ihr zu erfahren, und die Fähigkeit besaß, es in Schrift zu fassen, mußte sich aufgefordert finden, seiner Umgebung damit zu dienen. Ob der Verfasser des uns hier vorliegenden Werks dergleichen Schriften besaß, wissen wir nicht, und daß alle, die er meint, in der Umgebung des Theophilus, und zwar in Unteritalien, entstanden waren, ist eine ebenso seltsame Einbildung, wie die Behauptung, daß er sie ihrer Mangelhaftigkeit wegen unbrauchbar gefunden habe, eine grundlose Mißdeutung seiner Worte ist,[3]) die auch an dem, was er über seinen eigenen Entschluß sagt, keine Stütze hat. Er sagt nur, daß ihr

[1]) so z. B. Bleek, Meyer. [2]) gegen Bisping u. A. [3]) gegen Ebrard wiss. Kritik der ev. Geschichte S. 145. 1038.

Vorgang ihm Aufforderung und Ermuthigung geworden sei, ein I, 1—4.
Gleiches zu thun, und giebt nur mit παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς zu erkennen, daß er sich dessen bewußt sei, sich die erforderliche Kenntniß erworben zu haben, aber ohne sich damit einen Vorzug vor jenen Vielen beizumessen.[1]) Er ist, und zwar nicht jetzt erst — denn das Participium Perfecti gebraucht er — von vorn an Allem genau nachgegangen. Dieses Zeugniß kann er sich geben. Aber daß er damit das, was er zu geben hat, der sonstigen Ueberlieferung entgegensetze, ist nicht wahr.[2]) Wie kann man sagen, mit ἄνωθεν beziehe er sich auf den in ihr, die mit dem Auftreten des Täufers begann, übergangenen Anfang, wenn doch, daß Jesus ἐκ σπέρματος Δαυίδ, ein ursprünglichster Bestandtheil derselben war? Wie kann man sagen, mit πᾶσιν spiele er auf den 9, 51 — 18, 14 umfassenden Theil seines Evangeliums an, als wenn mit dessen Aufnahme eine schlechthinige Vollständigkeit dieser Geschichte erzielt gewesen wäre? Nur von sich bezeugt er, daß er es nicht an der Bemühung habe fehlen lassen, so weit zurück, als diese Geschichten reichen, und so allseitig, als sie gekannt sein wollen, eine genaue Kenntniß derselben zu erwerben, daß er also nicht etwa nur so viel mitzutheilen habe, als ihm von selber zugefallen war. So ausgerüstet geht er daran, der Reihe nach zu erzählen. Für die Bedeutung von καθεξῆς kommt im neutestamentlichen Gebrauche des Worts nur Akt. 11, 4 unmittelbar zu vergleichen. Dort ist es nämlich von der Darlegung gebraucht, in welcher Petrus, was ihm in Joppe und Cäsarea begegnet war, in der Ordnung, wie es geschehen, kundgab, um zu zeigen, wie er Schritt für Schritt dazu geführt worden, den Cornelius zu taufen. Daß dort das Verbum ἐκτίθεσθαι gebraucht ist, ändert an der Bedeutung von καθεξῆς Nichts, und daß letzteres hier nun im Gegensatze gegen fragmentarische Erzählungen nur eine zusammenhängende verspreche, steht und fällt mit diesem für irrig erkannten Gegensatze.[3]) Der Verfasser sagt nicht, weil die Anderen ordnungslos erzählt haben, so wolle er es nach der Ordnung thun, sondern erklärt nur, wie er es halten wolle, ohne damit von den Anderen zu sagen, daß sie es anders gehalten haben. Und

[1]) gegen Meyer. [2]) gegen Godet. [3]) gegen Ebrard wiss. Krit. S. 144.

I, 1—4. da es sich um Geschehenes handelt, das er berichten will, so versteht sich von selbst, daß mit καθεξῆς gesagt ist, er werde die Dinge nach der Reihe erzählen, wie sie aufeinander gefolgt sind. Aber nicht minder freilich ist selbstverständlich, daß eine Geschichtserzählung, welche sich dieß zum Gesetze macht, nicht für alle Einzelheiten auf die Zeitfolge eingeschränkt ist, sondern dieselbe nur in dem Maße einhält, als es sich mit dem herzustellenden Geschichtsbilde verträgt.[1]) Ausgeschlossen ist nur eine Aneinanderreihung von Einzelnem, welche den geschichtlichen Verlauf und also auch den innern Zusammenhang der Dinge außer Acht läßt. Daß der Verfasser in dieser und in sonstiger Hinsicht etwas zu leisten hofft, was dem Teophilus keines der anderen Schriftwerke böte, liegt in der Natur der Sache: wozu schriebe er sonst? Aber gesagt hat er nur, daß er sich durch den Vorgang der Vielen und durch die erworbene Kenntniß dazu berechtigt achtet.

Daß er wirklich von vorn an[2]) Allem genau nachgegangen ist, beweist gleich der Anfang seiner Geschichtserzählung,[3]) indem er mit dem Begebnisse anhebt, mit welchem die Erfüllung der alttestamentlichen Gesammtweissagung begonnen hat. Mit einer wunderbaren Verkündigung hat sie begonnen, wie seit den Tagen Daniel's keine geschehen war. Sie reiht sich an gleichartige Vorgänge der alttestamentlichen Geschichte an und ist Ankündigung der Erfüllung alttestamentlichen Prophetenworts. Und dem entspricht nun auch das alttestamentliche Gepräge des Berichts im sprachlichen Ausdrucke und in der Art und Weise der Erzählung. Hat sich der Verfasser im Vorworte gut griechischer Rede beflissen, so bewegt er sich jetzt sofort in derjenigen Sprache, in welcher sich sein Bericht an die griechische Uebersetzung der alttestamentlichen Geschichtswerke anschließt. Daß dieß nicht seine eigene Sprache, sondern die Sprache eines von ihm verwendeten griechischen[4]) oder wiedergegebenen aramäischen[5]) Schriftstücks sei, ist eine voreilige Annahme.

Eine nähere Zeitangabe, wann sich das begeben hat, womit er beginnt, bietet er nicht, sondern bezeichnet nur die Regierungszeit

[1]) gegen Meyer. [2]) vgl. Demosth. 539. [3]) vgl. Grimm d. Einheit der vier Evv. S. 348. [4]) so z. B. Bleek. [5]) so z. B. Godet.

des nach seinem Hauptlande βασιλεὺς τῆς Ἰουδαίας benannten Hero- I, 5—6.
des als die Zeit, welcher das betheiligte priesterliche Ehepaar angehörte. Aber die Namen des Ehepaars nennt er und weiß zu sagen, daß auch das Weib dieses Priesters aus priesterlichem Hause stammte, und daß die Priesterklasse, zu der er zählte, die achte in der Reihenfolge,[1]) die nach Abia benannte war. Das Zeugniß, welches ihnen der Erzähler giebt, ist ganz alttestamentlich gedacht und ausgedrückt. Ihre Rechtbeschaffenheit vor Gott, was ebenso gut ἐναντίον, als ἐνώπιον τοῦ θεοῦ heißen kann,[2]) da beides unterschiedslos zur Wiedergabe von לִבְנֵי אֱלֹהִים oder בְּעֵינֵי אֱלֹהִים gebraucht wird, besteht darin, daß sie ihr gesammtes Verhalten durch den ihrem Volke im heilsgeschichtlich geoffenbarten Gesetze kundgegebenen Willen Gottes bestimmt sein lassen. Denn in diesem Sinne hat δίκαιοι ἐναντίον τοῦ θεοῦ den Participialsatz πορευόμενοι ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιώμασιν τοῦ κυρίου bei sich, welchem sich ἄμεμπτοι adverbialisch anschließt. Daß damit nicht eine gesetzliche Gerechtigkeit der Art gemeint ist, wie jene, die Paulus Phil. 3, 6 von sich bezeugt, bedarf wohl kaum der Erinnerung. Sie steht hier nicht im Gegensatze gegen eine Gerechtigkeit aus Glauben,[3]) sondern ist das Verhalten, welches Gott als die Erfüllung seines geoffenbarten Willens von den Frommen seines Volks forderte, also eine den Glauben an die Verheißung bethätigende Beobachtung des eine Vielheit von Geboten in sich schließenden Gesetzes.[4]) Diese Vielheit von Geboten bezeichnen die Ausdrücke ἐντολαί und δικαιώματα,[5]) welche beide abwechselnd zur Wiedergabe von מִצְוֹת und חֻקִּים oder מִשְׁפָּטִים dienen und nicht anders unterschieden sind, als daß sie die einen und selben Gebote ἐντολαί heißen, sofern sie dem Menschen sagen, wie er sich zu halten habe, und δικαιώματα, sofern sich in ihnen ausprägt, was von Gotteswegen für ihn Rechtens ist.[6]) Während nun das dem Ehepaare gegebene Zeugniß dem Folgenden vorausgeschickt ist, um die beiden dessen würdig erscheinen zu lassen, was ihnen geschehen ist, wird durch die Bemerkung, daß sie durch Elisabeth's Unfruchtbarkeit kinder-

[1]) 1 Chron. 24, 10. [2]) gegen Godet. [3]) vgl. Kühner Gramm. II. S. 235. [4]) vgl. Bengel. [5]) vgl. z. B. LXX Deut. 30, 10. [6]) gegen Meyer und Bleek wie gegen Bengel.

I, 7—9. los und daß sie schon betagt waren, wo der Ausdruck προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν dem hebräischen בָּא בַּיָּמִים besser entspricht, als wenn dieß mit προβεβηκὼς ἡμερῶν [1]) oder ἡμέραις [2]) wiedergegeben wird, auf die Schwergläubigkeit des Zacharias, daß es ihnen geschehen werde, vorbereitet und die Wunderbarkeit des ihnen Geschehenen im Voraus in's Licht gestellt. Wenn freilich die den Leviten gesetzte Dienstaltersschranke [3]) auch den Priestern gälte, dann wäre Zacharias noch unter fünfzig Jahre alt. Aber jene Schranke erklärt sich nur aus der Natur der levitischen, nicht auch der priesterlichen Dienstleistungen, versteht sich also keineswegs für letztere von selbst.[4])

An dem heiligsten Orte, den ein Priester betreten, über dem heiligsten Geschäfte, das er zu verrichten haben konnte, sollte Zacharias die ihm bestimmte Offenbarung empfangen, und eben deshalb, damit sie an solchem Orte und in solchem Augenblicke geschehen konnte, sollte es ein Priester sein, der sie empfing. Die Zeit, wo die Priesterklasse Abia den wöchentlich wechselnden Tempeldienst, das ἱερατεύειν ἔναντι τοῦ θεοῦ, zu verrichten hatte, war dazu ersehen, und das Loos, welches herkömmlich — denn κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἱερατείας, durch ἔναντι τοῦ θεοῦ vom Vorherigen getrennt, gehört zu ἔλαχεν [5]) — die Geschäfte dieses Dienstes täglich austheilte,[6]) mußte dem Zacharias die Darbringung des Räucheropfers für diesen Tag zutheilen, damit sich ihm die Offenbarung, die er empfing, als Erwiederung des Gebetes Israel's darstellte, dessen Begleitung das Räucheropfer war, wie der Erzähler damit andeutet, daß er hinter εἰσελθὼν εἰς τὸν ναὸν τοῦ κυρίου hinzufügt καὶ πᾶν τὸ πλῆθος ἦν τοῦ λαοῦ προσευχόμενον ἐξω τῇ ὥρᾳ τοῦ θυμιάματος. Der Participialsatz εἰσελθὼν εἰς τὸν ναὸν τοῦ κυρίου kann weder so viel sein als καὶ εἰσῆλθεν, womit ja ein neuer Satz begänne,[7]) noch kann das damit Besagte dem ἔλαχεν τοῦ θυμιᾶσαι vorausgängig sein, da des Priesters Eintritt in das Heiligthum der Ausrichtung des ihm zugetheilten Geschäftes gilt,[8]) noch hat sich der Verfasser übel ausgedrückt, statt λαχὼν τοῦ θυμιᾶσαι εἰσῆλθεν zu schreiben,[9]) sondern das Participium

[1]) LXX Gen. 18, 11. [2]) LXX Jos. 23, 1; 1 Kön. 1, 1. [3]) Num. 8, 24 f. [4]) gegen Olshausen. [5]) gegen Bleek, Godet. [6]) vgl. Winer bibl. Realw. II. S. 271. [7]) gegen de Wette. [8]) gegen Meyer. [9]) so Bleek.

gehört zu θυμιᾶσαι und macht bemerklich, daß er in den Tempel I, 10—11.
hineingehen mußte, um dieß Geschäft zu thun.[1]) Für jüdische Leser wäre dieß freilich eine überflüssige Bemerkung, ebenso wie die andere, daß zur Stunde des Räucherwerks,[2]) nämlich nicht, wie man insgemein versteht, als es damals, sondern wenn es überhaupt dargebracht wurde — denn sonst bedürfte es der Worte τῇ ὥρᾳ τοῦ θυμιάματος nicht — die ganze Volksmenge betend außen stand. Aber der Verfasser schreibt für einen heidnischen Leser, welcher beides wissen sollte, daß das Geschäft des Räucheropfers den damit Beauftragten in das für Nichtpriester verschlossene Heiligthum hineinführte, und daß, während er drinnen dieß Geschäft ausrichtete, das Volk draußen betete.

Was Zacharias gesehen und gehört hat, wird so erzählt, daß es ihm erschienen und zu ihm geredet worden ist: eine Wirklichkeit ist ihm sichtbar und hörbar entgegengetreten. Wenn es heißt ὤφθη αὐτῷ ἄγγελος κυρίου, so ist dieß der Ausdruck für sein Verständniß der Erscheinung, indem er sie sich nach den gleichartigen Vorgängen deutet, die er aus der alttestamentlichen Geschichte kennt. Ein durch seine Wirkung auf das menschliche Wahrnehmungsvermögen sich wahrnehmbar machendes Geistwesen sieht und hört er, wenn ihm an diesem abgeschiedensten Orte eine menschenähnliche und doch nicht menschenartige Erscheinung entgegentritt.[3]) Ἄγγελος κυρίου zu übersetzen „der Engel des Herrn", hat man kein Recht. Wenn Matth. 1, 20 ἄγγελος κυρίου steht, darnach aber V. 24 rückweisend ὁ ἄγγελος κυρίου, oder Akt. 7, 35 mit dem artikellosen ἀγγέλου derselbe ἄγγελος benannt wird, dessen Wort vorher als Wort des Herrn eingeführt war,[4]) so sieht man, was auch auf מַלְאַךְ יְהוָה Anwendung findet,[5]) daß mit ἄγγελος κυρίου nicht ein bestimmter Engel gemeint ist und immer derselbe, sondern ein Engel, von dem nicht zu wissen ist, welcher es sei, wenn er sich nicht selbst, wie hier geschieht, von anderen unterscheidbar macht. Daß er zur Seite des Altars erscheint, welchem Zacharias zugewendet ist, liegt in der Natur der Sache.

[1]) vgl. Bisping, Winer Gramm. S. 331. [2]) vgl. Meyer. [3]) vgl. Stier d. Reden der Engel S. 130. [4]) vgl. Bleek. [5]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis I. S. 174 ff.

I, 11—13. Doch es heißt näher, rechts vom Altar sei er ihm erschienen. Man hat gesagt, die rechte Seite desselben sei die Glück bedeutende.[1]) Aber hat er denn auch eine Unglück bedeutende? Die Stelle Matth. 25, 33, auf die man sich beruft, lehrt Nichts weiter, als daß in Fällen, wo rechts und links einen Gegensatz unter sich bilden,[2]) rechts die ehrende, die bevorzugte Stelle ist. Im vorliegenden Falle findet kein solcher Gegensatz statt, und hat also, daß der Engel rechts vom Altar erscheint, ebenso wenig eine gegensätzliche Bedeutung im Unterschiede von links, als wenn es von Christo heißt, er sitze zur Rechten Gottes. Dem gegenüber, an den die göttliche Botschaft ergeht, kann ihre Stelle nur rechts von der gottgeheiligten Stätte des Altars sein, indem sie nur so, und nicht, wenn sie diese Stelle leer ließe und links davon erschiene, an deren Ehre den ihr zukommenden vollen Theil nimmt.

Wo in die sinnliche Wahrnehmung tritt, was ihrem Bereiche nicht entstammt, da erschrickt der darauf nicht gefaßte Mensch. So erschrak auch Zacharias, und seinen Schrecken ihm zu benehmen, ist deshalb der nächste Zweck, zu welchem er ein Wort zu hören bekommt, mit dem sich die wunderbare Erscheinung ihm deutet. Sein Ohr vernimmt, wie sein Auge sieht. Die Erzählung sagt nur, was er vernommen, und nicht, wie es geschah, daß er es vernahm. Und — was für dieses ganze Geschichtswerk ein für allemal gilt —, wo wir das Gesprochene nur inhaltlich berichten würden, da wird es bei dieser auch hierin der alttestamentlichen gleich bleibenden Erzählungsweise in direkte Rede gefaßt, deren Form, je nach Umständen, mehr oder weniger dem Erzähler angehört. Sollte nun Zacharias seiner Bestürzung entnommen werden, so mußte er vor allem entnehmen, daß das, was ihn erschrecke, ihm zu Gutem gemeint sei. „Dein Gebet ist erhört worden" heißt es. Man hat darunter das Gebet verstanden, mit dem er an den Altar getreten sei, entweder das priesterliche um die Erfüllung der Hoffnung Israel's[3]) oder sein persönliches um Nachkommenschaft.[4]) Jedenfalls müßte das erstere gemeint sein; das andere hätte sich übel zu diesem Geschäfte

[1]) so Meyer. [2]) anders Matth. 20, 21. [3]) so z. B. Meyer. [4]) so Bisping.

und an diesen Ort geschickt. Aber wenn es weiter heißt „und dein I, 13—15.
Weib wird dir einen Sohn gebären", so ist damit unzweideutig die Erfüllung seines Gebets benannt und also dessen Inhalt hienach zu bemessen. Es hat also den Anschein, als ob ihm so Wunderbares, das ihn an die Wunder der Vorzeit erinnerte, nur zu dem Zwecke geschehe, um ihn wissen zu lassen, daß sich erfüllen werde, was er für sich und sein Weib, und, wie die Bemerkung, daß sie in vorgerücktem Alter standen, von selbst verstehen läßt, wohl vordem, nicht aber noch jetzt gebeten hatte. Er hat für sich und sie nichts Anderes gebeten, es ist dieß sein bisher unerfülltes Gebet. Aber der Anschein, als solle ihm in solchem Augenblicke und so wunderbarer Weise nur dessen Erhörung kundgethan werden, verschwindet schon, wenn ihm gesagt wird, wie er den Sohn nennen solle, der ihm geboren wird, indem sein Name יְהוֹחָנָן nicht so voraus genannt würde, wenn er nur bedeuten sollte, daß ihm selbst Gott Gnade erzeigt habe, und er verschwindet weiter, wenn ihm gesagt wird, daß diese Geburt nicht blos ihm, sondern Vielen eine Ursache großer Freude sein werde, und verschwindet vollends, wenn er den heilsgeschichtlichen Beruf dieses יְהוֹחָנָן erfährt, vermöge dessen er die Erfüllung des letzten Prophetenworts und der verheißene Anfang der Erfüllung aller Verheißung Gottes und aller Hoffnung Israel's sein wird.

Schritt für Schritt schreitet diese Verkündigung vor. Er wird groß sein, heißt es erstlich, vor dem Herrn, גָּדוֹל לִפְנֵי יְהוָה, also groß nicht nach menschlichem Maße, sondern nach dem Maße des Gottes Israel's, eine heilsgeschichtliche Größe. Zum Andern heißt es, er wird ein Leben der Enthaltung führen. Denn nicht ein Gebot[1]) ist hier zwischen lauter Sätzen der Vorhersagung *οἶνον καὶ σίκερα οὐ μὴ πίῃ*. Der Fall ist anders, als wenn der Mutter Simson's geboten wird, wie sie dieß Kind als einen *Ναζὶρ θεοῦ ἀπὸ τῆς κοιλίας* halten soll,[2]) oder wenn die Mutter Samuel's gelobt, wie sie es mit dem Kinde halten will, das sie sich erbetet.[3]) Hier wird dem Zacharias geschildert, was für einen Sohn er haben werde, einen, der so leben wird, wie ein נָזִיר für die Dauer seines Gelübdes

[1]) gegen Bengel. [2]) Richt. 13, 5. [3]) 1. Sam. 1, 11.

I, 15. leben mußte,[1]) ohne daß damit gesagt ist, er werde das sein, was im Gesetze mit dem Worte נָזִיר benannt ist.[2]) Vielmehr dient, daß er *οἶνον καὶ σίκερα*, statt dessen es sonst wohl *οἶνον καὶ μέθυσμα* heißt, nicht trinken werde, nur zur Kennzeichnung des Lebens der Enthaltung, das er führen wird. Ist dieß die Gestalt seiner Frömmigkeit, mit der er sich Gotte zu Dienst begiebt, so gesellt sich hiezu drittens, wie ihn Gott in seinen Dienst nehmen und für denselben ausrüsten wird. Er wird mit heiligem Geiste erfüllt werden, und zwar wird ihn derselbe nicht erst im Verlaufe seines Lebens überkommen, sondern wenn er noch im Mutterleibe ist. Wenn nämlich von Einem gesagt wird, er sei Etwas[3]) oder es sei ihm Etwas geschehen[4]) *ἐκ κοιλίας μητρός*, מִבֶּטֶן אִמּוֹ, so ist die Meinung, daß er so geboren, daß es ihm vor seiner Geburt geschehen sei.[5]) Ἐκ, zeitlich gedacht, benennt eigentlich den Zeitpunkt, von welchem an das Kind heiligen Geistes voll sein wird; der Vorgang aber, vermöge dessen es als ein von heiligem Geiste erfülltes geboren wird, seine Erfüllung mit demselben, gehört der Zeit an, auf welche sich ἔτι bezieht, der Zeit, wo es noch ungeboren im Mutterleibe ist. Wo nun in diesem Geschichtswerke von Erfüllung mit heiligem Geiste, vom Ueberkommen desselben die Rede ist,[6]) da ist immer ein Vorgang gemeint, durch welchen ein Mensch nach der Seite seines Naturlebens im Gegensatze gegen diejenige Beschaffenheit desselben, die ihm vermöge seiner Zugehörigkeit zum menschlichen Geschlechte von Empfängniß und Geburt her eignet, also im Gegensatze gegen ein Naturleben, dessen wirksamer Grund der Geist des gemein menschlichen Lebens ist, unter die wirksame Macht eines Geistes genommen wird, welcher deshalb heilig heißt, weil das Leben, das er setzt, die Lebensäußerung, die er wirkt, derjenigen Welt und Menschheit angehört, in deren neuschöpferischer, also wunderbarer Herstellung sich der wesentliche Rathschluß Gottes verwirklicht. In diesem Sinne konnte das Kind im Mutterleibe heiligen Geistes voll werden, wenn seine

[1]) Num. 6, 4. [2]) gegen de Wette, Bleek, Meyer u. A. [3]) Akt. 3, 2; 14, 8; Matth. 19, 12. [4]) Gal. 1, 15; LXX Jes. 49, 1. [5]) vgl. Delitzsch z. Jes. 49, 1. [6]) vgl. z. B. Luc. 1, 35; 1, 41; 1, 67; 3, 22; Akt. 1, 8; 2, 4; 4, 8; 4, 31; 8, 16; 10, 44; 13, 9; 19, 6.

wirksame Gegenwart in dem werdenden Naturleben desselben so begann, daß es mit seiner Geburt in ein Leben eintrat, welches nach seiner Naturseite dem Walten der weltverklärenden Lebensmacht unterstand und unter ihrem Walten sich entwickelte. Daß dem Kinde so geschehen werde, war eine Verheißung, die ihres Gleichen nicht hatte. Wenn der Mutter Simson's geboten worden war, sie solle sich in der Zeit ihrer Schwangerschaft berauschenden Getränks und unreiner Speise enthalten, weil ihr Kind bestimmt sei, von Mutterleibe an das zu sein, was man sonst einen נָזִיר nannte, so ist hier eine Verheißung gegeben, die auf eine um so viel höhere heilsgeschichtliche Bestimmung des Kindes schließen ließ, so viel ein schon im Mutterleibe vom naturverklärenden Geiste des Wunders durchwaltetes Leben höher war, als das die gesetzliche Gestalt des Nasiräats tragende Leben, in welches Simson geboren wurde.

Der tiefe Ernst der Frömmigkeit, mit welcher dieser יְהוֹחָנָן Gotte leben wird, war damit gezeichnet, daß er Wein und starkes Getränk nicht trinken werde. Die unvergleichliche Ausrüstung, die ihm für sein Wirken im Dienste Gottes zu Theil werden wird, ist daraus zu ersehen, daß er noch ungeboren mit heiligem Geiste erfüllt werden soll. Hieran schließt sich viertens, wie Großes er im Dienste Gottes wirken, daß er Viele seines Volks zu ihrem Gotte bekehren wird. Aber das Größte ist, weshalb mit einem ihn weder den Vielen[1]) noch Gotte[2]) gegenüberstellenden, sondern ihn als den hiezu Bestimmten nachdrücklich betonenden *καὶ αὐτός* fortgefahren wird, daß er dieß als Gottes Vorbote thun wird, ihm, der nun kommt, seine Verheißung zu erfüllen, ein Volk bereitend, an dem er sie erfülle. Wie hiemit geschieht, was den Schluß der Weissagungsschrift des letzten Propheten bildet, so ist es auch in einen daran erinnernden Ausdruck gefaßt. Dort spricht Jehova הִנְנִי שֹׁלֵחַ מַלְאָכִי וּפִנָּה־דֶרֶךְ לְפָנָי, und ebenso heißt es hier *προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ*, indem sich *αὐτοῦ* nur auf *κύριον τὸν θεὸν αὐτῶν*, יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם, beziehen kann, wie denn aller Weissagung wesentlicher Inhalt ist, daß Jehova zu seinem Volke kommen wird. Vor ihm, dem Kommenden,

[1]) so Meyer. [2]) so Godet.

I, 17. her soll der Bote, den er sendet, einen Weg bahnen, auf dem er komme. Dieß ist hier dahin gedeutet, daß Johannes, welcher dieser wegbahnende Vorbote sein wird, das thue, was dem Herrn ein zugerichtetes Volk bereitzustellen dient. Denn die Beschaffenheit Israel's ist es, die den Weg der Zukunft seines Gottes unwegsam macht. Wie soll er kommen, zu erlösen, wenn kein für seine Erlösung geeigenschaftetes Volk vorhanden ist? Aber *ἑτοιμάσαι κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον* ist erst der zweite von *προελεύσεται* abhängige Infinitivsatz, vorangeht der andere *ἐπιστρέψαι καρδίας πατέρων ἐπί τέκνα καὶ ἀπειθεῖς ἐν φρονήσει δικαίων*, was nebst der Näherbestimmung *ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλίου* jener andern Stelle bei Maleachi entspricht, wo Jehova verheißt הִנֵּה אָנֹכִי שֹׁלֵחַ לָכֶם אֶת אֵלִיָּה הַנָּבִיא und von diesem Elia sagt וְהֵשִׁיב לֵב־אָבוֹת עַל־בָּנִים וְלֵב בָּנִים עַל־אֲבוֹתָם In der alexandrinischen Uebersetzung lautet Ersteres *ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστελῶ ὑμῖν Ἠλίαν τὸν Θεσβίτην*, und Letzteres *ὃς ἀποκαταστήσει καρδίαν πατρὸς πρὸς υἱὸν καὶ καρδίαν ἀνθρώπου πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ*. Beides unrichtig. Wenn Maleachi verhieß, Jehova werde seinem Volke den Propheten Elia senden, so hatte dieß seines Gleichen nur an Stellen wie Hos. 3, 5, wo es hieß, die von Israel werden sich Jehova ihrem Gotte und David ihrem Könige zuwenden,[1]) oder wie Ezech. 34, 23, wo es hieß, Jehova werde seinen Knecht David zu ihrem Könige bestellen,[2]) und hienach wollte es also verstanden sein.[3]) Wie sich das Königthum David's in einem zweiten David wiederholt, so das Prophetenthum Elia's in einem zweiten Elia. Der Uebersetzer dagegen giebt dadurch, daß er *τὸν Θεσβίτην* einfügt, zu erkennen, daß er meint, es sei eine persönliche Wiederkehr des Thisbiters selbst verheißen, wie denn die Stelle auch fernerhin so mißverstanden wurde.[4]) Das Richtige lesen wir hier: in Elia's Geist und Kraft wird Johannes vor Gott hergehen, in seinem Geiste, so daß sich dieselbe Gestalt und Art, wie sich Gottes Geist in ihm ausgeprägt hatte, in des Johannes Thun kundgiebt, und in seiner Kraft, so daß des Johannes Thun mit gleichem Nachdrucke und gleicher Nachhaltigkeit geschieht, wie das des Elia. Warum es gerade Elia's

[1]) vgl. Jer. 30, 9. [2]) vgl. Ezech. 37, 24. [3]) gegen Hitzig u. A.; auch Stier d. Reden der Engel S. 135. [4]) Sir. 48, 10; Matth. 17, 10; 27, 47.

Name ist, mit welchem Maleachi den Zukünftigen bezeichnet, erhellt I, 17. aus dem, was er von dessen Thun sagt. Der Uebersetzer hat es dahin mißverstanden, als werde er in den Familien zwischen Vater und Sohn und im Volke zwischen den Gliedern desselben Friede schaffen, und so finden wir es auch Sir. 48, 10 aufgefaßt.[1]) In Wirklichkeit besagen die Worte allerdings nicht, das Herz von Vätern sammt Söhnen und von Söhnen sammt ihren Vätern werde er wenden, bei welcher Auffassung beide Theile des Satzes zu sehr eins und dasselbe besagen,[2]) sondern er werde das Herz von Vätern so wenden, daß es sich Söhnen zukehrt, und das Herz von Söhnen so wenden, daß es sich ihren Vätern zukehrt. Dieß ist aber dann nicht so zu verstehen, er werde machen, daß die frommen Ahnherren an den nicht mehr Unfrommen seiner Zeit und Letztere an Ersteren wieder Gefallen finden:[3]) eine Auffassung, bei welcher, von der Beispiellosigkeit dieses Gedankens abgesehen, jedenfalls die zweite Satzhälfte voranstehen müßte, indem die Aussöhnung eines längst vergangenen Geschlechts mit dem der Gegenwart höchstens als Folge der Bekehrung des letztern ein Werk dieses Elia heißen könnte. Die Meinung wird vielmehr sein, daß in der ersten Hälfte אָבוֹת und בָּנִים das ältere und das jüngere Geschlecht der Jetztzeit, in der zweiten dagegen בָּנִים und אֲבוֹתָם jetziges und vormaliges Geschlecht sind. Dort ist nur der Gegensatz von Alt und Jung betont, daher עַל־בָּנִים, nicht עַל־בְּנֵיהֶם, hier dagegen der Zusammenhang von Nachkommenschaft und Ahnherrenschaft, daher עַל־אֲבוֹתָם, nicht עַל־אָבוֹת. Dort ist es das unfromme ältere Geschlecht, welches sich zur Frömmigkeit des jüngern, hier ist es die unfromme Gegenwart, die sich zur Frömmigkeit der Vorzeit bekehrt. Und so ist der Satz wohl auch an der vorliegenden Stelle verstanden, wenn als der Zweck, zu welchem Johannes vor dem Kommen des Herrn hergeht, dieß benannt wird, daß er die Herzen von Vätern Kindern zukehrt und Ungehorsame zur Verständigkeit Gerechter: Letzteres eine gleiche Verbindung von *ἐπιστρέφειν* mit *ἐν*, wie *καθιστάναι* vorkommt.[4]) Man hat *ἐπιστρέψαι*

[1]) vgl. Fritzsche z. d. St. [2]) gegen m. W. Weissagung u. Erfüllung I. S. 360 f. [3]) so zuletzt Köhler. [4]) Kühner Gramm. II. S. 470.

I, 17. καρδίας πατέρων ἐπὶ τέκνα gleichermaßen, wie die entsprechenden Worte Maleachi's, von der Wiederherstellung der in allgemeiner Sittenverderbniß verloren gegangenen Liebe der Eltern zu ihren Kindern verstanden,[1]) in welchem Falle es ἐπὶ τέκνα αὐτῶν, wie dort עַל־בְּנֵיהֶם, heißen müßte und, wenn überhaupt hier eine solche Einzelheit am Orte wäre, vielmehr die Liebe der Kinder zu den Eltern genannt sein würde. Oder man hat erklärt „Väter sammt Kindern zu Gott bekehren",[2]) als wenn es ἐπὶ τέκνοις hieße.[3]) Oder mit irriger Verweisung auf Jes. 29, 22 „machen, daß die Urväter wieder ihre Freude haben an ihrer Nachkommenschaft",[4]) wogegen dasselbe gilt, was gegen die gleiche Deutung der Worte Maleachi's gesagt ist. Väter so umkehren, daß sie sich Kindern zuwenden, ist eine Bekehrung des ältern Geschlechts zu Wort und Vorgang des jüngern, wie sie das Wesen einer Reformation ist, und als Reformator ist Johannes mit Elia[5]) verglichen. Wenn statt der zweiten Hälfte des Satzes Maleachi's hier καὶ ἀπειθεῖς ἐν φρονήσει δικαίων geschrieben steht, so ist doch vom Inhalte derselben nicht gar weit abgelegen, sondern ähnlich, wie dort, das Thun des Johannes nach einer andern Seite als reformirendes gezeichnet. Auf den Gegensatz von Alt und Jung folgt der Gegensatz von Ungehorsamen und Gerechten. Das Bisherige weicht einem Neuen, das Schlimme wandelt sich in Gutes. So stellt er dem Herrn für seine Zukunft ein in die rechte Verfassung gebrachtes Volk bereit, das er vorfinde. Aber darum thut nicht Noth, ἑτοιμάσαι vom vorhergehenden Satze abhängen zu lassen.[6]) Die beiden Infinitivsätze, gleichermaßen den Zweck benennend, zu welchem Johannes dem Kommenden voraufgeht, stehen einander nebengeordnet: andernfalls würde die Abhängigkeit des zweiten Zwecksatzes vom ersten durch Verschiedenheit der Zweckbezeichnung zu erkennen gegeben sein.

Mit der Geburt eines Sohnes, die den Zacharias erfreuen werde, hat die Verheißung angehoben, und das Große, wessen er sich von ihm zu versehen habe, ist ausgegangen in die Erfüllung

[1]) so z. B. de Wette, Meyer, Bisping. [2]) so z. B. Bengel. [3]) vgl. z. B. LXX. Gen. 32, 11. [4]) so Godet. [5]) vgl. Köhler z. Mal. 3, 23. [6]) gegen Meyer.

aller Hoffnung Israel's. Aber wir lesen nicht von einem Ausbruche I, 18.
der Freude, mit welchem der fromme Priester sie erwiedert habe, sondern er entgegnet wie Abraham, als ihm Jehova verhieß, er werde ihm das Land zum Eigenthume geben, in welchem er als Fremdling wohne.[1]) In dasselbe Wort, in welches dort der Ausdruck des Unvermögens Abraham's, eine solche Wandlung der Dinge in seine Gedanken aufzunehmen, gefaßt ist, in dasselbe בַּמָּה אֵדַע זֹאת ist der des Zacharias gefaßt, und beide Male hat die Frage den Sinn einer Bitte. Erkennen, wissen wollte Abraham, daß er Kanaan besitzen werde; um es sich denken zu können, begehrte er etwas sofort zu erleben, was ihm die Wirklichkeit dieser Zukunft verbürge. So will auch Zacharias etwas haben, dem nach, auf das hin er das Verheißene sich denke,[2]) was es ihm denkbar mache: ein Begehren, welches nicht in einem Zweifeln seinen Grund hat,[3]) sondern in einer Schwachheit des Glaubens, die der Nachhülfe bedarf, welche sie über die Undenkbarkeit des Verheißenen hinweghebe, die aber andererseits hier beim ersten Anfange der evangelischen Geschichten, wie noch beim Schlusse derselben,[4]) beweist, daß ihr Wunderbares nicht leichthin Glauben gefunden hat. Das vorgerückte Alter des Zacharias und seines Weibes machte ihm die Verwirklichung dessen, was er vordem für sich und sein Weib erbeten hatte, undenkbar, ohne daß ihm die freudenvolle Größe dessen, was die Verheißung an sie anschloß, über die Undenkbarkeit derselben hinweghelfen konnte. Aber die Beispiele Sara's und der Mutter Simson's und Hanna's hätten ihm darüber hinweghelfen sollen. Daher wird auch, daß er der Verheißung nicht geglaubt hat, gerügt und ihm ein sie bestätigendes Zeichen gegeben, an dem er zu tragen hat, ähnlich wie Abraham auf sein בַּמָּה אֵדַע ein Zeichen bekam, welches Schrecken und Finsterniß in sein Gemüth und einen tiefen Schatten auf seine Aussicht in die Zukunft warf.

Der Ankündigung des Zeichens, welches dem Priester die Verheißung bestätigen und ihrer Wahrheit vergewissern soll, geht die Selbstkundgabe dessen voran, der sie ihm verkündet hat. Einen Boten Gottes hätte er in ihm erkennen und sein Wort als ein

[1]) Gen. 15, 8. [2]) vgl. Luc. 12, 46. [3]) gegen de Wette. [4]) vgl. 24, 41.

I, 19. Gotteswort aufnehmen sollen. Wenn sich ihm der Engel nun nennt, so dient dieß, den Eindruck zu vervollständigen, den die Erscheinung selbst hatte machen müssen. Er sagt *ἐγώ εἰμι Γαβριὴλ ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*, ohne sich damit anders zu erkennen zu geben, als daß er derselbe sei, den Zacharias aus Dan. 8, 16; 9, 21 kannte, wie Daniel das eine Mal den, welcher ihm sein Gesicht deutete, deshalb mit Namen hatte nennen hören, damit er das andere Mal den, welcher ihm auf sein Gebet verwandte Offenbarung brachte, für eben denselben und hiedurch den Zusammenhang zwischen den beiden Kundgebungen erkannte. Denn die heilige Schrift nennt keinen andern Einzelnamen, als diesen und מִיכָאֵל, mit welchem es gleiche Bewandniß hat, und unterscheidet zwar *ἀρχαγγέλους* unter den *ἀγγέλοις* nach der Größe des Dienstes, den sie haben, aber ohne sich den Anschein zu geben, als kenne sie deren Zahl oder gar ihre Namen.[1]) Mit den Worten *ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*[2]) bezeichnet sich der Sprechende lediglich als einen der מְשָׁרְתֵי יְהוָה, in welcher Eigenschaft er עֹמֵד לִפְנֵי יְהוָה, und nicht als einen Gotte Nächststehenden, was man einträgt,[3]) oder als einen der sieben *ἀρχάγγελοι*. Der vor Gott stehenden Engel, von denen wir Apokal. 8, 2 lesen, sind deswegen sieben, weil siebenmal posaunt werden soll, nicht umgekehrt, wie hernach 15, 1 wieder ihrer sieben deswegen sind, weil sieben Schalen göttlichen Zorns ausgegossen werden sollen, nicht umgekehrt. Und wenn Jesus Matth. 18, 10 von den Gläubigen sagt *οἱ ἄγγελοι αὐτῶν διὰ παντὸς βλέπουσιν τὸ πρόσωπον τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς*, so ist hiemit von ihren Engeln dasselbe gesagt, als wenn es hieß: *παρεστήκασιν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*, ohne daß sie deshalb die sieben *ἀρχάγγελοι* oder sonst die vornehmste Engelklasse sein sollen. Mit dem, was in Schriften wie das Buch Tobit oder das Buch Henoch von den Engeln gefabelt ist, haben die Aussagen der heiligen Schrift Nichts zu schaffen. Sonach nennt sich der Engel den Gabriel, der vor Gott steht, nicht um zu sagen, welch ein großer Engel er sei, sondern um zu betonen, daß die Botschaft, die er gebracht hat, eine von Gott her kommende ist, welche der im irdischen Dienste

[1]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis I. S. 336 ff. [2]) vgl. z. B. LXX Hiob 1, 6. [3]) so z. B. de Wette, Godet.

vor Gott stehende Priester[1]) als solche hätte mit unbedenklichem I, 20—23.
Glauben aufnehmen sollen.

Weil er dieß nicht gethan, so soll die Zeit von jetzt bis zur Erfüllung des ihm Geredeten für ihn eine Zeit des Schweigens sein; er soll nicht reden können, wie mit *καὶ μὴ δυνάμενος λαλῆσαι* hinzugefügt ist, dessen *μή* richtig gebraucht steht, weil der Ton auf *λαλῆσαι* liegt und nicht auf *δυνάμενος*. Wie er nicht glauben wollte, was ihm geredet worden, ehe er ein Zeichen bekam, wodurch es bestätigt wurde, so soll er nun nicht von dem reden können, was ihn bewegt, ehe es seiner Zeit,[2]) die er also abzuwarten hat, wie der mit *οἵτινες* an *τοῖς λόγοις μου* angeschlossene Satz besagt, zur Wirklichkeit geworden ist. Wenn er aber nicht soll reden können, so ist ihm damit gesagt, daß er so lange überhaupt nicht kundthun solle, was ihm geredet ist. Wäre es nicht so gemeint, so hieße es nicht *ἔσῃ σιωπῶν* zuerst und dann erst *καὶ μὴ δυνάμενος λαλῆσαι*. Auch das Folgende stimmt hiezu. Wenn es heißt, bei seinem Heraustreten aus dem Tempel, in welchem er zur Verwunderung der ihn erwartenden Volksmenge länger verweilt hatte, als sein Geschäft erheischte, habe er nicht zu ihr sprechen, sie nicht nach Brauch segnen können, so daß sie inne ward, es müsse ihm etwas Außerordentliches — und was sollte dieß im Tempel sonst gewesen sein, als ein Gesicht? — außer Fassung gebracht und sprachlos gemacht haben; so wird *καὶ αὐτὸς ἦν διανεύων αὐτοῖς* nicht besagen, er habe durch Zeichen bestätigt, daß sie recht vermutheten,[3]) was mit *ἐπινεύειν* ausgedrückt sein würde und sich mit dem ein andauerndes *διανεύειν* bezeichnenden *ἦν διανεύων*[4]) nicht verträgt, sondern daß dieß die Weise war, wie er zu ihnen sprach, indem er durch sie hindurchging, wortlos ihnen nur zunickend und zuwinkend. Und auch von Elisabeth ist nicht gesagt, daß er ihr, als er nach Ablauf seiner Dienstwoche heimkehrte, sein Erlebniß kundgethan habe; vielmehr erhellt das Gegentheil aus den Worten, in welche das gefaßt ist, was sie bestimmte, sich von dem an, als sie sich schwanger wußte, dem Verkehre zu entziehen. Denn in diesem Sinne verbindet sich *λέγουσα* mit *περιέκρυβεν ἑαυτήν*, ohne daß

[1]) vgl. z. B. LXX Deut. 10, 8. [2]) vgl. LXX Dan. 12, 7. [3]) gegen de Wette, Bleek, Meyer, Bisping u. A. [4]) vgl. Winer Gramm. S. 326.

I, 24 u. 25. man deshalb ὅτι für ein grundangebendes „weil" zu nehmen braucht.[1]) „So hat mir Gott gethan, sagt sie, zur Zeit, da er auf meine Schmach unter den Menschen sah, sie wegzunehmen".[2]) Es wird nämlich dem sonstigen Gebrauche von ἐφορᾶν[3]) besser entsprechen, wenn wir τὸ ὄνειδός μου ἐν ἀνθρώποις — denn so ist zu verbinden[4]) — von ἐφεῖδεν und ἀφελεῖν zugleich abhängen lassen. Ἐν ἡμέραις aber heißt es, nicht ἐν ἡμέρᾳ, weil sie die Zeit ihres Alters, in welchem ihr Gott so gethan, der langen Zeit gegenüberstellt, in welcher sie vergeblich darauf gewartet hatte. Sie nimmt es nicht schwer, bei so vorgerückten Jahren noch gebären zu sollen, sondern sieht nur die Gnade an, welche ihr Gott erzeigt, die Schmach noch von ihr zu nehmen, daß sie in der Menschen Augen eine ungesegnete ist. Und eben deswegen hält sie sich vor den Augen der Menschen verborgen. Sie will, was ihr geschehen ist, nicht ruchbar machen, ehe sich die ihr geschenkte Hoffnung erfüllt hat. Wie der Vater durch seine Stummheit, so ist sie durch ihre Zurückgezogenheit dem Verkehre nach außen entnommen und nur Gotte zugewendet, ihm für das zu danken, was er an ihr gethan hat, und dem entgegenzuwarten, wie er es hinausführen wird. Aber nur die Wegnahme ihrer Schmach der Unfruchtbarkeit sieht sie in dem, was ihr geschehen ist. Was der Erzähler sie sagen läßt, giebt nicht zu erkennen, daß sie wußte, was ihrem Manne von dem Sohne, den sie gebären werde, gesagt war. Fünf Monate heißt es, hielt sie sich verborgen. Aber nicht, als wäre sie dann wieder zugänglich gewesen, sondern nur in Rücksicht darauf, daß im sechsten Maria zu ihr kam. Es soll gesagt sein, daß nur Maria erst sie in ihrer Schwangerschaft gesehen und daß sie zu Niemandem davon geredet habe, ehe Maria's Gruß ihren Mund zu prophetischem Spruche aufthat.

Im verschlossenen Gotteshause Jerusalem's ist an den einsam seinen Dienst thuenden Priester desselben die erste neutestamentliche Botschaft ergangen. Die zweite ergeht in der Heimlichkeit des Gemachs einer Jungfrau, fern von Jerusalem, in der abgelegenen, von der alttestamentlichen Schrift nie erwähnten galiläischen Stadt Nazareth: ein Gegensatz, welcher wohl mehr, als ein Bedürfniß des Lesers, den Erzähler bestimmt hat, εἰς πόλιν τῆς Γαλιλαίας zu schreiben. Es war im sechsten Monate der Schwangerschaft Elisabeth's, daß diese zweite Botschaft erging, oder, wie die Erzählung lautet, daß Gabriel zu Maria gesendet wurde. Denn die Erzählung geht über sein Erscheinen bei ihr zurück auf seine Entsendung zu ihr, und nennt ihn mit Namen, ohne daß er sich ihr genannt haben soll. Der Zusammenhang seiner Botschaft mit der dem Zacharias gewordenen läßt ihn als denselben erkennen, der zu ihm geredet hat, und um eben dieses Zusammenhangs willen heißt es diesmal, er sei zu ihr entsendet worden, und nicht wie V. 11, ein Engel sei ihr erschienen. Sie sieht ihn bei sich eintreten, wie ein Mensch bei dem andern[1]) eintritt, und so grüßt er sie auch, wie ein Mensch den andern grüßt, weshalb der Erzähler seinen Gruß in die gewöhnliche griechische Grußform χαῖρε faßt. Aber als Begnadete redet er sie an, nicht von wegen schon empfangener Gnade, welche sie befähigt hatte, die Mutter des Herrn zu werden,[2]) sondern weil diese Gnade ihr zu Theil geworden,[3]) und, was wesentlich dasselbe besagt, ein יְהוָה עִמָּךְ „der Herr ist mit dir"[4]) ruft er ihr zu. Ob auch εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν, oder ob diese Worte ungeachtet ihrer überwiegenden Bezeugung um deswillen zu beseitigen sind, weil sie V. 42 im Munde Elisabeth's wiederkehren, mag dahingestellt bleiben. Sicherer ist, daß nicht ἡ δὲ ἰδοῦσα διεταράχθη ἐπὶ τῷ λόγῳ, sondern ἡ δὲ ἐπὶ τῷ λόγῳ διεταράχθη gelesen sein will, da auch bei jener nur das, was sie hört, sie bestürzt macht, ἰδοῦσα also mehr als müßig wäre. Den Priester hat die Erscheinung erschreckt, Maria dagegen hört die befremdliche Rede, die freilich in ihrer kürzern Fassung weniger befremdlich scheint, ehe sie sich über die wunderbare Erscheinung besinnen kann, und so angeredet zu werden, ist ihr das Verwirrendere.[5]) Wenn sie jedoch bei sich denkt „was ist das für eine Begrüßung?" so meint sie nicht blos die Worte, die sie gehört hat, sondern den ganzen Vorgang der Begrüßung, wie und was zu ihr geredet ist. Daß es der Erzähler so verstanden wissen will, erhellt doch wohl,

[1]) gegen Meyer, Godet. [2]) vgl. LXX Gen. 30, 23. [3]) vgl. z. B. Akt. 4, 29; LXX Ps. 113, 6, auch Luc. 1, 48. [4]) gegen Meyer.

I, 26—29.

[1]) vgl. Stier a. a. O. S. 142. [2]) gegen Bisping. [3]) vgl. z. Eph. 1, 6. [4]) vgl. Richt. 6, 12. [5]) gegen Godet.

I, 30—32. wenn er den Engel ihr, wie dem Zacharias, zurufen läßt *μὴ φοβοῦ*. Sie soll das, was sie erschreckt, so aufnehmen, wie ihr die Anrede *κεχαριτωμένη* schon gesagt hat. Weil sie bei Gott Gnade gefunden hat, ergeht dieses wunderbare Wort an sie.

Was ihr verheißen wird, ist in Worte gefaßt, welche an das jesajanische הִנֵּה הָעַלְמָה הָרָה וְיֹלֶדֶת בֵּן וְקָרְאת שְׁמוֹ עִמָּנוּ אֵל nicht nur den Lesern erinnern, sondern zu verstehen geben, daß es ihr als die Erfüllung der Hoffnung Israel's verheißen worden ist. Aber nicht so, als wenn dort nur eben das und buchstäblich vorhergesagt wäre, was jetzt geschehen wird. Denn der Name dessen, den Maria gebären wird, soll nicht עִמָּנוּ אֵל sein, sondern יֵשׁוּעַ „Jehova ist Heil".[1]) Was dieser Name besagt, wird in seiner Person volle Wirklichkeit sein; drum ist er ihm im Voraus gegeben, damit er einen Namen trage, der das, was er ist, entsprechend ausdrücke, wie der Name יְהוֹחָנָן dem Sohne des Zacharias im Voraus gegeben war, weil er der entsprechende Ausdruck seines Berufs war, die Gnade Jehova's zu verkündigen, deren volle Offenbarung mit ihm anhob. Und wie die Vorhersagung, was es um diesen יְהוֹחָנָן sein werde, von Satz zu Satz höher stieg, so nun die Vorhersagung, was es um den Sohn der Jungfrau sein werde. Er wird groß sein, heißt es zunächst, so groß, daß man ihn einen Sohn Gottes, בֶּן־עֶלְיוֹן, nennt. *Υἱὸς ὑψίστου* ist ein Appellativum und nicht wie *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* ein Eigenname. בְּנֵי עֶלְיוֹן כֻּלְּכֶם ist Ps. 82, 6 zu denen gesagt, die Jehova dafür strafen wird, daß sie ihre obrigkeitliche Stellung übel mißbrauchen, in der sie mit der Majestät des ihnen von Gott zu verwalten gegebenen Rechts bekleidet und deshalb אֱלֹהִים, בְּנֵי עֶלְיוֹן sind.[2]) In solchem Sinne also wird der Sohn Maria's ein Sohn Gottes heißen. Aber wie hoch über alle, die so heißen mögen! Den Thron seines Vaters David wird Gott ihm geben. Wie David sein Vater sei, muß der Erzähler daraus verstanden wissen wollen, daß er gleich, als er Maria, ja ehe er diesen ihren Namen nannte, ihres Verlöbnisses mit Joseph, einem

[1]) vgl. Delitzsch in d. Zeitschr. f. luth. Theol. 1876 S. 209 ff. [2]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis II. 1. S. 98.

Angehörigen des Hauses David's gedachte. Denn daß dort *ἐξ οἴκου* I, 32—34. *Δαυίδ*[1]) neben *ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ* Näherbestimmung zu *ἀνδρί* ist und sich weder auf Maria allein,[2]) noch auf sie und Joseph[3]) bezieht, ist doch wohl grammatisch so sicher, daß man nicht blos sagen kann, es scheine so.[4]) Dadurch also, daß Maria dieses Joseph Verlobte war, aber nur, wenn sie als dessen Weib den Verheißenen gebar, konnte es geschehen, daß ihr Sohn den Thron David's einnahm, ohne daß die dem David gegebene Verheißung zu nichte ward, das Königthum des Volkes Gottes, das heilsgeschichtliche nämlich, wie es ihm gegeben war, werde bei seinem Hause bleiben und nicht auf ein anderes Geschlecht übergehen. Er wird der David sein, den die Propheten verheißen haben, der König, dessen Herrschaft die gegenbildliche Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden ist, dessen herrschendes Volk Israel unter dem Sohne Isai's gewesen war, ein König also über das Volk des heilsgeschichtlichen Berufs, der es für immer bleibt.

So hat der Engel zu Maria geredet, geredet wie ein Mensch zum andern, und so entgegnet sie ihm auch. Was sie entgegnet, ist keine Aeußerung der Freude über so hohe Begnadung. Diese Freude kann in ihr nicht Raum gewinnen, wenn sie das Verheißene nicht in ihre Gedanken zu fassen vermag, weil ja doch undenkbar und ein Widerspruch in sich selbst ist, daß ein Weib von selbst empfange. Und so mußte sie das Engelwort verstehen, da ihr, der Jungfrau, gesagt war, daß sie empfangen werde, und bedarf es, um ihre Entgegnung zu begreifen, der sinnlosen Annahme nicht, daß sie, die Verlobte, ewige Jungfrauschaft gelobt hatte.[5]) Man hat gesagt, die Entgegnung der Maria diene nur dem Erzähler, von dem ersten Theile der engelischen Verkündigung zum zweiten überzuleiten.[6]) Aber die Vertheilung der Verkündigung in einen ersten Theil, welcher sagt, was ihr, und einen zweiten, welcher sagt, wie es ihr geschehen werde, hat einen innern Grund, um dessentwillen nicht wahrscheinlich ist, daß sie nur vom Erzähler herrühre. Maria sollte zu-

[1]) vgl. LXX Esr. 5, 5. [2]) so zuletzt Wieseler Beiträge z. richtigen Würdigung der Evv. S. 143. [3]) so z. B. Bengel. [4]) gegen Godet. [5]) so noch Bisping. [6]) so Bleek.

I, 35. erst nur vernehmen, daß ihr geschehen werde, was zur Erfüllung der Hoffnung Israel's dient, und erst ihre hiedurch hervorgerufene Frage, die freilich auch eine nur innerliche sein konnte, sollte dann mit dem erwiedert werden, was über das bisher schon in ihrem Gedankenkreise Gelegene hinausging. Denn nun vernimmt sie, eine Wirkung Gottes werde in ihr den Lebensanfang des Verheißenen setzen und hienach werde er geartet sein: ein Spruch, der inhaltlich über Alttestamentliches hinausgeht, aber in alttestamentliche Form gefaßt ist. Denn daß *πνεῦμα ἅγιον* ohne Artikel stehe, weil es als Eigenname gemeint sei,[1]) ist ebenso unrichtig, wie wenn man *δύναμις ὑψίστου* übersetzt „die Kraft des Höchsten", und vollends verkehrt ist es, zwischen jenem und diesem unterscheiden zu wollen.[2]) Welcher Art das sein wird, was ihr Empfangen wirkt, soll gesagt sein; daher die Artikellosigkeit von *πνεῦμα* und *δύναμις*. Und mit zweierlei Ausdruck wird es benannt, als *πνεῦμα* und zwar *πνεῦμα ἅγιον* im Gegensatze zur *σάρξ*, der *σάρξ ἁμαρτίας*, und als *δύναμις ὑψίστου* im Gegensatze zu *ἀνήρ*.[3]) Eine Geisteswirkung, Wirkung heiligen Geistes, nicht fleischliches Thun, Thun sündlichen Fleisches, und göttliche Machtwirkung, nicht Mannesvermögen, wird es sein, wodurch sie empfängt. Die Ausdrücke *ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ* und *ἐπισκιάσει σοι* sind dann nicht vom fleischlichem Thun hergenommen,[4]) sondern durch die Subjekte bedingt. Wie sonst heiliger Geist Einen überkommt, daß er weissagt, göttliche Macht sich über Einen breitet, um Wunder an ihm zu thun, so geschieht hier. Denn zwischen *ἐπέρχεσθαι* und *ἐπισκιάζειν* ist kein weiterer Unterschied, als zwischen בּוֹא und שָׁכַן mit folgendem עַל.[5]) Wenn es dann weiter heißt, *διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται, υἱὸς θεοῦ*, so geht dieß in so fern über jenes *υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται* hinaus, auf welches übrigens das mit *διό* zusammengehörige *καί*[6]) keineswegs zurückweist,[7]) als jetzt, daß der Verheißene Gottes Sohn heißen, dafür erkannt, als solcher gepriesen werden wird, in der Art und Weise seines Lebensursprungs begründet erscheint, weshalb auch der Ausdruck *τὸ γεννώμενον* gebraucht ist,

[1]) so z. B. Meyer. [2]) gegen Meyer. [3]) vgl. Joh. 1, 13. [4]) gegen Olshausen, Bisping. [5]) vgl. LXX Exod. 40, 35. [6]) vgl. z. B. Act. 10, 29; 24, 26; Röm. 1, 24; 4, 22. [7]) gegen Godet.

welcher ihn hienach benennt, ohne sonderlich im Sinne des Zeugens oder des Gebärens genommen sein zu wollen, indem er überhaupt das ins Dasein gesetzt werdende bedeutet. Um so mehr aber, wenn diese Bezeichnung des Verheißenen solchen Grund hat, muß *τὸ γεννώμενον* als Substantivum, nicht *γεννώμενον* als Adjectivum zu *τὸ ἅγιον* gemeint sein.[1]) Jedoch nicht so, daß es hieße, als heilig wird es Sohn Gottes,[2]) sondern es wird heilig, Gottes Sohn genannt werden. Der Einwand, die beiden Prädikate müßten durch *καί* verbunden sein,[3]) verfängt nicht, weil von dem einen zum andern aufgestiegen wird, und noch weniger der andere, heilig sei kein Titel,[4]) da es sich nicht um eine Titulatur, sondern um eine Wesensbezeichnung handelt, als welche ja *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* begegnet.[5]) Weil heilig ist, was diesem Kinde den Ursprung giebt, drum wird es heilig, und weil Gott selbst es ist, der ihm den Ursprung giebt, drum wird es Gottes Sohn heißen. Die Art und Weise, wie es seines Daseins Anfang nimmt, wird dieß zur Folge haben, wenn es für das erkannt wird, was es dadurch ist. I, 35 u. 36.

Maria's Frage war beantwortet. Sie konnte, was ihr geschehen sollte, nun in ihre Gedanken aufnehmen. Aber es hatte nicht, wie das dem Zacharias Verheißene, in der heiligen Geschichte seines Gleichen. Daher sollte auch ihrer Willigkeit, es sich im Glauben anzueignen, zu Hülfe gekommen werden. Und hiezu diente die schon geschehene Erfüllung dessen, was der Engel dem Zacharias verheißen hatte. Mit einem die Aufmerksamkeit auf eine für das Vorherige bedeutsame Thatsache richtenden וְהִנֵּה fügt er die Nachricht an, daß ihre Verwandte Elisabeth, die für unfruchtbar galt, in so vorgerückten Jahren schwanger geworden sei und bereits im sechsten Monate ihrer Schwangerschaft stehe, also die Erfüllung ihrer Hoffnung in schon gesicherter, naher Aussicht habe. Ihre Verwandte nennt er sie, wornach wir nicht anders glauben können, als daß der, welcher dieß schreibt, Maria für eine Angehörige desselben priesterlichen Geschlechts geachtet wissen will, welchem Elisabeth, wie er eigens bemerkt hat, angehörte.[6]) Dem auszuweichen, könnte man

[1]) vgl. Bengel, Bleek. [2]) so de Wette. [3]) so Meyer. [4]) so Godet. [5]) Marc. 1, 24; Joh. 6, 69. [6]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis II. 1. S. 112.

I, 37 u. 38. sich nur dann veranlaßt finden, wenn er ihr anderwärts eine andere Herkunft, etwa aus dem Stamme Juda, zuschriebe.[1]) Daß aber der Engel Elisabeth eigens ihre Verwandte nennt, steht mit der Bedeutung in Zusammenhang, welche die kundgegebene Thatsache für sie hat. So nahe berührt sie dieselbe, und so nahe ist ihr gelegt, sich davon durch den Augenschein zu überzeugen. Das Schlußwort ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τοῦ θεοῦ[2]) πᾶν ῥῆμα gehört nicht blos zu dem von Elisabeth Gesagten,[3]) sondern dieser ganze zweite Theil der Engelrede schließt damit ab,[4]) daß auf Gottes Allvermögen hingewiesen wird, in welchem beides gründet, was Maria geschehen wird und was Elisabeth geschehen ist. Daher das Futurum, welches nicht blos so ohne Weiteres aus Gen. 18, 14 beibehalten ist.[5]) Daß ἀδυνατεῖν in der Bedeutung „unmöglich sein", nicht in der Bedeutung „unvermögend sein" gebraucht, und ῥῆμα nicht als Ausspruch, sondern als Sache gemeint ist,[6]) kann schon nach Matth. 17, 20 und vollends nach dem Sprachgebrauche der Septuaginta kein Zweifel sein, wo Gen. 18, 14 הֲיִפָּלֵא מֵיהוָה דָּבָר mit μὴ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ θεῷ ῥῆμα, Deut. 17, 8 כִּי יִפָּלֵא מִמְּךָ דָּבָר mit ἐὰν ἀδυνατήσῃ ἀπὸ σοῦ ῥῆμα, Hiob 42, 2 לֹא־יִבָּצֵר מִמְּךָ מְזִמָּה mit ἀδυνατεῖ σοι οὐδέν wiedergegeben ist. Wenn παρὰ τοῦ θεοῦ zu lesen ist, so entspricht dieß den Worten, aber nicht dem Sinne jenes הֲיִפָּלֵא מֵיהוָה, wo die Meinung ist, daß Nichts zu wunderbar sei für Jehova. Von Gott aus, heißt es, wird Nichts unmöglich sein, er macht Alles möglich.[7]) Und Maria erwiederte ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου; die du hier siehst, ist des Herrn Magd.[8]) Sie unterwirft sich dem, was ihr geschehen soll, als deren Pflicht ist, Gotte damit zu dienen, nicht drückt sie Freude darüber aus, daß sie damit begnadet wird. Mit den Worten καὶ ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτῆς ὁ ἄγγελος schließt der Erzähler das Gemälde dieses Vorgangs, wie er es mit εἰσελθὼν πρὸς αὐτήν begonnen hat.

Und sofort reiht er hieran die Erzählung, wie Maria sich aufgemacht hat,[9]) die Verwandte zu sehen, auf deren wunderbares Erlebniß sie als auf eine Verbürgung dessen, was ihr selbst geschehen

[1]) gegen Godet. [2]) so auch Tregelles. [3]) so z. B. Meyer. [4]) vgl. z. B. Jer. 31, 34 u. z. Hebr. 8, 12. [5]) gegen Bleek. [6]) gegen Meyer, Stier S. 155. [7]) vgl. Ps. 118, 23 LXX. [8]) vgl. z. B. Matth. 11, 19 [9]) vgl. z. B. 15, 20.

sollte, aber ohne Andeutung seines Zusammenhangs damit, hinge- I, 39—41.
wiesen worden war. Wo Zacharias wohnte, war in der ihn selbst angehenden Erzählung nicht gesagt; dort kam Nichts darauf an. Aber jetzt, wo die Reise berichtet wird, welche die Jungfrau ungeleitet antrat und eilend zurücklegte, Elisabeth zu sehen, wird das Ziel derselben genannt. Bis in das entfernte Gebirgsland hatte sie von der Mitte Galiläa's aus zu wandern in die Stadt Juda's. Denn so ist εἰς πόλιν Ἰούδα gemeint. Die genitivische Verbindung von πόλις mit einem Eigennamen macht hier nicht minder als 2, 4 die Ortsbezeichnung selbst zu einem Eigennamen.[1]) Es kann nur der Hauptort des Stammes Juda, also Hebron gemeint sein. Denn an eine Stadt יוּטָה[2]) ist nicht blos der andern Schreibung wegen, sondern auch deshalb nicht zu denken, weil es dann bei der Unbekanntschaft dieses Orts sicherlich εἰς πόλιν καλουμένην Ἰούδα heißen würde.[3]) Daß aber Hebron der Hauptort des Stammes Juda war, erhellt schon daraus, daß David, der König aus dem Stamme Juda, während seiner ersten Regierungszeit und, bis er das keinem Stamme zugehörige Jerusalem eroberte, dort seinen Sitz hatte. Und eine Priesterstadt war es auch, und wo es als solche genannt wird, heißt es חֶבְרוֹן בְּהַר יְהוּדָה.[4])

Als Elisabeth Maria's Gruß vernahm, mit dem sie bei ihr eintrat, hüpfte das Kind in ihrem Leibe auf und sie selbst wurde voll heiligen Geistes und erwiederte mit weissagendem Zurufe. Σκιρτᾶν wird auch sonst von Bewegung des Kindes im Mutterleibe gebraucht.[5]) Hier aber verbindet sich mit solcher, daß die Mutter in Verzückung geräth. Denn nicht so lautet die Erzählung, als sei die Mutter durch Maria's Gruß in eine Erregung gerathen, die sich dem Kinde mittheilte,[6]) sondern so, daß auf den Gruß Maria's, so wie ihr Grußwort in Elisabeth's Ohr drang, die Bewegung des Kindes folgte, die hinwieder die Verzückung der Mutter in ihrem unmittelbaren Gefolge hatte.[7]) Es erfüllte sich, was dem Zacharias von dem Kinde gesagt war: πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας

[1]) gegen de Wette, Meyer, Bleek, Bisping, Godet. [2]) Jos. 15, 55. [3]) vgl. z. B. 7, 11; 9, 10. [4]) Jos. 21, 11. [5]) Gen. 25, 22 LXX. [6]) so z. B. Olshausen. [7]) vgl. m. W. Weissagung u. Erfüllung II. S. 252.

I, 41 u. 42. *μητρὸς αὐτοῦ.* Die Erregung der Mutter durch den Geist, der weissagen macht und sich hiezu des Menschen in seinem Naturleben bemächtigt, begann bei dem Kinde in ihrem Leibe, dessen aus keinen Tiefen des Instinktlebens zu erklärende[1]) Bewegung zu fühlen und in Verzückung zu gerathen für sie Ein Moment war. Wir haben nicht gelesen, daß Zacharias sein Weib von dem sofort in Kenntniß gesetzt habe, was ihm geoffenbart worden war, und ihre Aeußerung, als sie sich schwanger fand, widersprach dem vielmehr. Aber wenn sie nun die ihr im Geiste aufgegangene Erkenntniß, welche ihr Zuruf an Maria ausspricht, daß sie die Mutter ihres Herrn vor sich sehe, auf die Bewegung ihres eigenen Kindes zurückführt, welche sie bei Maria's Gruße verspürt habe, so erhellt, daß sie die ihrem Manne geoffenbarte Bestimmung desselben nunmehr kannte.

Εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν, ruft sie, was Maria an den Gruß des Engels erinnert, wenn diese Worte dort ächt sind, *καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου.* Um die Unsicherheit zu beseitigen, ob dieß Wunsch oder Aussage ist, dürfte eine Erörterung des Ausdrucks *εὐλογημένος* nicht überflüssig sein. Daß er von *εὐλογητός* nicht verschieden ist, sieht man Tob. 11, 13, wo es zuerst *εὐλογητὸς εἶ ὁ θεὸς καὶ εὐλογητὸν τὸ ὄνομά σου* und dann *καὶ εὐλογημένοι πάντες οἱ ἅγιοί σου ἄγγελοι.* Und zugleich sieht man hier und an den ähnlichen Stellen, wie 1 Chron. 29, 10, wo es auch heißt *εὐλογητὸς εἶ ἀπὸ τοῦ αἰῶνος καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος*, daß solche Sätze, wenn sie der Copula entbehren, nicht als Wunsch, sondern als Aussage gemeint sind, wie das Gleiche für Sätze wie *ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος* aus 1 Petr. 4, 11 ersichtlich ist. Andrerseits aber, wenn man Judith 14, 7 liest *εὐλογημένη σὺ ἐν παντὶ σκηνώματι Ἰούδα*, so sieht man, daß dieß nicht heißen will „du bist gepriesen", ebenso wenig als Eph. 1, 3 *εὐλογητὸς ὁ θεός* zu übersetzen ist „gepriesen ist Gott." Wie Apokal. 21, 8 *ἐβδελυγμένος* und Tit. 1, 16 *βδελυκτός* eine Beschaffenheit bezeichnet, von derentwegen Einer Gegenstand des *βδελύσσεσθαι* ist, ebenso benennt *εὐλογητός* und *εὐλογημένος* Einen als so beschaffen, daß er Gegenstand des *εὐλογεῖν* ist. Wer ihn aber so benennt, der erkennt ihm dieß seinerseits zu, erkennt ihn als Lob-

[1]) gegen Godet.

preisens würdig an und preist ihn damit selbst. Daher kann es I, 42—44.
Marc. 11, 9 f. nicht blos *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος*, sondern auch *εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία* heißen. Es ist kein wesentlicher Unterschied, ob wir lesen *εὐλογητὸς ὁ θεός* oder wie Apokal. 7, 12 *ἡ εὐλογία τῷ θεῷ*, welches letztere nicht heißt „Preis sei Gotte!" sondern „der Lobpreis eignet Gotte", weil sonst hinter *ἡ εὐλογία* nicht folgen könnte *καὶ ἡ σοφία.* Wer aber so spricht, der giebt damit wie Apokal. 19, 7 Gotte, was sein ist, es als sein anerkennend; daher es Apokal. 5, 12 heißen kann *ἄξιόν ἐστιν τὸ ἀρνίον λαβεῖν* nicht nur *τὴν εὐλογίαν*, sondern auch *τὴν σοφίαν.* Sonach spricht Elisabeth mit ihrem Zurufe *εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν* die Erkenntniß und Anerkenntniß aus, daß Maria inmitten ihres Geschlechts, vor den übrigen ihres Geschlechts etwas voraus hat, was sie zum Gegenstande des Lobpreises macht, mit welchem Lobpreise sie aber selbst eben damit vorangeht. Sie weiß, was Maria geschehen ist, kraft unmittelbaren Innewerdens, und weiß es, wie Maria selbst es noch nicht weiß, indem sie ihren Lobpreis über das Kind erstreckt, das in ihr entsprossen sei.

An diese lobpreisende Erwiederung des Grußes Maria's schließt sich der Ausdruck demüthiger Freude und Dankbarkeit, mit der sie Maria's Besuch als den Besuch der Mutter ihres Herrn aufnimmt. Daß *πόθεν μοι τοῦτο* ein *ἵνα* nach sich hat, erklärt sich daraus, daß es so viel ist als „wie komme ich dazu?" Die Mutter ihres Herrn nennt sie Maria, die als solche so viel höher steht, als sie, und erklärt, wie ihr die Erkenntniß geworden, daß sie dieß sei, aus der Bewegung des Kindes in ihrem Leibe, welche sie als freudige Erwiederung des Grußes Maria's empfunden hatte. Sie nennt nur diesen sinnlich empfundenen Vorgang, dessen Bedeutung ihr aber vermöge der damit begonnenen Verzückung klar geworden ist. Ihr Kind, welches bestimmt ist, der Bote zu sein, welchen Jehova vor sich her zu senden verheißen hat, wenn der Mittler der neuen Gottesordnung kommt, hat in Maria's Leibesfrucht diesen selbst, den Erben des Thrones David's freudig begrüßt. So versteht sie kraft des Geistes, der sie überkommen hat, den sinnlich empfundenen Vorgang. Und nun preist sie Maria glücklich, daß sie geglaubt hat, aber so, daß sie von der Anrede abgeht:[1]) eine Wen-

[1]) gegen de Wette, Bleek.

I, 45—47. dung, durch welche der Schluß ihrer Rede nicht sowohl zu einem Hymnus auf den Glauben,[1]) geschweige zum Gebete[2]) wird, als vielmehr ihrer Selbstunterordnung unter die Mutter ihres Herrn entspricht, die nicht von ihr ein Lob ihres Glaubens, noch eine Bekräftigung des gläubig Aufgenommenen zu bekommen hat, wenn sie auch nicht unterlassen kann, sie um denselben glücklich zu preisen und der Gewißheit, daß geschehen werde, wie ihr gesagt ist, Ausdruck zu geben. Was nämlich hinter *μακαρία ἡ πιστεύσασα* folgt, ist nicht Benennung dessen, was Maria geglaubt hat,[3]) sondern Grundangabe für die Glücklichpreisung.[4]) Der Einwand, daß ja die Empfängniß und somit die Hauptsache schon geschehen war,[5]) ist nichtig. Zur *τελείωσις* der Verheißung bedurfte es der Vollendung des mit der Empfängniß nur eben Begonnenen.[6])

Maria's Antwort auf Elisabeth's Zuruf giebt sich nicht dafür, in Verzückung gesprochen zu sein; sie ist der Ausdruck demüthiger und glaubensfreudiger Frömmigkeit. Andererseits lautet sie auch nicht so, als sei ihr durch Elisabeth's Zuruf eine Kunde geworden, unter deren Eindrucke sie ihn erwiedert, oder jetzt eben das geschehen, um was sie Gott preist. Die Aoriste *ἠγαλλίασεν* und *ἐπέβλεψεν* geben Letzteres ebenso wenig zu erkennen, als die in V. 51—53 auf Zukünftiges gehen.[7]) Will man für die Erfüllung der Vorhersagung *συλλήψῃ ἐν γαστρί*, für Maria's ohne Mannes Zuthun geschehene und darum vom Erzähler auch nicht berichtete Empfängniß eine Stelle suchen, so wird dieselbe sicherlich eher dort, wo sie sprach *γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου*, als bei ihrem Eintritte zu Elisabeth zu finden sein. Jenes *ἠγαλλίασεν*[8]) *τὸ πνεῦμά μου* geht ebenso wenig auf einen einzelnen Zeitpunkt, als Ps. 16, 9 *ηὐφράνθη ἡ καρδία μου καὶ ἠγαλλιάσατο ἡ γλῶσσά μου*. Hinter dem präsentischen Satze *μεγαλύνει ἡ ψυχή μου τὸν κύριον* benennt es die frohlockende Freude, von der sie beseelt ist, als das Vorgängige ihres Lobpreisens Gottes,[9]) nicht eines jetzt mit den Worten ihres Mundes, sondern innerlich und also stetig geschehenden.[10]) Sie sagt von sich aus, daß ihr

[1]) gegen Godet. [2]) so Olshausen. [3]) so z. B. de Wette, Bleek, Meyer. [4]) vgl. z. B. Matth. 5, 3 ff.; 16, 17; Luc. 14, 14; 1 Petr. 4, 14. [5]) so Meyer. [6]) vgl. Godet, Bisping. [7]) gegen Godet. [8]) nur noch Apokal. 19, 7. [9]) vgl. Meyer. [10]) so auch Ps. 103, 1; 104, 1.

Geist Gottes froh ist, ihre Seele ihn erhebt, wobei *ἡ ψυχή μου* und I, 47 u. 48.
τὸ πνεῦμά μου nicht weiter verschieden ist, als daß sie sich selbst nach den beiden Seiten ihrer Innerlichkeit benennt, sofern sie in einer innerlichen Lebensthätigkeit begriffen ist und sofern sie sich in einer so und so bestimmten innern Verfassung befindet.[1]) Sie könnte, daß sie Gottes froh ist, auch als ihr Thun benennen und sprechen נַפְשִׁי תָּגִיל בַּיהוָה, *ἡ ψυχή μου ἀγαλλιάσεται ἐπὶ τῷ κυρίῳ*.[2]) Ihren *σωτῆρι*, ihren מוֹשִׁיעַ[3]) nennt sie Gott, nicht ihren Beglücker,[4]) sondern ihren Heiland, nicht um der hohen Gnade willen, die jetzt ihr sonderlich widerfahren ist,[5]) sondern in demüthiger Erkenntniß, daß sie kein Heil hat, als von ihm. Aber um was sie jetzt ihn lobpreist und ob ihm frohlockt, ist die ihr sonderlich zu Theil gewordene Gnade, daß sie ihm nicht zu gering gewesen ist, sein Auge auf sie zu richten. Denn mit *ταπείνωσις*, was nach dem Sprachgebrauche der Septuaginta nicht eine Handlung bedeutet,[6]) sondern einen Zustand,[7]) ist hier nicht, wie an der sonst vergleichbaren Stelle 1 Sam. 1, 11 eine sonderlich schwer empfundene Lage gemeint, sondern der geringe Stand einer armen Jungfrau, die nichts ist noch hat, was sie vor Andern auszeichnet. Was dann mit einem כִּי הִנֵּה angeschlossen ist, führt aus, welch einen Gnadenblick Gott auf sie gerichtet hat. Alle künftigen Geschlechter werden sie darum glücklich preisen, daß der Gewaltige, Heilige, der Seinen für ewig sich Erbarmende Großes an ihr gethan hat: ein Satz, in welchem dadurch, daß sich die Subjektsbezeichnung in einem demonstrativen Satze fortsetzt, — הַגִּבּוֹר וְקָדוֹשׁ שְׁמוֹ — der Uebergang zu der nachfolgenden Schilderung des Thuns Gottes anbahnt. Denn nicht Zukünftiges schildert hier Maria, nicht die messianische Katastrophe, welche jetzt eintritt,[8]) was an dem Mißverständnisse eines prophetischen Präteritum eine sehr untaugliche und an dem Inhalte dieser Sätze gar keine Stütze hat, sondern das Thun Gottes schildert sie, wie es erfahrungsmäßig vorliegt,[9]) und zwar als das Thun des Mächtigen, in welcher

[1]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis I. S. 294 ff. [2]) Ps. 35, 9. [3]) vgl. z. B. LXX Richt. 3, 15. [4]) gegen Bisping. [5]) gegen Godet. [6]) gegen Godet. [7]) vgl. z. Jak. 1, 10. [8]) gegen Bengel, Meyer, Godet, Bisping u. A. [9]) vgl. Bleek.

I, 49—55. Eigenschaft er Gewalt übt mit seinem Arm, und des Heiligen, in welcher Eigenschaft er in ihrem Herzen hochmüthig Gesinnte auseinanderstiebt, wenn sie sich zusammenthun, ihre hochfahrenden Plane auszuführen, und des Erbarmers, in welcher Eigenschaft er Niedrige erhöht, während er Machthaber von ihren Thronen stürzt, und Hungernde mit Gutem sättigt, während er Reiche arm werden läßt und also leer von sich schickt.[1]) Daß die Niedrigen und Hungernden zu jenen Gottesfürchtigen zählen, von denen es hieß, daß er ihrer sich erbarme, versteht sich von selbst, nicht aber, daß ihre Niedrigkeit und ihr Hungern geistlich gemeint sei[2]) und anders, als wenn Hanna sagt יְהוָה מוֹרִישׁ וּמַעֲשִׁיר מַשְׁפִּיל אַף־מְרוֹמֵם.[3]) Es soll eben nur ausgeführt sein, daß Gott mächtig, heilig und ein Erbarmer ist. Was aber dann folgt, ist nichts weniger, als ein Summarium dieser Beschreibung[4]) des Thuns Gottes. Wenn Maria ihn darum preist, daß er sich seines Knechtes Israel[5]) angenommen, zu thun, wie er zu den Vätern geredet hat, so kommt sie von ihrer allgemeinen Lobpreisung auf das zurück, womit sie angehoben hatte. Dort hat sie ihn um das gepriesen, was er ihr, jetzt preist sie ihn um das, was er Israel gethan hat; beides aber ist eins und dasselbe. Denn mit dem, was ihr geschehen ist, hat die Erfüllung aller Verheißung begonnen. Von nun an wird Gott dem Abraham und seinem Geschlechte in Ewigkeit Erbarmens eingedenk sein. Daß nämlich τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ mit μνησθῆναι ἐλέους und nicht mit ἐλάλησεν[6]) verbunden sein will, erhellt aus der Verschiedenheit der Construction, aus dem nur zu ersterm beziehbaren εἰς τὸν αἰῶνα und aus der Gleichartigkeit solcher Stellen wie Ps. 98, 3, wo זָכַר חַסְדּוֹ וֶאֱמוּנָתוֹ לְבֵית יִשְׂרָאֵל mit ἐμνήσθη τοῦ ἐλέους αὐτοῦ τῷ Ἰακώβ wiedergegeben ist.[7]) Wenn sich Gott im einzelnen Falle seines Volks hülfreich annahm, so gedachte er ihm seines Erbarmens. Jetzt aber hat er sich seiner angenommen, ihm oder, wie es hier heißt, dem Abraham und seinem Geschlechte, indem die Erfüllung der dem Abraham gegebenen Verheißung ihm selbst erwiesene Gnade

[1]) vgl. 20, 11; Hiob 22, 9 LXX. [2]) gegen de Wette, Olshausen, Bisping. [3]) 1 Sam. 2, 7. [4]) gegen Meyer. [5]) vgl. z. B. Jes. 41, 8 LXX. [6]) so Grotius u. A. [7]) vgl. Bengel, Bleek.

ist, Erbarmens für immer eingedenk zu sein. Alle Zukunft ist von I, 56—60.
dem an Erfüllung der dem Abraham gegebenen Verheißung und Gnadenzeit seines Geschlechts: eine Aussicht, die mit der Sendung des Heilands eröffnet und von dem nachmaligen Geschicke des jüdischen Volks so gewiß unabhängig ist,[1]) so gewiß Paulus die dem Abraham und seinem Geschlechte gegebene Verheißung in Christo erfüllt sieht.[2])

Der Erzähler weiß zu sagen, wie lange Maria in dem Hause geblieben, in welchem sie die Verbürgung des ihr selbst Verheißenen vor Augen hatte, und zwar ohne anzudeuten, warum sie so lange oder warum sie nicht länger geblieben. Erst als Elisabeth's Niederkunft nahe war,[3]) kehrte sie heim. Sie war nicht zugegen,[4]) als das Kind zur Welt kam, dessen Bestimmung mit der ihr selbst gewordenen Verheißung in so nahem Zusammenhange stand. Nur die Nachbarn und Verwandten, die sich über die der Elisabeth in so vorgerücktem Alter gewordene Gnade[5]) freuten, kamen an dem Tage, an welchem das Kind die Beschneidung empfangen sollte, dem achten, wie für den der gesetzlichen Bestimmung[6]) unkundigen Leser ausdrücklich bemerkt wird, theilnehmend in das priesterliche Haus. Wenn es heißt, sie benannten es nach[7]) dem Vater,[8]) so ist gemeint, daß sie vorschlugen, es so zu nennen, was keineswegs ungewöhnlich gewesen wäre.[9]) Erzählt aber ist dieß, weil hiedurch der vom Vater schriftlich bestätigte Widerspruch der Mutter hervorgerufen wurde, die ihn mit dem in der Verwandtschaft nicht vorkommenden Namen יְהוֹחָנָן benannte. Man hat darin, daß sie den Namen kannte, welcher dem seitdem stummen Vater von dem Engel genannt worden war, eine Inconsequenz des Erzählers zu sehen gemeint,[10]) wenn man es nicht für wunderbare Eingebung nahm.[11]) Wir haben aber schon aus ihrem Zurufe an Maria entnommen, daß des Erzählers Meinung nicht ist, sie habe von dem Erlebnisse ihres Mannes Nichts gewußt, wenn er sie auch bis nach ihrer Empfängniß ohne Kenntniß

[1]) gegen Godet. [2]) Gal. 3, 16 ff.; Röm. 4, 13 ff.; Hebr. 2, 16. [3]) vgl. LXX. Gen. 25, 24. [4]) gegen Godet. [5]) vgl. LXX. 1 Sam. 12, 24. [6]) Gen. 17, 12. [7]) vgl. LXX. Neh. 7, 63. [8]) vgl. Tob. 1, 9; Joseph. antiqq. 14, 1, 3. [9]) Delitzsch in d. Zeitschr. f. luth. Theol. u. K. 1876 S. 594. [10]) so de Wette. [11]) so Bengel.

I, 61—65. desſelben gelaſſen hatte. Ein Irrthum iſt es auch, wenn man daraus, daß es heißt, ſie winkten dem Vater die Frage zu, wie er das Kind genannt wiſſen wolle, auf die Vorausſetzung ſchließt, daß er auch taub war.[1]) Da dieſe Frage doch nicht mit Geberden ausgedrückt werden konnte, ſo iſt vielmehr vorausgeſetzt, daß er gehört hatte, was geſprochen worden war,[2]) ſo daß ſie ihm nur einen Wink zu geben brauchten, ſelbſt zu entſcheiden. So thaten ſie aber gewiß nicht deshalb, weil man zu ſolchen, die nur mit Geberden ſprechen, unwillkürlich ebenſo ſpricht,[3]) was ſchwerlich der Fall iſt, außer wenn man es mit Taubſtummen zu thun hat, und ebenſo wenig wird es als Schonung der Mutter gemeint ſein,[4]) die alſo nicht merken ſollte, daß man den Vater fragte, ſondern ihn vielmehr ſchonten ſie aus Mitgefühl mit ſeinem Unglücke, wenn ſie zu ihm, dem die Sprache verſagt war, auch nur durch Zeichen redeten. Sie wunderten ſich, daß er den Namen Johannes beſtätigte, über den alſo Vater und Mutter übereingekommen ſein mußten, ohne daß erſichtlich war, was ſie zur Wahl desſelben beſtimmt haben konnte. Aber wie mußten ſie erſt ſtaunen, wenn unmittelbar darnach der ſo lange ſtumm Geweſene zu reden anhob, was zeugmatiſch mit *ἀνεῴχθη τὸ στόμα αὐτοῦ καὶ ἡ γλῶσσα αὐτοῦ* ausgedrückt iſt, und in Lobpreiſung Gottes ausbrach! Der Bann war, nachdem er durch die Namengebung den Glauben an ſeines Kindes geweiſſagte Beſtimmung bethätigt hatte, ebenſo plötzlich von ihm genommen, als er ihn betroffen hatte: ein wunderbares Ereigniß, welches in Verbindung mit der an ſich ſchon verwunderbaren Geburt der ſo lange unfruchtbar Geweſenen, wie die Zeugen desſelben, ſo auch die ganze Umgegend mit der Furcht erfüllte, welche ein räthſelhafter und geheimnißſchwangerer Vorgang einflößt. Im ganzen Gebirgslande, deſſen Hauptort Hebron war, verbreitete ſich die Kunde dieſer Dinge — denn dieſe Dinge ſind *τὰ ῥήματα ταῦτα*,[5]) wie הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה, nicht die am Beſchneidungstage gewechſelten Worte[6]) —, und allenthalben machten ſie den Eindruck, den der Erzähler in die Worte faßt *τί ἄρα τοῦτο τὸ παιδίον*

[1]) wie noch Ewald, Delitzſch a. a. O. S. 593. [2]) vgl. Bleek. [3]) ſo Olshauſen, Godet. [4]) ſo Meyer. [5]) vgl. z. B. Akt. 5, 32; LXX. Gen. 15, 1. [6]) gegen Meyer.

ἔσται; καὶ γὰρ χεὶρ κυρίου ἦν μετ' αὐτοῦ. So nämlich wollen dieſe I, 66—68.
Sätze verbunden ſein, verbunden durch *καὶ γάρ*,[1]) indem *γάρ* nur deshalb getilgt wurde, weil man den zweiten wegen des Präteritums *ἦν* für eine auf das Nachfolgende, auf die Kindheit des Johannes bezügliche Bemerkung des Erzählers nahm.[2]) Eine Bemerkung des Erzählers iſt es aber auch in dem Sinne nicht, daß er erklärt, warum die Leute ſo ſagten.[3]) In ſeinem Munde wäre ſie überflüſſig, Bedeutung hat ſie nur in dem der Leute. Sie erwarten, daß es mit dieſem Kinde etwas Sonderliches ſein wird, weil die Hand des Herrn mit ihm, in ſeinem Lebensanfang mit ihm geweſen iſt[4]): wobei *καί* das Letztere nicht als den ominöſen Erſcheinungen entſprechend erſcheinen läßt,[5]) ſondern das ſchon Geſchehene, weshalb es auch *ἦν* heißt und nicht *ἐστίν* heißen könnte, geſchweige ſollte,[6]) als das einer ſolchen Zukunft Gleichartige und darum ſie Verbürgende bezeichnet.

Zu dem, was ſolchen Eindruck machte, gehörte auch der Inhalt der Lobpreiſung Gottes, in welche Zacharias in dem Augenblicke ausbrach, als ihm die Sprache wiederkam. Denn der Erzähler, der den Bericht des Vorgangs erſt hatte zu Ende führen wollen, bringt nun dieſen Lobpreis nach mit der Bevorwortung, daß Zacharias heiligen Geiſtes voll geworden ſei und alſo in Verzückung ſo geweiſſagt habe.[7]) Die dankbare Freude darüber, daß die Erfüllung aller Verheißung, die Gott ſeinem Volke gegeben, ihren Anfang genommen habe, ſpricht ſich in ſeiner begeiſterten Rede aus; aber beides, die Verheißung und ihre Erfüllung, faßt er durchaus altteſtamentlich, und altteſtamentlich iſt auch die Redeform, in der er ſich bewegt, wenn er mit einer erſten aus drei dreigliederigen Sätzen beſtehende Strophe Gott um das im Hauſe David's bereitete Heil preiſt und ſich mit einer zweiten aus zwei dreigliederigen Sätzen beſtehenden ſeinem Kinde zuwendet und ſich des Antheils freut, der ihm an dieſem Heilswerke Gottes beſtimmt iſt. Gleich die Benennung Gottes iſt altteſtamentlich; Jehova, den Gott Israel's nennt

[1]) ſo Tiſchendorf u. Tregelles. [2]) ſo noch Godet. [3]) gegen Meyer, Bisping u. A. [4]) vgl. z. B. LXX. 1 Sam. 22, 17; 2 Kön. 15, 19. [5]) gegen Meyer. [6]) gegen Meyer. [7]) vgl. z. B. 1 Kor. 11, 4; 14, 1.

I, 68—70. er ihn und preist ihn darum, daß er sein Volk heimgesucht und ihm Erlösung beschafft hat. So nämlich wird ἐπεσκέψατο mit ἐποίησεν λύτρωσιν enge zusammengehören und τῷ λαῷ αὐτοῦ, obgleich ersteres einen Accusativus erfordern würde, Objekt zu beiden sein, da der Ton darauf liegt, was er seinem Volke gethan habe, und also ἐπεσκέψατο nicht objektlos gedacht sein kann.[1]) Was für eine Erlösung gemeint ist, sagt zunächst das zweite Glied dieses Satzes καὶ ἤγειρεν κέρας σωτηρίας ἡμῖν ἐν οἴκῳ Δαυὶδ παιδὸς αὐτοῦ, wo sich der Ausdruck קֶרֶן יְשׁוּעָה, bei dem man auch nicht entfernt an die Hörner des Altars denken sollte,[2]) daraus erklärt, daß das Horn Stärke zu üben dient, daher der wider Feinde stark Gewordene sagt רָמָה קַרְנִי[3]), und David den Gott, der ihn wider seine Feinde beschützt und über sie obsiegen gemacht hat, מָגִנִּי וְקֶרֶן יִשְׁעִי nennt.[4]) An der hier vorliegenden Stelle wird der, durch welchen der Gott Israel's sein Volk erlöst, קֶרֶן יְשׁוּעָה genannt, ein Rettungsheil schaffendes Horn, das er im Hause seines Knechtes David hat emporwachsen lassen, wahrscheinlich im Anschlusse an Ps. 132, 17, wo aber in אַצְמִיחַ קֶרֶן לְדָוִד, da dem לְדָוִד im andern Versgliede לִמְשִׁיחִי entspricht und also die Suffixa des folgenden Verses auf jenes, wie auf dieses, sich beziehen, nicht der David der Vergangenheit, sondern der künftige David gemeint sein wird, so daß von ihm gesagt ist, Jehova werde ihm ein Horn der Stärke erwachsen machen und eine Leuchte des Glanzes zurichten, und nicht der Zukünftige das Horn und die Leuchte ist.[5]) Daraus, daß es heißt ἐν οἴκῳ Δαυίδ die Voraussetzung zu entnehmen, daß Maria von David stamme,[6]) ist man nicht berechtigt. Der Erzähler läßt den Zacharias auf Grund dessen so sagen, was derselbe durch Maria wußte und was er selbst von ihr gesagt hat. Die Verlobte eines Davidssohnes hatte die Verheißung bekommen, daß sie den empfangen und gebären werde, der den Thron seines Vaters David besitzen soll. Das dritte Glied des Satzes bezeichnet dann das, was geschehen ist, als Erfüllung dessen, was Gott durch seine heiligen Propheten ferner Vergangenheit geredet hat.[7]) Nicht

[1]) gegen Meyer. [2]) gegen Bleek. [3]) 1 Sam. 2, 1. [4]) Ps. 18, 3. [5]) gegen Hupfeld, Delitzsch. [6]) so z. B. Bleek, Godet. [7]) vgl. Akt. 3, 21.

als die von je gewesenen, sondern, wie מֵעוֹלָם auch sonst in diesem I, 70—72.
Sinne mit ἀπ' αἰῶνος wiedergegeben wird,[1]) als die einer fernen Vergangenheit angehörigen bezeichnet sie ἀπ' αἰῶνος.[2])

Nachdem Zacharias das, um was er den Gott Israel's lobpreist, als Erfüllung der Weissagung gerühmt hat, benennt er näher, was seinem Volke damit geschehen ist. Denn den Satz des 70. Verses in der Art im Folgenden sich fortsetzen zu lassen, daß σωτηρίαν, ja wohl gar auch ποιῆσαι ἔλεος und ὅρκον von ἐλάλησεν abhängt,[3]) ist schon deshalb unthunlich, weil dadurch die Beziehung des καθώς auf das Vorhergehende beeinträchtigt wird, indem dann nicht Letzteres als Inhalt des prophetischen Worts benannt ist, als dessen Erfüllung es doch gepriesen sein soll, sondern vielmehr das Folgende. Auch erfordert das Verhältniß des zweiten dreigliederigen Satzes zum ersten, daß zuerst gesagt ist, was Gott beschafft hat, und dann, daß er damit sein Wort der Verheißung gelöst hat. Doch wird σωτηρίαν auch nicht sowohl von ἤγειρεν abhängig und als Wiederaufnahme von κέρας σωτηρίας gemeint,[4]) als vielmehr mit einer der Bequemlichkeit der Rede dienlichen Ungenauigkeit an σωτηρίας anknüpfende Apposition sein, welche die Errettung Israel's, nach der jenes κέρας σωτηρίας benannt ist, als eine Errettung aus der Hand seiner Feinde näher bezeichnet: eine Bezeichnung derselben, welche darnach gewürdigt sein will, daß Israel die Gemeinde des allein wahren Gottes und in dieser Eigenschaft Gegenstand des Hasses eines abgöttischen Völkerthums ist. Der sich daran anschließende Infinitivsatz besagt, was Gott mit der Beschaffung dieser Errettung will. An den Vätern Israel's wollte er seine erbarmende Güte erzeigen, nicht sofern damit ihre Betrübniß über den Verfall ihres Volks gehoben,[6]) sondern sofern ihre Hoffnung damit erfüllt wird,[7]) weshalb es in der andern Vershälfte heißt, seiner heiligen Stiftung wollte er nicht sowohl gedenken, in welchem Sinne μνησθῆναι nicht ein Beabsichtigtes sein könnte, als vielmehr, wie auch V. 54 μνησθῆναι ἐλέους gemeint war, fortan eingedenk sein.[8]) An διαθήκης ἁγίας αὐτοῦ schließt sich

[1]) LXX. Gen. 6, 4. [2]) vgl. Bleek. [3]) so Grotius. [4]) so z. B. Bengel, Meyer, de Wette, Bleek. [5]) vgl. z. B. LXX. Gen. 24, 14. [6]) so Meyer. [7]) vgl. Röm. 15, 8. [8]) vgl. z. B. 16, 24; 2 Petr. 3, 2; Hebr. 8, 12; LXX. Ps. 8, 5.

I, 72—75. ὅρκον ὃν ὤμοσεν in der Art an, daß die heilige Bestimmung, die Gott getroffen, als er sein heilsgeschichtliches Verhältniß mit den Vätern Israel's einging,[1] insonderheit und allerdings, da an Gottes seine Zusage bekräftigenden Schwur[2] erinnert wird, auch steigernd[3] in den Schwur gefaßt wird, mit welchem er dem Abraham zugesagt hat[4] וַיִּרַשׁ זַרְעֲךָ אֵת שַׁעַר אֹיְבָיו. Eine attractio inversa[5] ist es, mit welcher diese Worte sich anschließen, und nicht ist der Accusativus ὅρκον von μνησθῆναι abhängig, wie man deshalb gemeint hat, weil in der Septuaginta dieses Verbum auch einen Accusativus regiert.[6] Abgesehen von der Zwecklosigkeit eines solchen Wechsels der Konstruktion, während die Attraktion gar wohl veranlaßt war, weil nur gesagt sein wollte „wie er eidlich zugeschworen", würde es sicherlich τὸν ὅρκον heißen.

Was Gott dem Abraham zugeschworen, ging in die Verheißung aus „dein Geschlecht wird seiner Feinde Thor einnehmen", also ihrer Herr werden. Um so näher lag es, nach der Beziehung darauf so fortzufahren, daß die Befreiung aus Feindeshand, welche vorher als Erfüllung der den Vätern und insonderheit dem Abraham gegebenen Verheißung benannt war, nunmehr in die rechte und letzte Erfüllung derselben eingeschlossen wiederkehrt. Dieß nämlich ist es, worauf es Gott schlüßlich mit seinem Volke absieht, was er ihm schlüßlich geben will, daß es fortan alle die Zeit seines Bestehens, also ohne daß es je wieder abfällt, wie vordem, aber auch furchtlos, ohne Feinde fürchten zu müssen, die es darin stören, in einer dem Verhältnisse zu Gott und der Menschen unter sich gerechten Verfassung — ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ[7] — ihm diene vor ihm. Gewöhnlich verbindet man ἐνώπιον αὐτοῦ mit ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ, wo es aber nur zu δικαιοσύνῃ gehören könnte und dann einen Stand des in Gottes Augen Gerechten bezeichnen würde, neben dem ὁσιότητι keinen Raum hätte, sondern darunter begriffen wäre. Richtiger wird man es wie πάσας τὰς ἡμέρας αὐτῶν, mit dem es das dritte Glied des dritten Satzes bildet, für einen Beisatz zu

[1]) vgl. 22, 20 u. 29. [2]) vgl. Hebr. 6, 13 ff. [3]) so Meyer. [4]) Gen. 22, 16 ff. [5]) vgl. Matth. 21, 42; 1 Kor. 10, 16; vielleicht auch Akt. 10, 36. [6]) so z. B. Bleek. [7]) Eph. 4, 24.

λατρεύειν αὐτῷ ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ nehmen, entsprechend einem לִפְנֵי יְהוָה bei שָׁרַת[1] und das λατρεύειν αὐτῷ als ein dem Dienste der Priester vergleichbares näherbezeichnend, die je ihre Zeit Gotte in seinem Heiligthume dienten und dieß vor der Gemeinde voraushatten, wogegen schlüßlich alles Volk ihm priesterlich dienen soll und immerfort. Darauf also geht des Zacharias Aussage dessen hinaus, was zu thun der Gott Israel's jetzt angefangen habe, und seines Volks Errettung aus der Hand derer, die es hassen, sollte nur ermöglichen, daß es dazu komme. Um so weniger wird dann aber τοῦ δοῦναι ἡμῖν von ὅρκον ὃν ὤμοσεν abhängen, weder als Benennung des Inhalts des göttlichen Schwurs,[2] die ja gar nicht zuträfe,[3] noch als Benennung der Absicht, mit der Gott geschworen,[4] wie wenn die Erfüllung einer Zusage das mit der Zusage Beabsichtigte wäre. Der genitivische Infinitivsatz, in den diese eine Hälfte der Rede ausläuft, kann nur das benennen, was Gott mit dem, um was ihn Zacharias lobpreist, oder, genauer gesagt, mit dem, was der vorhergegangene Infinitivsatz als seine Absicht benannt hat, schlüßlich bezweckt. Weil er seinem Volke geben will, fortan ungestört seinem Dienste zu leben, drum hat er die Erfüllung seiner Verheißung damit begonnen, ihm den Heiland zu geben, der es aller seiner Feinde erledige. I, 75—76.

Daß Zacharias hiebei nicht blos eine politische Befreiung seines Volks, wie es ist, im Sinne hat, erhellt, ohne daß man den Gegensatz gegen das feindliche Völkerthum umzudeuten braucht, aus der zweiten Hälfte seiner Rede. Seinem Kinde zugewendet fährt er fort: „Auch du aber wirst ein Prophet des Höchsten heißen". Es wird neben dem Heilande, aber in dieser andern Eigenschaft, seinen Antheil an dem begonnenen Heilswerke Gottes haben. Wie das, sagt der mit γάρ angeschlossene übrige Theil der Rede. Der Art wird sein Prophetenthum sein, daß er, wie der Engel verheißen hat, als Wegbereiter vor dem zu seinem Volke kommenden Jehova hergeht. Denn wie Mal. 3, 1 und Jes. 40, 3, auf welche auch Marc. 1, 2 f. verbundenen Schriftstellen der Ausdruck zurückweist, ist es

[1]) vgl. 1 Sam. 2, 18. [2]) so z. B. Bisping. [3]) vgl. Baumgarten-Crusius. [4]) so Meyer.

I, 76—77. Jehova, der zu seinem Volke kommt, und nicht darf man κυρίου vom Messias verstehen[1]) und dann wohl gar in dieser Bezeichnung desselben eine Andeutung seiner göttlichen Natur finden.[2]) Jehova kommt aber zu seinem Volke damit, daß er ihm den Heiland giebt, wie Mal. 3, 1 die mit לְפָנַי gegebene Vorstellung des Kommens Jehova's übergeht in die andere des Kommens dessen, der als הָאָרוֹן אֲשֶׁר־אַתֶּם מְבַקְּשִׁים וּמַלְאַךְ־הַבְּרִית אֲשֶׁר אַתֶּם חֲפֵצִים von ihm unterschieden wird, wogegen es hier bei der erstern Vorstellung bleibt, weil als Beruf des Johannes nur dieß in Betracht kommt, daß er Israel seinem Gotte bereiten soll. Τοῦ δοῦναι γνῶσιν σωτηρίας τῷ λαῷ αὐτοῦ kann hier nicht so von ἑτοιμάσαι ὁδοὺς αὐτοῦ abhängen, wie V. 73 τοῦ δοῦναι ἡμῖν von dem vorhergegangenen Infinitivsatze,[3]) ohne daß man aber übersetzen darf „indem oder dadurch, daß du giebst oder geben sollst".[4]) Ἑτοιμάσαι ὁδοὺς αὐτοῦ gehört mit προπορεύσῃ πρὸ προσώπου κυρίου als Näherbestimmung so enge zusammen, daß es einen Satz damit bildet, von dem dann τοῦ δοῦναι abhängt. Sein zur Wegbereitung dienendes Vorausgehen hat den Zweck, daß er Erkenntniß gebe eines Heils, welches für das Volk Gottes, vermöge Sündenvergebung, zufolge göttlichen Erbarmens vorhanden ist. So nämlich wird, was hinter γνῶσιν folgt, aufzufassen sein, daß σωτηρίας an τῷ λαῷ αὐτοῦ, ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν und διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν drei einander nebengeordnete Näherbestimmungen hat. Denn zu σωτηρίας gehört τῷ λαῷ αὐτοῦ — יְשׁוּעָה לְעַמּוֹ —, nicht hängt es von δοῦναι ab, was sich, zumal wenn man ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν mit σωτηρίας verbindet, mit der Wortstellung nicht verträgt.[5]) Das Volk Gottes zu belehren, daß es Sündenvergebung für sein Heil zu erkennen habe, wie man versteht, wenn man ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν mit δοῦναι γνῶσιν verbindet,[6]) wäre kein diesem Propheten sonderlich eignendes Geschäft; und daß es andernfalls τῆς ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν heißen müßte, ist nicht richtig, weil nicht Erkenntniß des, sondern eines kraft Sündenvergebung vorhandenen Heils gemeint ist. Wir sagen auch nicht „eines in Sündenvergebung bestehenden Heils", sondern verstehen das verbindende ἐν nach σώζεσθαι ἔν τινι,[1]) wo ἐν das Errettung Vermittelnde benennt.[2]) Sündenvergebung war die Voraussetzung des von Johannes kundzuthuenden Rettungsheils und letzteres kraft ersterer vorhanden in Folge göttlichen Erbarmens. Διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν gehört weder blos zu ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν,[3]) noch zu προπορεύσῃ πρὸ προσώπου κυρίου mit Inbegriff des hieran Angeschlossenen,[4]) jenes nicht, weil die Sündenvergebung nur Mittelglied, dieses nicht, weil eine Rückbeziehung über den Infinitivsatz zurück nicht möglich ist. Gehört es als dritte Näherbestimmung zu σωτηρίας, so erklärt sich um so besser, daß der sich daran anschließende Relativsatz eben diesen Begriff wieder aufnimmt.

I, 77—78.

Zugleich aber biegt mit diesem Relativsatze die dem Kinde zugewendete Rede wieder um in den Gott lobpreisenden Anfang. Denn Gott ist wie V. 68 und 7, 16 und Akt. 15, 14 das Subjekt von ἐπεσκέψατο, wie dieß die Verbindung durch ἐν οἷς mit διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν nicht anders erwarten läßt. Er, heißt es, hat vermöge seines Erbarmens nach uns gesehen, und nicht ist ἀνατολὴ ἐξ ὕψους Subjekt. Keinenfalls könnte bei ἀνατολή, sei es auch nur nebenher,[5]) in Betracht kommen, daß sich צֶמַח so übersetzt findet.[6]) Wäre ἀνατολὴ ἐξ ὕψους so gemeint, wie es Hebr. 7, 14 heißt ἐξ Ἰούδα ἀνατέταλκεν ὁ κύριος, so müßte es einen der Höhe, dem Himmel Entsprossenen bedeuten, was mit den Stellen, an denen der Messias ἀνατολή heißt, Nichts gemein hätte. Und wie paßte diese Bezeichnung zu ἐπιφᾶναι? Man müßte unter dem der Höhe Entsprossenen ein Gestirn verstehen, was immerhin eher angienge, als daß man ἀνατολή in der Bedeutung „Aufgang" nimmt und dann vermöge einer vermeintlichen Metonymie ein aufgehendes Gestirn versteht,[7]) wobei man sich etwa auf Mal. 3, 20 וְזָרְחָה לָכֶם שֶׁמֶשׁ צְדָקָה, ἀνατελεῖ ὑμῖν ἥλιος δικαιοσύνης bezieht. Um der Schwierigkeit einer Verbindung des so gefaßten Ausdrucks mit ἐξ ὕψους zu entgehen,

[1]) so noch Bisping. [2]) wie z. B. Olshausen. [3]) gegen Meyer. [4]) wie Bleek, Baumgarten-Crusius. [5]) so z. B. de Wette, Olshausen, Bleek, Bisping, Godet. [6]) so Meyer.

[1]) vgl. Bengel. [2]) vgl. z. B. Akt. 4, 12; 11, 14; Röm. 5, 10. [3]) so Bengel, Meyer, Bleek, Bisping. [4]) so z. B. Grotius, Kühnöl, de Wette. [5]) wie bei de Wette, Bleek. [6]) LXX. Jer. 23, 5; Sach. 3, 8; 6, 12. [7]) vgl. z. B. Bengel, de Wette, Meyer.

I, 78—79. hat man ἐξ ὕψους abtrennen und adverbialisch mit ἐπεσκέψατο verbinden wollen,[1]) wodurch aber die Wahl des Ausdrucks ἀνατολή nur noch befremdlicher wird. Man wird es dabei lassen müssen, daß er im Hinblicke auf Stellen wie Jes. 9, 1 und 60, 1, an welcher letztern es heißt ἡ δόξα κυρίου ἐπί σε ἀνατέταλκεν, dann aber in der Bedeutung „Aufgang" gebraucht ist, so daß damit nicht ein Subjekt bezeichnet sein kann, sondern ἀνατολὴ ἐξ ὕψους Apposition zu ἐπεσκέψατο ἡμᾶς ist.[2]) Die Vorstellung „Gott hat nach uns gesehen, uns heimgesucht" wird durch diese Apposition mit der andern vertauscht „er ist am Himmel aufgegangen", um den Zweck seiner Heimsuchung so benennen zu können, wie mit dem Infinitivsatze geschieht. Ἐξ ὕψους aber heißt es ähnlich wie Sir. 16, 17 μὴ ἐξ ὕψους τίς μου μνησθήσεται zu lesen steht: das ἀνατέλλειν ist nicht gedacht, wie es an seinem Orte geschieht, sondern wie es von dort her wirkt. Erscheinen, nicht scheinen,[3]) aufleuchten wie die aufgehende Sonne, wollte Gott denen, welche nach Jes. 9, 1 die in Finsterniß und Todesschatten Sitzenden genannt sind. Und der wieder wie V. 73 mit dem Genitiv des substantivirten Infinitivs hinter einfachem Infinitivsatze benannte Endzweck, zu welchem Gott ihnen aufleuchten wollte, war ihre Leitung auf einen Weg des Friedens. Die im Finstern sitzen, sind durch das Dunkel, das sie umgiebt, an ihren Ort gebannt. Wenn ihnen Licht aufleuchtet, wird es helle um sie her, daß sie ihren Weg gehen können. Er heißt דֶּרֶךְ שָׁלוֹם, weil, die ihn gehen, Nichts zu fürchten haben und Nichts vermissen, im Gegensatze gegen das Elend, welches hier wie Jes. 9, 1 als Finsterniß vorgestellt ist. War die erste Hälfte der Rede darauf hinausgekommen, daß es Gott mit dem Beginne, den er gemacht hat, auf seines Volkes Herstellung zu einer heiligen Gemeinde absieht, so geht nun die zweite darauf hinaus, daß er ihm zu seligem Friedensstande verhelfen will. Aber dort war Errettung desselben aus der Gewalt seiner Feinde, und hier ist Sündenvergebung und deren Erkenntniß das Miteinbegriffene. Immer aber ist es, wie auch in Maria's Lobliede und dort wie hier auf Grund der engelischen Offenbarung

[1]) so de Wette. [2]) vgl. z. 2 Thess. 1, 4 f. u. Winer Gramm. S. 496. [3]) gegen Bleek.

Israel, dessen auf Gottes Verheißung gegründete Hoffnung sich zu I, 80.
erfüllen angefangen hat. Wenn nun in beiden Lobpreisungen und in beiden engelischen Offenbarungen die Gleichmäßigkeit der nach Inhalt und Ausdruck alttestamentlichen Redegestalt sammt der Kunstmäßigkeit des Redebaues die Hand des Erzählers erkennen läßt, so werden wir in der ihnen allen gemeinsamen Richtung auf die Erfüllung der Hoffnung Israel's nicht sowohl einen Beweis sehen, daß sie aus einer Zeit herrühren, wo der Unglaube Israel's noch nicht eine Kluft zwischen die Erwartung und die Geschichte geworfen hatte,[1]) als vielmehr die Absicht des Erzählers erkennen, seinem Leser vor Augen zu malen, wie so ganz israelitisch der Anfang dieser Geschichten gewesen ist.

Die Offenbarungen, welche Zacharias und Maria empfingen, die begeisterten Aeußerungen der Elisabeth, der Maria, des Zacharias nehmen in dem bisherigen Berichte den meisten Raum ein, und statt nur ihren Inhalt anzugeben, bietet sie der Erzähler in einer Ausgestaltung, von der er selbstverständlich nicht erwartet, daß man sie für wörtliche Wiedergabe des wirklich Gesprochenen nehmen werde. Die Vorgänge, deren Verlaufe diese Reden angehören, sind dagegen nicht ausführlicher berichtet, als es nöthig war, um ihre Uebereinstimmung mit den engelischen Offenbarungen erkennen und die Ausbrüche menschlicher Begeisterung aus beiden begreifen zu lassen. Und so geht denn auch der Bericht über das, was von Johannes weiter zu sagen wäre, mit den wenigen Worten hinweg, er sei herangewachsen und geistig erstarkt und habe sich, bis die Zeit vorhanden war, wo ihn Israel als den Mann seiner Bestimmung zu sehen bekommen sollte, in den Einöden aufgehalten. Es versteht sich, daß Letzteres von seiner spätern Jugendzeit und seinem folgenden Mannesalter gemeint ist.[2]) Mit ἐν ταῖς ἐρήμοις aber ist nicht der Landestheil benannt, wo er sich aufhielt, daß man wohl gar daraus auf einen Zusammenhang mit den Essäern am todten Meere schließen könnte,[3]) sondern lediglich gesagt, daß er ein Einsiedlerleben führte wie jener Banus[4]) und sich deshalb in den menschenleeren Gegenden des Landes aufhielt.

[1]) so Godet. [2]) vgl. Bleek. [3]) gegen Meyer. [4]) Joseph. vit. c. 2.

II, 1. Nachdem der Erzähler die Geſchichte der Erfüllung der dem Zacharias gewordenen Verheißung bis hieher geführt hat, geht er über zur Geſchichte der Erfüllung der an Maria ergangenen, zur Geburt deſſen, der ſeines Vaters David Thron beſitzen und ewig über das Haus Jakob's König ſein ſollte. Als Sohn Joſeph's des Davididen und in Bethlehem, der Stadt David's, wurde der ſo Verheißene geboren. So berichtet der Erzähler, berichtet aber auch, wie dieß ſo gekommen. Die Herrſchaft des römiſchen Cäſar über das Volk David's mußte dazu dienen. In der Zeit, ſo beginnt der Bericht, welcher dieſe Geſchichten angehören, ging eine Verordnung aus — יָצָא דָבָר [1]) — vom Cäſar Auguſtus, es ſolle die ganze, nämlich die ganze Rom unterthänige Welt nach der Weiſe des römiſchen Cenſus, alſo für den Zweck der Beſteuerung verzeichnet werden. Daß hier *ἀπογράφεσθαι* in demſelben Sinne gemeint iſt, wie hernach *ἀπογραφή*, kann doch wohl keinem Zweifel unterliegen.[2]) Es handelt ſich alſo, was auch immer für ein Unterſchied zwiſchen dem Verfahren in Rom und in den Provinzen beſtanden haben mag,[3]) um eine Erſtreckung des römiſchen Cenſus[4]) über die ihm nicht ohnehin ſchon unterliegenden Bevölkerungen des römiſchen Reichs: was ſich, da er ſich dann über das ganze Reich erſtreckte, mit dem Texte gar wohl verträgt.[5]) Daß Auguſtus einen ſo ausgedehnten Cenſus gehalten habe, ſagt der Erzähler nicht,[6]) ſondern nur daß er ihn angeordnet habe, und der Vollzug der Anordnung braucht nicht ſofort und überall zugleich erfolgt zu ſein: war er doch in Abhaltung des Cenſus aus Beſorgniß vor Unruhen ſchon den römiſchen Bürgern gegenüber ſo vorſichtig,[7]) wie viel mehr wird er es in der Ausdehnung deſſelben über die ſeiner ungewohnten Bevölkerungen geweſen ſein, zumal auch die Ausführung in den ſenatoriſchen Provinzen nicht ſo unmittelbar in ſeiner Hand lag, wie in den imperatoriſchen! Sonach kann die Thatſache, daß es Provinzen gab, in denen bei des Auguſtus Tode noch kein Cenſus zum Vollzuge gekommen war, wie er denn in Gallien erſt unter Claudius vollſtändig

[1]) Dan. 9, 23. 25. [2]) gegen Ebrard wiſſ. Krit. der ev. Geſchichte S. 229. [3]) Wieſeler Beiträge z. richtigen Würdigung der Evv. u. der ev. Geſchichte S. 21. [4]) vgl. Tacit. ann. 6, 41. [5]) gegen Meyer. [6]) gegen Keim Geſchichte Jeſu I. S. 399. [7]) Dio Caſſius 55, 13.

wurde, an der Angabe, daß Erſtreckung deſſelben über alle Provin- II, 2.
zen dieſes Kaiſers ausgeſprochener Wille war, nicht irre machen.[1]) Ob ſie an den bezüglichen Nachrichten bei Caſſiodorus und Suidas eine unabhängige und probehaltige Beſtätigung hat, mag hier unerörtert bleiben.

Wenn ſich an V. 1 ſofort V. 3 anſchlöſſe, ſo läge die Erzählung ſo vor, wie der Verfaſſer ſie überkommen hatte. Denn daß ihm die Geburt Jeſu in Bethlehem in Zuſammenhang mit einer prieſterlichen Reviſion der Stamm- und Geſchlechtsregiſter erzählt worden ſei, die Joſeph und Maria nach Bethlehem führte, was er aber dann von einer *ἀπογραφή* ſo ganz anderer Art verſtanden habe,[2]) iſt eine Annahme, von der wir um ſo mehr abſehen können, als von ſolchen Reviſionen ſonſt Nichts bekannt iſt. Aber daß er bei ſeiner Wiedergabe der Erzählung, wie eine Anordnung des Weltbeherrſchers die Stadt David's zum Geburtsorte des Sohnes David's gemacht hat, eine auf den Cenſus des Quirinius bezügliche Bemerkung einflicht, iſt ganz ebenſo ſeine Zuthat, wie Akt. 11, 28 *ἥτις καὶ ἐγένετο ἐπὶ Κλαυδίου* oder Akt. 8, 26 *αὕτη ἐστὶν ἔρημος*. Was die Lesart anlangt, ſo giebt man neuerdings derjenigen den Vorzug, welche hinter *αὕτη* den Artikel nicht hat.[3]) Aber ſie wird ſchon dadurch bedenklich, daß ſich mit ihr eine abweichende Stellung des *ἐγένετο* verbindet, indem bald *αὕτη ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο*, bald *αὕτη ἐγένετο ἀπογραφὴ πρώτη*, bald *αὕτη ἀπογραφὴ ἐγένετο πρώτη* geſchrieben iſt. Und jedenfalls müßte man dann überſetzen „dieß war der erſte Cenſus, welcher zu der Zeit geſchah, als Quirinius Präſes von Syrien war.“[4]) Denn die ſprachliche Unmöglichkeit einer Verbindung des genitiviſchen Satzes mit *πρώτη*, wonach es vielmehr hieße „eine ſolche Schatzung geſchah als erſte, bevor Quirinius Statthalter von Syrien war,“[5]) halte ich, obgleich auch Philologen ihre Möglichkeit verſichert haben, für keines neuen Beweiſes bedürftig.[6]) Die allein mögliche Ueberſetzung aber zeigt, daß dieſe Lesart einem ähnlichen Beſtreben ihren Urſprung verdankt, wie jene unmögliche

[1]) gegen Schürer Lehrb. der neuteſt. Zeitgeſchichte S. 270. [2]) ſo Schleiermacher üb. d. Schriften des Luc. S. 35; Bleek z. d. St. [3]) ſo Lachmann, Tregelles, Tiſchendorf. [4]) vgl. z. B. Joh. 2, 11; 4, 54. [5]) ſo Wieſeler a. a. O. S. 29. [6]) vgl. Meyer, Bleek, Winer Gramm. S. 229.

II, 2. Auffassung des Satzes. Man wollte den Census, dessen Anordnung den Joseph nach Bethlehem führte, von dem nach des Archelaus Absetzung in Judäa vorgenommenen unterschieden, ihn als einen unter derselben Verwaltung Syriens, aber früher ausgeführten bezeichnet finden. Für uns ist die Frage, ob Quirinius schon früher, als nach des Archelaus Absetzung,[1]) Syrien verwaltet hat, um deswillen gleichgültig, weil seine Verwaltung Syriens für den Verfasser, wie für Josephus, überall nur in Verbindung mit dem in Betracht kommt, was ihm Akt. 5, 37 schlechtweg ἡ ἀπογραφή heißt. Nehmen wir nun den Artikel vor ἀπογραφή wieder auf, so kann der Satz nur von dem einen Census handeln, an dessen Vollzuge Quirinius in seiner Eigenschaft als Proprätor und Censor der imperatorischen Provinz Syrien betheiligt war, nachdem er gleichzeitig mit Koponius, dem ersten Procurator des zu seiner Provinz geschlagenen Gebiets des Archelaus, sein Amt angetreten hatte. Fraglich ist dann nur, ob man αὕτη oder αὐτή schreiben soll. Schreibt man αὐτὴ ἡ ἀπογραφή, so heißt dieß keinenfalls „die eigentliche ἀπογραφή,“ [2]) sondern „sie selbst, die ἀπογραφή.“ Es steht dann dem δόγμα ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην so gegenüber, daß der Vollzug dieser Anordnung zuerst zur Zeit der syrischen Statthalterschaft des Quirinius erfolgt sein soll: ein Satz, der keine wesentliche Veränderung erleidet, wenn αὕτη gelesen und unter αὕτη ἡ ἀπογραφή der von Augustus angeordnete Census verstanden wird. Jedenfalls heißt es, er geschah als erster, zuerst, und nicht, er wurde der erste, während Quirinius Präses war.[3]) Er kann der erste doch nur gewesen, nicht geworden sein, und was sollte γίγνεσθαι, von einer Handlung, einem Vorgange gebraucht, anders bedeuten als „geschehen“? Man hat umgekehrt, denjenigen, welche verstehen „er geschah zuerst, als Quirinius Präses war, also nicht früher“, die Frage entgegengeworfen, wie dieß durch πρώτη ausgedrückt werden könne.[4]) In der That läßt sich so fragen, wenn αὐτή geschrieben oder αὕτη auf das Vorhergehende bezogen wird, indem dann von der angeordneten ἀπογραφή gesagt sein soll, wann zuerst sie zur Ausführung gekommen sei. Aber wir haben

[1]) Joseph. antiqq. 18, 1. 1. [2]) so Ebrard a. a. O. S. 228. [3]) gegen Meyer. [4]) so Meyer.

nicht nöthig, den Verfasser so zu verstehen, als benenne er die Zeit, II, 2.
wo die kaiserliche Verordnung ihren Vollzug gefunden habe, in welchem Falle er πρώτη ungeschrieben gelassen haben würde. Wenn er des Quirinius gedenkt, so hat er den von ihm im jüdischen Lande vollzogenen Census im Sinne. Von diesem also will er αὕτη ἡ ἀπογραφή verstanden wissen, von dem, um welchen es sich in dieser Erzählung handelt. Gegenüber dem angeordneten, über das ganze Reich sich erstreckenden Census, der in den einzelnen Provinzen in einer Reihe unterschiedlicher Akte zur Ausführung gelangte, sagt er von dem hier in Betracht kommenden, daß er als erster,[1]) dem dann wiederholte gefolgt sind, keiner aber vorhergegangen ist, zur Zeit, da Quirinius in Syrien Statthalter war, sonach nicht früher geschehen sei. Wenn wir nun dem, der Akt. 5, 37 geschrieben hat, zutrauen dürfen, daß er von jenen Tagen des Census und des galiläischen Judas hinreichend Bescheid wußte, um sie von der Regierungszeit des Herodes zu unterscheiden, welcher laut 1, 5 die hier berichteten Vorgänge angehören; so fügt er diese Bemerkung zwischenein, um zu wissen zu thun, daß der von Augustus angeordnete Census, dessen Anordnung den Joseph nach Bethlehem geführt hat, damals nicht, sondern erst so viel später zum Vollzuge gekommen ist; wie denn auch von einer Erfüllung des Zwecks, zu dem er nach Bethlehem gegangen, keine Rede weiter ist. Hat Herodes, um der Willensmeinung seines Oberherrn zu entsprechen, aus eigenem Antriebe einen Census nach römischer Art angeordnet, wie, wenigstens nach der Darstellung des Tacitus,[2]) ein cappadocischer Fürst unter Tiberius gethan hat, und hat er aus Besorgniß vor Unruhen, wie dort ein Aufstand nur mit römischer Hülfe gedämpft wurde, sein Vornehmen wieder fallen lassen? Wir wissen es nicht. Nur so viel sehen wir, daß dem Verfasser berichtet war, Bethlehem sei in Folge jener zur Zeit des Herodes ergangenen Anordnung des Augustus Jesu Geburtsort geworden, während er selbst andererseits wußte, es sei der erste ihr entsprechende Census im jüdischen Lande zur Zeit der syrischen Statthalterschaft des Quirinius, also so viel später zur Aus-

[1]) vgl. Kühner Gramm. II. S. 236. [2]) vgl. dagegen Zumpt d. Geburtsjahr Christi S. 182 ff.

II, 3 u. 4. führung gekommen. So berichtet er denn jenes, aber nicht, ohne dieses ausdrücklich anzumerken.

Hätte sich αὕτη ἡ ἀπογραφή auf das Vorhergehende, auf den über das ganze Reich zu erstreckenden Census bezogen, so würde auch, daß sich Alle, ein Jeder in seine Stadt begaben, ein auf das ganze Reich bezügliche Bemerkung sein. Daß es sich auf das jüdische Land beschränke, kann man nur dann durch V. 2 vorbereitet finden,[1]) wenn dort von demjenigen Census die Rede war, welcher im jüdischen Lande vollzogen worden ist. Voreilig ist es, wenn man εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν dahin deutet, es sei im Sinne des Evangelisten von dem Orte zu verstehen, der als Stammsitz der Familie betrachtet wurde.[2]) Die Worte besagen dieß nicht, sondern nur, daß Jeder, der sich an einem fremden Orte befand, dahin ging, wo er zu Hause war.[3]) Daß es von Joseph heißt, er habe sich nach der Davidsstadt Bethlehem begeben, weil er aus David's Hause und Geschlecht war, aus dem Hause nämlich, das David gegründet, aus dem Geschlechte, dem er angehört hatte,[4]) berechtigt nicht zu jener andern Auffassung, bei welcher wohl unwillkürlich die unbegründete Vorstellung mitspielt, als wäre er ein Mann in bereits vorgerücktem Alter gewesen. Der Erzähler will ausdrücklich, daß wir ihn uns in Nazareth nur zeitweilig wohnhaft denken sollen, wenn er ihn von dort in die Stadt gehen läßt, wo er daheim war. Weil er anderwärts daheim war, verließ er Nazareth, in Bethlehem aber war er daheim und ging also dahin, weil er dem Davidischen Hause angehörte, welches dort sein Erbgrundstück besaß und in dessen Besitz geblieben sein wird, als es des Königthums verlustig ging.[5]) Auf 9000 Denare schätzten jene vor Domitianus gebrachten Davididen, Enkel des Jesu nächstverwandten Judas, den Werth der 39 Morgen Landes, die ihr einziges Besitzthum ausmachten.[6]) Hatte nun Joseph seinen Antheil an dem Davidischen Erbgrundstücke, sonst aber kein Besitzthum, noch anderwärts eine Heimath, so war Bethlehem der Ort, wo er sich dem Census zu stellen hatte.[7]) Er wollte aber

[1]) wie z. B. Meyer. [2]) wie z. B. Bleek. [3]) vgl. Matth. 9, 1 mit 4, 13. [4]) vgl. Jos. 7, 14. [5]) gegen de Wette. [6]) Euseb. hist. eccl. 3, 20. [7]) vgl. d. von Wieseler selbst a. a. O. S. 45 Anm. 1 angeführte Gesetzesstelle gegen ihn.

nicht als Unverheiratheter, sondern als Mann der Maria, mit ihr II, 5—7.
als seinem Weibe eingetragen werden, obwohl sie, wie der Beisatz ἐμνηστευμένῃ bei τῇ γυναικί ausdrücklich bemerkt, ihm nur erst verlobt war. Der Beisatz οὔσῃ ἐγκύῳ giebt zu verstehen, warum er dieß wollte. Wie wäre die unvermählt Schwangere, wenn er sie nicht als sein Weib mitangab, an ihrem Heimathsorte zu stehen gekommen! In diesem Sinne verbindet der Erzähler σὺν Μαρίαμ, das allerdings nicht zu ἀνέβη gehören kann,[1]) mit ἀπογράψασθαι. Wollte aber Joseph nicht ohne Maria verzeichnet sein, so konnte er sie auch nicht in Nazareth lassen, nicht weil sie persönlich zugegen sein mußte, wenn er sie als sein Weib angab, was ja freilich nicht der Fall ist,[2]) geschweige weil sie als davidische Erbtochter ein Grundstück in Bethlehem besaß, wovon keine Rede sein kann,[3]) wohl aber weil sie in Nazareth als unvermählte Schwangere zu stehen gekommen wäre. War sie dann als sein Weib eingetragen, so gehörte der Sohn, den sie gebar, rechtlich dem Stamme und Geschlechte Joseph's an.

Weil sie schwanger war, besagt οὔσῃ ἐγκύῳ, wollte Joseph nicht ohne sie eingezeichnet werden. Andererseits aber bereitet dieser Beisatz den Uebergang zum Folgenden, und zwar in der Art, daß sie nun als Angehörige des Hauses David's gebar. Nicht minder aber auch in der Stadt David's. Denn dieß zu betonen, dient die Art und Weise, wie der Erzähler mit ἐν τῷ εἶναι αὐτοὺς ἐκεῖ fortfährt. Aber im Uebrigen berichtet er ihre Geburt ohne jede Hindeutung auf die Besonderheit derselben. Die schwanger nach Bethlehem Gekommene gebiert dort als Joseph's Weib ihren erstgeborenen Sohn oder, wie genauer zu sagen wäre, da τὸν πρωτότοκον dem hebräischen בְּכוֹר entspricht und in V. 23 dem gemäß seine Anwendung findet, den Sohn, welcher ihre erste Geburt war,[4]) ohne daß damit gesagt sein soll, sie habe hernach noch öfter oder noch andere Söhne geboren.[5]) Dieß lautet nicht anders, als wie es in jedem andern Falle von einem Weibe heißen würde, die zum ersten Male und zwar einen

[1]) gegen Godet u. A. [2]) gegen Tholuck Glaubwürdigkeit der ev. Geschichte S. 191. [3]) gegen Kühnöl, Bleek u. A. [4]) vgl. Bengel. [5]) gegen Meyer, Bleek, Godet u. A.

II, 7. Sohn geboren hätte. Und so ist auch von der Mutter nichts Anderes berichtet, als was mit jedem Neugebornen geschieht, daß sie das Kind in Windeln gewickelt habe. Das einzige Besondere ist, daß sie es, weil für das nun vollends mit einem Kinde gesegnete Ehepaar kein Raum in der Herberge war, in eine Krippe gelegt hat. Daß der Verfasser unter *κατάλυμα* dasselbe verstanden wissen wolle, was er 10, 34 *πανδοχεῖον* nennt, ist zum Mindesten unwahrscheinlich, und der Grund, weshalb man es so verstehen will, daß ein Gastfreund bei noch so großer Platzbeschränktheit einen häuslichen Raum zu solchem Bedarfe ermöglicht haben würde,[1]) verfängt um so weniger, als in der Jahreszeit, wo sich die Herden Tag und Nacht auf freiem Felde befanden, der leere Stallraum in einem ärmlichen Hause kein so gar unannehmbarer Wohnort war. Bei der andern Annahme kommt man auf die Vorstellung eines übermäßigen Fremdenzusammenflusses, die ebenso thöricht ist, wie die aus V. 3 entnommene einer allgemeinen Völkerwanderung. Joseph, der zwar Antheil am Grundbesitze der Nachkommenschaft David's hatte, aber kein Haus in Bethlehem besaß, mußte die Gastfreundschaft eines Verwandten in Anspruch nehmen, der nicht reicher gewesen sein wird, als sein verarmtes Geschlecht überhaupt. Hätte man *κατάλυμα* immer in diesem Sinne[2]) genommen, so wäre man nicht auf die Vorstellung gerathen, Jesus sei in einer außerhalb des Orts gelegenen, als Stall gebrauchten Höhle geboren worden.[3]) Denn so konnte man die Erzählung nur dann deuten, wenn man sich das Ehepaar aus der gemeinen Herberge ausgeschlossen dachte, während die Meinung vielmehr ist, daß ihnen die Enge des Hauses keinen sonst zur Wohnung dienenden Raum bot, so daß sie da hausen mußten, wo der geeignetste Ort, das neugeborne Kind zu legen, der harte Boden eines ungebraucht stehenden Futtertrogs war. Diese Armuth ist das einzige Besondere der Erzählung dieser Geburt.

Um so wunderbarer erleuchtet dann die Geisterwelt die Nacht derselben. Denn daß es Nacht war, hören wir jetzt erst, wo das Wunder berichtet wird, welches in derselben Gegend ihre Herde im Freien nächtlich bewachende Hirten erlebten. Ob man aus dem Um-

[1]) so z. B. Meyer. [2]) vgl. 22, 11. [3]) Justin. M. dial. c. Tryph. c. 78.

stande, daß sich hienach die Schafherde im Freien befand, auf die Jahreszeit des Vorgangs schließen könne, ist fraglich.[1]) Doch vermag keine Auslegungskunst die talmudische Stelle, welche von den auf den Triften, statt in den Städten, übernachtenden Herden sagt, daß sie von der Passazeit bis in den Monat Marchesvan im Freien bleiben, um ihren einfachen Sinn zu bringen; und daß Reisende an einem schönen Wintertage Herden begegnet sind, zeugt offenbar nicht gegen diese Ueberlieferung.[2]) Wohnten Joseph und Maria in einem mit Krippen ausgestatteten, nun aber leeren Stallraume, so war derselbe doch wohl für die winterliche Beherbergung von Thieren bestimmt, die jetzt bei Tag und Nacht im Freien weilten. Eine Thorheit ist es, auf Grund spätjüdischer Aeußerungen anzumerken, der Stand der Schafhirten sei bei den Juden geringgeschätzt gewesen.[3]) Mit dem Stande dieser Hirten, ob er geehrt war oder ungeehrt, hat es Nichts zu schaffen, daß ihnen in dem Lichtglanze, in welchem sich Gottes Herrlichkeit versichtbart, ein Engel erschien, die Geburt des Heilands ihnen kundzuthun. Ihnen erschien er und erschien dann ein Heer gleicher Lichtgestalten, weil sie wach waren in dieser Nacht und auf freiem Felde sich befanden. Noch thörichter ist es, sie, die der Erzähler nachher sagen läßt *ὃ ὁ κύριος ἐγνώρισεν ἡμῖν*, für geborne Heiden halten zu wollen,[4]) während doch der Zuruf des Engels in Worte gefaßt erscheint, die nur zu Juden geredet sein können. Denn der hinter *χαρὰν μεγάλην* folgende Relativsatz *ἥτις ἔσται παντὶ τῷ λαῷ* heißt nicht „welche als eine große dem ganzen Volke bestimmt ist",[5]) sondern erklärt, in wie fern die kundzugebende Freude groß ist, damit daß sie eine Freude sein werde für das ganze Volk; das Volk aber ist kein anderes, als das der Angeredeten, denn in Apposition zu *χαρὰν μεγάλην* heißt es, nicht ohne Bezug auf das jesajanische יֶלֶד יֻלַּד־לָנוּ, *ὅτι ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτήρ*. Ein Heiland, ein מוֹשִׁיעַ, sagt der Engel, ist heut in David's Stadt euch geboren worden, und fügt hinzu, welcher Heiland es ist, kein geringerer, als der da ist *Χριστὸς, κύριος*. Getrennt nämlich, nicht in eins verbunden, werden diese beiden Benennungen geschrieben sein

II, 8—11.

[1]) vgl. Wieseler a. a. O. S. 168 ff. [2]) gegen Bisping. [3]) gegen Godet. [4]) wie Wetstein u. fast auch Wieseler. [5]) so Godet.

II, 11—14. wollen, wie sie Akt. 2, 36 zwei unterschiedene Benennungen dessen sind, wozu Gott Jesum gemacht hat.[1]) *Χριστός*, מָשִׁיחַ, ist dieser Heiland als der König des Volkes Gottes, welcher die an David's Haus geknüpften Verheißungen verwirklichen wird,[2]) und *κύριος*, אָדוֹן, nicht אֲדֹנָי, ist er, als welcher Herr schlechthin, Herr über Alles sein wird.[3]) Die Stadt David's aber, nicht Bethlehem, nennt der Engel den Ort, wo er geboren worden, weil Bethlehem in dieser seiner Eigenschaft, die Stadt zu sein, aus der David gekommen, der rechte Ort für die Geburt des andern David ist. Vom Weibe geboren ist er, wie andere Menschenkinder, und das ist das Zeichen, an welchem die Hirten den verkündigten Heiland erkennen sollen und erkennen, daß ihnen wahr geredet ist — denn auch dieß ist miteinbegriffen, wenn ihnen gesagt wird, was sie finden werden — ein Kindlein in Windeln gewickelt und in einer Krippe liegend werden sie finden, ein Kind wie jedes andere, dessen Blöße bedeckt sein will, und ein Kind ärmer gebettet als andere.

Welch ein Gegensatz gegen diese Blöße und Armuth, wenn nun zu dem einen Gottesboten urplötzlich eine Menge gleicher Lichtgestalten gesellt erscheint und ihr Lobgesang ertönt, so daß Auge und Ohr der Hirten des Eindrucks himmlischer Herrlichkeit und Freude voll wird! Was sie vernahmen, faßten sie, wenn sie es erzählten, in Worte solchen Inhalts, wie ihn nun der Evangelist in seine Worte faßt. Es besteht hier aus zwei durch *καί* verbundenen Sätzen, deren zweiter hinwieder aus zwei einander asyndetisch nebengeordneten Hälften besteht, wenn anders *εὐδοκία* zu lesen ist und nicht *εὐδοκίας*. Daß letzteres überwiegend bezeugt sei, kann man nicht sagen,[4]) und die inneren Gründe sprechen für ersteres. Denn hätte es ursprünglich *εὐδοκίας* geheißen, so wäre man um so weniger dazu gekommen, *εὐδοκία* zu schreiben, als *καί* dann zwei einander gut entsprechende Sätze verband, in welchem sich *δόξα* und *εἰρήνη*, *ἐν ὑψίστοις* und *ἐπὶ γῆς*, *θεῷ* und *ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας* gegenüberstanden. Auch konnte man an der genitivischen Verbindung *ἄνθρωποι εὐδοκίας*, die nichts weniger als barbarisch ist,[5]) Angesichts solcher

[1]) ebenso 23, 2, gegen de Wette. [2]) vgl. Matth. 2, 24. [3]) vgl. Phil. 2, 11. [4]) gegen Meyer. [5]) gegen Godet.

Bezeichnungen wie *ἀνὴρ ἐλέους*[1]) schwerlich Anstoß nehmen. Sieht II, 14 u. 15.
man freilich genauer zu, dann erscheint es ungeeignet, daß es *ἐν ἀνθρώποις* statt *ἀνθρώποις* heißen und hiedurch *ἐπὶ γῆς* um so mehr durch diesen Beisatz eingeschränkt sein sollte. *Ἐν ἀνθρώποις* muß nothwendig ebenso weit sich erstrecken, als *ἐπὶ γῆς*. Gott ist droben verherrlicht, heißt es — denn nicht wunschweise, sondern aussageweise[2]) ist dieser Preis Gottes geredet[3]) — und auf Erden ist Friede, Wohlgefallen an den Menschen. Droben, בַּמְּרוֹמִים,[4]) inmitten der Geisterwelt ist Gott verherrlicht, als die mit Bewunderung seiner Weisheit den Rathschluß seiner erbarmenden Liebe verwirklicht sieht, und auf Erden, wo es übel stand durch Sünde und Tod, ist Friede, das gottentfremdete Menschengeschlecht ein Gegenstand göttlichen Wohlgefallens geworden. Denn *ἐν ἀνθρώποις* wegen des gegenüberstehenden *ἐπὶ γῆς* local zu verstehen,[5]) verträgt sich nicht mit der doch allein möglichen Fassung von *εὐδοκία*, da Gottes Wohlgefallen nicht unter den Menschen sein kann, und ist schon durch die Bräuchlichkeit der Verbindung von *εὐδοκεῖν* mit *ἐν*[6]) ausgeschlossen. Die lobpreisenden Geister sehen in der Geburt des Heilands das Heil schon vorhanden, das durch ihr verwirklicht werden wird.

Καὶ ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτῆς ὁ ἄγγελος hieß es 1, 38. So hier *ἀπῆλθον ἀπ' αὐτῶν οἱ ἄγγελοι*, aber nicht ohne *εἰς τὸν οὐρανόν*. Unter freiem Himmel erschienen verschwinden sie, ein emporschwebendes Lichtmeer, himmelwärts. Da ließ es dann aber auch die Menschen, die Hirten, nicht länger an dem Orte, wo sie solche Kunde empfangen hatten. Denn *καί* ist hier nicht blos, wie sonst wohl, das ו hinter וַיְהִי,[7]) sondern bekommt den Sinn eines „auch" durch die Gegenüberstellung von *οἱ ἄνθρωποι*, welches nicht vor dem als Apposition dazu tretenden *οἱ ποιμένες* stehen würde, wenn der Gegensatz gegen *οἱ ἄγγελοι* nicht wäre. *Διέλθωμεν δὴ ἕως Βηθλεέμ* läßt der Erzähler sie sprechen, mit *δή* die Unverzüglichkeit ausdrückend[8]) und zugleich andeutend, daß sie einen ziemlichen Weg zurückzulegen hatten, indem

[1]) Sir. 44, 24. [2]) vgl. Kühnöl, de Wette, Olshausen, Meyer, Bisping. [3]) vgl. 1 Petr. 4, 11. [4]) vgl. z. B. LXX. Hiob 16, 19. [5]) so Meyer. [6]) vgl. z. B. 3, 22; Matth. 3, 17; 17, 5. [7]) gegen Meyer. [8]) Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 284.

II, 15—20. er sie sonst nicht des Ausdrucks *διέρχεσθαι ἕως* bedienen würde.[1]) Sie wollen diese Sache, das ihnen vom Herrn kundgethane Geschehniß sehen. So nämlich ist zu übersetzen, *τὸ γεγονός*[2]) nicht mit *τὸ ῥῆμα τοῦτο* zu verbinden, sondern sammt dem dazu gehörigen Relativsatz als Apposition zu dem rückweisenden *τὸ ῥῆμα τοῦτο* zu fassen, welches, anders als hernach in der Verbindung *τοῦ ῥήματος τοῦ λαληθέντος αὐτοῖς*, von der ihnen kundgethanen Sache gemeint ist.[3])

Die freudige Erregung, welche die Hirten von ihrer Herde trieb, beschleunigte ihre Eile und ließ sie suchen, bis sie ausfanden, was sie suchten. Denn dieß bedeutet *ἀνεῦρον* und nicht ein Nacheinander des Auffindens, als hätten sie zuerst Maria, dann Joseph und endlich auch das Kind entdeckt.[4]) Sie fanden das Kind, von dem ihnen gesagt war, in der Krippe liegend, von der ihnen gesagt war, *τὸ βρέφος* und *ἐν τῇ φάτνῃ*. Das *ἐσπαργανωμένον* der engelischen Beschreibung des Kindes ist hier nicht wiederholt, weil nicht, daß es in Windeln, sondern daß es ohne andere Bettung, als die Bedeckung seiner Blöße, auf dem harten Boden einer Krippe lag, das Wahrzeichen war. Von dem Berichte, den sie den Eltern des Kindes gaben, was ihnen von demselben gesagt worden sei, ist der ungewöhnliche Ausdruck *διαγνωρίζειν* wahrscheinlich in dem Sinne gebraucht, wie *διαγορεύειν* „Etwas der Reihe nach durchsprechen" heißt. Es hörten aber ihren Bericht nicht Maria und Joseph allein. Ohne zu sagen, wer sonst noch zugegen war, deutet der Erzähler mit *πάντες οἱ ἀκούσαντες* an, daß auch Andere, die aber deswegen nicht alle um das Kind müssen versammelt gewesen sein, die verwunderbare Kunde vernahmen. Verwundert haben sich ob derselben Alle. Von Maria aber heißt es mit einem im Gegensatze gegen den Aoristus *ἐθαύμασαν* Andauer ausdrückenden Imperfectum, sie behielt sie als einen Gegenstand sinnigen Erwägens in ihrem Herzen. Damit könnte diese Erzählung schließen. Aber sie schließt nicht damit, sondern begleitet die Hirten zu ihrer Herde zurück und schildert im Unterschiede von denen, die sich nur verwunderten, und im Unterschiede von Maria, der ihr Bericht bleibend zu denken gab, in

[1]) vgl. Akt. 9, 38; 11, 19. 22. [2]) vgl. z. B. 8, 35; Akt. 5, 7; 13, 12. [3]) vgl. z. 1, 37. [4]) gegen Godet.

welcher Stimmung sie zurückkehrten, daß sie ob allem, was sie ge- II, 20—21.
hört, und allem, was sie mit der engelischen Kundgebung übereinstimmig gesehen hatten, Gott priesen. Mit *οἷς ἤκουσαν* ist nicht solches gemeint, was sie in Bethlehem gehört hatten:[1]) die Erzählung sagt nur von dem, was sie dort berichtet haben. Ist aber gemeint, was sie aus engelischem Munde vernommen hatten, so gehört selbstverständlich *καθὼς ἐλαλήθη πρὸς αὐτούς* nur zu *εἶδον*, und warum dieß unnatürlich sein sollte, ist doch wahrlich nicht abzusehen.[2]) Sie waren gewürdigt worden, so wunderbare Kunde zu empfangen, und Alles so zu finden und mit Augen zu sehen, wie ihnen verkündigt worden war, und um beides, das Gehörte und das hernach Gesehene, priesen sie Gott. Aber dabei blieb es. Sie waren wieder bei ihrer Herde, und was sie verkündigt hatten, verwunderte die, welche es gehört hatten, für den Augenblick. Daß es weiter erscholl, lesen wir nicht.

Wie von dem Sohne des Zacharias, wird auch von dem Sohne Maria's nicht erzählt, daß er beschnitten wurde, sondern nur, welchen Namen er, daß er wie Johannes den durch Engelwort zuvorbestimmten Namen bei seiner Beschneidung erhalten habe. Um so weniger ist daran zu denken, daß hinter *ὅτε ἐπλήσθησαν ἡμέραι ὀκτὼ τοῦ περιτεμεῖν αὐτόν*, wo weder vor *ἡμέραι ὀκτώ* ein Artikel fehlt,[3]) noch *τοῦ περιτεμεῖν αὐτόν* einen Zweckſatz vorstellt,[4]) sondern durch Vermischung zweier Sätze die Zeitzahl *ἡμέραι ὀκτώ* an die Stelle des Zeitbegriffs *αἱ ἡμέραι*[5]) getreten ist, das den Nachsatz einführende *καί* den Sinn eines „auch" habe, welches die Namengebung als zur Beschneidung hinzukommend einführe.[6]) Die Namengebung ist als Bekenntniß zu der engelischen Verkündigung dasjenige, was vorwiegend betont ist, während sie sich andererseits allerdings an die Erfüllung einer Gesetzespflicht anschließt, durch welche der in die gesetzliche Ordnung Israel's eingefügt wurde, von dem die Hirten berichtet hatten, daß ihnen seine Geburt als die Geburt des verheißenen Heilands des Herrn verkündigt worden sei. Und gleicherweise wird nun auch erzählt, was sich an die Erfüllung einer zweiten

[1]) so z. B. Grotius, Bengel, Meyer, Bleek. [2]) gegen Godet. [3]) gegen Godet. [4]) gegen Meyer. [5]) vgl. 1, 57. [6]) gegen Kühnöl, Meyer.

II, 22—24. Gesetzespflicht angeschlossen hat. Die Zeit, nach welcher sie erfüllt sein wollte, heißt *αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν*. Die Beziehung dieses *αὐτῶν* auf Maria und Joseph, welche nur des folgenden *ἀνήγαγον* willen allerdings anzunehmen sein wird,[1]) läßt sich nicht damit rechtfertigen, daß Joseph in Maria's Unreinheit mitverwickelt gewesen sei,[2]) wofür sich aus dem nur das Weib angehenden Gesetze Lev. 12, 2 ff. Nichts beibringen läßt. Wie der Evangelist es meint, erhellt daraus, daß er den zwiefachen Zweck, zu welchem sie sich mit dem Kinde nach Jerusalem begaben, in eins verbindet. Sie wollten es der Gesetzesbestimmung zufolge, daß alle männliche Erstgeburt Jehova eigen gehöre, vor den Herr bringen, was laut Num. 18, 15 f. zu geschehen hatte, nachdem es einen Monat alt war, und wollten das Lev. 12, 4 ff. vorgeschriebene Opfer darbringen, welches die Mutter vierzig Tage nach der Geburt zur Hebung ihrer Unreinheit darzubringen hatte. Die Abtragung dieser zwiefachen Schuld faßt der Evangelist unter den Ausdruck *καθαρισμός* zusammen und nennt die bis dahin verlaufene Zeit *αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν*, statt in Bezug auf die Mutter allein den Ausdruck des Gesetzes *αἱ ἡμέραι τῆς καθάρσεως αὐτῆς* zu gebrauchen, den er wohl absichtlich vermeidet. So ist es wohl auch nicht unabsichtlich, daß er in der Bezugnahme auf das Gesetzeswort Exod. 13, 12 nicht *ἀφελεῖς* oder *ἁγιάσεις τῷ κυρίῳ* schreibt, sondern *ἅγιον τῷ κυρίῳ κληθήσεται*, womit nur besagt ist, wofür das Kind nach dem Gesetze gelten sollte. Daraus aber, daß der mit fünf Sekeln zu Gunsten des Heiligthums zu leistenden Loskaufung des Knaben nicht eigens gedacht ist, zu schließen, daß diese Leistung damals überhaupt nicht mehr gefordert wurde,[3]) ist unberechtigt. Sie werden gethan haben, was das Gesetz forderte, wenn sie auch ihrer Armuth wegen das geringere Opfer brachten, das für solchen Fall gestattet war.[4]) Es kam ihnen überhaupt nicht zu Sinne, daß sie durch die wunderbare Besonderheit dieses Kindes dessen überhoben seien, was das Gesetz für den Fall einer männchen Geburt und Erstgeburt vorschreibt. Sie thaten, wie es V. 27 heißt, in Betreff desselben — denn *περὶ αὐτοῦ* paßt nicht zu dem Begriffe *τὸ εἰθισμένον*[5]) — nach dem, was gesetzlich Brauch war.

[1]) vgl. Meyer, Bleek. [2]) so Godet. [3]) so Bleek. [4]) Lev. 12, 8. [5]) gegen Bleek.

II, 25—27. Und der Evangelist erzählt, daß sie es thaten, ohne jede Andeutung, daß sie es hätten anders halten können.

Statt dessen berichtet er, welche Bezeugung des Kindes sich an ihre Erfüllung der Pflicht, die sie nach Jerusalem und in dessen Heiligthum führte, angeschlossen hat. Sie kam aus dem Munde eines Mannes, von dem er ein Dreifaches aussagt, daß er gerecht und gottesfürchtig war — denn *εὐλαβής* ist gleichbedeutend mit *φοβούμενος τὸν θεόν*[1]) —, daß er, wie es im Anschlusse an Jes. 40, 1 f. heißt, in Erwartung der Tröstung Israel's stand, und daß heiliger Geist, nämlich als Geist der Weissagung,[2]) ihn überwaltete,[3]) was ihn aber weder der mit Maleachi zu Ende gekommenen Reihe von Propheten anfügte, noch zum Anfänger einer neuen machte, da mit Maleachi nur das Prophetenthum öffentlichen Berufs, nicht aber die Gabe des Weissagens überhaupt aufgehört hatte.[4]) Irrig hat man den Satz *καὶ πνεῦμα ἦν ἅγιον ἐπ' αὐτόν* vom Vorherigen abgetrennt und mit dem Folgenden verbunden.[5]) Er gehört, wie *ἦν* zu erkennen giebt, zur Beschreibung Symeon's; wogegen sich, allerdings durch ihn vorbereitet, die Bemerkung, es sei ihm durch innerliche Wirkung des heiligen Geistes die Gewißheit geworden, er werde Tod nicht schauen, ohne zuvor den Gesalbten des Herrn zu schauen bekommen zu haben, als Vorbemerkung für die nun folgende Erzählung darstellt. Im Geiste, heißt es, so zwar, daß sich *ἐν τῷ πνεύματι* von dem adverbialen *ἐν πνεύματι*[6]) nur durch den rückweisenden Artikel unterscheidet, nicht auf Antrieb desselben,[7]) aber auch nicht im Zustande der Begeisterung,[8]) sondern so, daß sein Kommen ein Thun seines Seins im Geiste, geisterfüllter Zuständlichkeit war, kam er in den Tempel und war hier, als Joseph und Maria ihr Kind hereinbrachten. Er war vor ihnen dort und, als sie kamen, nach Gesetzes Brauch zu thun, nicht nachdem sie es begonnen oder gethan hatten, da nahm er, nicht auch er,[9]) wodurch *αὐτός* um seine Betonung kommt und *καί* seiner Bedeutung verlustig wird, sein Thun unmittelbar an den Eintritt der Eltern anzuschließen, sondern

[1]) vgl. Hebr. 12, 28. [2]) vgl. 1, 41. 67. [3]) vgl. LXX. Jes. 61, 1. [4]) gegen de Wette. [5]) so Lachmann, Bleek. [6]) Matth. 22, 43. [7]) so z. B. Meyer. [8]) so de Wette, Bleek. [9]) so z. B. Meyer.

II, 27—29. er nahm gleich, als sie eintraten, das Kind ihnen ab und nahm es auf seine Arme, so daß sein prophetisches Thun dem priesterlichen vorangieng und, was nach dem Gesetze mit dem Kinde geschah, im voraus in das Licht des über dasselbe gesprochenen Weissagungswortes zu stehen kam,[1]) wie seine Beschneidung durch die im voraus durch Engelwort bestimmte Namengebung überwogen war. Wie man unter diesen Umständen dem Ausdrucke *οἱ γονεῖς* entnehmen kann, daß diese Erzählung aus einer andern Quelle stamme, als die von Jesu wunderbarer Empfängniß zeugende,[2]) ist schwer begreiflich. Wenn das Verhältniß Joseph's und Maria's zu dem Kinde in einen für beide gemeinsamen Ausdruck gefaßt werden sollte, so gab es keinen andern, als *οἱ γονεῖς*, der aber für den von 1, 35 herkommenden Leser seiner gemeingültigen Bedeutung von selbst enthoben war. Der Evangelist schreibt auch nicht *τὸ παιδίον αὐτῶν* oder *τὸ παιδίον* ohne *Ἰησοῦν*, wohl aber hernach *ὁ πατὴρ αὐτοῦ*, was unnöthiger Weise mit *Ἰωσήφ* vertauscht worden ist.

Als Symeon das Kind auf seine Arme genommen, brach er in einen Lobpreis des Gottes aus, der ihm die im Geiste vernommene Verheißung erfüllt hatte. Denn darauf zielen seine Worte *νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου* in ihrer Verbindung mit *κατὰ τὸ ῥῆμά σου ἐν εἰρήνῃ*, und nicht spricht er seine Freude darüber aus, daß er jetzt sterben werde,[3]) geschweige sein Begehren darnach.[4]) Daß seine Augen den Heiland sehen, ist ihm nicht blos deshalb eine Freude, weil er nun sterben wird, sondern er freut sich, daß er nicht stirbt, ohne ihn gesehen zu haben. So steht auch das Präsens *ἀπολύεις* nicht deshalb, weil er den Tod nun allernächst und gewiß erwartet,[5]) sondern er sagt, jetzt, da meine Augen dein Heil geschaut haben, verabschiedest du mich, wenn du es thust,[6]) deinem Worte gemäß in Frieden.[7]) Der Ton liegt auf *νῦν* einerseits, auf *ἐν εἰρήνῃ* andererseits, und *ὅτι* bringt den Grund, warum das *ἀπολύειν* jetzt ein *ἀπολύειν ἐν εἰρήνῃ* ist. Was den Ausdruck *ἀπολύειν* anlangt, so ist er am allerwenigsten von der Ablösung eines auf Wache Stehenden

[1]) vgl. Bengel. [2]) s. z. B. Meyer. [3]) so z. B. Meyer. [4]) so Godet. [5]) gegen de Wette, Meyer. [6]) vgl. LXX. Gen. 15, 2. [7]) vgl. Olshausen, Bisping.

hergenommen,[1]) gleich als hätte Symeon den beschwerlichen Dienst II, 29—32. gehabt, auf den lange ausbleibenden Heiland zu warten, statt daß ihm vielmehr verheißen war, er werde ihn noch zu schauen bekommen. Aber auch um seiner Selbstbezeichnung *τὸν δοῦλόν σου*, welcher die Anrede *δέσποτα* entspricht,[2]) an die Lossspannung aus einer *δουλεία* zu denken[3]) ist gefehlt, da ihm Gottes Diener zu sein keine Last, sondern Glück und Ehre ist. Es besteht kein Grund, den Ausdruck anders zu verstehen, als wie *ἀπολύεσθαι*, Passivum[4]) und Medium,[5]) sonst Bezeichnung des Abscheidens aus dem irdischen Leben ist und das Activum davon durch *ἀπὸ τῆς γῆς*[6]) oder *ἐκ τοῦ παρόντος ζῆν*[7]) vervollständigt vorkommt.[8]) Das Sterben ist als ein Weggang gedacht, in welchem Sinne ja *ἀπολύεσθαι* auch sonst gebraucht wird.

Das Rettungsheil Gottes[9]) — יְשׁוּעַת יְהוָה — nennt Symeon das hülflose Kind, das er in den Armen hält. Das Rettungsheil nennt er es, welches Gott *κατὰ πρόσωπον*[10]) *πάντων τῶν λαῶν* — לְעֵינֵי כָּל־הָעַמִּים[11]) —, allen Völkern gegenüber, die es also dafür erkennen sollen, als Offenbarungslicht des Völkerthums und als die Herrlichkeit seines Volkes Israel bereitet hat. Da *ἑτοιμάζειν* einen doppelten Accusativus bei sich haben kann,[12]) so liegt es näher, *φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ* für Objektsprädikat zu *ὅ*,[13]) als für Apposition zu *τὸ σωτήριόν σου*[14]) zu nehmen, indem nicht sowohl zu sagen war, was er damit sehe, daß er das Heil Gottes vor sich sieht, als vielmehr, was Gott damit gegeben hat, daß er es bereitete. Da die Verbindung von *ἀποκάλυψις* mit einem Genitivus dessen, dem Offenbarung zu Theil werden soll, ohne Beispiel ist, so wird *φῶς εἰς ἀποκάλυψιν* als einheitlicher Begriff gemeint und so mit *ἐθνῶν* verbunden sein. Denn Erleuchtung heißt *ἀποκάλυψις* nun einmal nicht.[15]) Der den Heiden verborgene Arm Gottes und das von ihm kommende, ihnen unbekannte Heil sollte

[1]) gegen Godet. [2]) vgl. z. 2 Petr. 2, 1. [3]) so Meyer, Bisping. [4]) z. B. LXX. Num. 20, 29; Soph. Antig. 1268. [5]) Soph. Antig. 1314. [6]) Tob. 3, 13. [7]) 2 Makk. 7, 9. [8]) vgl. Bleek. [9]) 3, 6; Akt. 28, 28; Eph. 6, 17; LXX. Jes. 40, 5 u. o. [10]) Akt. 3, 13; LXX. 1 Chron. 28, 8. [11]) Ps. 98, 2. [12]) Sir. 45, 20. [13]) so Bleek. [14]) so z. B. de Wette, Meyer. [15]) gegen Bisping.

II, 32—34. ihnen geoffenbart werden [1]) und der Knecht Gottes, durch den ihnen solche Erkenntniß werden sollte, heißt deshalb אוֹר גּוֹיִם,[2]) wornach auch hier ἐθνῶν von φῶς abhängig und εἰς ἀποκάλυψιν als Näherbestimmung zu φῶς gemeint sein wird. Auf keinen Fall aber kann δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ von εἰς abhängen sollen.[3]) Die unverkennbare Beziehung auf die jesajanischen Stellen, wo die sonderliche Bestimmung des Knechts Jehova's für die Völkerwelt mit אוֹר גּוֹיִם bezeichnet ist, schließt aus, daß er hier in seiner Bestimmung für Israel φῶς genannt sein sollte. In der Eigenschaft als das Volk Gottes stellt Symeon Israel dem Völkerthume gegenüber. Wenn der Gott Israel's sein Heil in Israel offenbart, so verherrlicht er damit das Volk, welches sein, des alleinigen Gottes, Volk ist, gegenüber der Völkerwelt, welche es bis dahin nicht hiefür erkannt hat. So will also, daß der Heiland Israel's Herrlichkeit und des Völkerthums Licht ist, unterschieden sein. Aber nicht, als wenn in dem vorhergehenden πάντων τῶν λαῶν die beiden nachher unterschiedenen Theile, Israel und das Völkerthum in Eins gefaßt wären. Πάντες οἱ λαοί — כָּל־הַגּוֹיִם — ist die Bezeichnung der völkerweise lebenden Menschheit im Gegensatze gegen das Volk Gottes. Israel kennt das Heil im Voraus, welches Jehova offenbaren will, aber von der übrigen Welt, der es durch seine Verwirklichung kund wird, gilt dann εἴδοσαν πάντες οἱ λαοὶ τὴν δόξαν αὐτοῦ.[4]) Nur die Völkerwelt also im Gegensatze zu Israel kann es sein, von welcher Symeon sagt ὃ ἡτοίμασας κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν. Wenn ihr jetzt der erschienene Heiland kund wird, so gedeiht dieß ihr selbst zur Erkenntniß Gottes und seines Rathschlusses und Israel zur Verherrlichung, und so preist ihn Symeon und preist Gott um ihn da, wo er sein eigenes Glück preist, den Verheißenen, auf den das Volk Gottes gehofft hat, noch mit Augen gesehen zu haben.

Aber einen andern Ton nimmt seine Rede an, wenn er sich nun der Mutter zuwendet, die das Kind solcher Bestimmung geboren hat. Daß er im Geiste erkannt habe, wie wunderbar sie seine Mutter geworden,[5]) ist durch Nichts angedeutet. Auch segnet er beide, Vater

[1]) Jes. 52, 10. [2]) Jes. 42, 6; 49, 6. [3]) gegen Bleek. [4]) Ps. 97, 6 LXX. [5]) so z. B. Meyer.

und Mutter, um das Glück, das ihnen geworden, dieses Kindes II, 34—35.
Eltern zu sein, und wenn er sich dann sonderlich an die Mutter wendet, so erklärt sich dieß daraus, daß das Schmerzliche, was er zu sagen hat, zu allernächst der Schmerz der Mutter sein wird. Der Erzähler aber ist dabei dessen eingedenk, daß sie, nicht Joseph, es erlebt hat. Verwundert hatten die Eltern angehört, was von dem Kinde geredet wurde, nicht als wären sie erstaunt gewesen, daß es der verheißene Heiland sein solle, als den sie es durch das an Maria und durch das an die Hirten ergangene Engelwort kannten, sondern darüber waren sie verwundert, daß solche Rede aus dem Munde eines Mannes kam, der Nichts von dem Kinde wissen konnte. Aber derselbe Geist der Weissagung, der ihn in der Begegnung mit diesem Kinde die Erfüllung der ihm gewordenen Verheißung hatte erkennen lassen, hieß ihn auch der Mutter vorhersagen, wessen sie sich von der Zukunft zu versehen habe, in welcher sich der Heilandsberuf ihres Kindes erfüllen werde. Der von Jesaja verheißene Knecht Jehova's war es, auf den er gehofft und den er in ihm erkannt hatte. Dann wird es aber seine Bestimmung nicht erfüllen, ohne daß ihm, und zwar in Israel selbst, so übel geschieht, wie Jesaja vom Knechte Jehova's geweissagt hat. Siehe, sagt Symeon, dieser, den du als dein Kind in den Armen trägst, ist dazu bestimmt,[1]) daß Viele in Israel zu Falle und Viele zu stehen kommen, und bestimmt, ein Zeichen zu sein, dem widersagt wird. In dieser zwiefachen Weise ist κεῖται mit εἰς verbunden. Nur zu εἰς πτῶσιν, nicht auch zu εἰς ἀνάστασιν πολλῶν vergleicht sich, was Jes. 8, 14 von Jehova gesagt ist, und auch in so fern nur vermöge einer Verbindung dieser Stelle mit Jes. 28, 16, wie wir sie Röm. 9, 33 und hienach auch 1 Petr. 2, 6 f. finden, indem nur hiedurch Christus als der Stein zu stehen kam, über den man in Israel strauchelt und fällt. Während aber Röm. 9, 33 den Gegensatz gegen die, welche über ihn zu Falle kommen, diejenigen bilden, die an ihn glauben und deshalb nicht zu Schanden werden, bleibt Symeon's Rede bei dem nächstliegenden Gegensatze des Fallens und des Aufkommens. Zu so entgegengesetztem Geschicke wird er den Angehörigen seines Volks gedeihen,

[1]) vgl. z. 1 Thess. 3, 3.

II, 35. weil er — denn so verhält sich dieß zu jenem — dazu bestimmt ist, wie jene Kinder Jesaja's,[1] ein Zeichen, אוֹת und מוֹפֵת, zu sein, aber dem widersagt wird. Man wird das Wunder von Gott, welches in seiner Person gegeben ist, nicht dafür anerkennen, daß es dieß ist. Wenn Symeon hinzufügt „aber auch deine eigene Seele wird ein Schwert durchbohren", so kann dieß nicht so gemeint sein, als werde in der Mutter selbst eine Scheidung vor sich gehen, ein Zwiespalt von Glauben und Unglauben entstehen, ähnlich wie in Israel.[2] Denn das Durchbohren an sich ist nur ein Verwunden, nicht ein Zerspalten, als welches es eigens bezeichnet sein müßte,[3] und der Grund, weshalb man so erklären zu müssen meint, daß der Anschluß durch *καί—δέ* und der Nachdruck auf *σοῦ αὐτῆς* eine Gleichstellung Maria's mit der übrigen Menschheit zu erkennen gebe, ist um so nichtiger, als sich der Satz an eine Aussage über das Kind anschließt, dessen schmerzliche Zukunft die Mutter theilen will. Was aber den Absichtssatz *ὅπως ἂν ἀποκαλυφθῶσιν ἐκ πολλῶν καρδιῶν διαλογισμοί* anlangt, so geht es weder an, ihn über das Nächstvorhergegangene hinweg an *εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον* anzuschließen,[4] noch kann, daß der Mutter so geschieht, was doch nur von des Kindes wegen gesagt ist, sonderlich für sich diesen Zweck haben sollen.[5] Die das Letztere in sich schließende Bestimmung des Kindes soll dazu dienen,[6] daß Seitens Vieler Herzensgedanken geoffenbart werden. So nämlich wird zu übersetzen sein, weil *καρδιῶν διαλογισμοί* zu verbinden[7] näher liegt, als *ἐκ* von *ἀποκαλύπτεσθαι* abhängen zu lassen, welcher Verbalbegriff schwerlich ein anderes Woher bei sich haben kann, als das der Herkunft des Geoffenbarten,[8] welches auch bei jener Verbindung bestehen bleibt. Symeon weiß von Vielen, die zwar den Anschein haben, als stehe ihre Hoffnung auf das verheißene Heil, aber in ihrem Herzen gar anders gerichtet sind, was nun, da der Heiland vorhanden ist, offenbar werden wird, wenn sie ihm widersagen und an ihm thun, was Maria's Seele so schwer verwunden wird.

[1]) Jes. 8, 18. [2]) gegen Bleek. [3]) wie Hebr. 4, 12. [4]) so z. B. de Wette, Bisping. [5]) gegen Meyer. [6]) vgl. Baumgarten-Crusius, Bleek. [7]) vgl. z. B. 9, 47. [8]) wie 2 Thess. 1, 7.

So war also in demselben Augenblicke, als Joseph und Maria II, 36.
thaten, was im Gesetze für Mütter und Kinder verordnet war, von denen sich diese Mutter und dieses Kind durch wunderbare Heiligkeit der Empfängniß unterschied, ein Wort der Weissagung über Jesus ergangen, welches ihn als den verheißenen Knecht Gottes bezeugte, aber auch die Feindseligkeit vorhersagte, womit ihm solche seines Volks, welche dem durch ihn zu verwirklichenden Heile Israels und des Völkerthums innerlich abgeneigt sind, zu ihrem eigenen Verderben begegnen werden. Zunächst der erstere Theil dieser Weissagung erhielt aus ebenso prophetischem Munde Zustimmung und zwar, was für den Erzähler im Hinblicke auf die nachmalige Erfüllung des Akt. 2, 17 angeführten Prophetenworts seine sonderliche Bedeutsamkeit hat, aus dem Munde eines Weibes. Es waren seltenste Ausnahmen, wenn in dem alttestamentlichen Israel Frauen weissagten. Hier aber fanden sich in einer an Weissagung armen Zeit Prophet und Prophetin zusammen. Mit *καὶ ἦν Ἄννα* geht die Erzählung von Symeon auf die Prophetin über, ohne daß *ἦν* schon gleich besagt, sie sei zur Stelle gewesen, was man mit so ungleichartigen Beispielen wie Marc. 8, 1; 15, 40 nicht belegen kann.[1] Im Anschlusse an das *καὶ ἰδοὺ ἦν ἄνθρωπος ἐν Ἰερουσαλήμ, ᾧ ὄνομα Συμεών* heißt es lediglich „auch war Anna", ohne daß der hiemit beginnende Satz vorerst mehr besagt, als appositionsweise, daß sie eine Prophetin und welcher Herkunft, wessen Tochter und aus welchem Stamme sie als dessen Tochter war: eine Genauigkeit, die um so mehr auffällt, als von Maria weder Vater noch Stamm genannt ist, die aber ihren Grund wohl darin hat, daß man bei einer so seltnen Erscheinung, wie eine Prophetin es war, die nähern Umstände um so mehr erfragte und in Erinnerung behielt. So wird denn auch nicht blos angemerkt, daß sie in sehr hohem Alter stand, was durch ein dem *ἐν ἡμέραις* beigegebenes *πολλαῖς*, statt durch ein Adverbium zu *προβεβηκυῖα* ausgedrückt ist, sondern auch in einem dem *προβεβηκυῖα ἐν ἡμέραις πολλαῖς* untergeordneten Participialsatze, dessen Aoristus den Sinn eines Plusquamperfectum hat, der Verlauf ihres zurückgelegten Lebens gezeichnet. Diese, heißt es, eine

[1]) gegen Meyer.

II, 36—38. hochbetagte, indem sie nach ihrem jungfräulichen Stande sieben Jahre mit einem Manne und allein, als Wittwe, bis vierundachtzig Jahre gelebt hatte: ein Satzverhältniß, das man zerstört, wenn man mit *καὶ αὐτή* oder *καὶ αὕτη* einen neuen Satz beginnen und entweder nur die Worte *χήρα ἕως ἐτῶν ὀγδοήκοντα τεσσάρων* als Prädikat zu diesem Subjekte umfassen[1]) oder sich, indem man diese Worte für Apposition zu dem mit „auch sie" übersetzten *καὶ αὐτή* nimmt, über V. 37 und 38 sich erstrecken läßt.[2]) Aber sollte denn nicht, wie lange sie in der Ehe und wie lange im Wittwenstande gelebt hatte, zusammengehören, so daß beides zusammen eine ungefähre Vorstellung von der Höhe ihres Alters giebt? Denn da ohne Zweifel *ἕως*, nicht *ὡς*, zu lesen ist,[3]) so können die 84 Jahre nicht die Jahre ihres Lebensalters sein, in welchem Falle es des unbestimmtern *προβεβηκυῖα ἐν ἡμέραις πολλαῖς* nicht bedurft hätte, sondern es muß gesagt sein, wie hoch sich die Zahl der Jahre ihres im Wittwenstande zugebrachten Lebens belief. Dieß wäre freilich nicht möglich, wenn *καὶ αὕτη* zu schreiben oder *καὶ αὐτή* „und sie" oder „auch sie" zu übersetzen wäre. Aber gegenüber von *μετὰ ἀνδρός* heißt *αὐτή*, wozu *χήρα* erklärende Apposition ist, „für sich allein",[4]) in welchem Sinne sich Joh. 6, 15; 12, 24 *αὐτὸς μόνος* verbunden findet. Der Relativsatz, welcher ihr Leben als ein allem weltlichen Wesen abgewendetes, daher im Tempel zugebrachtes,[5]) und als ein unabläßiges Gebetsleben[6]) schildert, schließt sich nun bequem an *προβεβηκυῖα ἐν ἡμέραις πολλαῖς* an, da alles Zwischenliegende dem untergeordnet ist. Aber hinter dem Relativsatze kann nun nicht mit *καὶ αὐτῇ τῇ ὥρᾳ*[7]) fortgefahren sein, sondern es muß nun nach der zwischenliegenden Schilderung Anna's das Prädikat zu *αὕτη* folgen. Und so ist es auch, wenn die Lesart *καὶ αὐτὴ αὐτῇ τῇ ὥρᾳ* den Vorzug verdient, was deshalb der Fall sein dürfte, weil gar zu leicht ein zweimaliges *AYTH*, wenn das Jota subscriptum nicht geschrieben war, für ein Schreibversehen gehalten wurde.[8]) Freilich wäre dieses *αὐτή* überlästig, wenn zu übersetzen wäre „und sie". Aber im Anschlusse an

[1]) so Bleek. [2]) so Meyer. [3]) mit Lachmann, Tischendorf, Tregelles [4]) vgl. Kühner Gramm. II. S. 562. [5]) vgl. 24, 53. [6]) vgl. 1 Tim. 5, 5 Akt. 26, 7 u. Akt. 13, 3; 14, 23. [7]) vgl. 24, 33. [8]) vgl. Bleek.

αὕτη heißt es „diese, auch sie, zur selben Stunde hinzugetreten — II, 38—39. nicht „aufgetreten"[1]) —, pries Gott", nämlich um das, was er gethan,[2]) daß er dieß Kind gegeben, von welchem sie dann auch zu allen redete, die in Jerusalem einer Erlösung entgegenwarteten. Die Lesart *λύτρωσιν Ἰερουσαλήμ* verdient keine Berücksichtigung, da es eines solchen Zusammenhangs bedürfte wie Jes. 4, 3, um die Bezeichnung der Erlösung, welcher der gläubige Israelite entgegenwartete, als einer Erlösung Jerusalem's begreiflich zu machen. Und *αὐτῇ τῇ ὥρᾳ* Zeitbestimmung auch zu *ἐλάλει* sein zu lassen, statt dieses Imperfectum von dem zu verstehen, was Anna fortan stetig that, wo sie mit Gläubigen zu reden kam, ist schon durch *πᾶσιν* ausgeschlossen, statt dessen die, zu welchen sie von dem Kinde sprach, als im Tempel anwesend bezeichnet sein würden.[3])

Zwiefache Bezeugung des Kinds aus prophetischem Munde war in Jerusalem an der heiligen Stätte, welche der Mittelpunkt des gottesdienstlichen Lebens Israel's war, zu der Bezeugung desselben durch den himmlischen Boten Gottes, von der die Hirten Bethlehem's berichtet hatten, hinzugekommen; und hatten die Hirten im Geburtsorte Jesu und in dessen Umgegend ausgebreitet, wie Großes ihnen von diesem Kinde und wie wunderbar es ihnen verkündigt worden sei, so sagte nun Anna den Gläubigen der heiligen Stadt, daß der geboren sei und wie sie ihn gesehen habe, durch den Gott die Erlösung schaffen werde, auf welche sie hofften. Aber das Kind selbst blieb weder an dem einen, noch an dem andern Orte, wo ihm solche Bezeugung geworden war. Seine Eltern verweilten nicht länger in Jerusalem, als bis sie ihrer Gesetzespflicht genügt hatten — denn dieß ist die Meinung, und nicht daß sie es erst dann verließen[4]) — und nahmen ihren bleibenden Aufenthalt nicht in Bethlehem, wohin sie ja nur eine staatliche Nothwendigkeit geführt hatte, sondern in ihrer Stadt Nazareth. Vorher 2, 3 hieß Bethlehem Joseph's Stadt, jetzt nennt der Erzähler Nazareth ihre Stadt. Als Glied der auf den Stand Isai's zurückgebrachten, auf ihr ursprüngliches Besitzthum angewiesenen Davidischen Familie war Joseph in

[1]) vgl. z. B. 10, 40 gegen Meyer. [2]) vgl. z. B. LXX. Ps. 79, 13. [3]) gegen Meyer. [4]) gegen Godet.

II, 39—42. Bethlehem daheim. Aber gewohnt hatte er und sein Handwerk betrieben in der Stadt, wo er sich mit Maria verlobte, und sie war also auch der Ort, wo er nach dem vorübergehenden Aufenthalte in Bethlehem seinen Hausstand mit ihr zu führen hatte. Dahin begaben sie sich zurück, ohne sich durch das, was sie in Bethlehem und Jerusalem mit dem Kinde erlebt hatten, zum Verbleiben an einem dieser Orte bestimmen zu lassen. In diesem Sinne schließt der Erzähler den Bericht der in 2, 1—38 enthaltenen Dinge mit *ὑπέστρεψαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν εἰς πόλιν ἑαυτῶν Ναζαρέτ*, ohne damit zu sagen, ob sie unmittelbar von Jerusalem nach Nazareth gereist sind.

So allgemein der Evangelist das gehalten hat, was er 1, 80 von der Entwickelung des Kindes Johannes sagte, ebenso allgemein hält er jetzt, was er von der des Kindes Jesus sagt. Nur daß es körperlich wohl gedieh, was hier nach zwei verschiedenen Beziehungen als Wachsen und Erstarken bezeichnet ist und sich dabei gleichermaßen geistig entwickelte, sagt er von ihm. Denn daß *πληρούμενον σοφίᾳ* Näherbestimmung des *κραταιοῦσθαι* sei, was nur möglich wäre, wenn bei *ἐκραταιοῦτο* wie 1, 80 *πνεύματι* stände, ist ebenso unrichtig, wie daß man *πληρούμενον* „sich erfüllend" übersetzt.[1]) Was der Erzähler noch hinzufügt, daß Gottes Huld über dem Kinde war, besagt nicht mehr, als daß ihm nichts Widriges widerfuhr, was seine glückliche Entwicklung störte. Uebrigens wird diese schlichte Schilderung nicht wie 1, 80 für einen Abschluß gelten wollen, sondern den Uebergang zu der folgenden Erzählung bilden, die sich mit der Bemerkung einleitet, daß Joseph und Maria alljährlich zur Passafestzeit nach Jerusalem wallfahrteten. Diese Wallfahrt heißt dann ohne Unterscheidung von Hinreise und Rückreise ein *ἀναβαίνειν κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἑορτῆς*. Denn daß *ἀναβαινόντων* für einen Schreibfehler zu achten sei[2]) und nicht vielmehr *ἀναβάντων* für eine vermeintliche Verbesserung, ist bei der Verbreitung jener Lesart unglaublich. Was sich, als Jesus zwölf Jahre alt war, bei ihrem Festbesuche und nach Beendigung der Festwoche mit ihm zugetragen habe, soll erzählt werden, wobei der Umstand, daß ein Zwölfjähriger dafür galt, in das Alter der Selbstverantwortlichkeit für Beobachtung des Gesetzes ein-

[1]) beides gegen Godet. [2]) so Meyer.

getreten zu sein,[1]) allerdings in Betracht gezogen sein will, aber ohne II, 42—46.
daß damit gesagt ist, Jesus habe damals zuerst an der Festwallfahrt Theil genommen.[2]) Eben weil ein zwölfjähriger Israelite nicht mehr zu den Kindern zählte, war es möglich, daß sich Jesus frei genug bewegte, um ohne Wissen seiner heimkehrenden Eltern, von denen ihn irgend eine Zufälligkeit getrennt haben konnte, in Jerusalem zurückzubleiben. Daß er sich absichtlich von ihnen getrennt hatte, um dort zu bleiben,[3]) ist nicht gesagt und von einem unwiderstehlichen Drange zum Göttlichen, der ihn dazu hinriß,[4]) keine Rede. Es heißt auch nicht, ohne Wissen seiner Eltern sei er zurückgeblieben, nicht *οὐκ ᾔδεισαν*,[5]) sondern *οὐκ ἔγνωσαν*, welcher aoristische Satz auch nicht, wie man herkömmlich abtheilt, mit dem Vorhergehenden, sondern näher mit dem Folgenden zusammengehört. Sie wurden es nicht inne, heißt es, daß er zurückgeblieben, vielmehr in der Meinung, er befinde sich unter der Reisegesellschaft, kamen sie eine Tagreise weit. Da suchten sie ihn dann, sagt das Imperfectum *ἀνεζήτουν*, nämlich am Abend, wo die Familien sich sammelten; unter den Verwandten und Bekannten suchten sie ihn auf, in der Erwartung, er werde sich befreundeten Familien angeschlossen und mit ihnen den Tag zugebracht haben. Da sie ihn nicht fanden, kehrten sie nach Jerusalem zurück, schon unterwegs[6]) und dann dort ihn suchend. Denn es heißt nicht, sie kehrten zurück, ihn dort zu suchen, und es besteht kein Grund, *ζητοῦντες* nur von dem zu verstehen, was sie dort thun wollten.[7]) Um so weniger ist mit *μετὰ ἡμέρας τρεῖς* ein dreitägiges Suchen in Jerusalem gemeint.[8]) Ohne daß wir den Evangelisten auf die drei Tage zwischen Jesu Tod und Auferstehung hindeuten zu lassen brauchen,[9]) werden wir für das Wahrscheinliche achten dürfen, daß er die Tage zählt, welche er ohne seine Eltern verbracht hat, so daß sie ihn also am Tage nach ihrer Rückkunft gefunden haben.[10]) Wenn es heißt, sie fanden ihn im Tempel inmitten der Lehrer sitzend, nicht nur ihnen zuhörend, sondern auch Fragen an sie richtend, so schließt *ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων* aus, daß

[1]) vgl. Grotius. [2]) vgl. Bleek. [3]) so Bisping. [4]) so Meyer. [5]) vgl. LXX. Gen. 28, 16. [6]) vgl. Bleek. [7]) gegen Meyer. [8]) gegen de Wette, Meyer. [9]) wie Bengel. [10]) vgl. z. B. Grotius, Bleek, Godet.

II, 46—49. man sich eine Schule vorstelle, wo er zwischen den Schülern gesessen hätte,[1]) besagt aber auch nicht, daß ihm die Lehrer einen Ehrenplatz eingeräumt hatten.[2]) Möglich, daß ein Rabbi in einer der Tempelhallen ein Gespräch mit dem vereinsamten Knaben angeknüpft hatte, an welchem dann andere, von der Verständigkeit seiner Fragen und Antworten angezogen, sich betheiligten, so daß er in der That der Mittelpunkt eines Kreises war, der sich um ihn gesammelt hatte. Kein Wunder, daß seine Eltern ein Staunen ergriff, ihn so, nicht aber ihn hier[3]) zu finden — sie suchten ihn ja, wenn auch zuletzt erst, im Tempel —, geschweige ein Schrecken,[4]) weil sie meinten, er habe sich ihnen absichtlich entzogen, um mit den Lehrern zu verkehren:[5]) eine Deutung, zu welcher Maria's Vorwurf nicht berechtigt. Daß sie in diesem Kreise von Männern das Wort nahm, nicht Joseph, würde sich aus der Stellung der Mutter nicht erklären, wenn Joseph sein Vater gewesen wäre, wie Maria seine Mutter. Auf dieses Kind hatte die Mutter das größere Anrecht und die größere Sorge um dasselbe. Aber als Joseph's Eheweib nennt sie den Vater zuerst und dann sich, wenn sie sagt „dein Vater und ich suchten dich mit Schmerzen". Daß ihr Zuruf als Vorwurf gemeint und nicht eine Aufschluß begehrende ehrerbietige Frage ist,[6]) bedarf wohl keines Beweises. Sie begreift nicht, wie er sie in die Angst versetzen mochte, ihn so suchen zu müssen. Denn daß er sich absichtlich von ihnen getrennt habe, um in Jerusalem zu bleiben und die Tage im Tempel zu verleben, besagen ihre Worte nicht, sondern nur, daß er sie in die Nothwendigkeit versetzt habe, ihn suchen zu müssen, was nicht der Fall gewesen wäre, wenn er, nachdem er sie verloren hatte, ihnen nachgegangen wäre. Andererseits ist Jesu Erwiederung nicht der Art, als wären sie schuld daran, daß er zurückgeblieben, am allerwenigsten, als hätte Maria darin gefehlt, daß sie den geistlichen Charakter des Sohns außer Acht ließ und ihn nicht selbst in die Umgebung brachte, in der sie ihn jetzt vorfand.[7]) Mit einem τί ὅτι, welches nicht schlechthin gleichbedeutend mit διὰ τί,

[1]) gegen Bleek. [2]) gegen Godet. [3]) so Meyer, auch Steinmeyer apolog. Beiträge IV. S. 164. [4]) vgl. z. B. 4, 32; Matth. 7, 28; 13, 54. [5]) so Bleek. [6]) gegen Bisping. [7]) so Olshausen.

sondern nur so viel ist als „was hat es für eine Bewandniß damit daß", so zwar, daß es je nach Umständen Ausdruck eines Befremdens[1]) oder des Vorwurfs[2]) sein kann, erklärt er ihr Suchen für eine Mühe, deren sie hätten überhoben sein mögen, da sie wissen konnten, daß er in dem sein müsse, was seines Vaters sei. Dieß dahin zu deuten, er müsse sich mit den Dingen seines Vaters beschäftigen,[3]) ist schon deshalb unthunlich, weil ein Gespräch, wie es die Schriftgelehrten mit ihm pflogen, kein Geschäft war, dem er in Sachen Gottes oblag,[4]) vor allem aber deshalb, weil damit nicht gesagt wäre, daß sie ihn, statt ihn da und dort zu suchen, gleich im Tempel hätten finden mögen. Τὰ τοῦ πατρός μου nennt er also dasselbe, was er sonst[5]) τὸν οἶκον τοῦ πατρός μου nennt. Wenn er sich nicht bei den Eltern befand, konnte er nur in dem sein, was seinem Vater zugehört. II, 49.

Die Eltern begriffen diese Rede nicht. Aber, sagte man, dieß selbst ist vielmehr unbegreiflich, wenn das, was wir 1, 32. 35; 2, 10 ff. gelesen haben, geschichtliche Wirklichkeit ist.[6]) Richtiger hätte man, statt von hier aus die geschichtliche Wirklichkeit jener Offenbarungen zu bestreiten, unbegreiflich finden sollen, daß derselbe, der sie berichtet hat, jetzt von den Eltern sagen kann, die von dorther verständliche Rede des Knaben sei ihnen unverständlich gewesen. Hat sich ihm beides mit einander vertragen, so dürfte es doch wohl nicht unvereinbar sein. Was die Eltern wußten, war dieß, daß er nicht durch eines Mannes Zeugung, sondern durch eine wunderbare Wirkung Gottes seines Lebens Anfang genommen hatte. Damit war ihnen aber nicht gesagt, daß er zu Gott in einem Verhältnisse stehe, welches sich von dem aller anderen Menschen so unterscheide, daß ihm Gott, der Vater aller Menschen, sonderlich sein Vater sei. Im Gegensatze gegen den, welchen Maria seinen Vater nannte, nennt er Gott so, giebt also das Bewußtsein zu erkennen, daß er zu Gott in einem Verhältnisse stehe, mit welchem sich nicht vertrage, daß ihm Joseph in dem Sinne Vater sei, in welchem sonst ein Kind seinen Vater so nennt. Man hat gemeint, was sich vor und bei seiner

[1]) Marc. 2, 16. [2]) Akt. 5, 4. 9. [3]) so z. B. de Wette. [4]) vgl. 1 Tim. 4, 15. [5]) Joh. 2, 16. [6]) so Meyer.

II, 49—50. Geburt Außerordentliches begeben hatte, könne ihm nicht ganz unbekannt geblieben sein.[1]) Aber wie undenkbar, daß Maria dem Knaben davon geredet haben sollte! Aus der fortschreitenden Entfaltung seines innern Lebens zu Gott hat sich ihm dieses von aller Kenntniß seines wunderbaren Lebensursprungs unabhängige Bewußtsein erschlossen, von welchem man schon deswegen, weil gar nicht gesagt ist, daß er damals zum ersten Male seine wallfahrtenden Eltern begleitet habe, was wir in V. 42 eigens lesen müßten, wenn nicht vielmehr das Gegentheil vorausgesetzt wäre, nicht hätte sagen sollen, es sei unter der Macht der Eindrücke hervorgebrochen, die er durch seine erstmalige Theilnahme an den Heiligthümern des Festes und Tempels erfuhr.[2]) Nicht hervorgebrochen ist es damals, sondern nur dadurch, daß ihm, da zu sein, wo er sich von Gottes wegen am rechten Orte wußte, als Unrecht gegen seinen Vater gedeutet wurde, zur ersten und deshalb seinen Eltern, denen er bis dahin immer nur ihr Sohn gewesen war, unbegreiflichen Aeußerung hervorgerufen worden.

Wenn nun der Evangelist diese Erzählung nicht schließt, ohne hinzuzufügen *καὶ κατέβη μετ' αὐτῶν καὶ ἦλθεν εἰς Ναζαρέθ καὶ ἦν ὑποτασσόμενος αὐτοῖς*, so meint er dieß alles mit Bezug auf das Vorausgegangene. Hatte doch in Jesu Erwiederung auf seiner Mutter Vorwurf dieß beides gelegen, daß er sich da, wo sie ihn fanden, an seinem rechten Orte und zu dem, dessen Haus dieser Ort war, in einem Kindesverhältnisse wisse, gegen welches das zu Joseph wie zu Maria nicht in Betracht komme. Desungeachtet verließ er den Ort unweigerlich und ging mit ihnen und war ihnen kindlich unterthan, wie zuvor. Damit schließt die Erzählung, welche zu dem, was Engel und Propheten von dem Kinde Jesus bezeugt haben, sein erstes Wort der Selbstoffenbarung hinzugefügt hat. Weiteres, was sich dem Aehnliches begeben hätte, ist dann nicht zu berichten. Nur mit ganz allgemein gehaltenen Zügen schildert der Evangelist die Seelenstimmung, mit welcher Maria der Zukunft entgegensah, und die Entfaltung des Wesens Jesu, mit der er dem Mannesalter entgegenreifte. Von Maria sagt er, daß sie alle diese Dinge,[3]) die er

[1]) so Godet. [2]) so Meyer. [3]) vgl. 1, 65.

berichtet hat, nämlich alles, was sie Wunderbares mit diesem Sohne II, 50—52.
erlebt hatte, im Herzen behielt, womit die stetige Gemüthsverfassung bezeichnet ist, mit der sie auf ihn sah. Und von Jesus heißt es, daß er an Weisheit und Wachsthum und an Gunst bei Gott und Menschen zunahm. Daß ein Mensch bei Gott in Gunst steht, sieht man an dem, was Gott ihm angedeihen läßt, wie man, daß er bei Menschen in Gunst steht, an der Weise wahrnimmt, wie sie ihm begegnen. Beides verbindend sagt der Evangelist, daß Jesus gleicherweise bei Gott und Menschen an Gunst stetig zunahm. Die fortschreitende Entfaltung seines Wesens war von zunehmender Beweisung des Wohlgefallens begleitet, mit welchem Gott und Menschen auf ihn sahen. Aber von Gott sagt dieß der Evangelist nur, um auszudrücken, daß er der Menschen Gunst nicht minder besaß, als die Gottes. Und ebenso verhält es sich mit *προέκοπτεν σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ*, nur daß dort der Ton auf *ἀνθρώποις* liegt, welches nachsteht, hier auf *σοφίᾳ*, welches voransteht. Daß er zum Manne heranwuchs, brauchte nicht gesagt zu werden, wenn nicht ausgedrückt sein sollte, daß seine Zunahme an Weisheit mit seinem leiblichen Wachsthume gleichen Schritt hielt. Den Ausdruck *σοφία* darauf zu beschränken, daß er sich immer klarer als Gottes eingebornen Sohn erkannt habe,[1]) ist man hier so wenig als 2, 40 berechtigt, wo es ja bereits von dem Kinde *πληρούμενον σοφίᾳ* hieß. *Σοφία* ist hier wie immer die Eigenschaft dessen, der sich auf das versteht, was seines Thuns ist. In allem, was Jesus sprach und that, bewies er diese Eigenschaft, indem er sich zu Allem richtig stellte und Alles richtig faßte und behandelte. Und er nahm darin zu, indem sich diese Eigenschaft in dem Maße stetig entfaltete, als er an Jahren reifte und der Bereich seines Lebens sich erweiterte: ein *προκόπτειν* in demselben Sinne, in welchem es Hebr. 5, 8 von ihm heißt *ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν*.

Wäre es nicht um jene Aeußerung des Knaben Jesu zu thun gewesen, in welchem sich das Bewußtsein eines sonderlichen Verhältnisses zu Gott zum ersten Male kundgab, so würde der Evangelist über die Zeit zwischen seinen ersten Lebenswochen und seinem Mannes-

[1]) so Steinmeyer apolog. Beiträge IV. S. 177.

III, 1. alter mit ebenso wenigen Worten hinweggegangen sein, wie über die gleiche Zeit des Johannes. Der Unterschied würde sich darauf beschränken, daß von Letzterm ein einsiedlerisches Leben berichtet wird, in welchem seine zur Zeit seiner Geburt schon bejahrten Eltern, wie es scheint, keine Stelle mehr einnahmen, von Jesu dagegen ein Leben mit Vater und Mutter und im Verkehre mit den Menschen seiner Umgebung. Wie diesem Unterschiede eine Verschiedenheit in der Entfaltung ihres Wesens entsprach, bleibt ungesagt und dem Nachdenken des Lesers überlassen. Die Erzählung geht sofort auf das Jahr über, in welchem an den Sohn des Zacharias der göttliche Ruf erging, seine Einsamkeit zu verlassen und das Werk seiner Bestimmung anzutreten. Denn daß die Zeitangabe 3, 1 zu nichts Anderm gehört, als zu *ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην* und *ἦλθεν εἰς πᾶσαν περίχωρον τοῦ Ἰορδάνου*, ist so selbstverständlich, daß es allerdings nicht erst mit Gründen bewiesen zu werden braucht.[1])

Wenn nun der Evangelist als das Jahr jenes Ereignisses das fünfzehnte der Regierung des Cäsars Tiberius benennt — denn als Würdenamen meint er *Καίσαρος* hier wie 2, 1[2]) —, so hat man keinen Grund, anzunehmen, diese Zeitangabe sei das Ergebniß einer Berechnung, die er von einem andern Zeitpunkte aus, etwa dem des Todes Jesu, angestellt habe.[3]) Es ist nicht anders, als wenn Josephus[4]) vom jüdischen Kriege sagt, er habe im zwölften Jahre der Regierung Nero's begonnen. Ein Ereigniß wie das Auftreten des Täufers, welcher das ganze Volk in Bewegung brachte, blieb doch sicherlich fest genug im Gedächtnisse der Zeitgenossen, um auch das Jahr, in welchem es sich zugetragen, nicht vergessen zu lassen. Der Evangelist brauchte höchstens das ihm nach irgendwelcher Zeitrechnung überlieferte Jahr in das entsprechende der Regierung des dazumaligen Cäsar umzusetzen. Hat er nun wie Josephus[5]) die Regierungsjahre des Tiberius vom Tode des Augustus an gezählt, so ist das fünfzehnte 28/29 unserer Zeitrechnung. Er kann sie aber

[1]) gegen Wieseler chronolog. Synopse der vier Evv. S. 193; vgl. jetzt dagegen dessen Beiträge z. richtigen Würdigung der Evv. S. 177. [2]) vgl. z. B. Joseph. antiqq. 18, 6, 4. [3]) gegen Schürer Lehrb. der neutest. Zeitgeschichte S. 242. [4]) antiqq. 20, 11, 1. [5]) antiqq. 18, 10, 6.

auch anders gezählt haben. Denn Ende des Jahrs 11 oder mit III, 1.
Beginn des Jahrs 12 unserer Zeitrechnung hat Augustus den Tiberius in der Art zum collega imperii angenommen,[1]) daß er beschließen ließ, er solle in allen Provinzen und bei allen Heeresabtheilungen gleiche Machtvollkommenheit haben, wie er selbst,[2]) daher sich auf einer abilenischen Inschrift, welche nur aus dieser Zeit stammen kann, die Worte *ὑπὲρ τῆς τῶν κυρίων σεβαστῶν*,[3]) und auf Münzen des syrischen Antiochia, welche den letzten Jahren vor des Augustus Tode angehören, neben dem Bilde des Tiberius die Worte *Καῖσαρ Σεβαστὸς Σεβαστοῦ* finden. Eine dieser Münzen bezeichnet das Jahr, welches dem Jahre 12 unserer Zeitrechnung entspricht, als das erste des Tiberius.[4]) Die Möglichkeit, daß der Evangelist auch so gezählt habe, in welchem Falle das fünfzehnte Regierungsjahr des Tiberius dem Jahre 26 unserer Zeitrechnung entspräche, besteht sonach allerdings. Ob er es wirklich gethan hat, kann hier nicht untersucht werden, da die sonst noch aufgeführten Zeitumstände weder dafür noch dagegen entscheiden. Denn auch Pontius Pilatus hat seine zehnjährige Verwaltung des einst dem Archelaus unterthan gewesenen Gebiets, von welcher er im Jahre vor dem Tode des Tiberius entfernt wurde,[5]) im Jahre 26 angetreten.

Der Evangelist nennt von dem zur römischen Provinz gewordenen Theile Palästina's nur Judäa als das Hauptland,[6]) und ebenso benennt er als das Gebiet des Herodes Antipas nur Galiläa ohne Peräa,[7]) und dessen Bruder Philippus bezeichnet er, während ihm auch Gaulanitis, Batanäa, Auranitis zugehörten, als Tetrarchen von Ituräa und Trachonitis, wie ihn Josephus den Tetrarchen von Trachonitis nennt.[8]) Daß Philippus auch über Ituräa geboten habe, wollte man bestreiten,[9]) weil Caligula diese Landschaft bei Lebzeiten des Herodes Agrippa, welcher doch die ganze Tetrarchie des Philippus überkommen hatte, einem Soämus verliehen habe und Josephus sie nirgends dieser Tetrarchie zuzähle. Aber wenn Augustus

[1]) Tac. ann. 1, 3. [2]) Vellej. Pat. 2, 121; Suet. Tib. 21. [3]) Böckh corp. inscr. gr. n. 4521. [4]) Wieseler Beiträge S. 191. [5]) Joseph. antiqq. 18, 4, 2. [6]) so auch antiqq. 18, 1, 1; 2, 1. [7]) so auch antiqq. 18, 5, 4. [8]) antiqq. 18, 5, 4. [9]) Keim in Schenkel's Bibellex. III. S. 41; Schürer a. a. O. S. 229.

III, 1. dem Herodes von dem durch den Tod des Zenedorus herrenlos gewordenen Lande den zwischen Trachon und Galiläa gelegenen Theil geschenkt hat,[1]) was wird dieß sonst sein als Ituräa oder, richtiger gesagt, als der Theil Ituräa's, welchen Philippus überkam? Man wird nämlich zwischen diesem längs dem nordöstlichen Abfalle des Heisch[2]) und dem gebirgigen, im Antilibanon gelegenen[3]) Ituräa zu unterscheiden und nur an das erstere zu denken haben, wenn berichtet wird, Aristobulus habe von dem Lande der Ituräer einen großen Theil erobert und dessen Bewohner genöthigt, entweder auszuwandern oder die Beschneidung anzunehmen.[4]) Eben diesen Theil des Landes wird Herodes und nach ihm Philippus und mit dessen Tetrarchie Herodes Agrippa überkommen haben, wogegen es dann die von Aristobulus nicht unterworfenen Ituräer sind, zu deren Könige Antonius einen Lysanias, Sohn des Ptolemäus Mennäus, gemacht hatte[5]), und deren Land, *τὴν τῶν Ἰτυραίων τῶν Ἀράβων*, Caligula an Soämus gab.[6])

Neben den Herodianern Antipas und Philippus nennt der Evangelist auch einen Lysanias, als welcher damals Tetrarch der zwischen dem Antilibanon und Damaskus gelegenen Landschaft Abilene gewesen sei. Daß er sich hierin geirrt und jenen von Antonius zum Könige der Ituräer gemachten, aber 34 v. Chr. getödteten Lysanias in diese Zeit versetzt habe, darf für hinreichend widerlegt gelten.[7]) Jener frühere Lysanias war Herr der zwischen Libanon und Antilibanon gelegenen Landschaft Chalkis gewesen, zu deren Könige nachmals Claudius den Bruder des Herodes Agrippa ernannte, nachdem vier Jahre vorher Caligula dem Agrippa selbst nicht nur die nach dem Tode des Philippus zur Provinz Syrien geschlagene Tetrarchie desselben, sondern auch die des Lysanias, welche also vom Königreiche Chalkis verschieden war, zugetheilt hatte.[8]) Und Agrippa's nachgelassenen Sohn gleichen Namens beschenkte Claudius zuerst mit dem durch seines Oheims Tod erledigten Königreiche

[1]) Joseph. antiqq. 15, 10, 3; bell. Jud. 1, 20, 4. [2]) vgl. v. Raumer Paläst. S. 71. [3]) Strabo XVI p. 753. [4]) Joseph. antiqq. 13, 11, 3. [5]) Dio Cass. 49, 32; Joseph. antiqq. 15, 4, 1. [6]) Dio Cass. 59, 12. [7]) vgl. Schürer a. a. O. S. 313. [8]) antiqq. 18, 6, 10.

Chalkis, nahm ihm dasselbe aber wieder, als er ihm die Tetrarchie III, 1.
des Philippus verlieh und Abila, welches die des Lysanias, sonach aber nicht jenes frühern Lysanias, gewesen war.[1]) Des Letztern Herrschaft wird allerdings auch Abilene, überdieß aber die Landschaften Ituräa, Trachonitis, Auranitis, Batanäa, Gaulonitis und Panias umfaßt haben. Denn von jenem Zenodorus, welchem Augustus Trachon, Batanäa und Auranitis nahm, um sie an Herodes zu geben, lesen wir, daß er diese Landschaften als *τὸν Λυσανίου οἶκον* gepachtet hatte,[2]) wovon sein zwischen Trachon und Galiläa gelegener selbsteigener Besitz, der erst nach seinem Tode ebenfalls dem Herodes zufiel,[3]) wohl zu unterscheiden ist,[4]) ohne daß er aber deshalb außer dem Gebiete, über welches der frühere Lysanias geherrscht hatte, gelegen haben muß, da Zenodorus mit dessen Söhnen in einer durch eine Inschrift[5]) bezeugten nahen verwandtschaftlichen Beziehung stand. Wenn man bedenkt, daß Lysanias nach seines Vaters Tode nur sechs Jahre gelebt hat und daß zwischen seinem Tode und des Zenodorus Verlust jener gepachteten Gebiete nur eilf Jahre inmitten liegen, so dürfte die Vermuthung nicht ungerechtfertigt sein, daß er dieselben während der Minderjährigkeit der ihm nächst verwandten Söhne des Lysanias in Pacht hatte, denen dann, da er selbst das Land zwischen Trachon und Galiläa überkommen hatte, von dem Gebiete ihres Vaters Chalkis und Abila als selbsteigener Besitz verblieb, Landschaften, welche nachmals beide an Herodianer kamen, so daß in den letzten Jahren des Herodes Agrippa das Gebiet des ältern Lysanias mit Ausnahme des an Soämus gegebenen ituräischen Gebirgslands vollständig in den Besitz des herodianischen Hauses übergegangen war, nur mit dem Unterschiede, daß Chalkis das abgesonderte Reich eines Gliedes dieses Hauses, Abila dagegen ein Bestandtheil des Reichs war, dessen König über Judäa und Galiläa herrschte. Und eben deshalb, weil zur Zeit, als Herodes Agrippa dieses Reich beherrschte, auch die Tetrarchie des abilenischen Lysanias zu demselben gehörte, wird der Geschichtschreiber dieser Tetrarchie als einer

[1]) antiqq. 20, 7, 1. [2]) bell. Jud. 1, 20, 4; antiqq. 15, 10, 1. [3]) antiqq. 15, 10, 3. [4]) gegen Schürer a. a. O. S. 313. [5]) Böckh corp. inscr. gr. 4523.

III, 1–2. zur Zeit des Auftretens des Johannes noch selbstständigen gedacht haben. Denn für die Zeitbestimmung konnte ihm die Angabe, daß Lysanias damals über das zu diesen Geschichten in keinerlei Beziehung stehende Abilene herrschte, schlechterdings Nichts austragen.[1]) Wohl aber sieht man, daß der Verfasser zu einer Zeit geschrieben haben muß, wo die Thatsache, daß nachmals diese Tetrarchie mit denen des Antipas und Philippus und mit der von Pilatus verwalteten Provinz zu Einem jüdischen Reiche verbunden wurde, noch hinreichende Bedeutung hatte, um bei solchem Anlasse auf sie Rücksicht zu nehmen.

Nachdem der Evangelist aufgezählt hat, wer zu der Zeit, von der er handelt, unter des Kaisers Oberhoheit in den verschiedenen Gebieten des nachmals unter Agrippa geeinigten Landes regierte, benennt er auch, wer damals an der Spitze des gottesgesetzlichen Gemeinlebens des jüdischen Volks stand. Er nennt aber zwei Namen, nicht blos den des Oberpriesters, welcher in dem genannten Jahre das Opfer des Versöhnungstags zu bringen hatte.[2]) Dieses Amt bekleidete damals, von allen auf die Hasmonäer gefolgten Hohepriestern am längsten, nämlich von 18 bis 36, Joseph Kaiafas. Wenn nun der Evangelist den 6—15 in diesem Amte gestandenen Annas oder Ananus neben und vor Kaiafas, seinem Schwiegersohne, als damaligen ἀρχιερεύς nennt, so muß er diese Bezeichnung, zumal unzweifelhaft der Singularis ἀρχιερέως zu lesen ist, in einem Sinne meinen, in welchem sie auf beide paßt. Dieß wäre nicht der Fall, wenn er sagen wollte, Annas sei Vorsitzender des hohen Raths, Kaiafas Vorstand der Priesterschaft gewesen. Daß diese beiden Stellungen nicht nothwendig verbunden sein mußten und nicht immer verbunden waren, hat man behauptet[3]) und hat man verneint.[4]) Auf die es bejahende rabbinische Ueberlieferung, wenn sie diesen Namen verdient, dürfte wenig zu geben sein: sie gründet sich wahrscheinlich auf bloßen Mißverstand einer Stelle der Mischna. Aber andererseits haben die es Verneinenden auch keine zureichenden Beweisgründe aufzuweisen. Man beruft sich darauf, daß in den Sitzungen des Synedriums, deren Josephus gedenkt, immer der Oberpriester den Vorsitz habe. Diese Wahrnehmung beschränkt sich aber, da nur zwei solche Sitzungen bei ihm vorkommen und die unter Hyrkanus[1]) von wegen seiner fürstlichen Stellung außer Betracht bleibt, auf den einen Fall, daß Ananus der Sohn, als das Land ohne Procurator war, in seiner Stellung als Oberpriester ein συνέδριον κριτῶν, Todesurtheile fällen ließ, die er unberechtigter Weise vollzog.[2]) Noch weniger freilich beweist für die gegentheilige Meinung die außerordentliche Machtstellung, welche derselbe Ananus, nachdem er schon längst nicht mehr Oberpriester war, in den Tagen des jüdischen Aufstands einnahm. Wohl aber hat sie eine feste Stütze an dem Akt. 23, 2—5 berichteten Vorgange, der schlechterdings unverständlich ist, wenn Ananias, welcher damals Oberpriester war, von Paulus daran, daß er den Vorsitz führte, als solcher erkannt werden mußte. Und daß es der Evangelist jedenfalls nicht so angesehen wissen will, als habe Kaiafas die vornehmste Stelle im hohen Rathe eingenommen, erhellt, wenn er derselbe ist, der Akt. 4, 5 ff. geschrieben hat, aus dem Umstande, daß er dort die Reihe der priesterlichen Mitglieder des Synedriums mit Ἄνναν τὸν ἀρχιερέα eröffnet und dann fortfährt καὶ Καϊάφαν καὶ Ἰωάννην καὶ Ἀλέξανδρον καὶ ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ. Sie sind alle ἀρχιερεῖς, Annas aber ist vor ihnen ausgezeichnet als ὁ ἀρχιερεύς. Da nun an der vorliegenden Stelle des Evangelisten Meinung auch nicht die sein kann, Annas sei damals Hoheprieſter in dem Sinne gewesen, in welchem Akt. 23, 4 Ananias ὁ ἀρχιερεὺς τοῦ θεοῦ heißt,[3]) indem er dann den Kaiafas ungenannt ließe[4]) — wiewohl man freilich für möglich gehalten hat, er nenne ihn als in gewisser Weise auch dazu gehörend[5]) —, so erhellt, daß er mit den Worten ἐπὶ ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καϊάφα besagen will, wer damals in dem gottesgesetzlichen Gemeinleben des jüdischen Volks die vornehmste Stelle eingenommen habe, nämlich Annas obenan und neben ihm Kaiafas. Wie Ananus der Sohn zu einer Zeit, wo er nicht mehr Oberpriester war, ὁ γεραίτατος τῶν ἀρχιερέων heißt,[6]) so blieb Ananus der Vater, auch als

[1]) gegen Meyer. [2]) wie Joh. 11, 49; 18, 13. [3]) so noch Wieseler Beitr. S. 205 ff. [4]) so Schürer a. a. O. S. 411 ff.

[1]) Joseph. antiqq. 14, 9, 4. 5. [2]) antiqq. 20, 9, 1. [3]) vgl. Joseph. antiqq. 20, 10, 4. [4]) gegen Meyer. [5]) so Bleek. [6]) Joseph. bell. Jud. 4, 3, 7.

III, 2.

III, 2 u. 3. er der Oberpriesterwürde entkleidet war, der Mann des vorwiegenden Ansehens in allen Dingen, die nach dem Gesetze Israel's gerichtet und geschlichtet sein wollten, und also wohl auch der Vorsitzende des mit diesen Dingen beschäftigten Synedriums von Jerusalem, und Kaiafas, sein Schwiegersohn, nahm in dieser Hinsicht nur die Stelle nach ihm ein, obgleich ihm seine oberpriesterliche Würde den römischen Machthabern gegenüber[1]), von denen er sie hatte, die *προστασία τοῦ ἔθνους*[2]) verlieh. Daß in jener Zeit Kaiafas den Vorsitz im hohen Rathe geführt habe, folgt aus dem Umstande, daß sich derselbe in seiner Wohnung versammelte,[3]) keineswegs, und für das Gegentheil dürfte vielmehr sprechen, daß er Joh. 11, 49, obgleich ausdrücklich als damaliger Hoheprieſter, doch nur als *εἷς ἐξ αὐτῶν* bezeichnet ist, wo sich *αὐτῶν* doch sicherlich nicht auf *οἱ Φαρισαῖοι*,[4]) sondern auf die das Synedrium bildenden Hoheprieſter und Pharisäer, also auf die Mitglieder des Synedriums bezieht.

Mit Nennung der Männer, in deren Händen die Leitung des gottesgesetzlichen Gemeinlebens des jüdischen Volks lag, beschließt der Geschichtsschreiber die Zeichnung der für die nun zu berichtenden Dinge in Betracht kommenden Zeitlage. Diese Dinge selbst aber beginnen mit einer göttlichen Weisung an Johannes, auf welche hin er die im heilsgeschichtlichen Sinne amtliche Verkündigung anhob, die sich dann in dem Wirken Jesu und seiner Apostel fortsetzte. Wie es alttestamentlich etwann heißt וַיְהִי דְּבַר־יְהוָה אֶל־יְשַׁעְיָהוּ,[5]) so hier *ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην.*[6]) Auf welche Art Johannes das inne geworden, was Gott ihn wissen lassen wollte, ist nicht gesagt, und worin es bestanden, ist nur aus dem, was er daraufhin gethan hat, ersichtlich. Er verließ die Einöde, in der er bis dahin gelebt hatte, und kam *εἰς πᾶσαν τὴν περίχωρον τοῦ Ἰορδάνου*, worunter, da ausdrücklich *πᾶσαν* dabeisteht,[7]) das Jordangelände, כִּכַּר הַיַּרְדֵּן, in seiner vollen und beiderseitigen Ausdehnung vom galiläischen bis zum todten Meere zu verstehen ist. Er blieb also nicht an Einem Orte, sondern machte diese ganze wenig bewohnte, aber viel durchwanderte

[1]) vgl. Akt. 24, 1. [2]) Joseph. antiqq. 20, 10, 5. [3]) Matth. 26, 3. 57. [4]) gegen Wieseler Beitr. S. 228. [5]) Jes. 38, 4. [6]) vgl. LXX. Jer. 1, 1. [7]) wie Gen. 13, 10.

Gegend zur Stätte seiner Wirksamkeit, seines *κηρύσσειν βάπτισμα* III, 3—4.
μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Da *βάπτισμα* Waschung als Brauch ist, so heißt *κηρύσσειν βάπτισμα* solchen Brauch, welchen dann derjenige vollzieht, der ihn verkündigt, als einen, dem man sich unterziehen solle, verkündigen. Er war aber als *βάπτισμα μετανοίας*[1]) gemeint, als eine nach Sinneswandelung zu benennende Taufe, bei welcher also, daß man diese Handlung äußerlich an sich geschehen läßt, von der Sinneswandlung zeugt, die bei dem sich ihr Unterziehenden eingetreten ist. Unter der Voraussetzung, daß man sich ihr so unterzieht, gereicht sie zur Sündenvergebung, und daß sie hiezu gereiche, ist die Versicherung, welche sich mit der Aufforderung, sich ihr zu unterziehen, verbindet.

Da sich *ὡς γέγραπται* zunächst an *κηρύσσων* anschließt, so heißt der Evangelist in dem, was Johannes damit that, daß er solche Verkündigung erschallen ließ, eine Erfüllung dessen erkennen, was er aus Jes. 40, 3—5 anführt. Dort hat der Prophet, nachdem er sein letztes Buch der Weissagung mit der Verheißung begonnen hat, Jehova werde einst seinem Volke den Trost zurufen heißen, daß das Maß seiner Mühsal voll und seine Sünde gutgemacht sei, den Ruf vernommen, der dann erschallen werde. Denn ein futurischer Satz ist יֹאמַר אֱלֹהֵיכֶם[2]), und nicht von sich sagt der Prophet mit den Worten קוֹל קוֹרֵא, daß er Einen rufen höre,[3]) so wenig als hernach V. 6 mit קוֹל אֹמֵר, daß er Einen sagen hörte. Wenn die Zeit vorhanden ist, daß Gott sein Volk trösten heißt, dann wird der Ruf ergehen, man solle in der Einöde, in der Steppe, also wo es unwegsam ist, einen Weg, einen ebenen und planen Weg solle man bahnen für Jehova, so werde seine Herrlichkeit offenbar werden und alle Welt sie sehen. Der Evangelist folgt in seiner Anführung dieses Schriftworts mit geringen Abweichungen der alexandrinischen Uebersetzung, außer daß er statt des dem Grundtexte entsprechenden *εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν* in Uebereinstimmung mit Matth. 3, 3 und Marc. 1, 3 *εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ* schreibt,

[1]) Akt. 13, 24; 19, 4. [2]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis II. 1. S. 149. [3]) gegen Delitzsch u. A.

III, 4—5. aber ohne deswegen κυρίου [1]) vom Messias zu verstehen,[2]) und daß er von den beiden Sätzen καὶ ὀφθήσεται ἡ δόξα κυρίου καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ, wo der zweite den Grundtext וְרָאוּ כָל־בָּשָׂר יַחְדָּו ungenau wiedergibt, nur den letztern aufnimmt. Daß im Grundtexte בַּמִּדְבָּר nicht mit קוֹל קוֹרֵא, sondern mit פַּנּוּ דֶּרֶךְ יְהוָה verbunden sein will, erhellt aus dem entsprechenden Versgliede יִשְׁרוּ בָּעֲרָבָה מְסִלָּה לֵאלֹהֵינוּ: der Ton liegt das eine Mal auf בַּמִּדְבָּר, das andere Mal auf יַשְּׁרוּ. In der Uebersetzung ἐν τῇ ἐρήμῳ mit φωνὴ βοῶντος zu verbinden, statt letzteres wie nachher φωνὴ λέγοντος für sich bestehen zu lassen, ist man um deswillen, weil das בָּעֲרָבָה des andern Glieds in ihr ausfällt, keineswegs berechtigt: es konnte vielmehr nur eben deshalb ausfallen, weil ἐν τῇ ἐρήμῳ voransteht. Und das Gleiche gilt auch für den Evangelisten,[3]) der um so weniger veranlaßt war, φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ zu verbinden, als er von Johannes nicht gesagt hatte, daß er in der Einöde, sondern daß er im ganzen Jordangelände, wohin er sich von seiner Einöde aus begeben hatte, seinen Ruf habe erschallen lassen. Ob es sich bei Matthäus und Marcus ebenso verhält, und wie sich die oben erwähnte wörtliche Uebereinstimmung mit den dortigen Aufführungen erklärt, bleibt für jetzt dahingestellt. Was die angeführte Stelle selbst anlangt, dürfte die gewöhnliche Auffassung[4]) irrig sein, nach welcher deshalb, weil Jehova sein Volk aus Babel nach Kanaan führen[5]) oder zu diesem Zwecke nach Babel zu ihm kommen[6]) will, die Aufforderung ergeht, ihm hiefür den Weg durch die zwischenliegende Wüste zu bahnen. Jehova kommt, wie V. 9 ersichtlich ist, zu seinem Volke, nicht bringt er es, und kommt zu ihm nicht in der Fremde, sondern in der Heimath, und nicht, weil er die Wüste zwischen Babel und Kanaan durchziehen will, soll ihm ein Weg gebahnt werden, sondern das Unwegsame überhaupt soll wegsam gemacht, alles Hinderniß seines Kommens beseitigt werden. Daß die Schluchten ausgefüllt, die Berge geebnet, die Felsklippen hinweggeräumt

[1]) vgl. 1, 17 mit 1, 76. [2]) gegen Weiß z. Matth. 3, 3. [3]) vgl. Tregelles. [4]) vgl. dagegen Stier, Hahn z. d. St. [5]) so z. B. Gesenius, Hitzig, Knobel. [6]) so Delitzsch.

werden sollen, ist nicht nähere Ausführung der Weisung, einen Weg durch die Wüste zu bahnen, sondern beides gleicherweise Ausführung des Zurufs, alles zu thun, was nöthig ist, damit der seinem Volke sich wieder zuwendende Gott die Bahn bereitet finde. Und so meint es auch der Evangelist, wenn er in dem Zurufe, welchen Gott den Johannes an das jüdische Volk richten hieß, die jesajanische Verheißung erfüllt sieht, es werde eine Zeit kommen, wo sich Jehova seinem Volke wieder zuwenden will und deshalb die Weisung vorausgeht, ihm den Weg hiefür zu bahnen. Dieß geschieht aber durch die Sinneswandelung, zu welcher Johannes sein Volk aufruft und welche es zu erkennen giebt, wenn es die in seiner Wassertaufe versinnbildlichte Reinigung von den Sünden, nämlich Vergebung derselben begehrt, die es von Gott trennen und ihn hindern, seine Herrlichkeit vor aller Welt Augen an ihm zu offenbaren. III, 5—8.

Wie ernst es Johannes mit seiner Forderung der Sinneswandelung nahm, zeichnet der Erzähler damit, daß er ihn redend einführt, wie er, und zwar nicht etwa nur in einem einzelnen Falle, die seine Taufe begehrenden Volksschaaren empfing. Giftige Schlangenbrut heißt er sie, und verwunderlich nennt er es, daß sie zu ihm kommen. Denn die Frage τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς ist nicht verneinend gemeint,[1]) es könne sie Niemand dazu angewiesen haben, vor dem kommenden Zorn[2]) zu fliehen, was keinen Sinn hat, oder sie seien unbelehrt und also unwissend, wie sie sich vor ihm retten sollen,[3]) oder wie sie doch nur wähnen können ihm zu entgehen,[4]) was beides nicht in den Worten liegt, sondern sie drückt aus, daß sie bei ihrer Sinnesart unmöglich von selbst darauf verfallen sein können, daß sie Irgendwer berathen haben müsse. Haben sie aber Einen gefunden, der sie so berieth, glauben sie an die Nähe des göttlichen Zorngerichts[5]) und wollen ihm entgehen, so sollen sie — diese Folgerung drückt οὖν aus — der Sinneswandelung entsprechende,[6]) also von wirklicher Bekehrung Zeugniß gebende[7]) Früchte bringen. Καὶ μή schließt dann an, was sie nicht statt dessen[8])

[1]) gegen Meyer z. Matth. 3, 7. [2]) vgl. 1 Thess. 1, 10. [3]) so Weiß z. Matth. 3, 7. [4]) so Bleek. [5]) Mal. 3, 23. [6]) vgl. z. B. 2 Makk. 6, 23. [7]) vgl. Akt. 26, 20. [8]) vgl. z. Eph. 4, 30.

III, 8—10. thun sollen, und μὴ ἄρξησθε λέγειν heißt es, nicht blos μὴ λέγετε, weil des Johannes Forderung sie auf solche Gedanken bringen könnte, mit denen sie sich derselben erwehrten, nicht ist es blos so viel als, sie sollten sich das nicht einfallen lassen.[1]) Sie könnten sich darauf verlassen, daß sie Abraham zum Vater haben, dem in ihm erkorenen Volke angehören, könnten daraufhin vor dem göttlichen Zorngerichte, in welches die Geschichte der Welt ausgeht, geborgen zu sein wähnen. Wenn Johannes dem gegenüber auf die umherliegenden Steine hinweist und sagt, Gott könne dem Abraham aus ihnen Kinder erstehen lassen, so begegnet er damit dem solcher thörichten Zuversicht zu Grunde liegenden Wahne, als müsse Gott, um das Volk zu haben, welches er in Abraham erkoren hat, dessen leibliche Nachkommenschaft sein Volk sein lassen. Die dem Abraham gegebene Verheißung bliebe nicht unerfüllt, gesetzt auch, Gott müßte Menschen eigens schaffen, an denen er sie verwirklichte: sie wären dann eben dadurch, daß es die ihm gegebene Verheißung ist, welche sich an ihnen erfüllt, sein Geschlecht, das Geschlecht des in seiner Berufung und seinem Glaubensgehorsam gründenden Heils. Johannes läßt es aber bei diesem allgemeinen Satze nicht: mit δέ, welches keineswegs einen Gegensatz bildet,[2]) geht er zu etwas über, was zu dem eben Gesagten, wie καί ausdrückt, noch hinzukommt, nämlich daß Gottes Gericht schon bereit ist sich zu vollziehen. Das jüdische Volk ist wie ein Wald von Fruchtbäumen, an welche die Axt angelegt ist, um jeden, der keine taugliche Frucht bringt, an der Wurzel zu fällen und dem Feuer zu überliefern.

Der Evangelist stellt nun dar, wie Johannes die Forderung, der Sinneswandlung entsprechende Früchte zu bringen, ins Einzelne ausgeführt oder je den Einzelnen ausgelegt hat, Ersteres in V. 10—11, Letzteres in V. 12—14, jenes nicht so, als hätte er immer nur dieß gefordert, und dieses nicht so, als wären dieß die einzigen besonderen Fälle gewesen, sondern beides beispielsweise. Wenn man ihn fragte, was soll ich thun, um zu beweisen, daß es mit meiner Sinneswandelung Ernst ist, so forderte er Werke der opferwilligen, barmherzigen Liebe und faßte diese Forderung in solche Worte, wie

[1]) so de Wette, Meyer, Bleek. [2]) gegen Bisping.

daß den Nächsten kleiden und nähren soll, wer Kleidung und Speise III 10—16.,
geben kann, anstatt für sich zu behalten, was er über Bedarf besitzt. Nichts Sonderliches forderte er also, sondern Erfüllung der gemeinen Menschenpflicht. Und so forderte er auch von denen, die ihn mit Rücksicht auf ihre besondere Lebenslage befragten, nur solches, was die in dieser Lebenslage Befindlichen sich selbst hätten sagen können und sollen. Juden, welche sich dazu herbeiließen, die an Rom zu entrichtenden Zölle — nicht Abgaben überhaupt[1]) — zu pachten oder zu vereinnahmen, waren bei ihren Volksgenossen um ihres Geschäfts willen als halb Abtrünnige angesehen. Johannes aber verlangte nicht, daß sie sich ihrer Stellung begeben, sondern lediglich, daß sie sich keinen unrechtmäßigen Gewinn machen sollten. Und von den im Kriegsdienste Befindlichen verlangte er, daß sie sich mit ihrem Solde begnügen und keine unrechtmäßige Zubuße durch Erpressung oder Abschwindelung verschaffen sollten.

Bis hieher hat der Evangelist nur erzählt, wie Johannes unter Hinweis auf die Nähe des göttlichen Zorngerichts sein Volk zu ernstlicher Sinneswandelung und zum Empfange seiner alsdann Sündenvergebung bedeutenden Taufe aufgerufen habe. Wir lesen nun, welche Gedanken sein Thun in den Herzen des Volks erweckte. Man stand in Erwartung und erwog bei sich hinsichtlich seiner — denn περὶ τοῦ Ἰωάννου gehört sowohl zu προσδοκῶντος τοῦ λαοῦ als zu διαλογιζομένων πάντων, und μή ποτε hängt mittelbar auch von jenem ab —, ob er nicht etwa der verheißene Heiland sei. Wenn nun der Evangelist in Verbindung hiemit und als Antwort auf diese das Volk erregende Frage des Johannes Zeugniß von dem Gewaltigen, welcher kommen werde, berichtet, so erscheint dasselbe nicht als ein Bestandtheil der Verkündigung, mit der er vor sein Volk getreten, sondern als Abwehr der Gefahr, daß man sich irriger Erwartung hinsichtlich seiner Person hingebe. Aber Allen, heißt es, also, nach dem er diese Erwartung aufkeimen sah, immer und immer wieder entgegnete er auf ihre unausgesprochene Frage, er taufe mit Wasser, es komme aber der so viel Gewaltigere, daß er nicht geeignet sei, ihm den Schuhriemen zu lösen, was der geringste Dienst ist, den ein Knecht seinem ange-

[1]) gegen Wieseler Beiträge S. 77 f.

III, 16. langten Herrn thun kann, der werde sie, die er selbst jetzt mit Wasser tauft, mit heiligem Geist und mit Feuer taufen. Wenn hier βαπτίζειν mit ἐν πνεύματι ἁγίῳ verbunden ist, so sieht man, daß es im Sinne des Uebergießens gemeint ist und nicht im Sinne des Eintauchens,[1]) da Geist den Menschen überkommt, nicht der Mensch in den Geist eintaucht, und vom heiligen Geiste sonst gesagt ist, daß er ausgegossen werde. Wie kann man sich nur, um mit ἐν das bezeichnet sein zu lassen, worin eingetaucht wird, auf Stellen berufen wie Marc. 1, 5, wo ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ freilich Ortsbezeichnung ist, oder andererseits wie 1 Kor. 10, 2, wo doch βαπτίζεσθαι ἐν τῇ νεφέλῃ wahrlich kein Tauchen in die Wolke ist? Und wenn βαπτίζειν eintauchen heißt, wie kann βαπτίζειν ἐν ὕδατι[2]) abwechseln mit βαπτίζειν ὕδατι[3]) und letzterm ebenso wie ersterm βαπτίζειν ἐν πνεύματι ἁγίῳ gegenüberstehen? Mit heiligem Geiste aber und mit Feuer überströmen ist entgegengesetztes Thun und beides steht in gleichem Gegensatze zum Uebergießen mit Wasser. Denn daß ἐν vor πυρί wiederholt sein müßte, wenn damit dem πνεῦμα ἅγιον Entgegengesetztes gemeint wäre,[4]) ist eine irrige Behauptung. Mögen die verbundenen Begriffe gleichartig oder ungleichartig sein, wenn sie zu einem Ganzen verbunden sein sollen, kann die Präposition vor dem zweiten fehlen.[5]) Zu einem Ganzen sollen aber hier wirklich die beiden Stücke verbunden sein, weil im Gegensatze zum Taufen mit Wasser das Taufen mit Geist und Feuer als das von dem Kommenden zu erwartende benannt sein soll, so aber, daß Taufen mit Geist verklärt, Taufen mit Feuer verzehrt. Daß es so gemeint und nicht bei letzterm an die läuternde Wirkung des Geistes, weder die er an den mit ihm Getauften,[6]) noch die er neben der Geistestaufe[7]) übt, geschweige an die γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός Akt. 2, 3[8]) zu denken ist, erhellt aus dem Folgenden, wo dasselbe Thun des Kommenden in ein anderes Bild gefaßt ist. Mit relativischer Anknüpfung, aber so, daß nicht von seiner Wurfschaufel gesagt ist, wo sie sei,[9]) sondern

[1]) gegen Bleek, Meyer u. Weiß z. Matth. 3, 11 u. A. [2]) Matth. 3, 11; Joh. 1, 26. 33. [3]) 3, 16; Akt. 1, 5. [4]) so Godet. [5]) vgl. Kühner Gramm. II. S. 476. [6]) so z. B. Bengel, Wichelhaus, Olshausen. [7]) so Bleek. [8]) so noch Ebrard. [9]) gegen Meyer, Bleek.

mit einem aus dem hebräischen אֲשֶׁר und folgendem Suffixum erklärlichen überschüssigen αὐτοῦ[1]) von seiner Hand, daß sie mit der Wurfschaufel bewaffnet sei,[2]) schildert ihn Johannes als einen Herrn seiner Ernte, welcher das Geschäft derselben damit beschließt, daß er die Tenne, auf welcher das Getraide ausgedroschen liegt, klar macht. Er worfelt es, um Körner und Spreu zu scheiden, und sammelt dann — denn die wenig beglaubigte Lesart διακαθᾶραι und συναγαγεῖν verdient keine Berücksichtigung[3]) — die Körner in die Scheune, die Spreu aber verbrennt er, wie es mit Ueberschreitung des Bildes heißt, mit nie verlöschendem Feuer. Ob unter der Tenne die Welt[4]) oder das heilige Land[5]) oder was sonst darunter zu verstehen sei, hat man ebenso wenig zu fragen, als was die Wurfschaufel bedeute: beide Stücke sind nur nöthig, um die Handlung zu zeichnen. Die Tenne ist dazu bestimmt, das Getraide auf ihr zu dreschen, und nicht etwas darauf zu lagern. Hienach will διακαθαρίζειν verstanden sein, dessen διά nicht das Ziehen einer Scheidelinie,[6]) sondern die Vollständigkeit der von einem Ende bis zum andern durchgeführten Reinigung bedeutet. Man hat gemeint Scheidung des Korns und des Abgangs verstehen zu sollen, indem deren unordentliches Gemengsel die Tenne unrein machte.[7]) Aber unrein wäre dann die Tenne nicht dadurch gewesen, daß beides vermengt, sondern daß das zerknitterte Stroh und die Spreu der Hülsen überhaupt da lag, und erst die Beseitigung dieses Abgangs wäre also die Reinigung gewesen. Und eben sie, dann aber überhaupt die Wegschaffung des auf der Tenne Liegenden,[8]) durch welche ihr Boden wieder leer und also rein wurde, wird in der That gemeint sein. Der Einwand, sie sei ein auf die Reinigung der Tenne erst folgender Akt, beruht auf ungenauer Auffassung des hinter διακαθαρισεῖ τὴν ἅλωνα αὐτοῦ folgendes Satzes, welcher nicht die Wegschaffung des Waizens, sondern dessen Einheimsung besagt. Von der Tenne weg kommt er in die Scheune, die Spreu ins Feuer. III, 17.

Die schlüßliche Scheidung von Gut und Bös stellt also der

[1]) so auch LXX. Jes. 9, 6. [2]) vgl. Winer Gramm. S. 140. [3]) gegen Tischendorf. [4]) so Bleek. [5]) so Meyer. [6]) gegen Godet. [7]) so z. B. Meyer, Bleek. [8]) vgl. Fritzsche z. Matth. 3, 12.

III, 17—18. Evangelist von dem Kommenden in Aussicht, wenn auch, da er sagt „er wird euch taufen" zunächst nur für sein Volk, welches als der unter Gottes Gnadensonne und in der Hitze der Anfechtung[1]) gereifte, unter dem Dreschschlitten seiner Verhängnisse[2]) für die Sonderung von Korn und Spreu bereitete Ernteertrag vorgestellt ist. Es erübrigt nur, daß diese Sonderung sich vollziehe, und sie beginnt damit, daß der Kommende die Wurfschaufel gebraucht, die er in der Hand hat, also das Volk in eine Bewegung setzt, in welcher sich scheidet, was werth und was unwerth ist, um dann die Einen dahin zu bringen, wo sie sein ewiges Eigenthum sind, die Anderen aber einem Verderben zu übergeben, welches ewige Todespein ist. Dem Erstern entspricht das Taufen mit heiligem Geiste, welches den ganzen Menschen in ein Leben umwandelt und verklärt, welches Leben aus Gott ist, und dem Andern das Taufen mit Feuer, welches ihn um das bringt, was er von Gott hat. Mit allem dem ist von dem Kommenden solches gesagt, was sonst Jehova's Werk hieß. Sein ist die Tenne und sein die Scheune.[3]) Seine eigene Sache ist es, die er führt, und sein Werk ist der Entscheid über der Menschen ewiges Geschick, auf welchen alle Geschichte abgezielt hat. Das ist mehr als Maleachi's Weissagung von dem unmittelbar hinter dem wegbereitenden Boten Jehova's zu erwartenden Herrn, der zu seinem Tempel kommt, und Mittler der neuen Gottesordnung, der Israel von allen Schlacken reinigt.

Der Erzähler schließt seinen Bericht über Johannes auf eine Weise, daß man sieht, es war ihm nur darum zu thun, was und wie er zum Volke geredet hat. Da unterscheidet er aber nicht zwischen seinen Ermahnungen und seiner Verheißung. Der Participialsatz *πολλὰ καὶ ἕτερα παρακαλῶν*, wo *παρακαλεῖν*, da *τὸν λαόν* mittelbar dazu gehört, mit doppeltem Accusativus verbunden ist, ordnet nicht sein *παρακαλεῖν* seinem *εὐαγγελίζεσθαι* unter, daß man sich jenes an dieses angeschlossen zu denken hätte,[4]) sondern besagt, daß sein *εὐαγγελίζεσθαι* in einem *παρακαλεῖν* des vorher berichteten und vielen andern Inhalts bestand. Ist doch auch, was er von dem hinter

[1]) vgl. Jes. 18, 4. [2]) vgl. Jes. 28, 28. [3]) vgl. Wichelhaus z. Matth. 3, 12. [4]) so Bleek, Godet.

ihm her Kommenden gesagt hat, nur so berichtet, daß er damit die Gedanken, ob er nicht selbst der verheißene Heiland sei, zurückgewiesen und ganz Anderes, als was er selbst that, von diesem erwarten gelehrt habe. *Παρακαλεῖν* ist also in der ganzen Weitschaft seines Begriffs und nicht blos von solchen Weisungen wie V. 11—14 gemeint, *εὐαγγελίζεσθαι* aber, hier mit dem Accusativus der Person verbunden,[1]) bedeutet an sich keineswegs Verkündigung froher, sondern guter Botschaft, die auch in heilsamer Mahnung,[2]) in Kundgebung göttlichen Willens bestehen kann. Der Satz aber, welcher den Bericht von der Thätigkeit des Johannes auf diese Weise abschließt, dient nun zugleich, den Bericht von dem gewaltsamen Abbruche derselben einzuleiten, so zwar, daß *μέν* andeutet, es werde dieß nur gesagt, um das mit *δέ* Angeschlossene gegenüberzustellen; wornach denn auch *οὖν*, welches hier nur den Uebergang zu Anderem, nicht aus dem Vorigen,[3]) sondern auf das Vorige Folgendem ausdrückt, den zweiten dieser Sätze mit Einschluß des ihm untergeordneten ersten einführt. Des Johannes heilsamer Belehrung des Volks machte Herodes der Fürst damit ein Ende, daß er ihn gefangen legte, um der Rüge ein Ende zu machen, welche Johannes um Herodias, die er, der Verheirathete, ihrem Manne, seinem Bruder, abspenstig gemacht und geehelicht hatte, und um alles, was er Uebles that, je und je, wie das Präsens *ἐλεγχόμενος* ausdrückt, über ihn aussprach. Welches Ende Johannes selbst genommen, berichtet der Evangelist nicht, sondern nur, was seinem *εὐαγγελίζεσθαι* ein Ende gemacht habe. III, 18—21.

Der Bericht über Johannes ist abgeschlossen. In dem, was folgt, wird sein Name nicht genannt, obgleich er es ist, von dem Jesus die Taufe empfing. Um so weniger ist daran zu denken, daß der Erzähler an V. 18 wieder anknüpfe, um, wie man gesagt hat, epitomatorischen Bericht von der Taufe Jesu hinzuzufügen.[4]) Und ebenso wenig findet eine Anknüpfung an V. 15—17 statt,[5]) sondern die Erzählung geht von Johannes auf Jesus über. Was von jenem zu sagen war, begann mit der göttlichen Offenbarung, auf welche

[1]) vgl. z. B. 20, 1. [2]) wie Apokal. 14, 6 u. Füller z. d. St. [3]) gegen Meyer. [4]) so Meyer. [5]) gegen Godet.

III, 21—22. hin er mit der Forderung hervortrat, daß man sich von ihm taufen lasse; was von diesem zu sagen ist, beginnt mit der göttlichen Kundgebung, welche sich an seinen Empfang der Taufe anschloß, ihm sein Verhältniß zu Gott und seinen Beruf von Gott zu bezeugen. Denn daß er sich taufen ließ, wird gar nicht eigens erzählt, sondern gleich, was sich bei seiner Taufe zugetragen.[1]) Aber nicht an *ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαόν* schließt sich der von *ἐγένετο* abhängige Infinitivsatz an, daß man wohl gar auf die abgeschmackte Auffassung käme, es sei das ganze Volk, welches also an Einem Tage getauft worden wäre, bei dem, was Jesu geschah, zugegen gewesen.[2]) Andererseits kann man aber auch nicht übersetzen „nachdem das ganze Volk getauft war",[3]) sondern nur „in der Zeit, wo es getauft wurde",[4]) so jedoch, daß dieß Zeitbestimmung für *καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος* ist. Es geschah, heißt es, daß, als in der Zeit, wo das ganze Volk sich taufen ließ, auch Jesus die Taufe empfangen hatte und betete, der Himmel sich aufthat und der heilige Geist in leiblicher Gestalt auf ihn herniederkam. Nicht daß er dieß gesehen und den damit verbundenen Zuruf vernommen habe, lesen wir, sondern daß solches geschehen sei, so daß man sich den Vorgang schlechthin sinnlich wahrnehmbar vorstellen könnte. Der Evangelist läßt eben, zunächst wenigstens, außer Betracht, für wen er dieß war, und berichtet nur die Thatsache selbst, daß auf Jesu Gebet solches erfolgt sei. Nach Empfang der Taufe zu beten, war jedem, der sie ernstlich begehrt hatte, selbstverständlich: war ihm doch Vergebung der Sünden zugesprochen, ohne die er keine Hoffnung gehabt hätte, des Heils, welches geoffenbart werden sollte, theilhaft zu werden. Daß für Jesus die Taufe etwas Anderes war, als Zuerkenntniß der Sündenvergebung, sagt der Evangelist nicht; es versteht sich von selbst, nachdem er seine heilige Empfängniß und des Täufers Zeugniß über den nach ihm Kommenden berichtet hat. Dann war aber auch sein Gebet andern Inhalts, als das aller sonstigen Getauften, und welchen Inhalts es war, sollen wir aus dem, was darauf erfolgte, entnehmen. Für beide Sinne, für Gesicht und Gehör, Wahr-

[1]) vgl. Godet. [2]) so Meyer. [3]) so Bleek. [4]) vgl. Kühner Gramm. S. 160.

nehmbares erfolgte. Aus dem Himmel, der sich aufthat, wie wenn III, 22.
ein Gewölbe sich spaltet, aus der sich dadurch erschließenden Tiefe kam es herab wie eine Taube und ließ sich auf den Betenden nieder. So die sichtbare Erscheinung. Der Evangelist aber sagt, der heilige Geist sei es gewesen, der auf ihn herabkam. Daher fügt er hinzu *σωματικῷ εἴδει*. Was den Menschen von droben überkommt, ist der Geist Gottes. Dieser an sich unsichtbare Vorgang hat sich hier versichtbart, und zwar dem entsprechend, wie er Jesum überkam, sich versichtbart. Wenn Gottes Geist sonst einen Menschen überkam, damit er Gottes Wort rede, Gottes Werk thue, so war es irgend ein Einzelberuf in der Ausrichtung des göttlichen Rathschlusses, zu welchem er erweckt und ausgerüstet werden sollte. Der ihn aber jetzt empfing, sollte den einheitlichen Heilswillen Gottes ausrichten. Daher empfing er den Geist Gottes in der Einheitlichkeit seiner heiligen Machtfülle, die sich darin darstellte, daß sich sein Herniederkommen in das Niederschweben eines körperlichen, in sich geschlossenen Wesens kleidete. Denn *σωματικῷ εἴδει* schließt die Deutung aus, als werde nur die Art und Weise des Herniederkommens mit der Bewegung einer niederschwebenden Taube verglichen: eine Deutung, welche übrigens schon dadurch ausgeschlossen wäre, daß man den heiligen Geist nicht sehen, also auch keine sichtbare Bewegung desselben beschreiben kann.[2]) Warum es eine Gestalt wie eine Taube war, in deren Niederschweben sich das Herniederkommen des Geistes versichtbarte, hat man übel daraus erklärt, daß das Brüten dieses Vogels der Typus eines fruchtbaren, ausdauernden Pflegens des geistigen Lebens sei.[3]) Wer denkt beim Anblicke einer niederschwebenden Taube an ihr Brüten? oder wie sollte sie gar brütend niederschweben?[4]) Sie ist hier wie sonst das Bild der friedlichen Einfalt ohne Arg, wegen deren ihr freilich einerseits Ephraim in seiner Sorglosigkeit und Unbedachtheit verglichen[5]) wird, die aber andererseits in dem Wesen eines Jüngers Jesu ihres Gleichen finden soll.[6]) Wie Jesaja 42, 1—4 den Knecht Jehova's beschreibt, den er mit

[1]) vgl. Akt. 7, 56; 10, 11; Apokal. 19, 11. [2]) gegen Bleek, Weiß u. A. z. Matth. 3, 16. [3]) so noch Godet, Wichelhaus. [4]) so Wichelhaus. [5]) Hos. 7, 11; vgl. Wünsche z. d. St. [6]) Matth. 10, 16.

III, 22. seinem Geiste erfüllt hat, so sollte das Thun dessen beschaffen sein, auf den sich der heilige Geist in taubenähnlicher Gestalt niedergelassen hatte: eine Vergleichung, die um so näher liegt, als der Zuruf an Jesum, der von eben dort erscholl, von wo der Geist herniederkam, in Worte gefaßt ist, die an jene Stelle erinnern. Sein wahrscheinlich aus dem Hebräerevangelium eingedrungener Wortlaut *υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε*[1]) wäre, und zwar genau nach der Septuaginta, bloße Wiederholung des Ps. 2, 7 an David gerichteten göttlichen Ausspruchs, bei welcher schon durch die Artikellosigkeit des *υἱός* etwas Wesentliches fehlen würde. Nach dem richtigen Texte bezeugt Gott Jesu nicht nur, wie dort dem David, daß er ihm Sohn, sondern daß er der Sohn ihm sei, den er lieb hat[2]), in einzigartigem und ausschließlichem Sinne sein geliebter Sohn. Neben diesen Satz tritt dann als wesentlich gleichbedeutend der andere *ἐν σοὶ εὐδόκησα*, dessen Aoristus keineswegs Präteritum, Präsens und Futurum umfaßt,[3]) sondern den Akt Gottes benennt, welcher Jes. 42, 1 mit רָצְתָה נַפְשִׁי in der Uebersetzung mit *προσεδέξατο αὐτὸν ἡ ψυχή μου* gemeint ist. Es kann nur entweder heißen „ich habe Gefallen an dir gehabt“[4]) oder „ich habe mich dir wohlgefällig zugewendet“,[5]) hier selbstverständlich das Letztere.[6]) Wie sich an jener Stelle רָצְתָה נַפְשִׁי zu בְּחִירִי verhält, so hier *ἐν σοὶ εὐδόκησα* zu *σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός*, und wie dort נָתַתִּי רוּחִי עָלָיו darauf folgt, so war hier jener Zuruf mit dem Herniederkommen des heiligen Geistes verbunden. Denn eben damit, daß Gott seinen Geist auf Jesum niedersandte, hat er sich ihm als seinem geliebten Sohne wohlgefällig zugewandt: die Sendung desselben ist der durch den Zuruf gedeutete und ihn durch die That bestätigende Vorgang. Gott giebt aber denen, die er lieb hat, seinen Geist, um sie für das Werk ihres Berufs auszurüsten, giebt ihn also seinem Sohne, damit er in Kraft desselben sein Werk der wesentlichen Heilsverwirklichung ausrichte. Und er thut dieß so, daß er es ihm versichtbart und mit hörbarem Zurufe begleitet — denn aus der Anrede erhellt nun, daß

[1]) vgl. Otto z. Justin. M. dial. c. Tryph. c. 88. [2]) vgl. Kol. 1, 13. [3]) gegen Wichelhaus. [4]) z. B. LXX. Ps. 44, 4. [5]) z. B. 1 Makk. 10, 47. [6]) vgl. Meyer z. Matth. 3, 17.

der Evangelist den Vorgang als einen für Jesus sinnlich wahrnehm- III, 22.
baren meint —, damit er von dem an sich unsinnlichen und innerlichen Geschehnisse auch einen leiblich vermittelten Eindruck habe. Man hat den Zuruf „du bist mein geliebter Sohn“ damit verglichen, daß der Geist Gottes die Gläubigen ihrer Gotteskindschaft versichert.[1]) Aber daß der Geist als Geist eines neuen Lebens in unseren Herzen Wohnung macht, und daß er uns überkommt, um uns in der Ausrichtung unsers Berufs zu regieren, ist zweierlei. Von jenem ist bei Jesu, dem von Empfängniß her heiligen, keine Rede; Gott bezeugt ihm auch nicht, daß er Wohlgefallen an ihm habe, sondern daß er ihn zu dem, was die Weissagung das Werk des Knechts Jehova's nennt, erkoren habe und mit der Fülle seines Geistes hiezu ausrüste. Ist es nun dieß, was ihm geschehen ist, so bemißt sich hienach auch der Inhalt seines damit erwiederten Gebets, und ergiebt sich eben damit, wie er seine Selbstuntergebung unter die taufende Hand des Johannes gemeint hat. Er kannte sich als den, der bestimmt sei, das verheißene Heil zu verwirklichen, aber wußte auch, daß er als Glied der Volksgemeinde Gottes und des gegenwärtigen Geschlechts derselben hiezu bestimmt sei. Wenn nun von Gottes wegen seinem Volke, dem gegenwärtigen Geschlechte desselben geboten ist, sich von Johannes taufen zu lassen, so gilt dieß auch ihm. Aber nicht als ein der Sündenvergebung Bedürftiger, noch mit einem angeblich selbstverständlichen Bekenntnisse der Sünden seines Volks und der Welt,[2]) unterzieht er sich der Taufe, sondern als der, welcher bestimmt ist, das Heil zu verwirklichen, um dessentwillen geboten ist, sich taufen zu lassen. Wenn er nun nach Empfang der Taufe betet, welchen andern Inhalt wird sein Gebet haben, als daß ihm nun gegeben werde, das Werk zu thun, zu welchem er sich bestimmt weiß, während die Anderen beteten, daß ihnen nun gegeben werde, das Heil zu empfangen, welches verheißen war? Und die Erwiederung seines Gebets bestand im Empfange des Geistes, kraft dessen er und von nun an sein Werk thun sollte, zu welchem er als der geliebte Sohn Gottes erkoren war.

Weil der Evangelist den Vorgang bei Jesu Taufe so versteht,

[1]) so Godet. [2]) gegen Godet.

III, 23. drum fügt er hier an, in welchem Lebensalter er damals stand, als er anfing, und wie anders, als jener wunderbare Zuruf ihm bezeugt hatte, nach der Meinung, die man von ihm hatte, sein Herkunftsverhältniß zu Gott war. Und er war, heißt es mit engem Anschlusse an das Vorhergegangene, nämlich Jesus bei seinem Beginne, bei dreißig Jahre alt.[1]) Liest man ἀρχόμενος hinter ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα, so darf man nicht übersetzen „und er, Jesus, war gegen dreißig Jahre alt, als er anfieng."[2]) Das ἦν zwischen αὐτός und Ἰησοῦς schließt den Vergleich mit Stellen wie Matth. 3, 4 aus. Damit ist aber auch jene Lesart ausgeschlossen, indem hinter καὶ αὐτὸς ἦν, welche Worte besagen, daß von dem, von welchem unmittelbar vorher berichtet worden, etwas ausgesagt werden soll, was es mit ihm war, der Name Ἰησοῦς nur dann folgen kann, wenn es sich nicht blos um die Person überhaupt, sondern um die Person in einer bestimmten Beziehung handelt. Daß ἐτῶν τριάκοντα weder von ἀρχόμενος[3]), noch von ὤν und dieses von ἀρχόμενος[4]) abhängt, versteht sich heutzutage von selbst, ohne daß man aber zu ἀρχόμενος etwas zu ergänzen braucht: mit dem hat Jesus in diesem Alter den Anfang gemacht, was er bekannter Maßen gethan hat. Auch daß er eigens die Vollendung des dreißigsten Lebensjahres abgewartet habe, um im gesetzlichen Levitendienstalter zu stehen,[5]) wird bei der Unvergleichbarkeit seines Thuns mit dem Levitendienste, der überdieß gar nicht erst mit dem dreißigsten Jahre begann,[6]) Niemandem mehr zu Sinne kommen.[7]) Die Angabe seines damaligen Lebensalters dient lediglich, ihn so vorstellig zu machen, wie er denen erschien, unter welchen er sein Wirken begann. Und gleichen Zweck hat die Angabe, für wessen Sohn er galt, die sich participialisch anfügt. Denn gleichviel, ob ὢν υἱὸς ὡς ἐνομίζετο Ἰωσήφ oder ὢν ὡς ἐνομίζετο υἱὸς Ἰωσήφ zu lesen ist, was sich durch Abwägung der Bezeugungen nicht, vielleicht aber durch die Bemerkung entscheiden lassen dürfte, daß es näher lag, υἱός vor Ἰωσήφ zu rücken, als es davon zu trennen,[8]) keinenfalls kann man Ersteres übersetzen „welcher, während er

[1]) vgl. Wieseler chronol. Synopse der vier Evv. S. 125. [2]) so Bleek, Meyer. [3]) so Beza. [4]) so Grotius. [5]) so Olshausen. [6]) vgl. Num. 8, 24 ff.; 1 Chron. 23, 24; 1 Chron. 31, 17. [7]) vgl. Wieseler chronol. Synopse S. 128. [8]) vgl. Godet.

galt als ein Sohn Joseph's, ein Sohn war von Eli" oder Letzteres III, 23.
„welcher abstammte, während er galt als ein Sohn Joseph's, von Eli".[1]) Mit der angeblich unbestreitbaren philologischen Richtigkeit dieser Uebersetzungen hat es gleiche Bewandniß, wie mit der Versicherung, wenn der Evangelist seine Genealogie mit der Bemerkung anfange, Jesus sei, wie man glaubte, ein Sohn Joseph's gewesen, und dann mit τοῦ Ἡλί fortfahre, so könne er nicht gemeint und beabsichtigt haben, Joseph's Genealogie zu geben.[2]) Erstlich heißt es schon nicht „welcher war", sondern, daß er es war, wird participialisch, als ein mit dem vorher Ausgesagten verbundener Umstand angefügt. Sodann heißt es nicht υἱὸς νομιζόμενος oder νομιζόμενος υἱός und also auch nicht „während er für Sohn galt", sondern ὡς ἐνομίζετο, was nur ein zwischensätzliches „wie man meinte" sei es zwischen υἱός und Ἰωσήφ oder zwischen ὤν und υἱὸς Ἰωσήφ sein kann. Im letztern Falle ὤν im Sinne der Abstammung mit τοῦ Ἡλί zu verbinden, ist sonach das Allerunmöglichste: es hieße dann „seiend, wie er für einen Sohn Joseph's gehalten wurde, des Eli Sohn". Aber auch das Andere ist unmöglich, daß ohne Andeutung eines Gegensatzes zwischen dem, wofür er galt, und dem, was er wirklich war, ὢν υἱός über den Zwischensatz ὡς ἐνομίζετο Ἰωσήφ hinweg mit τοῦ Ἡλί zu verbinden und also zu übersetzen sein sollte „seiend ein Sohn, wie man meinte Joseph's, des Eli". Wer dieß für möglich achtet, der wird allerdings alle Gründe, aus denen man läugnet, daß hier Maria's Stammbaum gegeben sei, nur schwach finden,[3]) auch den, daß der Leser ja gar nicht wissen konnte, wer Eli und daß er Maria's Vater sei. In Vergleich mit dem allein möglichen Wortverstande sind alle Beweise, daß das Gegentheil nicht gesagt sei, nothwendig schwach. Es müßte eben vielmehr bewiesen werden, daß der Wortlaut nicht zulasse, τοῦ Ἡλί mit Ἰωσήφ zu verbinden; dann erst könnte man fragen, was er mit diesem Eli für eine Bewandniß habe, dessen und nicht Joseph's Sohn Jesus gewesen. Daß er Maria's Vater gewesen sei, wäre jedoch immerhin nicht zu entnehmen, sondern nur, daß er, ein bisher Ungenannter, Jesu Vater

[1]) so Wieseler Beitr. S. 137. [2]) so Ebrard wiss. Kritik der ev. Geschichte S. 250. [3]) wie Ebrard S. 254.

III, 23—27. in dem Sinne gewesen sei, in welchem der bisher als Maria's Verlobter und Mann viel genannte Joseph dafür galt. Nun hat man in der That den erforderten Beweis beizubringen gemeint. Vor Ἰωσήφ, sagte man, könnte der Artikel nicht fehlen, wenn dieser Name bestimmt wäre, der ganzen folgenden Geschlechterreihe zum Stützpunkte zu dienen.[1]) Aber ein übles Beweisstück! Beispiele wie Herodot 1, 7, 204; 8, 131 zeugen für das Gegentheil.

Es wird also dabei bleiben, daß der Erzähler die Herkunft Joseph's aufzeigte und nicht die der Maria, deren talmudische Bezeichnung als einer Tochter Eli's weder aus jüdischer Ueberlieferung stammt, noch der vorliegenden Stelle, sondern einer der mancherlei christlichen Mißdeutungen der letztern entnommen sein wird.[2]) In langer Reihe wird die Aufzählung derer, von denen er stammt, so zwar, daß die Genitive nicht sämmtlich von υἱός abhängen, sondern jeder folgende vom vorhergehenden,[3]) bis auf τοῦ Ἀδὰμ τοῦ θεοῦ zurückgeführt. Achtzehn Namen stehen zwischen Joseph und Serubbabel, dem Sohne Sealthiel's. Sie füllen einen Zeitraum von fünf Jahrhunderten angemessen aus. Zu bezweifeln, ob Serubbabel derselbe ist, den der Leser als Sohn Sealthiel's kannte,[4]) hätte man sich durch die Aufzählung von Nachkommenschaften David's, welche 1 Chron. 3, 17 ff. auf die Reihe der Könige aus David's Hause folgt, nicht bestimmen lassen sollen, da sie sichtlich einem Zwecke dient, für den es eines Andern bedurfte, als einer mit der vorliegenden vergleichbaren Genealogie. Sie soll die zur Zeit des Verfassers vorhandenen Zweige des Davidischen Geschlechts im Anschlusse an den letzten König desselben — denn Jechonja überlebte ja Zedekia — und in ihrer Verzweigung oder auch schlechtweg, wie die בְּנֵי רָפָיָה, בְּנֵי אַרְנָן, בְּנֵי עַבַדְיָה im Unterschiede von dem verzweigten בְּנֵי שְׁכַנְיָה, aufzählen. Da ist nun die von Salomo ausgegangene königliche Linie, nachdem vorher immer nur der auf dem Throne nachgefolgte Sohn genannt war, mit den בְּנֵי יְאֹשִׁיָּהוּ, die alle vier, auch der nicht zur Regierung gelangte, aufgeführt werden, und den

[1]) so Godet. [2]) gegen Godet. [3]) gegen Wieseler Beitr. S. 142 vgl. Stellen wie LXX. 1 Sam. 1, 1. [4]) Hagg. 1, 1. 12. 14; 2, 23; Esr. 3, 2; 5, 2.

בְּנֵי יְהוֹיָקִים, die aber in Jechonja und dessen sonst nirgend genann- III, 27.
tem Sohne Zedekia[1]) bestehen, zu Ende gebracht; worauf die weitere Anknüpfung in der Art geschieht, daß es heißt וּבְנֵי יְכָנְיָה אַסִּר שְׁאַלְתִּיאֵל בְּנוֹ, wo אַסִּיר ohne בְּנוֹ kein Name eines Sohnes Jechonja's sein kann, sondern Sealthiel als einen dem Jechonja in der Zeit seiner langen Haft gebornen Sohn bezeichnet.[2]) Der Pluralis בְּנֵי, wo doch nur Ein Sohn genannt ist, hat gleich nachher V. 22 seines Gleichen und veranlaßt nicht, die im folgenden Verse וּמַלְכִּירָם וּפְדָיָה וְשֶׁנְאַצַּר יְקַמְיָה הוֹשָׁמָע וּנְדַבְיָה Genannten ebenfalls für Söhne Jechonja's zu halten, in welchem Falle nicht abzusehen wäre, weshalb Sealthiel durch בְּנוֹ von ihnen geschieden sein sollte. Ganz ebenso folgen in V. 20 nach der Aufzählung der Nachkommenschaft Pedaja's und seines Sohnes Serubbabel fünf Namen, die man um so weniger der des Letztern zurechnen kann, als sie eigens unter חֲמֵשׁ zusammengefaßt sind. Beide Male werden Glieder des Davidischen Geschlechts genannt sein, welche zur Zeit neben Sealthiel und neben Serubbabel und seinen Kindern vorhanden waren, wie hernach neben der Nachkommenschaft Hananja's, des Sohn Serubbabel's, die בְּנֵי רָפָיָה בְּנֵי אַרְנָן בְּנֵי עַבַדְיָה בְּנֵי שְׁכַנְיָה genannt sind, von denen nur die letztgenannten in ihre weitere Verzweigung verfolgt werden. Sealthiel ist in dieser genealogischen Verzeichnung ebenso verschwunden, wie der ältere, noch königlich geborne Sohn Jechonja's, Zedekia. Statt dessen wird eine von Pedaja ausgehende Linie in Serubbabel, seinem Sohne Hananja und dessen Söhnen fortgeführt. Wie kann nun Serubbabel Sealthiel's Sohn heißen, wenn sein Vater Pedaja ist, und wie kann Sealthiel, wenn er Jechonja's Sohn ist und also dem salomonischen Zweige der Nachkommenschaft David's angehört, in dem auf Nathan, den Sohn David's, zurückgehenden Verzeichnisse des Evangelisten vorkommen? Erbtochter und Leviratsehe haben auch hier ausgeholfen. Aber wenn man zusammenhält, daß Jeremia von Jechonja geweissagt hat, Jehova würde ihn, und wenn er ihm Siegelring an seiner rechten Hand wäre, von dort abreißen, und Niemand seiner Nach-

[1]) vgl. Keil z. d. St. [2]) vgl. Bertheau z. d. St.

III, 27—36. kommenschaft werde den Thron David's einnehmen und über Juda herrschen,[1]) Haggai dagegen von Serubbabel, Jehova habe sich ihn erkoren und werde ihn, wenn er die Throne und Reiche stürze, an sich nehmen und gleich dem Siegelringe machen; so liegt die Annahme näher, Serubbabel, der Sohn des nicht der königlichen Linie angehörigen Pedaja sei von dem kinderlosen Sealthiel zum Sohne angenommen worden, weshalb sich 1 Chron. 3 die in Sealthiel auslaufende Reihe in der mit Pedaja anhebenden fortsetzt, sei aber vom Evangelisten als der Sohn Sealthiel's, als welcher er der Geschichte angehörte, in die Nachkommenschaft Nathan's, von dem er leiblich stammte, in der Art eingereiht worden, daß Sealthiel die Stelle Pedaja's einnahm. Wie es kommt, daß Ῥησᾶ, den der Evangelist als Serubbabel's Sohn aufführt, unter den vom Verfasser der Chronik genannten Kindern Serubbabel's nicht, wohl aber unter letzteren ein חֲנַנְיָה begegnet, welcher mit Ἰωανάν — יְהוֹחָנָן —, dem Sohne des Ῥησᾶ eins sein wird, so wie daß gleicherweise ein Ἰωδά unter den Söhnen des חֲנַנְיָה nicht, wohl aber ein יְשַׁעְיָה vorkommt, welcher mit Ἰωσήχ — יְהוֹשֻׁעַ[3]) —, dem Sohne des Ἰωδά dieselbe Person sein kann, darüber wird bei der Beschaffenheit jenes Abschnitts der Chronik keine Klarheit zu gewinnen sein. Zwischen Serubbabel und David nennt der Evangelist einundzwanzig Namen, was zu der Zahl der Könige Juda's, wenn man die über den Untergang des Reichs hinausliegende Zeit hinzurechnet, so ziemlich stimmt, aber gegenüber den achtzehn Namen zwischen Serubbabel und Joseph, die fast ein Jahrhundert mehr einnehmen, eine beträchtlich raschere Aufeinanderfolge der Geschlechter erkennen läßt, als die nachmalige war. Die Namen von David aufwärts bis Perez, den Sohn Juda's, mochte der Evangelist, wenn man die sinnlosen Verschreibungen Ἀδμείν und Ἀρνεί außer Anschlag läßt,[4]) aus Ruth 4, 18—22 erholen, und die übrigen bis Adam standen ja ohnehin fest, den zwischen Σαλά und Ἀρφαξάδ aufgeführten Καϊνάν abgerechnet, der sich in der Septuaginta, aber im Grundtexte weder Gen. 11 noch 1 Chron. 1 findet und um so mehr für eingeschoben zu achten sein wird, als

[1]) 22, 24. 30. [2]) 2, 23. [3]) vgl. Hupfeld z. Ps. 81, 6. [4]) gegen Tischendorf.

er, wie der Gleichnamige der Vierte von Adam, ebenso der Vierte von Noah ab ist.[1]) Es kommt überall nicht darauf an, daß alle hier vorgeführten Namen, wie sie der Evangelist theils aus der heiligen Schrift, theils sonstwoher aufgenommen hat, geschichtlich richtig seien, sondern darauf, daß die weite Ferne gezeichnet sei, welche zwischen υἱὸς Ἰωσήφ und τοῦ θεοῦ liegt. Denn mit τοῦ θεοῦ schließt diese Aufzählung, nicht mit τοῦ Ἀδάμ, wie es der Fall sein müßte, wenn sich die Zurückführung der Herkunft Joseph's bis auf Adam aus paulinischem Universalismus erklären sollte:[2]) eine Erklärung, die aber nur dann einen Sinn hätte, wenn die Herkunft Jesu aufgezeigt und also ὡς ἐνομίζετο ein widersinniger Einschub dessen wäre, der sich dieses weitschichtige Verzeichniß unnützer Weise aneignete, obgleich es mit seinem Glauben an Jesu wunderbare Empfängniß in Widerspruch stand.[3]) Die psychologische Unmöglichkeit dieser Annahme war einer der Gründe, weshalb man die Genealogie Maria's zu lesen meinte,[4]) wobei aber unverständlich bliebe, zu welchem Zwecke sie über David zurück, ja bis auf Adam geführt ist. Ja Letzteres wäre unter allen Umständen unverständlich, wenn τοῦ Ἀδάμ und nicht τοῦ θεοῦ den Schluß machte. So aber stellt das Verzeichniß dar, in welchem allen von Adam Stammenden gemeinsamen Sinne, statt in der durch jenen wunderbaren Zuruf bezeugten Ausschließlichkeit,[5]) Jesus Gottes Sohn gewesen wäre, wenn er mit Recht für Joseph's Sohn gegolten hätte. Dem Vorgange, welcher dem gleich allem seinem Volke zur Taufe gekommenen Jesus seine unmittelbare Herkunft aus Gott bezeugt hat, tritt die Zeichnung der durch so viele Mittelglieder hindurch in solche Ferne zurückreichenden und gemeinmenschlichen Herkunft von Gott gegenüber, welche man ihm damit beimaß, daß man ihn für den Sohn Joseph's hielt. III, 36—38.

Haben wir so den Abschnitt 3, 23—38 richtig verstanden, so werden wir nicht sagen, er sei zwischen den Vorgang bei Jesu Taufe und das, was nun folgt, nur zwischengeschoben.[6]) Er schließt sich enge an ersteren an als zur Zeichnung des Anfangs gehörig, für

[1]) vgl. Delitzsch Comm. üb. d. Genesis S. 270. [2]) so z. B. Meyer. [3]) so z. B. Keim Geschichte Jesu v. Naz. 1. Ausg. I. S. 338. [4]) so z. B. Godet. [5]) vgl. z. 2 Petr. 1, 17 f. [6]) gegen Godet.

IV, 1—2. welchen Jesus den heiligen Geist empfangen hatte, von dem es nun heißt, daß er desselben voll, was nun für alles Folgende gilt,[1]) vom Jordan weggegangen sei. An diesen aoristischen Satz schließt sich der imperfektische καὶ ἦγετο ἐν τῷ πνεύματι an, welcher also einen dauernden Zustand besagen wird, welcher eintrat, nachdem er vom Jordan weggegangen, und welchem das angehört, was nun erzählt wird. Hiezu paßt aber nur ἐν τῇ ἐρήμῳ, nicht εἰς τὴν ἔρημον, welches um so sicherer aus den entsprechenden Stellen bei Matthäus und Marcus herübergenommen ist. In der Einöde, ohne daß zu ersehen ist, ob in der diesseit oder jenseit des Jordans gelegenen, wurde er geführt. Es war ein Wandern nicht nach Absicht, sondern ἐν τῷ πνεύματι. Der Geist, der ihn überkommen hatte und erfüllte, war die bestimmende Macht, unter deren Leitung er sich vierzig Tage lang in der Einöde bewegte,[2]) während dieser Zeit — denn ἡμέρας τεσσεράκοντα gehört natürlicher zum Hauptsatze, als zum Nebensatze — vom Teufel versucht. Diese Versuchung zu bestehen war also der Anfang des Berufslebens, für welches der heilige Geist ihn überkommen hatte, und ihr ihn zu unterstellen der Anfang des Waltens desselben in ihm. Der Feind des göttlichen Heilswerks war durch den Vorgang bei Jesu Taufe inne geworden, daß nun dessen auf die Erlösung der Welt gerichtetes Wirken beginnen solle. Daher machte er den Versuch, ihn gleich im Beginne seines Berufswegs zu solchem zu verleiten, was ihm eine davon abführende Richtung gäbe.

Der Vorgang hatte keine Zeugen, konnte also nur durch Jesu eigene Mittheilung bekannt werden, von welcher nicht zu erwarten ist, daß sie solches bot, was nur der Wißbegierde diente. Daher bleibt unerklärt, wie man sich den Verkehr des Teufels mit Jesu vorzustellen habe, und sind es nur drei einzelne Vorkommnisse aus der vierzigtägigen Versuchung, von denen wir Kenntniß erhalten. Das erste derselben gehört dem Ende der so verbrachten Zeit an, von welcher, daß Jesus während derselben Nichts gegessen habe, um deswillen berichtet wird, weil diese Versuchung den Hunger zum Anlasse nahm, der Jesum nach der langen Entbehrung, aber nun erst,

[1]) vgl. Akt. 1, 2; 10, 38. [2]) vgl. Akt. 16, 6.

befiel, und nicht in Folge der unzureichenden Nahrung, welche die IV, 3—4.
Wüste bot, nach und nach angewachsen war.[1]) Er war so ganz auf die Abwehr des versucherisch an ihn Andringenden gerichtet gewesen, daß das Bedürfniß leiblicher Nahrung keinen Raum gewann. Wenn sich, als die vierzig Tage zu Ende gingen, dieses Bedürfniß um so stärker geltend machte, je mehr seine körperliche Kraft durch die lange Entbehrung geschwächt war, so erklärt sich dieß aus dem Nachlasse der Spannung, in welcher ihn der Geist, der ihn dem Versucher Stand halten hieß, bis dahin gehalten hatte: es sollte ihn jetzt hungern, damit der Satan hievon Anlaß nahm, ihn zu versuchen. Satan that es, indem er ihn Stein in Brod verwandeln hieß, so gewiß er Gottes Sohn sei, als welcher er dieß vermögen müsse. Das εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ ist hier anders gemeint, als Matth. 27, 40, wo die Juden Jesu Selbstbezeugung, daß er Gottes Sohn sei, dadurch Lügen gestraft achten, daß er am Kreuze hangen muß und es nicht ändern kann. Satan dagegen will Jesum dazu bestimmen, seine Gottessohnschaft sich zu Nutze zu machen, vermöge deren sein Geheiß im Stande sein müsse, Stein in Brod zu wandeln. Doch drückt er sich auch nicht so aus, daß es fast so viel wäre als „da du Gottes Sohn bist,“[2]) sondern faßt es bedingungsweise, damit Jesus das, wozu er ihn auffordert, um so gewisser thue, als er ihn dadurch von der Wirklichkeit seiner Gottessohnschaft überführt. Sollte er dieß nicht thun? Welchen Gewinn konnte es seinem Berufswerke bringen, wenn sich Satan überführen ließ! Aber er that dann etwas, wozu nicht Gott durch seinen Geist, sondern eine Herausforderung des Feindes Gottes ihn bestimmte, und that es, als müßte er sich selbst wider den Hunger helfen, welchem Gott ihn überlassen hatte. Jesus antwortete mit der Schriftstelle Deut. 8, 3, wo Mose sein Volk daran erinnert, wie es Jehova in der Wüste wunderbar ernährt habe. „Er hat dich hungern lassen, sagt er, und dir das Manna zu essen gegeben, das du und deine Väter nicht gekannt, um dich zu lehren, daß der Mensch nicht ob dem Brode allein das Leben haben mag, sondern ob allem, was aus Jehova's Munde geht, mag der Mensch das Leben haben.“ Hieraus entnimmt Jesus

[1]) gegen Weiß z. Matth. 4, 2. [2]) so Godet.

IV, 4—5. die Wahrheit, welche Israel hatte lernen sollen, die er aber nicht als seine eigene Erkenntniß, sondern als Wort der Schrift, welche er sich maßgebend sein läßt, gegen Satan kehrt, *ὅτι οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος*, vielleicht da die Zeugen für das Gegentheil kaum ausreichend sind, mit der bei Matthäus vollständigern Fortsetzung *ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι θεοῦ*. Er weiß, daß, wenn ihm die gemein menschliche Speise fehlt, sein Leben darum nicht gefährdet ist. Wie Gott dem hungernden Israel eine Speise regnen ließ, deren es nicht gewärtig war, so genügt jede göttliche Willensäußerung. ihn vor dem Verschmachten zu bewahren. Dessen als von der Schrift bezeugter Wahrheit gewiß giebt er der Versuchung zu einer vom Feinde Gottes ihm angesonnenen Selbsthülfe keinen Raum.

Eine zweite Versuchung wird einfach mit *καί* angefügt. Es bleibt fraglich, wann im Verlaufe der vierzig Tage sie sich begeben hat. Wenn *ἀναγαγών* ohne *εἰς ὄρος ὑψηλόν* zu lesen ist, so ergiebt sich die Vorstellung, nicht daß der Teufel Jesum landaufwärts geführt hat,[1]) wodurch es nicht dazu gekommen wäre, daß er alle Reiche der Welt in einem Augenblicke sah, sondern, wie *ἀνάγειν* ohne örtliche Näherbestimmung allein gemeint sein kann,[2]) daß er ihn nach oben. hoch in die Luft entrückte.[3]) Aber diese Lesart ist nicht so gewichtig bezeugt, daß man nicht annehmen dürfte, die Weglassung der Worte *εἰς ὄρος ὑψηλόν* sei durch das Bedenken entstanden, wie Jesus von einem Berge aus, und wenn er noch so hoch war, in einem Augenblicke alle Reiche der Welt habe sehen können. Auch würde *ἀναγαγών* doch wohl irgend eine örtliche Näherbestimmung bei sich haben. Nun giebt es freilich keinen Berg, von dem man die ganze Welt übersehen kann. Aber so ist es auch nicht gemeint, wenn es heißt, der Versucher habe sie ihm gezeigt. Ohne daß er ihm, wie man nicht minder abentheuerlich verstanden hat, durch diabolische Vorspiegelung die Reiche alle in unmittelbarer Aufeinanderfolge vor seinen Augen vorübergehen ließ,[4]) zeigte er sie ihm, wenn er von hohem Berge aus auf die weite Welt hinabwies und Angesichts der unbegränzten Fernen, in die sich der Blick verlor, dieß

[1]) so Meyer. [2]) vgl. z. B. Plato de republ. 517 A. [3]) vgl. Godet. [4]) so Godet, Bisping.

alles, also die Welt, so weit sie ist, ihm zu geben sich erbot. Der IV, 5—6.
sinnliche Eindruck dieser unabsehbaren Lande sollte der Wirkung seines Erbietens zu Hülfe kommen. Wie der Teufel Jesum so zu entrücken vermochte, ist nicht gesagt, und gewiß nur das Eine, daß nicht ein innerer Vorgang gezeichnet,[1]) sondern eine wirkliche Ortsveränderung gemeint ist, wenn auch nicht eine solche, wie Akt. 8, 39, sondern wie 2 Kor. 12, 2 oder Ezech. 8, 3. Es war für den Zweck der Versuchung nicht nöthig, daß Jesus mit den Füßen auf dem hohen Berge stand, sondern nur, daß er sich mit dem Versucher dort sah und die weite Welt überblickte. Zu dem Ende wurde er vermöge der Gewalt, die das Geistwesen über den leiblich Lebenden hatte, dahin entrückt, aber nicht leiblich: er war dort und sah, was er sah, wie Ezechiel durch die Luft hin nach Jerusalem gebracht worden[2]) und Zeuge der dortigen Abgötterei gewesen ist. Angesichts also der vor ihm liegenden weiten Welt vernahm er das, wie es hier lautet, mit nachdrücklich vorangestelltem *σοὶ* an ihn gerichtete Wort des Versuchers „dir will ich dieses ganze Machtgebiet und ihre Herrlichkeit geben." Das hindeutende *ταύτην* sammt dem dazu gehörigen *πᾶσαν* läßt nicht zu, *ἐξουσίαν* mit „Gewalt" zu übersetzen: als Machtgebiet[3]) bezeichnet er die Welt, auf die er hinweist. Und *αὐτῶν* wird sich nicht auf das außerhalb der Rede befindliche *πάσας τὰς βασιλείας* beziehen,[4]) sondern auf die Bewohner des als Machtgebiet angebotenen Bereichs: was diese Herrliches haben,[5]) soll ihm gehören. Wenn Satan sagt, die Erde mit ihren Herrlichkeiten sei ihm übergeben und er gebe sie, wem er wolle, was auf die Heidenländer zu beschränken, weil nur sie und nicht auch das heilige Land ihm gehörten,[6]) eine Thorheit ist, so stimmt dieß dazu, daß er *ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων* und *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* heißt. Sofern sie unter der Sünde und dem Tode liegt, gebietet er über sie in Kraft der Sünde, die er wirkt und durch sie den Tod. Sie ist ihm dazu überlassen bis dahin, wo Christus seine Gemeinde, die er als Sieger über ihn aus ihr sammelt, in der Herrlichkeit ihrer Heiligkeit

[1]) gegen Olshausen. [2]) Ezech. 8, 3. [3]) wie 23, 7; auch Akt. 26, 18; u. vgl. z. Eph. 2, 2; Kol. 1, 13. [4]) gegen Bengel, de Wette, Meyer u. A. [5]) vgl. Apokal. 21, 24. 26 u. 1 Sam. 9, 20. [6]) so Meyer.

VI, 6–8. offenbart. Satan nennt den nicht, der sie ihm überlassen hat und dessen Wille ihn beherrscht, auch wenn er sie giebt, wem er will. Es kommt eine Zeit, wo er sie, nachdem sie bis dahin von Machthabern beherrscht war, in deren getheilter Herrschaft göttliche Mächte ihm widerstritten, in ihrem ganzen Umfange Einem giebt, dessen Machtübung ungetheilt ihm dient.[1]) So bietet er sie jetzt dem an, von dem er weiß, daß er vor allen Menschen das voraus hat, durch seinen wunderbaren Lebensursprung Gottes Sohn zu sein, und daß er, wenn er das Werk vollbringt, zu dem er verordnet ist, das Reich Gottes verwirklicht, vor welchem sein eigenes zu nichte wird. Läßt er sich die Welt der zu erlösenden Menschheit von ihm geben, um sie sofort zu haben, statt sie als Lohn seines Erlösungswerks von Gott zu erwarten, so wird er sie darum doch nicht haben, weil Gott sie ihm nicht überlassen wird, aber der Heilswille Gottes ist vereitelt. So dachte Satan und zählte darauf, die Aussicht, sofort in den Besitz der sonst erst zu erwerbenden Herrlichkeit zu gelangen, werde Jesus vergessen machen, ob er sie aus diesen Händen wirklich bekommen könne, und über das Bedenken hinwegheben, ob er sie sich von ihnen geben lassen dürfe. An der Bedingung, die ihm Satan setzt, die er aber nur wie im Vorübergehen, nur, indem er mit *οὖν* seine Zusage als eine durch das Vorhergehende gesicherte wiederholt, nebenher namhaft macht, wie sie denn auch in nichts Anderm besteht, als daß er ihn durch ein äußeres Zeichen für den anerkennt, der ihn mit der Weltherrschaft belehnt, würde er sich dann nicht stoßen. Wenn nun Jesu Abwehr dennoch gerade an diese Bedingung anknüpft und ihr das, mit Bezug auf sie unwesentlich veränderte Schriftwort Deut. 6, 13 entgegensetzt, wo das *αὐτῷ μόνῳ* der Septuaginta dem gegensätzlich betonten אֹתוֹ des Grundtextes entspricht, so weigert er sich damit nicht blos des äußern Zeichens der Ehrerbietung, welches Satan fordert, sondern der sich in ihm kundgebenden Anerkennung einer Macht, welche unabhängig von Gott über die Welt zu verfügen hätte. Die Worte *ὕπαγε ὀπίσω μου σατανᾶ* sind aller Wahrscheinlichkeit nach aus Matth. 4, 10 herübergeholt worden, würden hier auch schwerlich passen.

[1]) Apokal. 13, 2.

IV, 9. Die dritte versucherische Zumuthung gleicht darin der ersten, daß sie sich mit *εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ* einleitet, unterscheidet sich dagegen von den beiden anderen darin, daß sie sich selbst auf ein Schriftwort gründet. Der Teufel hat Jesum auf die schwindelnde Höhe des Tempels gestellt, nicht ihn beredet, mit ihm nach Jerusalem zu wandern und die Tempelzinne zu besteigen,[1]) sondern dahin entrückt, nur aber nicht so, daß jeder Vorübergehende die Beiden droben stehen sah. Es gilt dasselbe von dieser Entrückung, wie von der auf hohen Berg. Welcher Ort unter *τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ* zu verstehen sei, wird sich nicht weiter ermitteln lassen, als es aus der Erzählung des Hegesippus vom Tode des Jakobus[2]) ersichtlich ist. Denn zwischen *τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ*, wie es an der vorliegenden Stelle und *τὸ πτερύγιον τοῦ ναοῦ*, wie es bei Hegesippus heißt, um deswillen zu unterscheiden, weil *τὸ ἱερόν* der weitere, *ὁ ναός* der engere Begriff ist,[3]) hätte man nur dann einen Grund, wenn *τὸ πτερύγιον* vom Tempel im weitern Sinne gebraucht eine andere Oertlichkeit bedeutete, als wo es vom eigentlichen Gotteshause gebraucht ist. Dieß erscheint aber durch den Artikel ausgeschlossen, welcher nicht zuläßt, daß eine Oertlichkeit gemeint sei, welche innerhalb des heiligen Raums mehrfach vorhanden war, wie etwa eines der Nebengebäude des Gotteshauses.[4]) Ist aber *τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ* eins mit dem *πτερύγιον τοῦ ναοῦ*, so muß es eine Stelle des Gotteshauses sein, von welcher Jakobus, wie Hegesippus erzählt, zum Volke sprechen und, um sich zu Tode zu fallen, herabgeworfen werden konnte: eine Vorstellung, mit welcher auch stimmt, daß *πτερύγιον* durch *ἀκρωτήριον* erklärt wird[5]) und zur Uebersetzung von כָּנָף[6]) dient, wo dieß von den Zipfeln des Mantels gebraucht ist. Es ist sonach der Vorsprung gemeint, in welchem das Tempeldach auslief. Dort sah sich Jesus auf schwindelnder, zum Absturze an sich schon versuchender Höhe, das Haus Gottes unter seinen Füßen, wo er sich Gotte, seinem Vater, sonderlich nahe wußte, und hörte den, der die Macht gehabt hatte, ihn dahinauf zu stellen, zu ihm sagen „wenn du Gottes Sohn bist, so wirf dich da hinab!“ Nicht so ist es diesmal gemeint, daß er

[1]) so Fritzsche. [2]) Euseb. hist. eccl. 2, 23. [3]) so Meyer. [4]) vgl. Weiß gegen Meyer. [5]) bei Hesychius. [6]) LXX. Num. 15, 36.

IV, 9—11. dem Versucher einen Beweis seiner Gottessohnschaft geben soll, sondern, wie man aus der Schriftstelle Ps. 91, 11 f. ersieht, mit welcher Satan seine Aufforderung begründet, wenn er seiner Gottessohnschaft gewiß ist, soll er den Sturz in die Tiefe darauf wagen, daß Gott ihn unversehrt behalten werde. Eine Wirkung auf die unten befindliche Volksmenge, die er dadurch erzielen solle,[1]) ist mit Nichts angedeutet,[2]) und die Wahl des Standorts hat sich uns ohne dieß erklärt. Nur zu dem Wagnisse selbst, abgesehen von jedem Zwecke desselben, konnte die Psalmstelle reizen. Das grundangebende ὅτι der Uebersetzung ist hier, wo nach richtiger Lesart ein der Uebersetzung wie dem Grundtexte fremdes καὶ ὅτι die beiden Sätze zugleich verbindet und einander nebenordnet, gleich diesem zweiten ὅτι ein redeeinführendes daß.[3]) Indem so der zweite Satz, der dort die Art und Weise benennt, wie die Boten Gottes den Befehl ausrichten, von welchem der erste sagt, als ein zweiter Spruch neben dem ersten zu stehen kommt, wird er sonderlich zur Aussage dessen, was ihr Geschäft in diesem besondern Falle sein werde. Gleichgültig ist auch die Weglassung der an sich freilich entbehrlichen Worte ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς σου in so ferne nicht, als das, was Satan Jesu zumuthet, von den Wegen fern abliegt, auf denen sich der Gerechte göttlicher Behütung versichert halten darf.[4]) Was der Psalm zusichert, gilt jedem, der sein Vertrauen auf Gott setzt. Wie viel mehr gilt es dem, der in dem ausschließlichen Sinne, wie Jesus, Gottes Sohn ist! So stellt es Satan vor, damit sich Jesus von wegen seines Verhältnisses zu Gott dessen versichert achte, was dem im rechten Verhalten zu Gott Stehenden gilt. Er soll sich durch das Schriftwort, mit welchem Satan wohl schon manches fromme Gemüth gegen die Angst seiner Anfechtung gewappnet gefunden hatte, dazu verleiten lassen, sein Leben an etwas zu wagen, dessen er sich ohne andern Anlaß, als Satan's Aufforderung, und zu keinem andern Zwecke vermißt, als um Gott seinem Vater eine nur ihm selbst zur Genugthuung gereichende Wunderhülfe abzunöthigen. Hiegegen genügt das Schriftwort Deut. 6, 16, mit welchem Jesus die Zumuthung abweist. Es ist zwar einem Zusammenhange entnommen, wo Mose sein Volk davor warnt, durch Abgötterei und Gesetzesübertretung Jehova's Zorneifer herauszufordern, und läßt sich in diesem Zusammenhange nicht von glaubenslosem Murren in der Noth verstehen,[1]) obgleich der Hinweis כַּאֲשֶׁר נִסִּיתֶם בַּמַּסָּה damit verbunden ist. Aber mag man ungläubig an Gott verzweifeln, als sei von ihm Nichts zu hoffen,[2]) oder sich abtrünnig und widerspenstig über ihn hinwegsetzen, als habe man Nichts von ihm zu befahren,[3]) oder im Frevelmuth ihm Etwas abfordern, von dem man seine Anerkennung abhängig macht,[4]) immer ist es eine Herausforderung Gottes, sich als den zu erweisen, der er ist. Ein Gottversuchen der letztgenannten Art wäre es gewesen, wenn Jesus auf Grund seiner Gottessohnschaft für ein selbsterwähltes Wagniß und zu seiner selbst Genugthuung Gottes Bewahrung in Anspruch genommen, daraufhin sein Leben, somit aber auch das ihm befohlene Werk an etwas gewagt hätte, das mit seinem Berufe Nichts zu thun hatte. IV, 12.

In dreien Beispielen sahen wir gezeigt, wie Jesus beim Beginne seines Berufslebens vom Teufel versucht worden ist und die Versuchung bestanden hat. Das erste Mal sollte er einer Noth, in die er auf seinem Berufswege gerathen war, durch die Wundermacht seiner Gottessohnschaft selbstwillig abhelfen: er aber stellte die Abhülfe Gotte anheim. So wird er denn auch in seinem Berufsleben thun und seine Gottessohnschaft nicht dazu gebrauchen, sich äußerer Beschwer und Noth, die sein Beruf mit sich bringt, zu erledigen. Das zweite Mal sollte er eine Herrlichkeit, wie sie am Ende seines Berufswegs seiner wartete, gleich beim Beginne desselben, aber um den Preis der Ehre Gottes annehmen: er aber weigerte sich dessen. So wird er denn auch, um zu der ihm in Aussicht stehenden Weltherrschaft zu gelangen, nichts thun, was Gotte die ihm allein gebührende Ehre nähme. Und das dritte Mal sollte er auf Grund seiner Gottessohnschaft in Zuversicht auf wunderbare Bewahrung, die ihm nicht fehlen könne, etwas wagen, was außerhalb seines Berufsweges lag: er that es nicht. So wird er denn auch nicht, sich

[1]) so z. B. Meyer, Wichelhaus, Ebrard Krit. der ev. Geschichte S. 329; Stier d. Reden Jesu I. S. 39. [2]) vgl. Weiß z. Matth. 4, 6. [3]) vgl. 7, 16. [4]) vgl. Stier a. a. O. S. 41.

[1]) gegen Keil. [2]) Exod. 17, 2. [3]) Deut. 6, 16. [4]) Jes. 7, 12.

IV, 13. selbst nur zur Befriedigung, Gottes Wundermacht für etwas in Anspruch nehmen, was nicht auf seinem Berufswege liegt. Aber nur Beispiele sind dieß, und zwar ohne daß gesagt ist, sie seien in dieser Ordnung auf einander gefolgt. Die Aufeinanderfolge, in der sie erzählt sind, scheint auf der Gegensätzlichkeit der beiden ersten zu beruhen, indem zur ersten Versuchung der quälende Hunger den Anlaß giebt, dem Jesus sich preisgegeben findet, die zweite dagegen in anscheinend berechtigter Darbietung der Herrschaft über die Welt besteht, worauf dann die dritte Gottes eigene Zusage zum Stützpunkte nimmt, die sich dem Sohne Gottes bewähren müsse. Der Erzähler meint also nicht blos diese drei Begebnisse, sondern die ganze sie in sich schließende vierzigtägige Versuchung, wenn er schreibt *καὶ συντελέσας πάντα πειρασμόν*, was weder heißt, als er die ganze, noch als er jede, sondern als er alle Versuchung zu Ende gebracht hatte, aber nicht alle, die er in Bereitschaft hatte,[1]) sondern alle mögliche. Man hat, um in jenen drei Beispielen die Versuchung zu jeder Art von Sünde aufzuzeigen, die johanneische Unterscheidung *ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός, ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν* und *ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου* damit zusammengehalten.[2]) Aber höchstens in dem ersten könnte man eine Versuchung zur *ἐπιθυμία τῆς σαρκός* finden. Und es ist doch nicht zu übersehen, daß Satan nicht den Menschen, sondern den Gottessohn Jesus, den zur Welterlösung Erkornen versuchte, wornach seine Versuchungen der Art gewesen sein werden, daß sie ihn zu solchem verleiten wollten, was ihn für den Beruf, in den er jetzt eintrat, unfähig machte. Nachdem ihm dieß nicht gelungen, stand er von ihm ab für jetzt. Mehr nämlich als „für eine Zeit" heißt *ἄχρι καιροῦ* nicht,[3]) nicht „bis zu einem passenden Zeitpunkte",[4]) „bis zu einem günstigen Augenblicke".[5]) Wann sich der Evangelist die satanische Versuchung Jesu wiederaufgenommen gedacht hat, ist nicht unmittelbar ersichtlich. Aber sicherlich meint er nicht solches, was ihm von Menschen widerfahren ist, wie Feindschaft der Pharisäer, Verfolgung der Juden, Verrath des Judas.[6]) Was haben

[1]) so Bleek. [2]) so z. B. Bisping. [3]) vgl. Akt. 13, 11. [4]) so Meyer. [5]) so Godet. [6]) so z. B. de Wette, Meyer, Wieseler chronol. Synopse der vier Evv. S. 201.

diese Widerfahrnisse mit der Versuchung gemein, von welcher Satan jetzt abstand? Als er sie anders wieder aufnahm, muß sie in eben solcher innern Anfechtung bestanden haben, welche, wenn möglich, geeignet war, Jesum aus der Bahn seines Berufswerks zu drängen. Ein derartiger Augenblick kam aber erst, als Satan den Schatten in Jesu Seele werfen konnte, welcher ihn mit lautem Geschrei und Thränen zu dem flehen machte, der ihn vor dem Tode zu bewahren im Stande war.[1]) Aber nur was er damals, nicht was er hernach am Kreuze gebetet hat,[2]) war Kampf gegen Satan's Anfechtung, der ihn in der einen Weise vor Beginn seines Wirkens, in der andern vor Beginn seines Leidens versucht hat. IV, 13—14.

Die satanische Versuchung Jesu giebt Beweis seiner Gottessohnschaft, deren wunderbare Bezeugung vorhergegangen. Denn Satan versuchte ihn, weil er sie kannte, und er selbst bewährte sie durch seine Abwehr des Versuchers, so zwar, daß er sich zugleich zu dem Gesetze Israel's — denn aus dem Deuteronomium entnahm er jene drei Male das Wort seiner Abwehr — als zu dem ihm geltenden geoffenbarten Willen Gottes bekannte. Der Erzähler stellt nun dem gegenüber, wie es ihm, als er die in ihm vorhandene Erfüllung der in Israel's heiliger Schrift gegebenen Verheißung Gottes verkündigte, bei denen erging, die in ihm nur den Sohn Joseph's sahen, für den man ihn hielt, wie 3, 23 gegenüber der wunderbaren Bezeugung seiner Gottessohnschaft bemerkt ist. Denn nur, um das, was sich in Nazareth zutrug, einzuleiten, nicht um zu erzählen, was zunächst auf die Versuchung Jesu gefolgt sei, sagt der Evangelist, daß er, ausgerüstet mit dem Vermögen, welches er in und mit dem heiligen Geiste empfangen hatte,[3]) nach Galiläa zurückgekehrt sei und der Ruf von ihm sich rund umher verbreitet habe. Es ist richtiger, die Erklärung, wodurch er zu solchem Rufe gekommen, im folgenden Verse erst nachgebracht zu sehen,[4]) obgleich derselbe mit *καί* und nicht mit *γάρ* angeschlossen ist, als es sich daraus zu erklären, daß man sich von seiner Auszeichnung bei der Taufe und darauf gefolgten vierzigtägigen Verborgenheit erzählte,[5])

[1]) vgl. Bleek, Godet, Bisping. [2]) gegen Bisping. [3]) vgl. Akt. 10, 38. [4]) so de Wette. [5]) so Meyer.

IV, 14—18. während doch durch Nichts angedeutet ist, daß man von dem Einen oder dem Andern irgend wußte. Aber richtig ist jenes auch nicht. Die Worte ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος geben die Erklärung. Was Jesus in der Kraft des Geistes that, verbreitete sich von da, wo es geschah, weit umher. Der Erzähler versetzt uns also in eine Zeit, wo Jesus durch sein Thun schon weit und breit in Galiläa bekannt war, ehe er berichtet, was sich in Nazareth zugetragen. Und ebenso geschieht es im Hinblicke auf Letzteres, daß er der Lehrthätigkeit sonderlich Erwähnung thut, die Jesus in jener Zeit in den Synagogen übte, und wie hoch er um sie gepriesen wurde. Es ist also nicht entfernt an dem, daß ihn der Evangelist seine galiläische Lehrthätigkeit in Nazareth beginnen lasse.[1]) Irgendwann im Verlaufe jener Zeit, als sein Ruf schon allerwärts im Lande verbreitet war, kam er nach Nazareth.

Er that dort, wie er pflegte, nämlich nicht blos, daß er am Sabbath in die Synagoge ging, was doch kaum eigens als seine Gewohnheit bezeichnet wäre,[2]) sondern, da καὶ αὐτὸς ἐδίδασκεν ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν vorhergeht, daß er auch zur gelegenen Zeit aufstand, ein Schriftwort zu lesen und auszulegen, wie man nach dem, was man von anderen Orten her wußte, gewiß auch erwartete. Man gab ihm das Buch Jesaja's, aus welchem also an diesem Tage gelesen werden sollte, und so entnahm er denn auch die zu lesende Stelle diesem Buche, wählte sie aber frei. Er wählte sie, denn εὗρεν besagt nicht, daß er die nahm, welche ihm beim Aufrollen gerade in die Hand fiel, sondern daß er auf sie stieß und sie geeignet fand. Es ist die Stelle Jes. 61, 1 f., die er im Grundtexte las, also רוּחַ אֲדֹנָי יְהוִה עָלָי יַעַן מָשַׁח יְהוָה אֹתִי לְבַשֵּׂר עֲנָוִים שְׁלָחַנִי לַחֲבֹשׁ לְנִשְׁבְּרֵי־לֵב לִקְרֹא לִשְׁבוּיִם דְּרוֹר וְלָאֲסוּרִים פְּקַח־קוֹחַ לִקְרֹא שְׁנַת־רָצוֹן לַיהוָה. Nur so weit und ohne וְיוֹם נָקָם לֵאלֹהֵינוּ finden wir sie angeführt, und in der That mag Jesus diese Worte, die über den Zweck seiner Rede hinauslagen, bei Seite gelassen haben. Daß Jesaja hier denselben wie 49, 1 ff., den 42, 1 ff. in Aussicht

[1]) gegen Keim a. a. O. II. S. 19; Haupt d. alttest. Citate in d. vier Evv. S. 119 u. A. [2]) gegen Meyer.

gestellten Knecht Jehova's redend einführe,[1]) kann man nicht durch IV, 18—19.
den Inhalt dessen begründen, was der Redende von sich sagt. Wohl sagt von jenem Jehova 42, 1 נָתַתִּי רוּחִי עָלָיו, aber das Gleiche gilt von Jesaja. Das Thun aber, zu welchem jener bestimmt erscheint, ist keineswegs dasselbe, wie das, von welchem der hier Redende sagt, daß ihn Jehova für dasselbe gesalbt, geweiht habe, daß ihm also deshalb, weil er ihn dafür gesalbt habe, sein Geist beiwohne. Darauf nämlich liegt der Ton, daß ihn Gottes Geist zu diesem Zwecke überwaltet, mit dieser Bestimmung ihn gesandt hat. Er soll Gebeugten gute Botschaft bringen, solchen, die gebrochenen Muthes sind, Verband anlegen, in Gefangenschaft Geschleppten Freiheit, Gefesselten ein Aufthun ankündigen, ankündigen ein Gnadenjahr Jehova's, einen Rachetag des Gottes Israel's. Was hierauf weiter folgt, לְנַחֵם כָּל־אֲבֵלִים לָשׂוּם לַאֲבֵלֵי־צִיּוֹן לָתֶת לָהֶם פְּאֵר תַּחַת אֵפֶר, ist nicht mehr den vorhergegangenen Infinitivsätzen nebengeordnet, sondern von שְׁנַת־רָצוֹן לַיהוָה וְיוֹם נָקָם לֵאלֹהֵינוּ abhängig und benennt das, worauf es mit dem Gnadenjahre und Rachetage abgesehen ist,[2]) daß dann Jehova alle Trauernden trösten, den Trauernden Zion's bestimmen wird[3]) — denn לָשׂוּם wird keineswegs mit לָתֶת wiederaufgenommen, sondern dieses hängt von jenem ab —, daß man ihnen Schmuck gebe statt Schmutzes. Ist dem so, dann unterscheidet sich, was der hier Redende als seinen Beruf bezeichnet, von dem, was 42, 7 als das Werk des zukünftigen Knechtes Jehova's benennt, daß er blinde Augen aufthut und Gefesselte aus dem Gefängnisse ausführt, wie sich Verheißung von Verwirklichung derselben unterscheidet. Derselbe, der hier redet, sagt hernach 62, 1, er wolle von Zion's wegen nicht schweigen, von Jerusalem's wegen nicht ruhen, bis ihre Gerechtigkeit hervorbricht wie der Lichtglanz und ihr Heil gleich brennender Fackel. Damit sagt er von sich dasselbe, wie 62, 6 f. von den Wachthaltenden auf den Mauern Zion's, den Sehern, daß sie nicht Ruhe haben noch Jehova Ruhe lassen, bis er Jerusalem zum Ruhmespreise macht auf Erden. Dieser Seher

[1]) so Hengstenberg Christologie des A. T. II. S. 388; Stier, Delitzsch z. d. St. [2]) vgl. Knobel. [3]) vgl. Exod. 21, 13 u. Fürst Handwörterb. u. d. W. שׂוּם.

IV, 18—19. einer ist er aber dann selbst und nicht der zukünftige Knecht Gottes, welcher das thun wird, was jene von Jehova erflehen,[1]) und durch den Jehova das vollbringen wird, was vorauszukündigen des Propheten Beruf ist. Die gute Botschaft, die der Prophet verkündigt, wenn er verheißt, was geschehen wird, ist der Verband, welchen er solchen anlegt, die zerbrochenen Muthes sind: er richtet sie damit auf. Und wenn er Freiheit ansagt für die Gefangenen, ein Aufthun für die Gefesselten, wenn er Jehova's Gnadenjahr ansagt,[2]) so ist nicht er es, der in Freiheit setzt oder das Werk der Gnade Gottes ausrichtet.

Ein *εὐαγγελίζεσθαι* also ist es, was der hier Redende als das Thun bezeichnet, für welches Gottes Geist ihn überwaltet. Aber wie Jesus die Stelle gelesen haben soll, besagt sie scheinbar darüber Hinausgehendes. Schon in der alexandrinischen Uebersetzung, deren *οὗ εἵνεκεν* übrigens dem יַעַן genau entspricht,[3]) ist dieß der Fall. Dort lautet sie in zwei einander nebengeordneten Sätzen, dem präsentischen *πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ* und dem perfektischen *ἀπέσταλκέ με*: *πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέ με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς, ἀπέσταλκέ με ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν, κηρῦξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν, καλέσαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν.* Der Uebersetzer verstand פְּקַחְקוֹחַ vom Erschließen der Augen, ohne Noth, da פָּקַח, wie vom Erschließen auch der Ohren,[4]) von jedem Aufthun eines Verschlusses gebraucht sein kann:[5]) die Folge war, daß er לָאֲסוּרִים mit *τυφλοῖς* wiedergab, was immerhin besser war, als wenn man, um von Gefangenen Etwas gesagt sein zu lassen, פְּקַחְקוֹחַ von einem Aufgethansein der Augen im Gegensatze zum dumpfen Gefängnißdunkel verstand.[6]) Der Uebersetzer hat nur die Ankündigung einer Erlösung aus Haft umgesetzt in die Ankündigung einer Oeffnung der Augen Blinder, wie sie Jes. 42, 7 neben der Erlösung Gefangener aus dem Gefängnisse die bildliche Benennung dessen ist, was Gott durch seinen Knecht thun wird. Anders verhält es sich damit, daß er חָבַשׁ mit *ἰάσασθαι* übersetzt:

[1]) gegen Delitzsch. [2]) Lev. 25, 10; Jerem. 34, 8. 15. 17. [3]) gegen Bisping. [4]) Jes. 42, 20. [5]) vgl. Stier. [6]) so z. B. Hitzig, Delitzsch.

eine Wunde verbinden ist noch nicht Heilung derselben. Der Evan- IV, 19.
gelist nun hat nach der sicherlich ächten Textesgestalt[1]) dieses *ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν* nicht aufgenommen, so daß לַחֲבֹשׁ לִנְשִׁבְרֵי־לֵב bei ihm fehlt, dafür aber hinter *κηρῦξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν* eingeschaltet *ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει*, womit etwas, das Jes. 58, 6 und in der Septuaginta mit eben diesem Ausdrucke von Israel als schuldige Rechtsübung gefordert wird, שַׁלַּח רְצוּצִים חָפְשִׁים, unter das Thun des Gottgesandten gerechnet ist. Ein Zusammenfassen citirter Schriftstellen nach ihrem Geiste kann man dieß offenbar nicht nennen:[2]) der Evangelist verwendet die Worte wesentlich anders und meint sie in wesentlich anderm Sinne, als wie er sie aus Jes. 58 hätte entnehmen können. Was dort im eigentlichen Sinne zur Pflicht gemacht ist, daß man rechtlos Mißhandelte ihren Peinigern entreiße und in Freiheit setze, erscheint bei ihm unter den bildlichen Bezeichnungen der Thätigkeit des Gottgesandten, die in der Ankündigung einer Erlösung besteht, welche auch bei Jesaja nicht Erlösung aus der babylonischen Gefangenschaft,[3]) sondern aus allem Elende des unter Gottes Ungnade liegenden Volks ist. Denn so schaltet er es zwischenein zwischen *κηρῦξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν* und zwischen *κηρῦξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν*, meint es also als etwas Beidem Gleichartiges, als etwas, was der Gottgesandte damit thut, daß er Erlösung ankündigt. Wie Jesaja den Armen eine gute Botschaft, den Gebundenen die Botschaft einer Erlösung bringt, mit welcher nach der Gegenwart der auf Israel lastenden Ungnade Jehova's ein Gnadenjahr, nämlich der in das Bild des Jobeljahrs gefaßte Anbruch einer neuen Zeit folgt, so ist auch hier die Ankündigung eines angenehmen, nämlich dem Herrn für sein Heilswerk genehmen[4]) Jahrs des Herrn, aus der man thörichter Weise die Dauer der Wirksamkeit Jesu entnehmen wollte,[5]) als Ankündigung des Anbruchs einer Zeit der Gnade gemeint, so jedoch, daß dessen Ankündigung selbst schon dazu

[1]) gegen Stier d. Reden des Herrn Jesu III. S. 86 vgl. Tischendorf u. Tregelles. [2]) gegen Stier a. a. O. [3]) gegen Meyer u. A. [4]) vgl. z. 2 Kor. 6, 2. [5]) so noch Wieseler chronol. Synopse der vier Evv. S. 272; vgl. dagegen schon Iren. 2, 22, 1.

IV, 20—22. dient, übel Zugerichtete aus den Händen zu befreien, von denen sie mißhandelt sind. Wer auf die Botschaft hörte, daß die Zeit da sei, der Gebundenheit und Blindheit ledig zu gehen, die er mit Israel theilte, der wurde von dem Joche frei, unter dem er erlag, und durfte sich der Botschaft freuen, daß nun eine Zeit der Gnade Gottes anhebt.

Und so lautete ja die Predigt Jesu, wenn er den Satz ausführte *σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν*. Damit, daß die Ohren seines Volks ihn lehren hörten, war jenes Schriftwort zu seiner Erfüllung gelangt. Was des Propheten Beruf gewesen, das thut er nun in dem Vollsinne, welchen sein Wort dadurch gewinnt, daß nun das verheißene Heil unmittelbar bevorsteht. Denn nicht so ist es gemeint, daß das große Freijahr schon angebrochen sei,[1]) sondern daß es nun anbrechen werde, verkündigt er, wie wenn seine Predigt sonst in die Worte gefaßt wird „das Himmelreich ist nahe gekommen." Als den Prediger der Erlösung stellt er sich dar, nicht als den Erlöser, außer sofern die Verkündigung des nahen Heils selbst schon eine Erlösung ist. In der anschaulichen Schilderung des Vorgangs heißt es, daß aller Augen auf ihn gerichtet waren, als er sich nach Verlesung der Schriftstelle niedersetzte, seine Ansprache daran anzuschließen. Neugierig und gespannt sahen sie auf den unter ihnen Aufgewachsenen, jetzt zu solchem Ruhm Gelangten. Er aber sagte nicht, vor ihren Augen, sondern in ihren Ohren sei das prophetische Wort erfüllt. Sie hörten denn auch verwundert zu und hielten mit der Aeußerung ihres Wohlgefallens an der Holdseligkeit seiner Rede nicht zurück. Aber statt sich dem Eindrucke derselben hinzugeben und dadurch den entsprechenden Eindruck von seiner Person zu empfangen, kamen sie nicht über das Befremden hinaus, den ihnen von Kindesbeinen an bekannten Sohn Joseph's jetzt so reden zu hören. Daß er dieß war, hinderte sie zwar nicht, seine Rede zu bewundern, wohl aber so von ihm zu halten, wie er damit von sich bezeugte, daß er sein Lehren für die Erfüllung jenes Schriftworts erklärte. Er müßte, damit sie so von ihm halten, sein Selbstzeugniß durch Thaten bestätigen, wie er sie

[1]) so Stier a. a. O. S. 88.

anderwärts gethan haben sollte. So deutete Jesus, dem ihr Flüstern IV, 23.
nicht entging, ihre Frage *οὐχὶ οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς Ἰωσήφ*. Denn nur so gedeutet konnte sie ihn veranlassen, fortzufahren: „Sicherlich[1]) werdet ihr mir das Sprüchwort „„Arzt, heile dich selbst"" entgegenhalten". Wenn man für den Sinn dieses Sprüchworts achtet, er solle, wenn er Anderer Helfer sein wolle, sich selbst erst von dem Mangel an Geltung, der ihm anhafte,[2]) oder gegen die Verachtung helfen, der er in seiner Vaterstadt ausgesetzt zu sein anfange,[3]) so ist dieß ähnlich gefehlt, wie wenn man behauptet, der Satz *ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν* dürfe in der Anführung der jesajanischen Stelle nicht fehlen, weil er der Anknüpfungspunkt für das Sprüchwort sei.[4]) Das Heilen, nach welchem Jesus als Arzt angeredet würde, ist weder ein Heilen derer, die zerbrochenen Herzens sind, noch ein Helfen gegen Mißachtung oder Zuwenden von Ansehen. Und wie Jesus, von dem es hieß, daß sich sein Ruhm im ganzen Lande verbreitet habe, des Ansehens entbehrt oder in diesem Augenblicke, wo es heißt, daß er Gegenstand der Bewunderung der ganzen Versammlung gewesen sei, verachtet zu werden angefangen haben solle, ist vollends nicht abzusehen. Die Meinung des Sprüchworts ist, es sei thöricht, Anderen zu helfen und sich selbst nicht,[5]) so zwar, daß die Hülfe, die man Anderen angedeihen läßt und sich selbst nicht, gleicher Art sein muß. Es kann also auch nicht gesagt sein sollen, Jesus möge sich von seiner Armuth helfen.[6]) Indem Jesus hinzufügt *ὅσα ἠκούσαμεν γενόμενα εἰς τὴν Καφαρναούμ, ποίησον καὶ ὧδε ἐν τῇ πατρίδι σου*, deutet er selbst das Sprüchwort, wie es in der Anwendung auf ihn gemeint wäre. Noch hat der Evangelist von solchem, was Jesus in Kapernaum gethan oder, wie *εἰς τὴν Καφαρναούμ*[7]) ausdrückt, was Kapernaum zu erleben bekommen hat, nichts erzählt. Aber er kann bei seinem Leser voraussetzen, daß er von den wunderbaren Dingen weiß, die dort geschehen sind. Und Jesus setzt ebenso bei seinen Zuhörern voraus, daß sie davon gehört haben, und läßt sie in Folge dieser Kenntniß das Sprüchwort ihm entgegenhalten, welches also auch nicht so gemeint sein kann, er solle

[1]) vgl. Akt. 21, 22; 28, 4. [2]) so Meyer. [3]) so Godet. [4]) so Godet. [5]) vgl. Grotius. [6]) so Olshausen. [7]) vgl. z. B. Marc. 1, 39.

IV, 23. 24. den Seinigen thun, was er Fremden gethan zu haben vorgebe.[1]) Daß er das als ein Heilen Bezeichnete an ihm selber thun müsse, besagt das Sprüchwort in seiner Anwendung nicht nothwendig: es findet seine Anwendung auch auf den, welcher es da, wo er unmittelbar betheiligt ist, an dem fehlen läßt, was er Anderen zuwendet. So hatte Jesus in Nazareth seine Angehörigen und Verwandten und die mit ihnen Befreundeten, an denen er solches, wie an dem fremden Kapernaum, nicht gethan hat, so daß seine Vaterstadt leer ausging. Das müßte er jetzt nachholen und da, wo er daheim ist, solche Wunderwerke thun, wenn er verlangt, daß man ihn, den Sohn Joseph's, von dem man bisher nichts Absonderliches gesehen noch gewußt hat, für das halten solle, wofür er nach seinem Selbstzeugnisse gelten will.

Was er solcher Rede, in die er die Gedanken seiner Zuhörer faßt, entgegenstellt, leitet der Evangelist mit εἶπεν δέ ein, wodurch es als Entgegnung auf dieselbe zu stehen kommt, ohne daß man sich deshalb eine Pause dazwischen zu denken hat.[2]) Mit der nachdrücklichen Versicherung ἀμὴν λέγω ὑμῖν, statt deren aus Jesu Munde beibehaltenem ἀμήν in diesem Evangelium auch ἀληθῶς begegnet,[3]) führt er den Satz ein ὅτι οὐδεὶς προφήτης δεκτός ἐστιν ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ, von dem man gesagt hat, er habe nur relative Wahrheit und unter Umständen könne auch das Gegentheil sich bewähren.[4]) Er ist aber unbedingt wahr. Wer von Gottes wegen beansprucht, daß sein Wort als Gotteswort aufgenommen werde, begegnet da, wo er daheim ist, keiner Willigkeit, ihn gelten zu lassen, weil Alle von je gewohnt sind, ihn für ihres Gleichen zu achten. Aber von Propheten gilt dieß, nicht von außerordentlichen Menschen.[5]) Als Prophet trat Jesus vor die Leute seines Heimathsorts, und gleich hieß es, so sehr man sich seiner Rede verwunderte, „ist denn das nicht der Sohn Joseph's?" Daß sie so sprachen, hatte seinen Grund nicht darin, daß er unter ihnen keine solche Thaten gethan hatte, wie in Kapernaum, sondern darin, daß sie ungewillt waren, den unter ihren Augen Aufgewachsenen für Gottes Sendboten zu achten,

[1]) so Bisping. [2]) gegen Bengel, Meyer. [3]) 9, 27; 12, 44; 21, 3. [4]) so Meyer z. Matth. 13, 57. [5]) gegen Godet, Stier.

dessen Wort sie als Gottes Wort aufzunehmen hätten. Und weil IV, 25–27. ihnen Jesus dieß zum Bewußtsein bringen wollte, damit sie sich nicht einredeten, es habe nur an ihm gefehlt, drum führte er jenen Satz mit so nachdrücklicher Versicherung ein, daß dem so sei. Aber auch die geschichtlichen Thatsachen, daß Elia zur Zeit der damaligen viertehalb Jahre[1]) dauernden Regenlosigkeit, als im ganzen Lande[2]) Hungersnoth herrschte, nach der sidonischen[3]) Stadt Sarepta zu einer dortigen, also heidnischen Wittwe geschickt wurde und zu keiner[4]) in Israel, und daß durch Elisa der Syrer Naaman, also ein Heide, vom Aussatze befreit wurde und keiner der Aussätzigen in Israel, führt Jesus mit ἐπ' ἀληθείας[5]) λέγω ὑμῖν, also mit der Versicherung ein, daß es sich in Wahrheit so verhalte, wie er sage. Man hat dieß so verstanden, als versichere er, daß Elia wirklich zu keiner Wittwe in Israel gesandt und von Elisa kein Aussätziger in Israel geheilt worden sei, weil dieß in der heiligen Schrift nicht zu lesen stand, sondern ihm durch den heiligen Geist bekannt war.[6]) Aber das Erstere stand ja freilich geschrieben, sofern Elia's Sendung nach Sarepta jede andere ausschloß, und von beidem gilt, daß es gerade als Schriftinhalt seine Bedeutung hatte. Wenn die Schrift berichtet, daß Elia von Gott aus dem Lande Israel's hinweg an eine heidnische Wittwe verwiesen wurde, ihr gegen die Hungersnoth sichernder Hausgenosse zu sein, und daß ein Heide bei Elisa Heilung vom Aussatze gefunden hat, was von keinem Israeliten berichtet wird, so soll man daraus entnehmen, nicht daß sich die prophetische Wirksamkeit von den Nahen abwende und den Fernen zuwende,[7]) indem ja Elia nicht nach Sarepta gegangen ist, um dort zu weissagen, und Elisa den Naaman nicht aufgesucht noch ihm geweissagt hat, sondern daß auf eines Propheten Wunderhülfe diejenigen, denen er er zunächst angehört, keinen auf Vorrecht gegründeten Anspruch haben. So wenig ist dieß der Fall, daß sie, wie dort geschehen ist, mit Uebergehung Israel's den Heiden zu Theil werden kann. Auf diese in den angeführten Thatsachen sich darstellende Wahrheit bezieht

[1]) vgl. z. Jak. 5, 17. [2]) vgl. 23, 44; Matth. 27, 45. [3]) vgl. 1 Kön. 17, 8. [4]) vgl. Matth. 12, 4. [5]) vgl. 20, 21; 22, 59; Akt. 10, 34. [6]) so Bengel, Stier. [7]) so de Wette.

IV, 23—27. sich dann auch die Versicherung, daß es sich so verhalte, und nicht auf die geschichtliche Wirklichkeit der Thatsachen selbst.

Man hat gesagt, in Jesu Rechtfertigung der Ausschließung Nazareth's von seiner heilsamen Wirksamkeit erkenne man seine Milde und Klugheit nicht.[1]) Dieß beruht auf ähnlichem Mißverstande, wie das andere Bedenken gegen diese Erzählung, daß er unweise Alles übereilt hätte, wenn er in dem mißtrauischen Nazara sofort mit der Verkündigung der Reichsgegenwart, des Messias aufgetreten wäre. Im einen Falle mißversteht man den Anschluß der Rede Jesu an die jesajanische Stelle, mit welchem er nichts weiter sagt, als daß er den jetzt bevorstehenden Anbruch der göttlichen Gnadenzeit zu verkündigen habe, und im andern Falle mißversteht man die Beispiele aus Elia's und Elisa's Geschichte, die nicht besagen, daß diese Propheten ihr Volk von ihrer Wirksamkeit ausgeschlossen haben, was ja unsinnig wäre, sondern daß ihre Wunderhülfe über Israel hinausgehen und Heiden zu Gute kommen konnte. Jesus sagt denen, welche meinen, daß sie ein näheres und nächstes Anrecht auf solche Thaten haben, wie er sie in Kapernaum gethan, wenn sie deshalb dem Eindrucke, den seine Predigt auf sie machen sollte, nicht Raum geben, so bewähre sich hierin nur, daß ein Prophet da, wo er daheim ist, keine Aufnahme findet, während andererseits jener vermeintliche Anspruch unberechtigt sei. Mit δέ ist Jesus von dem erstern Satze zu dem andern, auf die Worte, die er den Zuhörern in den Mund gelegt hat, unmittelbarer antwortenden übergegangen, und beide zusammen strafen die Sinnesart, vermöge deren sie seinem Selbstzeugnisse nicht bei sich Raum gaben, weil er ihnen blos der Sohn Joseph's war, von dessen Thaten sie zwar gehört, aber Nichts gesehen hatten. Wenn nun schon der Satz *οὐδεὶς προφήτης δεκτός ἐστιν ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ*, während er zunächst freilich der Vaterstadt galt, auch der Heimath im weitern Sinne gelten konnte, so gaben vollends die Beispiele aus Elia's und Elisa's Geschichte zu verstehen, daß Jesus auch seinem Volke, nicht blos seiner Stadt, keinen Anspruch auf die Wunderhülfe einräumte, die von ihm, dem Propheten der Gnadenzeit, zu erwarten war, daß er vielmehr für möglich achtete,

[1]) so Keim II. S. 425.

sie werde den Heiden zu Theil werden. Um so größer war die IV, 16—30.
Entrüstung der ohnehin schon in ihren Erwartungen getäuschten Versammlung. Sie trieben ihn fort, hinaus vor die Stadt, auf die Anhöhe, an deren Abhange sie lag,[1]) ihn von dort hinabzustürzen, wie mit dem eine beabsichtigte Folge ausdrückenden *ὥστε*[2]) gesagt ist. Aber dort angelangt zertheilte er den Haufen und ging frei durch sie hin seines Wegs.

Jesu eigene Rede läßt das, was ihm in seiner Vaterstadt begegnete, als ein Bild dessen erscheinen, was er von seinem Volke zu erwarten hatte. Mit der guten Botschaft von der nahen Verwirklichung des verheißenen Heils trat er vor dasselbe hin, und sie hörten ihn bewundernd an, aber kamen darüber nicht hinaus, daß er doch nur einer der Ihrigen und ihres Gleichen sei, obgleich der Ruhm seiner Wunder das ganze Land erfüllte und auch zu denen kam, welche sie nicht selber sahen. Es bewährte sich an ihm, daß ein Prophet da nicht zur Geltung kommt, wo er daheim ist, und so geschah es, daß das Brod des Lebens, welches er spendete, und die Reinigung von Sünden, die er wirkte, den Heiden zu Theil ward und sein Volk, welches das verheißene Heil für sich in Anspruch nahm, leer ausging. An seiner Lehre hätten sie den Sohn Gottes erkennen sollen, aber er blieb ihnen der Sohn Joseph's, und weil er das nicht that, was sie gethan wissen wollten, überlieferten sie ihn dem Tode. Aber sie konnten ihn nicht im Tode halten, durch ihn hin ging er den Weg zur Herrlichkeit. So sieht der Leser in dem die Reihe der Einzelvorfälle aus Jesu galiläischer Wirksamkeit eröffnenden Vorgange gleich schon eben das, was sich in dem Gesammtbilde seines Wirkens darstellt: *εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.*[3])

Wenn der Erzähler nun fortfährt *καὶ κατῆλθεν εἰς Καφαρναούμ*, so scheint es, er lasse Jesum von dem eben berichteten Begebnisse her nach Kapernaum kommen. Aber was er von seinem dortigen Aufenthalte erzählt, sieht nicht darnach aus, als sei diese Stadt schon vordem eine Stätte seines Wirkens gewesen, während

[1]) vgl. van der Velde. [2]) vgl. Kühner Gramm. II. S. 1005. [3]) Joh. 1, 11.

IV, 31—33. er ihn doch in der Synagoge zu Nazareth Kapernaum eigens als den Ort benennen ließ, von wo her man von ihm gehört haben werde. Was hier erzählt wird, gehört einem einzigen Sabbath an. Denn der Satz ἦν διδάσκων αὐτοὺς ἐν τοῖς σάββασιν besagt nicht, daß er es in der Gewohnheit hatte, jeden Sabbath dort zu lehren,[1]) sondern daß er am Sabbath[2]) nach seiner Hinkunft damit beschäftigt war, sie zu lehren, als sich das, was eigentlich erzählt werden soll,[3]) in der Synagoge zutrug. Denn V. 33 schließt sich so an jenen Satz und den dazu gehörigen V. 32 an, daß er etwas bringen muß, was dem schon genannten Sabbath und nicht einem unter mehreren angehört. Daß des Staunens gedacht wird, mit welchem man ihn lehren hörte, weil er als Einer sprach, der selbstständige Machtvollkommenheit hat,[4]) von sich aus zu setzen und zu sagen, geschieht nur einleitungsweise, um auf das Staunen vorzubereiten, welches die Hörer vollends ergriff, als das Wunder hinzukam, das nun erzählt wird, läßt aber zugleich wissen, daß ihnen Jesu Lehrweise etwas Neues, nicht von früheren Vorträgen her Bekanntes war. Der, an welchem das Wunder geschah, ist als ἔχων πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου bezeichnet. Wie diejenigen, welchen der ihr natürliches Leben verklärende Geist Gottes innewohnt, schlechtweg πνεῦμα ἔχοντες heißen,[5]) so lesen wir von solchen, die ein πνεῦμα ἀκάθαρτον[6]) oder πονηρόν[7]) haben, welches in ihnen ist.[8]) Dort ist in Allen derselbe eine Geist Gottes, hier ist in jedem ein anderer Geist oder auch eine Mehrzahl von Geistern.[9]) Der Geist Gottes nimmt eines Menschen Naturleben in den Dienst des Werkes Gottes und begabt ihn für dessen freie Förderung, der arge oder unreine Geist macht eines Menschen Naturleben seiner feindseligen Gewalt dienstbar und macht ihn zum unfreien Werkzeuge derselben. Da πνεῦμα πονηρόν und δαιμόνιον in der biblischen Sprache eins ist,[10]) so findet sich statt ἔχειν πνεῦμα πονηρόν oder ἀκάθαρτον auch δαιμόνιον ἔχειν[11]) und δαιμονίζεσθαι oder, wie an der vorliegenden Stelle, ἔχειν πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου, wo der Genitivus ebenso wenig als Apokal. 16, 14

[1]) gegen Meyer, Godet. [2]) vgl. Klostermann d. Marcusev. S. 26. [3]) vgl. Luc. 13, 10; Marc. 1, 24. [4]) vgl. 2 Thess. 2, 9. [5]) Judä 12. [6]) Akt. 8, 7; Marc. 3, 30; 7, 25. [7]) Akt. 19, 13. [8]) Akt. 19, 16. [9]) 8, 2. 30; 11, 26. [10]) anders Akt. 17, 18. [11]) z. B. 8, 27.

Genitivus der Apposition ist,[1]) sondern im Gegensatze zu πνεῦμα θεοῦ, wie dort zu πνεῦμα ἀνθρώπου das Wesen benennt, welches macht, daß dem Menschen ein von seinem eigenen unterschiedenes πνεῦμα einwohnt. Δαιμονίζεσθαι ist also wie δαιμονᾷν Bezeichnung eines Zustands, wo der Mensch seines Naturlebens nicht selbst mächtig ist, sondern einer es beherrschenden übermenschlichen Macht unterliegt, weshalb auch das Gebahren dessen, welcher δαιμόνιον ἔχει, μαίνεσθαι[2]) und das Widerspiel dieses Zustands σωφρονεῖν genannt wird.[3]) Was man als Verücktheit, Gemüthskrankheit, Tollheit bezeichnet, fällt unter diesen Begriff, wie denn, wenn dem nicht so wäre, Heilung von solchen Zuständen unter den Wunderhülfen Jesu nicht vorkämen. Es fragt sich nur, wie es kommt, daß diese Zustände, wo sie in der neutestamentlichen Geschichte vorkommen, von der eigenthümlichen Beschaffenheit sind, wie sie hier geschildert werden. IV, 33. 34.

Aus der Bezeichnung des Menschen, welcher Jesu Rede unterbrach, als eines ἄνθρωπος ἔχων πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου folgt nicht, daß der hiemit benannte Zustand in seinem Gebahren stetig zu Tage lag. Seine Anwesenheit in der Synagoge läßt auf das Gegentheil schließen. Der Erzähler nennt ihn so, weil in seinem Gebahren Jesu gegenüber zu Tage trat, wie es mit ihm stand. Mit dem Aufschreie ἔα, einem Ausrufe bald schmerzlichen,[4]) bald zornigen,[5]) hier also zornigen Unmuths, ruft er Jesu zu מַה־לָּנוּ וְלָךְ, ihm zu wehren, als der sich hier Nichts zu schaffen machen solle.[6]) Und indem er ihn Ἰησοῦ Ναζαρηνέ anredet, giebt er zu verstehen, er solle bleiben, wo er daheim sei. Aber er weiß wohl, wozu er gekommen. Du bist gekommen, sagt er, uns zu verderben, und begründet dieß damit, daß er ihn wohl kenne: du bist, sagt er, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ,[7]) eine Bezeichnung, welche auf die Bezeichnung Aaron's als des קְדוֹשׁ יְהוָה,[8]) des von Gott bestellten Trägers und Mittlers der Heiligkeit Israel's,[9]) zurückweist und also nicht auf die persönliche Beschaffenheit, sondern auf den Beruf Jesu zielt, vermöge dessen er das Volk Gottes zur Heiligkeit herzustellen und also auch dem Walten

[1]) gegen Meyer. [2]) Joh. 10, 20. [3]) 8, 35. [4]) z. B. Eurip. Hippol. 905. [5]) z. B. Plato Protag. 314 D. [6]) vgl. z. B. Richt. 11, 12; 2 Sam. 14, 10. [7]) Joh. 6, 69. [8]) Ps. 106, 16. [9]) vgl. Hupfeld z. Ps. 106, 16.

IV, 34—36. der unreinen Geister in ihm ein Ende zu machen sein Geschäft sein lassen wird. Dieß nämlich meint der Unglückliche, wenn er sagt, nicht fragt,[1]) *ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς*, und der Erzähler setzt voraus, daß es der Leser so verstehe, indem er als bekannt voraussetzt, daß sich derartige Kranke mit den Geistern, von denen sie vergewaltigt waren, vereinerleiten. Da man diese Zustände allgemein auf die Wirkung einwohnender Geister zurückführte,[2]) so nahm auch die Krankheit die Gestalt an, daß in den durch die Geister gewirkten Aeußerungen des damit Behafteten sie selbst zu Worte kamen. Seine Unfreiheit trat in der Art zu Tage, daß das eigene Ich, aus der Herrschaft über sein Naturleben verdrängt, dem fremden seine Stelle überließ, welches dann sein Gedachtes und Gewolltes und Empfundenes mit den Mitteln kundgab, deren sich das eigene begeben hatte. Daher heißt es zwar, den, aus dessen Munde der Zuruf gekommen war, habe Jesus scharf angelassen, aber das Wort, mit dem er dieß that, ist an den Geist gerichtet. Ihn heißt er verstummen, nicht um seine Widerrede gegen die wider ihn beabsichtigte Machtübung niederzuschlagen,[3]) die ja von selbst ein Ende hatte, sondern weil das, was er selbst nicht von sich sagte, am wenigsten auf diese Art kund werden sollte. Dem wehrte er vor allem und dann hieß er ihn aus dem Menschen entweichen. Und er entwich, nicht ohne seinen Grimm an demselben auszulassen, indem er ihn gewaltsam zu Boden riß, aber ohne ihm Schaden thun zu dürfen. An dem veränderten Wesen des Menschen sah man, daß er der Plage ledig geworden. Die Aeußerungen des Staunens, welche die Zeugen des Vorgangs ergriff, faßt der Erzähler in die Worte *τίς ὁ λόγος οὗτος, ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει ἐπιτάσσει τοῖς ἀκαθάρτοις πνεύμασιν καὶ ἐξέρχονται*, um anzudeuten, daß diese Machtthat Jesu einen Eindruck machte, der den Eindruck seiner Lehrrede verstärkte. Hatten sie verwundert von dem, was er sprach, den Eindruck einer selbstständigen Befugniß gehabt, zu sagen und zu setzen, so wurde es ihnen vollends ein Gegenstand staunenden Befremdens, als die That hinzukam, die von einer Machtbefugniß zeugte, welcher sich die unreinen Geister fügten. Denn mit

[1]) gegen Tischendorf. [2]) vgl. z. B. Joseph. antiqq. 8, 2, 5. [3]) gegen Weiß z. Marc. 1, 25.

τίς ὁ λόγος οὗτος ist nicht das Wort *φιμώθητι καὶ ἔξελθε ἀπ' αὐτοῦ* IV, 36—40. gemeint, in welchem Falle sich dieser Frage der Verwunderung der Satz, daß er über die Geister gebeut, nicht als Begründung anfügen könnte,[1]) geschweige daß es hieße „was ist das für eine Sache?" wofür man sich übel auf Akt. 15, 6 beruft,[2]) sondern *ὁ λόγος οὗτος* erinnert in der Art an *ὁ λόγος αὐτοῦ* zurück, daß das gemeint ist, was dieser Jesus lehrt.[3]) Auch diese Verwunderung, wie die vorige, ist übrigens ein Beweis, daß dem hier berichteten Auftreten Jesu in Kapernaum kein ähnliches daselbst vorhergegangen war. Und wenn der Erzähler, ehe er berichtet, was sich weiter an demselben Tage dort begeben hat, die Bemerkung anschließt, daß sich sein Ruf in der ganzen Umgegend verbreitete, so sieht man vollends, daß dieß für den Anfang dessen geachtet sein will, wovon V. 23 sagte, daß man in Nazareth davon gehört hatte, ehe Jesus in der dortigen Synagoge auftrat.

Die erste derartige That Jesu, welche der Evangelist erzählt, war also eine ihm durch äußere Veranlassung abgedrungene. Nicht that er sie, den Eindruck seines Lehrworts zu verstärken, sondern eine Störung seines Lehrens, die zugleich ein widriger Eingriff in den Gang seines Wirkens war, hatte ihn zu ihr veranlaßt. Aber dabei blieb es nun nicht. Als er von der Synagoge weg in das Haus Simon's kam, den der Evangelist noch nicht genannt hat, und hier Simon's Schwiegermutter an heftigem Fieber darniederlag, baten sie ihn — ein Pluralis, der auch nicht weiter erklärt ist —, ihr zu helfen. Und er bedräute das Fieber, wie er den unreinen Geist bedräut hatte, und sofort wich es und zwar so völlig und ohne Schwäche zurückzulassen, daß sie aufstand und sie bediente. Von außen veranlaßt war also auch diese Machtthat Jesu, aber durch Bitten. Und Bitten erfüllt er nun auch, als man ihm mit Sonnenuntergang — es war ja Sabbath — alle Kranken dahin, wo er war, also vor Simon's Haus, brachte. Obgleich es so spät Abends war, entzog er sich ihnen nicht, und jedem Einzelnen legte er die Hände auf und heilte sie: es sollte jeder Einzelne wissen, daß er ihm

[1]) gegen Meyer. [2]) gegen de Wette. [3]) vgl. Akt. 4, 4; 8, 4. 21; 11, 19; 18, 15.

IV, 41. den Segen der Genesung zuwende, wofür Auflegung der Hände auf das Haupt des Kranken die entsprechende Geberde war. Daß er sich ihrer als eines Mediums der Heilung bedient habe, kann in diesem Zusammenhange am wenigsten gemeint sein.[1]) Ausdrücklich erwähnt wird, daß unter den Kranken auch Dämonische waren, denen er, wie jenem in der Synagoge, Schweigen gebot, wenn sie oder vielmehr die Dämonen in ihnen riefen σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Was dort nicht gesagt war, bemerkt der Evangelist hier, daß er die Dämonen nicht reden ließ, weil sie wußten, daß er Christus sei. Sie riefen es ihm entgegen, aber so wie ein Dämonischer vor ihn kam, war das Erste, daß er ihm Schweigen gebot. Eben um dieß zu sagen, gedenkt der Evangelist der Dämonischen sonderlich. Den argen Geistern war, wie Satan und im Zusammenhange mit ihm, das unmittelbar kund, was für Menschen Gegenstand einer in ihnen zu vermittelnden Erkenntniß war. Wenn sie nun das, was dem Menschen zur Aeußerung seiner Erkenntniß dient, zur Kundgabe ihrer eigenen mißbrauchten, welche dadurch nicht die des mißbrauchten Menschen wurde, so kann man aus der Erregung, in der sie es thaten, nimmermehr eine die Stelle des Glaubens vertretende geistige Erregung der Dämonischen machen und sich einbilden, sie hätten in verdunkeltem Bewußtsein über Jesu Wesen und ihre Stellung zu ihm klar zu werden gerungen.[2]) Dann wäre ja, daß sie ihn für den Sohn Gottes erklärten, das Ziel ihres Ringens gewesen, und er hätte sie um dasselbe gebracht, wenn er den Dämon austrieb. Eine Angst, wie sie aus dem Dämonischen in der Synagoge sprach, machte die Dämonen rufen „du bist der Sohn Gottes", und diese Angst theilte sich dem Menschen mit, durch den sie es riefen. Jesus aber ließ nicht zu, daß die Erkenntniß, welche auf dem Wege des Glaubens in den Menschen zu Stande kommen sollte, durch den Angstruf der unreinen Geister unter die Menge geworfen wurde, die dadurch nur von jenem allein heilsamen Erkenntnißwege abgeleitet worden wäre.

Wie damit, daß Jesus an jenem Abende alle vor ihn gebrachten Kranken geheilt hat, das nun Folgende in ausdrücklichem Widerspruche

[1]) gegen Weiß z. Marc. 1, 34. [2]) gegen Keim a. a. O. II. S. 147.

stehen soll,[1]) ist nicht abzusehen. Es ist ja nur gesagt, daß, als IV, 42—44.
Jesus frühmorgens wegging, um einen einsamen Ort aufzusuchen, was 5, 16 als etwas, das er zu thun pflegte, wiederkehrt, die Bewohner Kapernaum's ihm schaarenweise nachgingen und ihn baten, bei ihnen zu bleiben. Sie wollten den Mann nicht ziehen lassen, der so wirkungsvoll geredet, so heilsame Wundermacht bewiesen hatte. Erwähnt ist dieß um der Entgegnung Jesu willen. Er müsse, sagt er, weil er dazu gesandt worden, auch den andern Städten das Reich Gottes verkündigen. Diese Botschaft zu verkündigen ist also sein Beruf und von Ort zu Ort soll er sie tragen. Wenn dann der Evangelist hinzufügt καὶ ἦν κηρύσσων εἰς[2]) τὰς συναγωγὰς τῆς Γαλιλαίας, so nimmt er hiemit ausdrücklich wieder auf, was wir 4, 15 gelesen, giebt also zu erkennen, daß sich Jesu dort gemeinte Lehrthätigkeit nicht an sein darnach berichtetes Auftreten in Nazareth, sondern an sein Auftreten in Kapernaum angeschlossen habe. Er nennt sie jetzt ein εὐαγγελίζεσθαι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, Ankündigung des jetzt zu verwirklichenden Reiches Gottes. Denn nicht Gottes Königthum, daß er König ist, sondern sein Königreich, daß es zu Stand und Wesen kommt, ist gemeint. Gott ist König, weil seinem Willen Alles unterthan ist und sein Wille in allem, was geschieht, sich verwirklicht. Aber es kommt dazu, daß er König ist,[3]) wenn er den Stand der Dinge herstellt, wo kein anderer Wille, als der seine, fortan wirksam und der seine zur vollen Verwirklichung gelangt ist. Daß die Herstellung dieses Standes der Dinge, wo Gott Alles ist in Allem, durch den verheißenen Heiland geschieht, liegt in der Sache, aber nicht im Ausdrucke, und es ist eine Gedankenlosigkeit, wenn man sagt, der Ausdruck bezeichne nichts Anderes und nie etwas Anderes, als das Messiasreich.[4])

Bis hieher hat der Evangelist nur von einem Lehren Jesu in den Synagogen Galiläa's erzählt. Ein anderes Bild bietet der Anfang der folgenden Erzählung, wo eine Menge Volks den am Gestade des galiläischen Sees zu ihr Redenden umdrängt. Ein zeitlicher Zusammenhang mit dem, was zunächst vorhergeht, ist dadurch

[1]) so Weiß a. a. O. [2]) vgl. 4, 23; Akt. 26, 20. [3]) vgl. z. B. Ps. 97, 1; 99, 1; Apokal. 11, 17; 19, 6. [4]) gegen Meyer z. Matth. 3, 2.

V, 1—5. ausgeschlossen. Wir sehen den sonst in den Synagogen Lehrenden unter freiem Himmel zu denen reden, die sich um ihn sammeln, ohne daß erhellt, ob dieß einer frühern oder einer spätern Zeit angehört, zumal V. 14, daß das Gerücht vor ihm, dem geistesmächtigen, rund umher sich verbreitet habe, dem Andern, daß er in den Synagogen lehrend auftrat, vorausgeht. Letzteres erscheint nun nur als eine der Weisen seines Lehrens, und zwar als diejenige, wo er die regelmäßigen gottesdienstlichen Versammlungen und ihre Orte dazu benützte. Daß er sich nicht auf sie beschränkte, wird jedoch nicht eigens betont. Es erhellt nur aus den Umständen, unter denen sich das zutrug, was erzählt sein will, wie denn, da καὶ αὐτὸς ἦν ἑστώς dem Infinitivsatze angeschlossene Zwischenbemerkung sein muß, καὶ εἶδεν δύο πλοιάρια der mit ἐγένετο eingeleitete Satz ist. Unbequem für die Vielen, die ihn hören wollten, da seine Stimme kaum für alle vernehmbar war, und unbequem und zugleich ermüdend für ihn selbst stand er am Ufer. Da sah er zwei Fischerböte stehen, aus denen die Fischer ausgestiegen waren und, während er redete, ihre Netze wuschen — ein Zeichen, daß sie gefischt hatten — und trat in das eine, welches demselben Simon gehörte, dessen 4, 38 gedacht ist, der aber erst nachher V. 8 als Simon Petrus näher bezeichnet wird, und bat ihn, es ein wenig vom Lande abzustoßen, damit er sitzend und außerhalb des Gedränges leichter zum Volke spräche. Wenn er dann, als er seine Ansprache beschloß, den eben erst von der Arbeit und, wie ersichtlich war, vergeblichen Arbeit des Fischfangs Zurückgekommenen, wie zum Lohne dafür, daß er ihm sein Fahrzeug zum Zwecke seines Lehrens überlassen hatte, in den See hinausfahren und die Netze auswerfen hieß, und Simon erwiederte, auf sein Wort hin wolle er es thun, ob sie gleich die ganze Nacht, also die günstigere Zeit, vergeblich gefischt hätten; so ist aus der Anrede ἐπιστάτα, welche bei diesem Evangelisten, und zwar nicht blos im Munde von Jüngern Jesu,[1]) die Stelle von ῥαββί[2]) und διδάσκαλε[3]) einnimmt, nur so viel zu entnehmen, daß ihn Simon als Lehrer[4]) ehrte, aber aus ἐπὶ τῷ ῥήματί σου, daß ihm sein Wort eine sichere Bürgschaft für die Gewißheit auch des Unglaublichen war.

[1]) 17, 13. [2]) vgl. 9, 33 mit Marc. 9, 5. [3]) vgl. 9, 49 mit Marc. 9, 38. [4]) vgl. Delitzsch in d. Zeitschr. f. luth. Theol. u. K. 1876 S. 596.

Woher ihm diese Zuversicht erwachsen, ist nicht ersichtlich. Denn V, 5—8.
die Meinung, der Evangelist nehme an, daß Simon das 4, 31—41 Erzählte zuvor erlebt hatte,[1]) verträgt sich nicht mit dem Umstande, daß er sich erst unter dem Eindrucke seines wunderbaren Fischzugs Jesu angeschlossen haben soll, was bei der Erzählung, daß sich Jesus von der Synagoge Kapernaum's aus in das Haus Simon's begeben hat, als bereits geschehen vorausgesetzt sein muß, während freilich andererseits die Wirkung des Auftretens Jesu in jener Synagoge in einer Weise geschildert ist, welche ausschließt, daß dieser Vorgang einer spätern Zeit angehöre.[2]) Wie wir den Evangelisten von Jesu erstem Auftreten in Nazareth zurückgehen sahen auf sein erstes Auftreten in Kapernaum, mit welchem das begann, wovon man in Nazareth gehört hatte, ähnlich sehen wir ihn jetzt von dem, was er damals im Hause Simon's zu Kapernaum gethan, auf das zurückgehen, was Simon in die dort vorausgesetzte Verbindung mit Jesu geführt hat. Das Gewicht aber der letztern Erzählung liegt auf der Wirkung, welche das Thun Jesu in diesem Falle geübt hat. Als der ungemein fischreiche See, in welchem Simon mit seinen Genossen während der günstigen Nachtzeit verwunderlicher Weise Nichts gefangen hatte, jetzt, wo er auf Jesu Aufforderung hin das Netz auswarf, einen so reichen Fang bot, daß er das Netz zu zerreißen drohte und beide Boote, das des Simon und das der herbeigewinkten Gewerbstheilhaber, die erst nachher mit Namen genannt werden, zum Sinken beschwerte, fiel er zu Jesu Füßen und rief „gehe von mir, Herr, den ich bin ein sündiger Mensch." War ihm vorher bereits Jesu Wort sichere Bürgschaft für einen Erfolg gewesen, wo keiner zu hoffen war, so empfing er nun von der Größe des wirklichen Erfolgs den Eindruck, daß der, auf dessen Wort hin er so Wunderbares erlebt hatte, eine heilige Größe sei, so groß, daß er sich vor ihm in den Staub werfen müsse, und so heilig, daß zwischen ihm und einem sündigen Menschen keine Gemeinschaft sein könne. Von einer Furcht vor Gefahr, die ihm aus der Nähe des Wunderthäters entstehen möchte,[3]) ist keine Rede:[4]) was ihn erschüttert, ist die Empfindung des tiefen Abstands zwischen

[1]) so Meyer. [2]) gegen Ebrard wiss. Krit. der ev. Gesch. S. 437. [3]) so z. B. de Wette, Meyer. [4]) anders 8, 37.

V, 8—11. 12. ihm selbst, dem sündigen Menschen — denn daß er dieß ist, tritt ihm Angesichts solchen Erlebnisses vor allem vor die Seele —, und zwischen dem, der ihm solches zu erleben gegeben hat. Denn nicht die Macht bewundert er blos, wie die Menge in Kapernaum that, sondern die Heiligkeit, die sich ihm in der Machtthat des zuvor schon als Meister heiliger Lehre Verehrten geoffenbart hatte, erinnerte ihn seiner in der Nähe dieses Heiligen beängstigenden, seiner Nähe unwerthen Sündhaftigkeit. Daß dieß der richtige Eindruck war, den Jesus bezielte, ist so sehr der Punkt, auf den es diese Erzählung absieht, daß, obgleich nun auch die vorher unbenannt gebliebenen Gewerbstheilhaber Simon's, Jakobus und Johannes, die Söhne des Zebedäus, mit Namen genannt werden, als welche der wunderbare Fischzug mit gleichem Staunen erfüllt habe, doch nur an Simon das Wort gerichtet ist, mit welchem Jesus den Ausruf desselben erwiederte. Mit der Verheißung „von nun an wirst du Menschenfänger sein" richtet ihn Jesus von dem beängstigenden Gefühle seiner Sündhaftigkeit auf. Statt von ihm zu gehen, weil der Heilige mit dem Sünder Nichts zu schaffen haben könne, nimmt er ihn zu sich. Denn Menschen zu fangen, aus der Welt sie für das Reich Gottes zu gewinnen, ist Jesu Geschäft, an welchem also Simon Theil haben soll. Dann heißt es aber nicht blos von ihm, sondern von ihnen, also von ihm und seinen Genossen, daß sie Alles verließen und mit Jesu gingen, ihr Gewerbe mit dem neuen Geschäfte vertauschend. Es lautet, als ob alle an dem Fischzuge betheiligt Gewesenen so gethan haben, und als ob Jakobus und Johannes als die Fischer des andern Fahrzeugs nur deshalb noch eigens mit Namen genannt werden, damit man wisse, daß sie unter der Zahl derselben gewesen seien. So sehr gilt die Erzählung dem, was sich zwischen Jesus und Simon zugetragen hat.

Wie nun das Wunder jenes Fischzugs nicht um seiner selbst willen erzählt ist, so auch das Wunder, welches wir 5, 12 ff. berichtet finden. Eingeleitet wird diese Erzählung ähnlich wie jene mit Benennung der Oertlichkeit, wo sich das Begebniß zutrug. Während aber dort die Oertlichkeit nicht der Art war, daß 4, 43 f. als Ueberleitung zu dem jetzt zu Berichtenden erschien, erinnern die Worte *ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν μιᾷ τῶν πόλεων* allerdings an jene Stelle. In

einer der Städte, welche Jesus von Kapernaum aus besuchte, gleich- V, 12—14.
viel in welcher, befand er sich, als ihm ein Aussätziger in den Weg kam. Da Aussätzige von den Orten des Verkehrs ausgeschlossen waren,[1]) so hat man sich, zumal es ausdrücklich heißt, er war voll Aussatzes und also nicht etwa erst im Beginne der Krankheit, eine, wie das וְהִנֵּה ausdrückt, überraschende Begegnung an abgelegener Stelle, nicht inner, sondern außer der Stadt zu denken. Statt nun, wie das Gesetz gebot, Jesu, als er seiner ansichtig wurde, טָמֵא טָמֵא entgegenzurufen,[2]) warf er sich vor ihm nieder und rief „Herr, wenn du willst, kannst du mich rein machen." Er hatte also von Jesu nicht nur gehört, sondern kannte ihn auch von Person, wird ihn also vor Beginn seiner Krankheit gesehen haben, wornach zu urtheilen dieses Begebniß nicht der frühesten Zeit seiner galiläischen Wirksamkeit angehören will. Da Berührung eines Aussätzigen gesetzlich unrein machte und deshalb gemieden wurde, so war es schon ein Ja auf des Kranken Bitte, daß Jesus ihn anfaßte; erfüllt aber war sie augenblicklich auf das Eine Wort „werde rein"! Aber nicht um der Wunderbarkeit dieser Heilung willen wird sie erzählt, vielmehr um deswillen, weil Jesus dem Geheilten gebot, Niemandem zu sagen, was ihm geschehen, sondern sich dem Priester zu zeigen, wie das Gesetz befahl, und das für solchen Fall vorgeschriebene Opfer darzubringen: ein Gegensatz, welcher ausschließt, daß er den Vorgang überhaupt verschwiegen wissen wollte, sei es um die durch seine Wunder entstandene Aufregung im Volke nicht zu steigern,[3]) oder, wie man es deutete, wenn man nur eine Reinerklärung des Reconvalescenten, keine Heilung des Kranken geschehen sein ließ, weil er nicht wissen lassen wollte, daß er etwas ihm nicht Zustehendes gethan habe.[4]) Der Geheilte sollte, so schwer ihm dieß in der Freude seines Herzens fallen mochte, nicht eher sagen, daß und wie er rein geworden, als bis er in der gesetzlich vorgeschriebenen Weise für rein erklärt war,[5]) indem er sich nicht vorher als rein gebahren, also auch nicht vorher dafür geben durfte, daß er geheilt sei. Dem priesterlichen Akte der Reinsprechung eines geheilten Aussätzigen

[1]) Lev. 13, 46. [2]) Lev. 13, 45. [3]) so Godet. [4]) so Keim a. a. O. II. S. 174 f. [5]) vgl. Fritzsche, Weiß z. Matth. 8, 4.

V, 14. hatte eine mehrfache Opferleistung zu folgen, ein Schuldopfer und Sündopfer in Bezug auf seine nun vorübergegangene Unreinheit, und ein Brandopfer und Speisopfer in Bezug auf seine Wiederaufnahme in das Gemeinleben des Volkes Gottes. Auch dieser Verpflichtung gedenkt Jesus ausdrücklich und heißt den Geheilten ihr nachkommen. Er sollte seine durch Jesu Hand und Wort geschehene Heilung nicht anders ansehen, als daß er durch die Gnade des Gottes seiner Plage ledig geworden sei, dem er als Israelite nach den Ordnungen des heilsgeschichtlich geoffenbarten Gesetzes zu dienen verbunden war. Der Aussatz war, geschlechtliche Ausflüsse abgerechnet, die einzige Krankheit, für welche eine derartige Gesetzesbestimmung bestand. An ihm konnte also Jesus beweisen, daß er sich mit den Thaten seiner Wundermacht nicht über das Gesetz stelle, und drum wird denn auch, wie er es in dem hier berichteten Falle gehalten habe, und auch der Fall dieser Heilung vom Aussatze selbst erzählt. Doch darf uns dieß nicht bestimmen, *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς* mit *παρήγγειλεν αὐτῷ* zu verbinden.[1]) Von Anwesenden, welche Jesu hören lassen wollte, was er zu dem Aussätzigen sagte, ist keine Rede. Andererseits können aber die Worte auch nicht so gemeint sein, die Leute sollten erst durch die priesterliche Reinsprechung erfahren, daß er rein geworden.[2]) Denn wenn er sich in Jerusalem dem Priester zeigte und sein Opfer brachte, so waren ja diejenigen, bei denen er zu Hause war, deß nicht Zeugen. Zu einem Zeugnisse gereichte es denen, bei welchen er sich geheilt darstellte, also den Priestern,[3]) dann aber, indem *αὐτοῖς*, wie gleich hernach V. 17 *αὐτούς*, keine andere, als die durch den Zusammenhang gegebene Beziehung hat, überhaupt denjenigen, denen Jesus Etwas damit konnte gesagt wissen wollen. Er wußte, daß man Seitens derer, die sich für Wächter des Gesetzes gaben, auf ihn hielt, wie er sich zum Gesetze stelle. Sie sollten sehen, daß er selbst in solchem Falle, wo es scheinen konnte, als entbinde den Geheilten die Art und Weise, wie er heil geworden, von der Beobachtung des für andersartige Heilung gegebenen Gebots, zur Beobachtung des Gesetzes anhielt.

[1]) wie Fritzsche a. a. O. [2]) so z. B. de Wette, Meyer, Arnoldi, Weiß z. Matth. 8, 4; Bleek. [3]) vgl. z. B. Bengel, Godet.

Haben wir das Wort Jesu richtig verstanden, so kann der V, 15—16.
Erzähler nicht fortfahren, desto mehr[1]) oder nur um so mehr[2]) habe sich sein Ruf verbreitet. Diesen Sinn würde *μᾶλλον* nur dann haben, wenn von dem Geheilten gesagt wäre, daß er dem Verbote entgegen gehandelt und nur um so viel mehr das Gegentheil gethan habe.[3]) Es heißt lediglich, sein Ruf verbreitete sich mehr und mehr[4]) und große Schaaren kamen zusammen, ihn zu hören und sich von Krankheit heilen zu lassen. Wie er sich dem gegenüber verhielt, sagt der Satz *αὐτὸς δὲ ἦν ὑποχωρῶν ἐν ταῖς ἐρήμοις καὶ προσευχόμενος*, in welchem die Verbindung von *προσευχόμενος* mit *ὑποχωρῶν* nicht zuläßt, zu übersetzen er entwich in die Einöden und betete,[5]) oder gar, er war darin begriffen, es zu thun.[6]) Jenes müßte heißen *ἦν ὑποκεχωρηκὼς ἐν ταῖς ἐρήμοις καὶ προσευχόμενος*, dieses *ἦν ὑποχωρηγῶν ἐν ταῖς ἐρήμοις προσεύχεσθαι*.[7]) Nicht das bloße Hülfszeitwort ist hier *ἦν*,[8]) sondern es heißt „er aber befand sich entweichend in den Einöden und betend." Damit ist nicht gesagt, daß er für jetzt unzugänglich war,[9]) wie denn von einem bestimmten Zeitpunkte keine Rede ist, sondern daß er, als sein Ruf sich immer weiter verbreitete und große Schaaren Volks ihm zuführte, Einöden zu seinem Aufenthaltsorte machte, wo er im Gebete lebte, so daß man ihn aufsuchen mußte, während er vordem, wie 4, 43 gesagt war, von Stadt zu Stadt zog, das Reich Gottes zu verkündigen. Aufsuchen mußte man ihn jetzt in der Einsamkeit, in welcher er selbst die Stille zum Gebete suchte, und wo die Volksmenge, die nach ihm begehrte, ohne den Aufruhr, in den sie volkreiche Orte versetzt hätte, auf ihn allein angewiesen war. So wenig sah er es darauf ab, das bloße Aufsehen zu steigern, das ihn umgab, und eine Massenbewegung hervorzurufen, die ihm die Herrschaft über die aufgeregte Bevölkerung verlieh. In diesem Sinne fügt der Evangelist V. 15—16 an V. 12—14 an, und nicht, als wolle er etwas berichten, was mit der Heilung jenes Aussätzigen sonderlich zusammenhing. Wäre es anders gemeint, so wäre freilich nicht zu verstehen, wie dieß den

[1]) so Bleek. [2]) so Meyer. [3]) vgl. z. B. Hom. Il. 5, 208; 9, 585. [4]) vgl. z. B. Hom. Od. 15, 370. [5]) so Bleek. [6]) so Meyer. [7]) vgl. 6, 12; 9, 38. [8]) vgl. Winer Gramm. S. 327. [9]) gegen Meyer.

V, 17. Uebergang bilden solle zu der folgenden Erzählung, wo wir Jesum nichts weniger als in einer Einöde finden.

Ein ganz anderes Bild tritt uns hier entgegen. Ohne eine andere Zeitangabe, als *ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν*,[1]) wovon nicht abzusehen ist, wie es auf den 4, 43 f. erwähnten Reisezug verweisen soll,[2]) also ohne andere Zeitbestimmung, als daß aus der Zeit der galiläischen Wirksamkeit Jesu ein einzelner Vorgang berichtet werden soll, wird etwas erzählt, was sich in einem Hause zutrug, wo Jesus inmitten einer zahlreichen Versammlung lehrte. Eigens erwähnt wird um des Folgenden willen, daß ihn allerwärtsher aus Galiläa und Judäa und Jerusalem — so verbreitet und mächtig war sein Ruf — herbeigekommene Pharisäer und Gesetzeslehrer umsaßen. Der Erzähler setzt bei seinem Leser Kenntniß der *Φαρισαῖοι* voraus, und mehr brauchte dieser auch nicht von ihnen zu wissen, als daß sie die Genossenschaft waren, die es mit den Gesetzesbestimmungen am genauesten nahm, *ἡ ἀκριβεστάτη αἵρεσις*, wie sie Akt. 26, 5 und mittelbar auch Akt. 22, 3 heißt, und *οἱ δοκοῦντες μετὰ ἀκριβείας ἐξηγεῖσθαι τὰ νόμιμα* oder *μόριόν τι Ἰουδαϊκῶν ἀνθρώπων ἐπ' ἀκριβώσει μέγα φρονοῦν τοῦ πατρίου νόμου*, wie Josephus sie nennt:[3]) eine Umschreibung ihres Namens, die auf eine andere Bedeutung desselben führt,[4]) als die aus der Bedeutung von פָּרַשׁ schwerlich abzuleitende, daß sie sich die Abgesonderten nannten. Neben den Pharisäern, den Angehörigen der Genossenschaft, in welcher sich die Richtung des jüdischen Volks auf das ihm eigenthümliche heilsgeschichtlich geoffenbarte Gesetz mit der Schärfe einer Parteibildung ausprägte, werden *νομοδιδάσκαλοι* oder, wie sie nachher heißen, *γραμματεῖς* genannt, Männer, welche die gelehrte Beschäftigung mit der heiligen Schrift, vor allem der Thora, und den Unterricht darin zum Lebensberufe gemacht hatten. Solche nicht auf Lernen, sondern auf Prüfen gerichtete Zuhörer hatte hier Jesus, der weder der Sondergenossenschaft der Pharisäer, noch dem Stande der Schriftgelehrten angehörte. Er lehrte aber nicht blos, sondern heilte auch vor ihren Augen, wie mit den Worten *καὶ δύναμις κυρίου ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτούς* mehr

[1]) vgl. 8, 22. [2]) gegen Meyer. [3]) bell. Jud. 2, 8, 14; antiqq. 17, 2, 4. [4]) vgl. Num. 15, 34; Neh. 8, 8.

angedeutet, als gesagt ist. Statt *αὐτούς*, welches wegen Unthunlich- V, 17—19.
keit seiner Beziehung auf das vorhergehende Subjekt leicht anstößig war, *αὐτόν* zu lesen, ist bei der unzureichenden Beglaubigung dieser Lesart unräthlich. Damit fällt aber die Erklärung, nach welcher es heißen soll, Gottes Macht sei zu dem Zwecke, daß er heilte, gegenwärtig gewesen.[1]) Andererseits kann *δύναμις κυρίου* nicht die Macht Jesu sein,[2]) weil *κύριος* ohne Artikel bei dem Verfasser immer dem alttestamentlichen יְהוָה entspricht.[3]) Wie 1, 66 *χεὶρ κυρίου* Gottes Hand, so ist *δύναμις κυρίου* Gottes Macht. Hienach übersetzt man, die Kraft Gottes war da, war wirksam, sie zu heilen,[4]) in welchem Falle aber, daß sie in Jesu da, durch ihn wirksam war, unthunlicher Weise hinzugedacht werden müßte. Wenn von ihm Etwas ausgesagt sein soll, so muß es heißen „er war eine Gottesmacht“,[5]) wie nach Akt. 8, 10 die Samariter von jenem Simon sagten, *οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ. Εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτούς* benennt dann die Richtung, in der er es war. Der ungewöhnlich starke Ausdruck ist gewählt um des Folgenden willen. Der sich als eine solche Gottesmacht erwies, wurde von denen, die dessen Augenzeugen waren, der Gotteslästerung bezichtigt, als er sprach „deine Sünden sind dir vergeben.“[6])

Einem Gelähmten rief er dieß zu, den man auf ungewöhnlichstem Wege vor ihn gebracht hatte. Da seine Träger nicht sahen, auf welchem andern — *ποίας* sc. *ὁδοῦ*[7]) — sie ihn durch die gedrängte Menge bringen sollten, so trafen sie Anstalt, ihn von oben so niederzulassen, daß die Bahre unmittelbar vor Jesu zu stehen kam. Die Möglichkeit hiezu war dadurch gegeben, daß eine Außentreppe auf das platte Dach führte, welches mit Ziegeln gedeckt war. Denn in einem Hause befand sich Jesus, was nicht eigens gesagt ist, weil es sich aus der Erzählung von selbst ergab, und nicht, was nur die äußerste Abgeschmacktheit meinen kann, weil es der Verfasser erst hinterher in dem fremden Texte fand, dem er nachschrieb.[8]) Der

[1]) so Meyer. [2]) so Olshausen, Bisping. [3]) vgl. 1, 11. 16 f. 32. 38. 45. 58. 66. 76; 2, 9. 23 f. 26; 13, 35 mit 10, 1; 11, 39; 12, 42; 17, 5; 19, 8. 31; 22, 61. [4]) so de Wette, Bleek. [5]) vgl. auch Röm. 1, 16. [6]) vgl. Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 42. [7]) Buttmann S. 149. [8]) gegen Weiß z. Marc. 2, 1 f.

V, 19—21. Ort aber des Hauses, wo er sich befand, war nicht das für eine solche Versammlung ungeeignete Obergemach, daß man fragen müßte, warum sie ihn nicht vom Dache aus durch dessen Thüre trugen,[1]) sondern der untere Saal,[2]) in welchen sie den Kranken nur bringen konnten, wenn sie die Ziegel des Dachs so weit abdeckten, als nöthig war, um ihn auf seiner Bahre hinabzulassen. Diesen Weg einzuschlagen bedurfte es einer ungewöhnlichen Entschlossenheit der Träger, aber sich dazu zu verstehen, auch eines nicht minder starken Verlangens des Kranken, um jeden Preis an den zu gelangen, der ihm helfen könnte, wozu sich für ihn, der sich auf der Bahre tragen lassen mußte, bei der Unsicherheit des Verbleibens Jesu nicht so leicht wieder Gelegenheit bieten mochte. Wenn es also heißt, Jesus sah ihren Glauben, so gilt dieß ebenso von dem Kranken, wie von seinen Trägern,[3]) und Beider Glauben belohnt er mit dem Zurufe an den Kranken, welcher ihn aber nur dann damit belohnt finden konnte, wenn er sich bewußt war, seinen Zustand verschuldet zu haben, und sich dessen getröstete, daß die Vergebung seiner Verschuldung, deren ihn Jesus versicherte, auch die Befreiung von dem verschuldeten Zustande im Gefolge haben werde, obgleich sie ihm nicht sofort zugesprochen war und nicht sofort, wie sonst, wenn Jesus heilte, wirklich erfolgte. Daß aber Jesus, als er es gerade einem Glauben gegenüber so hielt, der solcher Entschlossenheit fähig machte, nicht blos den Kranken im Auge hatte, sondern auch die Pharisäer und Schriftgelehrten und die Wirkung, welche sein Wort auf sie üben mußte, dürfte in so fern aus dem, was folgte, zu entnehmen sein, als ihm die Wirkung seines Worts nicht unerwartet sein konnte.

Τίς ἐστιν οὗτος ὃς λαλεῖ βλασφημίας, sprechen sie, nicht mit einem verächtlichen *οὗτος*,[4]) aber im Tone des Unwillens. Der Relativsatz stellt eine Grundangabe für die Frage vor,[5]) so jedoch, daß er das die Frage Veranlassende gleich als das benennt, was es ihnen war. Denn nicht daß er Lästerungen redet, wie sie, den einzelnen Fall verallgemeinernd, sich ausdrücken, sondern daß er einen Ausspruch thut, der über menschliche Machtvollkommenheit hinausliegt,

[1]) wie Meyer. [2]) vgl. Volckmar die Evv. S. 131. [3]) vgl. Olshausen. [4]) gegen Bisping. [5]) vgl. 7, 49 (anders 9, 9); Thucyd. 6, 68, 1.

womit er aber nach ihrer Meinung sich Etwas anmaßt, was nur Gotte eignet, ruft ihre Frage hervor „wer ist der?“ Er müßte, meinen sie, etwas sein, das er nicht ist, wenn er berechtigt sein sollte, so zu sprechen. Jesu entgingen ihre Gedanken nicht und er ließ sie nicht unerwiedert. Aber er erwiederte sie nicht damit, daß er sagte, wer und was er sei, um zu beweisen, daß ihm das zustehe, wovon sie mit Recht sagten, daß es Gott allein könne. *Τί διαλογίζεσθε ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν* rief er ihnen zu. Denn was sie bei sich dachten, beantwortete er. Da es V. 21 nicht hieß *ἤρξαντο διαλογίζεσθαι πρὸς ἑαυτούς* wie 20, 14 oder *πρὸς ἀλλήλους* wie Marc. 8, 16, so wird dort *διαλογίζεσθαι*, obgleich ohne *ἐν ἑαυτοῖς*, ebenso wie 1, 29 dasselbe sein, was dann *διαλογίζεσθαι ἐν ταῖς καρδίαις* heißt, und also *τοὺς διαλογισμοὺς αὐτῶν* dasselbe wie 6, 8: womit der Selbstwiderspruch verschwindet, an welchem man wieder die gedankenlose Abhängigkeit eines kläglichen Schriftstellers von fremder Vorlage aufzeigen wollte.[1]) Ohne Grund,[2]) sagt Jesus, macht ihr euch Gedanken, und überführt sie der Grundlosigkeit ihres Befremdens schon durch die Frage, was leichter sei, zu sagen „deine Sünden sind dir vergeben“ oder zu sagen „stehe auf[3]) und wandle“. Denn dieß will nicht heißen, daß jenes zu sagen leichter sei, weil der, welcher es sage, nicht wie im andern Falle durch den Augenschein überführt werden könne, daß er sich eines Dinges vermessen habe, das ihm nicht zustehe.[4]) Wäre dieß die Meinung, so könnte nicht gefragt sein „was ist leichter“, sondern es würde eingeräumt sein, daß das Erstere freilich leichter sei. Oder vielmehr, es könnte von einem Unterschiede des Leichtern und Schwerern gar keine Rede sein. Ebenso wenig aber kann gesagt sein sollen, beides sei als bloßes Wort gleich leicht und als wirksames Wort gleich schwer. Wäre die Frage so gemeint, so würde sie lauten, ob denn Eines von Beidem leichter oder schwerer sei. Der Unterschied zwischen den beiden Sätzen will beachtet sein, daß der eine, dessen Perfectum *ἀφέωνται* auch bei Matthäus und Marcus gegen das viel zu schwach beglaubigte *ἀφίενται* und *ἀφίονται* im Rechte ist, etwas aussagt, was ist, wie denn Jesus auch mit dem Präsens nicht sagen würde, was V, 21—23.

[1]) so Weiß a. a. O. [2]) vgl. 24, 38. [3]) vgl. Eph. 5, 14. [4]) so Bleek.

V, 23—24. ihn die Pharisäer sagen lassen, „ich vergebe", der andere dagegen zu etwas auffordert, was geschehen soll. Mit jenem ist nur eine Kenntniß bethätigt, mit diesem wird eine Wirkung bezielt. Eine Gewißheit, wie sie sich in dem Satze ausspricht „dir sind deine Sünden vergeben" könnte auch Einer haben, welcher die Macht, zu sagen „stehe auf und wandle" nicht besäße. Und daß Jesus diese Macht besaß, dessen waren die Pharisäer eben jetzt Zeugen gewesen, wie mit dem Satze *καὶ δύναμις κυρίου ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτούς* so nachdrucksvoll gesagt ist. Doch er läßt es hiebei nicht, wie der Uebergang mit *δέ* ausdrückt, sondern giebt ihnen durch das, was er an eben demselben thut, den er der Vergebung seiner Sünden versichert hat, den Thatbeweis, daß der Menschensohn wirklich Macht hat, das auf der Erde zu thun, wovon die Pharisäer gesagt haben, daß es Gott allein thun könne. *Ἐπὶ τῆς γῆς* fügt er zu *ἀφιέναι ἁμαρτίας* hinzu, nicht im Bewußtsein, diese Machtvollkommenheit vom Himmel mitgebracht zu haben,[1]) sondern, da gesagt ist, wo er sie hat, im Gegensatze zum Himmel, wo Gott sie übt.[2]) Und eben auch Gotte gegenüber, von dem die Pharisäer gesagt haben, daß er allein Sünden vergeben könne, nennt er sich *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.*

Daß er mit dieser Bezeichnung sich selbst meine, war für die, zu welchen er sprach, ohne Weiteres klar, nicht aber, was er damit von sich aussagte. Wäre es eine sonst schon bräuchliche Bezeichnung des Messias gewesen, so hätte er sich damit geradehin und unmißverständlicher Weise als den Messias dargestellt, während wir doch 4, 41 lasen, daß er die Geister nicht reden ließ, weil sie wußten, daß er es sei, und 9, 21 lesen werden, daß er den Jüngern verbot, zu sagen, daß er es sei. Und wäre es von Dan. 7, 13 her bräuchlich gewordene Bezeichnung des Messias gewesen, so würde er sagen, er wolle beweisen, daß der, welchem Gott letzlich die Herrschaft über alle Völker geben werde, Macht habe, auf Erden Sünden zu vergeben: ein Prädikat, zu welchem man eine ganz andere Bezeichnung des Subjekts erwarten sollte. Denn daß er sich so nenne, weil er laut jener Danielischen Stelle mit göttlicher Richtermacht bekleidet und also berechtigt war, Sünden zu ver-

[1]) gegen Meyer z. Matth. 9, 6. [2]) vgl. Matth. 16, 19.

geben,[1]) ist doch ein arger Mißgriff. Er war ja der noch nicht, V, 24.
als welchen ihn Daniel geschaut hat, wenn unter der menschenähnlichen Gestalt, die er von Wolken zu Gott getragen und mit der Herrschaft über alle Völker belehnt werden sah, wirklich der Messias zu verstehen ist. Aber dem ist doch nicht so. Vergeblich macht man geltend, daß auch die thierähnlichen Gestalten, welche Daniel vorher geschaut hatte, nicht blos eine bestimmte Herrschaft, sondern auch einen bestimmten Herrscher versinnbildlichen,[2]) oder daß sich kein Israelite das messianische Reich ohne dessen Herrscher zu denken vermochte.[3]) Mit allem dem kommt man nicht gegen die Thatsache auf, daß Daniel selbst jene menschenähnliche Gestalt wiederholt deutet oder sich deuten läßt, ohne daß einer andern Herrschaft gedacht wird, als der den Heiligen Gottes oder dem Volke der Heiligen Gottes zu gebenden. Erwehrt man sich dieser Thatsache durch die verwunderliche Behauptung, V. 27 sei keine Deutung des in V. 13 f. berichteten Gesichts, welches also ungedeutet geblieben wäre,[4]) so kommt man damit doch nicht über V. 18 hinweg, wo vorher nicht von vier Königthümern, sondern von vier Königen gesagt war und dennoch nicht von einem Könige gesagt wird, der nach ihnen die Herrschaft erhalten werde, sondern von den Heiligen des Höchsten. Ist es aber Dan. 7, 13 die Gemeinde Gottes, welche vor Gott gebracht wird, von ihm die Herrschaft über alle Völker zu empfangen, so bietet die menschenähnliche Gestalt, unter welcher sie gegenüber den thierähnlichen Gestalten versinnbildlicht erscheint, für jene Selbstbezeichnung Jesu keinen Anschließungspunkt. Und gesetzt, es wäre dennoch von dort her — denn Ps. 8, der nichts weniger als geheimnißvoll ist,[5]) sondern einfach vom Menschen handelt, kann vollends nicht in Betracht kommen — *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* Benennung des Messias geworden, wofür man sich auf das Buch Henoch nur dann berufen könnte, wenn die Entstehungszeit dieses Buchs oder desjenigen Theils desselben, in welchem sie begegnet, sicherer wäre, als sie es ist,[6]) so würde sich Jesus denen gegenüber, in welchen der Glaube an ihn

[1]) so Schulze v. Menschensohn u. v. Logos S. 46. [2]) so auch Füller d. Proset Dan. S. 182. [3]) so Schulze S. 27. [4]) so Keil z. 7, 13. [5]) gegen Keim a. a. O. II. S. 72. [6]) vgl. VII. 2. S. 206.

V, 24—26. erst gewirkt werden sollte, dieser Selbstbezeichnung ebenso wenig bedient haben, als er sich ὁ Χριστός nennt. Die ihn so sich nennen hörten, waren darauf angewiesen, auf die Selbstbesonderung aus dem Menschengeschlechte zu achten, welche zugleich mit der Zugehörigkeit zu demselben damit ausgedrückt war, daß er sich allen anderen Menschen gegenüber, die als Angehörige des Menschengeschlechts υἱοὶ ἀνθρώπων waren, jeder Einzelne בֶּן־אָדָם, υἱὸς ἀνθρώπου, mit dem Artikel — denn Joh. 5, 27 gehört nicht hieher — ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nannte. Er bezeichnete sich damit als den, welcher das, was jeder Mensch als Angehöriger des Menschengeschlechts ist, in einem ihm ausschließlich eignenden Sinne sei, fraglich lassend, worin diese Ausschließlichkeit bestehe und worauf sie beruhe. Und einer solchen Selbstbezeichnung sich zu bedienen, konnte er überall da sich veranlaßt finden, wo er etwas von sich aussagte, was unter den Gesichtspunkt der Besonderheit, die ihn von allen anderen Menschen unterschied, gestellt sein wollte. So im vorliegenden Falle, wo diese Besonderheit es ist, vermöge deren er die Macht hat, auf der Erde Sünden zu vergeben, wie Gott diese Macht vom Himmel her übt.[1]) Als der Gelähmte auf seinen Zuruf „stehe auf, nimm deine Bahre und gehe heim" so völlig geheilt sich erhob, daß er die Bahre, auf der man ihn hergebracht hatte, heimtrug, war augenfällig bewiesen, daß sein Ausspruch „dir sind deine Sünden vergeben" ganz ebenso in dem Willen Gottes begründet war, wie sein Zuruf „stehe auf" einen im Willen Gottes begründeten Erfolg hatte. Den großen Eindruck, welchen der Vorgang auf die Zeugen desselben machte, läßt der Evangelist nicht unerwähnt. Sie priesen Gott, in dessen Macht Jesus solches gethan hatte. Aber indem er hinzufügt, daß sie das Erlebniß durch seine Verwunderlichkeit mit Furcht erfüllt habe, zeigt er auch die Schranke an, in welcher der Eindruck blieb. Das war eine andere Furcht, als die Simon ihm zu Füßen warf. Daß er einem Menschen seiner Sünden Vergebung zugesprochen und seine Befugniß hiezu durch dessen wunderbare Heilung bestätigt hatte — denn nicht die Heilung allein meinen sie, wenn sie sagen εἴδομεν παράδοξα σήμερον —, blieb ihnen ein Unbegreifliches, vor dem man

[1]) vgl. Klostermann d. Markusev. S. 41.

erschrickt, weil man sich fragt, was wohl dahinter liegen und was V, 26—29.
darnach kommen möge. So weit konnte der Eindruck auch bei den Pharisäern und Schriftgelehrten gehen, und mag also ἅπαντες geflissentlich auch sie mitbegreifen.[1])

Nicht die Wunderbarkeit der Heilung noch die Stärke des Glaubens des Gichtbrüchigen, sondern was sich bei diesem Anlasse zwischen Jesus und den anwesenden Pharisäern und Schriftgelehrten zugetragen, macht die Bedeutung dieser Erzählung aus, um deren willen sie aufgenommen ist. Und ein Gleiches gilt von der folgenden Erzählung. In zeitlichem Zusammenhange steht das hier Berichtete mit dem Vorhergegangenen nicht weiter, als daß es durch μετὰ ταῦτα für zeitlich später erklärt wird,[2]) und ἐξῆλθεν[3]) besagt nur, daß er sich von da, wo er war, ohne daß das Haus gemeint sein muß, in welchem sich das vorher Erzählte begeben hatte, dessen Oertlichkeit ja V. 17 gar nicht genannt war, dahin auf den Weg gemacht habe, wo sich das jetzt zu Erzählende begab. Man soll sich ihn nur auf einer Wanderung begriffen denken, die ihn an die dort befindliche Zollstätte führte, weil sich daraus der Zuruf ἀκολούθει μοι erklärt. Einem Zöllner, Namens Levi, den er dort sitzen sah — denn dieß, und nicht, daß er ihn beobachtend ins Auge gefaßt habe,[4]) besagt ἐθεάσατο mit Objekt und Objektsprädikat[5]) —, rief er dieß zu. Wenn nun der Angerufene sofort Alles verließ und sich in Jesu Geleit begab, so that er, wie 5, 11 Simon und seine Genossen. Ohne der Nachtheile zu achten, die ihm daraus erwuchsen, daß er sich seiner Einnehmerstelle begab, war er entschlossen, fortan das Leben Jesu zu theilen. Es bedurfte also nur der Aufforderung Jesu, ihn hiezu zu bestimmen: so sehr war er, was dem Auge Jesu nicht entging, innerlich für ihn gewonnen, und nur, daß er sich als Zöllner nicht an ihn wagte, wird ihn bisher fern gehalten haben. Doch nicht um Levi's willen, obgleich er mit Namen genannt ist, wird diese Berufung erzählt, sondern um deswillen, was sich an das festliche Mahl anschloß, das er in Folge derselben anstellte.[6]) Jesu gab er es, aber ob im eigenen oder in Jesu Hause? Wäre

[1]) gegen Meyer. [2]) vgl. z. B. 18, 4. [3]) vgl. z. B. 6, 12. [4]) so Meyer. [5]) vgl. z. B. Joh. 1, 38. [6]) vgl. 14, 13; LXX. Gen. 21, 8.

V, 29—30. jenes gemeint, so stände ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ überflüssig: man würde ja an kein anderes denken. Und die Wortstellung ist der Art, daß man glauben muß, αὐτῷ stehe deshalb, statt hinter ἐποίησεν, dem sonst überflüssigen Λευὶς gegenüber mit ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ zusammen, weil das Ungewöhnliche betont sein soll, daß der Bewirthende das Mahl in des Bewirtheten Hause, nämlich in dem Hause veranstaltete, wo derselbe wohnte,[1]) gleichviel wem es gehörte. Der Zöllner wollte nicht das eigene Haus durch Jesu Gegenwart geehrt sehen, sondern, obgleich Gastgeber, in Jesu Hause zu Gaste sein, eine Ehre, die dann noch viele Andere, Zöllner und Nichtzöllner, Letztere den Ersteren verwandter Sinnesrichtung, mit ihm theilten.

Den jüngst bis aus Judäa und Jerusalem gekommene Pharisäer umsessen hatten, ihn lehren zu hören, der pflag nun Tischgemeinschaft, dieses vollste Anerkenntniß der Zusammengehörigkeit, mit Zöllnern oder, wie es dann heißt, weil auch Nichtzöllner dabei waren, mit Zöllnern und Sündern. Kein Wunder, daß die Pharisäer und der pharisäischen Genossenschaft angehörigen Schriftgelehrten, die eben anwesenden, hierüber unwillig waren und ihren Unwillen gegen Jesu Jünger laut werden ließen. Man giebt gegenwärtig der Lesart οἱ γραμματεῖς αὐτῶν καὶ οἱ Φαρισαῖοι den Vorzug vor οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς αὐτῶν. Aber aus demselben Grunde, aus welchem sich αὐτῶν auch bei letzterer Lesart weggelassen findet, weil man nämlich mit dessen Beziehung auf οἱ Φαρισαῖοι nicht zurechtkam, wird man auch die Umstellung vorgenommen haben, bei welcher man dann, wie heutzutage noch, αὐτῶν auf die Juden bezog. Der Evangelist wird οἱ γραμματεῖς αὐτῶν mit Bezug des αὐτῶν auf οἱ Φαρισαῖοι geschrieben haben, um die Aeußerung des Unwillens ausdrücklich auf die in der pharisäischen Genossenschaft ausgeprägte Sinnesart zurückzuführen. Wann diese Vertreter des jüdischen Volksthums mit ihrer keine Antwort verlangenden, sondern nur unmuthiges Befremden ausdrückenden Frage[2]) an die Jünger Jesu kamen, ist nicht gesagt, und man hat nicht nöthig, sich die Oertlichkeit des Mahls so zu denken, daß sie — eine schlechthin unvollziehbare Vorstellung

[1]) vgl. Matth. 9, 10. 28; 13, 1. 36; 17, 25. [2]) vgl. z. B. Matth. 15, 2. 3.

— mit ihnen anbinden konnten, während Jesus selbst mit den Zöllnern aß.[1]) Bei erster Gelegenheit gaben sie ihnen ihren Unwillen zu erkennen. Nicht Jesum selbst behelligten sie damit, obgleich unter ἐσθίετε καὶ πίνετε er mitbegriffen ist. Aber er hörte es und erwiederte ihnen anstatt der Jünger in eigener Sache, zuerst mit einem Sprüchworte,[2]) welches sie überführte, daß sie mit ihrer Rüge den gemeinen Menschenverstand verläugneten, und dann mit eigenem Ausspruche zu einem ebenso unanfechtbaren, als das, was sie rügten, rechtfertigenden Berufe sich bekennend. Waren die Zöllner sittlich Kranke, so bedurften sie des Arztes, der ihre Krankheit heilte, und waren die Pharisäer sittlich Gesunde, wie konnte es sie befremden, daß er sich jener annahm und nicht ihrer? Wenn er dann sagt, was zu thun er gekommen sei, so liegt in dem Ausdrucke ἦλθον[3]) keineswegs, daß er der Messias sei.[4]) Aber da er es ist, so bleiben diejenigen, an welche sein Ruf nicht ergeht, von dem Reiche Gottes ausgeschlossen, zu dem er beruft. Ist er nun gekommen, Sünder, nämlich zur Sinneswandelung zu berufen — denn εἰς μετάνοιαν ist Apposition zu ἁμαρτωλούς, indem Berufung von Sündern zum Reiche Gottes ein Ruf zur Buße ist —, so hat er keine Bestimmung für solche, die keiner Sinneswandelung bedürfen. Giebt es solche, so ist er auf sie nicht angewiesen. Sonach sind mit δικαίους allerdings nicht solche bezeichnet, die sich für gerecht halten, sondern die es wirklich sind, wie in dem Sprüchworte οἱ ὑγιαίνοντες nicht die eingebildet, sondern die wirklich Gesunden sind. Aber daraus folgt nicht, daß die Pharisäer in Jesu Augen mit den Zöllnern verglichen gerecht, sittlich gesund waren,[5]) noch gehört die Bemerkung hieher, daß vom gesetzlichen Standpunkte aus betrachtet die Zöllner in einem viel bedenklichern Zustande und der Hülfe bedürftiger waren, als die Pharisäer.[6]) Jesus sagt nicht, was ihm die Einen oder die Anderen seien, sondern von seiner Bestimmung sagt er, daß sie nur Sündern gelte, die durch Sinneswandelung in das Reich Gottes einkommen.[7]) Es liegt also in seinem Berufe,

V, 30—32.

[1]) gegen Godet. [2]) vgl. Stier d. Reden des Herrn Jesu I. S. 334; Grotius z. Matth. 9, 12. [3]) vgl. z. B. 7, 33. [4]) gegen Stier S. 340. [5]) gegen de Wette. [6]) gegen Godet. [7]) vgl. Weiß z. Marc. 2, 17.

V, 32—33. gerade solcher sich anzunehmen, wie diese Zöllner sind, und Anderer nicht: womit denn freilich gesagt ist, daß Andere auf anderm Wege ins Reich Gottes kommen müßten, als durch ihn.

Als eine Gegenrede gegen die Abfertigung des anstatt seiner Jünger antwortenden Jesus erscheint das mit den Worten *οἱ δέ εἶπον πρὸς αὐτόν* Eingeführte. Es sind dieselben, die den Jüngern ihr Befremden darüber ausgedrückt haben, daß sie mit den Zöllnern und Sündern essen und trinken, und die nun Jesum darüber zur Rede setzen, daß seine Jünger überhaupt essen und trinken, also sich es wohl sein lassen und Nichts versagen, während diejenigen, die sich ebenso, wie sie zu Jesu, zu Johannes und nicht minder auch die, welche sich so zu den Pharisäern halten, viel fasten und Bittgebete thun. Daß Johannes damals gefangen lag, würde aus 3, 20 nicht sicher folgen, da dort nur überhaupt erzählt ist, daß ihn Herodes Antipas in Haft genommen habe. Aber der Erzähler setzt es hier und 7, 18 ebenso als bekannt voraus, wie 9, 9, daß ihn Herodes hernach hat enthaupten lassen. Es gab also solche, die sich auch, als er gefangen lag, zu ihm hielten und Jesu fern blieben. An einen Bezug ihres Fastens und Betens auf das Geschick ihres Meisters ist nicht zu denken:[1]) es hätte sonst mit dem Pharisäerjünger Nichts gemein. Aber auch nicht an eine bloße Nachahmung seiner strengen Weise.[2]) Wenn es 7, 33 von ihm heißt *ἐλήλυθεν μήτε ἐσθίων ἄρτον μήτε πίνων οἶνον*, so ist dieß etwas Anderes, als daß er oft fastete: es erklärt sich aus Matth. 3, 4. Endlich ist auch nicht eine bloße leibliche Kasteiung gemeint. Die Verbindung von *δεήσεις ποιοῦνται* mit *νηστεύουσιν* giebt die Vorstellung einer häufigen, nicht nothwendig regelmäßigen,[3]) Unterbrechung der täglichen Lebensgewohnheit, welche bei ihnen und gleicherweise bei denen, die sich an die Pharisäer anschlossen, darin bestand, daß sie unter Enthaltung von Speise und Trank den Tag in Gebeten um die Erlösung Israel's zubrachten. Wenn nun Jesu vorgehalten wird, daß sie es so halten, seine Jünger aber nicht, so will dieß heißen, daß er, wenn es ihm um das Reich Gottes zu thun ist, seine Jünger ebenso thun heißen sollte, wie Johannes die seinen und die Pharisäer

[1]) gegen Kühnöl u. A. [2]) gegen Bleek u. A. [3]) wie 18, 12.

die ihrigen. Die vorher die Jünger um Etwas zur Rede gesetzt V, 34.
haben, was Jesu selbst galt, setzen jetzt Jesum selbst um ein Verhalten seiner Jünger zur Rede, dessen Schuld auf ihn fiele. Dort hat er den Vorwurf, der seinen Jüngern gemacht war, auf sich genommen und aus seinem Berufe erklärt, warum er das ihnen zum Vorwurfe Gemachte thue; hier dagegen erklärt er das ihnen zum Vorwurfe Gemachte aus ihrem Verhältnisse zu ihm, welches sie von den Jüngern des Johannes und der Pharisäer so unterscheidet, daß sie im Rechte sind, wenn ihr Verhältniß zu ihm recht ist. Er nennt sie *τοὺς υἱοὺς τοῦ νυμφῶνος*, בְּנֵי הַחֲתָן, die Angehörigen des Brautgemachs, deren fröhliches Geschäft ist, dem befreundeten Bräutigame zu Dienst alles zur Hochzeitfeier Erforderliche zu besorgen. Nicht vergleicht er sie mit solchen, sondern meint sie selbst mit dem Ausdrucke und sich selbst mit *ὁ νύμφιος*. Denn er fährt V. 35 mit einem Satze fort, der etwas von dem Bräutigam und seinen Freunden aussagt, was von Jesu und seinen Jüngern gilt, ohne in dem Verhältnisse zu liegen, von welchem ihre bildliche Benennung hergenommen ist. Irrig hat man den Vergleichungspunkt auf die Freudenzeit beschränkt, welche dort den Bräutigam und seine Freunde, hier Jesum und seine Jünger verbinde.[1]) Die Freudenzeit ist eben eine hochzeitliche, die das Besondere hat, daß man sich mit dem Freunde dem entgegenfreut, was seines einigen Wunsches Erfüllung ist. So sehen auch die Jünger dem entgegen, daß Jesus die Vermählung mit der Gemeinde Gottes vollziehe:[2]) ein anderer bildlicher Ausdruck für dasselbe, was Johannes von dem hinter ihm drein Kommenden gesagt hat, daß er den Waizen in seine Scheune einheimsen werde. Wie sollte nun ihnen, die ihn mit solcher Erwartung in ihrer Mitte haben, die Gestalt der Gegenwart so, wie den Jüngern des Johannes oder gar der Pharisäer, Ursache einer schmerzlichen Betrübniß sein, welche sie unter Fasten um eine Erlösung Israel's, von der noch Nichts zu sehen wäre, bitten machte? Oder, um genauer an den Worten zu bleiben, wie können die, welche ihnen daraus, daß sie nicht so thun, einen Vorwurf machen, sie dazu bringen, so zu thun? In der Zeit, da Jesus mit ihnen zusammen

[1]) so Weiß z. Marc. 2, 19. [2]) gegen Lachmann.

V, 35. ist, kann ihre Freude durch nichts überwogen werden, wodurch man sie bestimmen möchte, zu thun wie Trauernde.

Aber es kommt eine Zeit, wo sie so thun werden. *Ἐλεύσονται ἡμέραι*, heißt es, *καὶ νηστεύσουσιν*. Denn *καί* hinter *ἐλεύσονται ἡμέραι* ist weder zu beanstanden, da es vollgenügend beglaubigt und seine Weglassung leicht begreiflich ist, noch will es im Sinne von „und zwar" *ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νύμφιος* als nebengeordneter Satz an *ἐλεύσονται ἡμέραι* anschließen,[1]) in welchem Falle es nicht blos müßig, sondern überlästig wäre, oder als bloßes „und" das dahinter Folgende mit *ἐλεύσονται ἡμέραι* als mit einem für sich bestehenden Satze, was es nicht sein kann, verbinden,[2]) sondern es muß den Nachsatz dazu bringen, wie es immer hinter *ἐλεύσονται ἡμέραι* dem וְ hinter יָמִים בָּאִים entspricht,[3]) so daß von einer Zukunft gesagt ist, wo sie, nachdem der Bräutigam von ihnen hinweggenommen worden, hernach fasten werden in jener Zeit. *Ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις*, welches man dadurch rechtfertigen wollte, daß man es im Tone einer schmerzvollen Feierlichkeit hinzugefügt nannte,[4]) dient dem Mißverstande zu wehren, als sei ein Fasten gemeint, welches sich an die Wegnahme des Bräutigams anschließe und aus der Trauer um dieselbe stamme, während vielmehr verstanden sein will, daß nach derselben eine Zeit sein wird, wo sie so thun werden, wie ihnen jetzt zu thun nicht zugemuthet werden kann. Denn daß *ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νύμφιος* nur von einem in Aussicht genommenen Ereignisse verstanden werden kann, mit welchem das jetzige Zusammensein des Bräutigams mit ihnen vorbei ist, und nicht von dem je und je vorkommenden Falle, daß sie seine geistige Gegenwart in ihren Seelen nicht empfinden,[5]) bedarf keines andern Beweises, als des sprachlichen, daß *ὅταν* mit dem Conjunctivus Aoristi und futurischem Nachsatze nur Ersteres bedeuten kann.[6]) Jesus wird also von seinen Jüngern hinweggenommen werden, daß er nicht mehr, wie jetzt mit ihnen zusammen ist. Wie dieß geschehen werde, ist nicht gesagt. Denn der Ausdruck setzt keineswegs eine fremde, feindselige Macht voraus.[7]) Wenn es aber geschieht und sie dann ohne ihn

[1]) so z. B. Bleek. [2]) so Meyer. [3]) vgl. z. B. LXX. Jer. 7, 32; 9, 25; 19, 6. [4]) so Meyer. [5]) gegen Olshausen. [6]) vgl. z. Hebr. 1, 6. [7]) gegen Stier a. a. O. I. S. 345.

in der Welt sind, so leben sie in einer Zeit der Anfechtung, wo sie, V, 35—36. wie jetzt die Jünger des Johannes und der Pharisäer deshalb thun, weil ihnen Jesus nicht der Bräutigam ist, mit Fasten und Beten um die Erlösung flehen, welche für sie darin besteht, daß der Bräutigam kommt, seine Gemeinde, die Braut, zu sich zu nehmen.[1]) Es ist die Zeit, von welcher Jesus 17, 22 sagt: *ἐλεύσονται ἡμέραι ὅτε ἐπιθυμήσετε μίαν τῶν ἡμερῶν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἰδεῖν, καὶ οὐκ ὄψεσθε*. Von einem Wechsel der Gegenwart und der Wegnahme des Herrn, dem die Gemeinde oder gar der einzelne Gläubige unterworfen sein werde, ist nicht die Rede.[2]) Er ist weggenommen und bleibt es bis zu seiner Wiederkunft in die Welt. Seine leiblich sichtbare Gegenwart, wie die Jünger sie genossen, ist den Seinen genommen; in diesem Sinne sind sie ohne ihn in der Welt, geängstigt und angefochten. Und je nachdem zeitweise die Anfechtung schwerer ist, wird ihres Fastens und Betens mehr sein, des Fastens aber nicht als eines äußerlichen Brauchs, sondern wie es sich mit dem Beten vermöge eben derselben Gemüthsverfassung verbindet, aus welcher das Gebet stammt.[3])

Wie *οἱ δὲ εἶπον πρὸς αὐτόν* das damit Eingeführte als eine Gegenrede der vorher Abgefertigten erscheinen ließ, so erscheint das jetzt mit *ἔλεγεν δὲ καὶ παραβολὴν πρὸς αὐτούς* Eingeführte als eine Fortsetzung dessen, was Jesus auf jene Gegenrede erwiedert hat.[4]) Es ist eine dreifache Gleichnißrede. Das erste Gleichniß lautet: *οὐδεὶς ἐπίβλημα ἀπὸ ἱματίου καινοῦ σχίσας*[5]) *ἐπιβάλλει ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν· εἰ δὲ μήγε, καὶ τὸ καινὸν σχίζει καὶ τῷ παλαιῷ οὐ συμφωνήσει τὸ ἀπὸ τοῦ καινοῦ*. Die Lesart *οὐδεὶς ἐπίβλημα ἱματίου καινοῦ ἐπιβάλλει* wird daher rühren, daß man die bei Matthäus und Marcus vorfindliche Verbindung von *ἐπίβλημα* mit dem Genitivus *ῥάκους ἀγνάφου* nachbildete. Was *σχίζει* anlangt, wird man dieses von wegen der Selbigkeit des einen und des andern *σχίζειν* passende Präsens in das Futurum umgesetzt haben, weil *συμφωνήσει* folgte, wie umgekehrt *συμφωνεῖ* geschrieben wurde, wenn *σχίζει* vorherging. Endlich *τὸ ἐπίβλημα* vor *τὸ ἀπὸ τοῦ καινοῦ* sieht zu sehr einer vermeintlich

[1]) vgl. Matth. 25, 1; Apokal. 19, 7. [2]) gegen Stier S. 346. [3]) vgl. z. 2 Kor. 6, 5; 11, 27. [4]) vgl. 6, 39. [5]) so Tischendorf u. Tregelles.

V, 36—38. nothwendigen Ergänzung gleich. Niemand, sagt Jesus, trennt einen aufzusetzenden Flicken von einem neuen Mantel ab und setzt ihn auf einen alten, indem er widrigen Falls den doppelten Uebelstand hat, daß er den neuen zerschlitzt und, was er von demselben abnimmt, zu dem alten nicht stimmen wird. Denn in dem Satze τὸ καινὸν σχίζει, sei es daß zu σχίζει ein Objekt hinzugedacht[1]) oder ihm die Bedeutung „sich abtrennen" angedichtet[2]) würde, τὸ καινόν für das Subjekt zu nehmen, wird heutzutage Niemandem mehr zu Sinne kommen. Für die Deutung des Gleichnisses wird davon auszugehen sein, daß der Mantel ein Gewand ist, in dem man einhergeht. Nun war Israel bisher in den Ordnungen des Gesetzes einhergegangen, das Neue aber, was mit der Erfüllung der Verheißung und Aufrichtung des Reiches Gottes eintrat, brachte eine neue Lebensgestalt mit sich, in welcher die Jünger Jesu einhergingen, während die Jünger des Johannes damit, daß sie an die von ihrem Meister verkündigte Nähe des Himmelreichs glaubten, aber ohne sich Jesu anzuschließen, nur ein Stück derselben abtrennten und auf die gesetzliche Lebensgestalt ihres Volks aufsetzten, welche der Bußruf ihres Meisters für schadhaft erklärt hatte. Ihnen gilt also dieses Gleichnißwort, nicht irgend welchen Juden überhaupt, auf die es nicht paßt, aber freilich den Johannesjüngern auch nicht so, daß es ihnen Recht gäbe, wenn sie bei der alten Fastenübung bleiben.[3]) Das zweite Gleichniß lautet, Niemand thue neuen Wein, der noch gährt, in alte, schon gebrauchte Schläuche, die nicht mehr Widerstandskraft genug besitzen, indem er widrigen Falls sie zerreißt und selbst verloren geht. Die Schlußworte καὶ ἀμφότεροι συντηροῦνται fehlen in wenigen Handschriften und zwar in solchen, die überhaupt oft zusammenstimmen: wahrscheinlich ließ man sie weg, weil sie sich allerdings an den Satz οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς νέους βλητέον, welcher etwas besagt, das man thun müsse, weniger bequem anschließt, als an das βάλλουσιν οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς νέους bei Matthäus. Mit diesem zweiten Gleichnisse erwehrt sich Jesus, was von dem ersten nicht gilt,[4]) einer Zumuthung, wie sie mittelbar in jener Frage der

[1]) so z. B. Kühnöl. [2]) so Bengel. [3]) so Weiß z. Marc. 2, 21. [4]) gegen Klostermann a. a. O. S. 50.

Schriftgelehrten enthalten war, und zwar wieder auf Grund der V, 39.
Thatsache, daß mit ihm ein Neues gegeben sei. Nicht um neue Lehren handelt es sich,[1]) hier so wenig als in dem vorigen Gleichnisse, noch hat man unter den Schläuchen die Menschen zu verstehen, die Jesus zu Organen seines neuen Lebens macht und nicht macht,[2]) sondern der Wein verhält sich zu den Schläuchen, wie sich das Wesen zur Form verhält, in das es gefaßt wird. Dem Wesen der alttestamentlichen Gemeinde Gottes entsprach die gesetzliche, weil volksthümliche Lebensform, die nun aber, so gewiß junger Wein alte Schläuche sprengt, nicht geeignet ist, daß sich das Wesen der neutestamentlichen, welche mit Jesu anhebt, darein fasse. Was aus ihm werden würde, wenn man es darein faßte, und was aus ihr, muß man nicht fragen. Denn es geschieht eben nicht, weil es thöricht gethan wäre, sondern dem neuen Wesen ist neue Form bestimmt, die ihm gleichartig ist und Kraft hat, seine Kraft in sich zu bergen. An dieses zweite Gleichniß schließt sich das dritte an, welches von dem Unterschiede neuen und alten Weins hergenommen ist, wie das vorige von dem Gegensatze neuen Weins und alter Schläuche. Es theilt mit den beiden ersten die Form, daß von etwas gesagt wird, es thue Niemand so: Niemand wolle, nachdem er alten Wein getrunken, sofort neuen. Ob εὐθέως zu lesen ist oder nicht, mag fraglich bleiben. Wenn nicht, so ist doch die Meinung dieselbe, daß Niemand mit dem Geschmack des alten im Munde nach neuen begehrt, nämlich, wie aus V. 37 erhellt, nach Wein von der letzten Lese, der noch nicht ausgegohren hat. Solchem gegenüber sagt man vom alten, schon abgelegenen, er sei besser, oder wenn χρηστός zu lesen sein sollte, was nicht unwahrscheinlich ist, aber den Ton auf ὁ παλαιός zu legen fordert, er sei gut. Daß der alte Wein besser ist, nämlich besser schmeckt,[3]) ist kein Hinderniß der Erklärung, nach welcher das Gleichniß solche meint, die nach dem, was Jesus bringt und bietet, kein Verlangen tragen.[4]) Es sind diejenigen, denen das gesetzliche Wesen, in dem sie hergekommen sind, das ist, was einem Weintrinker der alte Wein.[5]) Sie haben mit demselben Behagen

[1]) gegen Bleek. [2]) so Godet; Stier I. S. 349. [3]) vgl. Sir. 9, 10. [4]) gegen de Wette. [5]) vgl. Meyer.

V, 39. darin gelebt, mit welchem dieser seinen Wein trinkt. Wie sollten sie nach dem neuen Wesen verlangen, welches ihnen das ist, was jenem der noch unausgegohrene Wein? Eine halbe Entschuldigung derer, welche das, was Jesus bietet, nicht mögen, ist dieß nicht,[1]) geschweige eine Lehre für die Jünger Jesu, daß sie ihnen Zeit lassen und Geduld mit ihnen haben sollen,[2]) wohl aber eine Erklärung, warum sie ihm und nicht blos für jetzt fern bleiben, die Jünger des Johannes nicht minder als die Pharisäer, eine an sie gerichtete und schon deshalb wahrlich sie nicht entschuldigende Erklärung. Das gesetzliche Wesen muß dem bitter und nicht wie ein angenehmer Trunk gewesen sein, der nach dem neuen verlangen soll, welches jetzt im Werden ist. Ihnen aber war es nicht etwa nur, wie man gesagt hat, eine Gewohnheit, von der sie sich nicht so leicht losmachen konnten, sondern das Wesen, bei dem ihnen wohl war und von dem sie daher nicht lassen wollten. Nach allem dem verhalten sich die drei Gleichnisse so zu einander, daß das erste den Johannisjüngern die Verkehrtheit ihrer halben Stellung, das zweite den Grund seines Bruchs mit dem gesetzlichen Wesen, das dritte die Ursache, warum man ihm fern bleibt, aufzeigt. Das Neue taugt nicht, das Alte nur zu flicken; es läßt sich auch nicht in das Alte fassen; und wem das Alte lieb ist, für den ist das Neue nicht.

In der Erzählung von der Heilung des Gichtbrüchigen sahen wir die Vertreter des in sich versteiften Judenthums, statt daß sie dem Eindrucke seines Lehrens und Heilens Raum gaben, an seiner Zuerkennung der Sündenvergebung Anstoß nehmen: er überführte sie, daß er deß Macht habe, durch die That. In der Erzählung von der Berufung des Zöllners sahen wir sie daran Anstoß nehmen, daß er sich zu denen that, die in ihren Augen sonderlich Sünder waren: er wies sie damit ab, daß er eben dieß, der Sünder sich anzunehmen, für seine Bestimmung erklärte, so daß sie, wenn sie nicht für Sünder gelten wollten, keinen Theil an ihm hatten. Sie hätten sich freuen sollen, daß bei ihm Sündenvergebung zu finden war, und daß auch die, welche sonderlich für Sünder galten, von ihm angenommen wurden. Statt dessen beschwerten sie sich, daß

[1]) gegen Stier S. 351. [2]) gegen Godet.

ihre Art der Frömmigkeit in seiner Umgebung nicht getheilt werde. VI, 1.
Er aber erklärte ihnen dieß daraus, daß er seinen Jüngern sei, was er ihnen nicht war, und ließ sie wissen, daß sich das Neue, das er bringe, mit dem Alten, an dem sie hafteten, nicht vertrage. Mit allem dem ist gezeigt, was ihnen an ihm anstößig war, und daß ihr Verdruß über ihn in ihrer Unempfänglichkeit für ihn und ihrer gesetzlichen Selbstgerechtigkeit seinen Grund hatte.

Dem in 5, 17—39 Erzählten verwandt, aber doch verschieden von ihm, sind die beiden sabbathlichen Vorgänge, welche folgen. Der erste wird mit den Worten *ἐγένετο δὲ ἐν σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ* eingeleitet. Denn *δευτεροπρώτῳ* zu tilgen, berechtigen die auch sonst so oft übereinstimmigen Handschriften, in denen es fehlt, schon deshalb nicht, weil näher liegt, daß man es nicht verstand und deshalb ausließ, als daß es aus einem mit Bezug auf 4, 31 unverständig beigeschriebenen *δευτέρῳ* und einem mit Bezug auf 6, 6 verbessernd beigeschriebenen *πρώτῳ* oder auch umgekehrt[1]) zusammengeflossen sein sollte. Hat es aber der Verfasser geschrieben, so hat er vorausgesetzt, daß es dem, für den er zunächst schrieb, verständlich sei: eine Voraussetzung, von der man nicht läugnen wird, daß sie nicht zuträfe, wenn eine der vielen künstlich ausgedachten und nirgend anderswoher belegbaren Erklärungen richtig wäre, mit denen man sich an dem Worte versucht hat. Ich achte mich daher berechtigt, sie mit Stillschweigen zu übergehen und mich auf den allein sichern Ausgangspunkt für die Deutung zurückzuziehen, den der ähnliche Ausdruck *δευτερόσχατος* bietet. Ist *δευτερόσχατος* ein zweiter vom Ende einer Reihe ausgezählt, so ist *δευτερόπρωτος* ein zweiter allerdings von zwei ersten,[2]) aber vom Anfange der ganzen Reihe ausgerechnet. An welche andere Reihe konnte aber der Leser denken als an die der Sabbathe eines Jahrs? Als den jüdischen Jahresanfang aber kannte er aus der Schrift den 1. des Monats Nisan. Er verstand also den zweiten Sabbath des mit dem 1. Nisan begonnenen Jahrs, den nächsten nach dem, welcher im *κήρυγμα Πέτρου*[3]) als *σάββατον τὸ λεγόμενον πρῶτον* bezeichnet ist.[4]) Warum der Er-

[1]) so Meyer. [2]) Ebrard wiss. Krit. der ev. Geschichte S. 160. [3]) bei Clem. Alex. strom. VI. 5. § 41. [4]) vgl. Wieseler chronol. Syn. der vier Evv. S. 232 f.

VI, 1—3. zähler den Sabbath, an welchem sich das zu Erzählende begeben hat, so näher bestimmt, erhellt von selbst. Er konnte bei seinem Leser die Kenntniß voraussetzen, daß die jüdische Getraideernte nach der auf den zweiten Tag des Passafests gelegten Darbringung der Erstlingsgarbe begann. Somit gewährte ihm seine Benennung dieses Sabbaths die Vorstellung, daß die Felder, durch welche Jesus mit seinem Gefolge ging, zur Ernte reif waren.

Daß die Körner, welche die Jünger aßen, ein im Gesetze verbotenes Nahrungsmittel waren,[1]) ist irrig. Sie mochten das, was sie thaten, an jedem andern Tage thun,[2]) am Sabbath aber war es in den Augen der mitwandernden Pharisäer eine dem Sabbathgebote widerstreitende Speisebereitung,[3]) nicht Erntearbeit,[4]) weshalb es ausdrücklich heißt *ἤσθιον ψώχοντες ταῖς χερσίν*. Jesus entgegnet auf den Vorwurf, den sie seinen Jüngern machten, nicht etwa, eine solche Ausdeutung des Gebots sei kleinlich und dem Sinne desselben fremd, sondern rechtfertigt ihr Thun, gesetzt auch es wäre dem Gebote entgegen, durch die Erinnerung an eine Handlung David's, die sie auch nicht aus dem Gesetze rechtfertigen können und doch nicht zu verurtheilen wagen werden. Man wird aber nicht *οὐδὲ τοῦτο ἀνέγνωτε* zu lesen haben, da „nicht einmal" den unpassenden Sinn gäbe, als müßten sie, wenn irgendwas, dieß gelesen haben, weshalb man die Frage umdeutete, als hieße es „habt ihr den Geist des alten Testaments so wenig ergründet?"[5]) *Οὐ δὲ τοῦτο ἀνέγνωτε* sagt Jesus mit einem δέ lebhaft entgegnender Frage, das sich auf einen nicht eigens ausgedrückten Gedanken bezieht: „aber habt ihr denn das nicht gelesen?"[6]) Gegen die Art und Weise, wie er sie an den 1 Sam. 21, 1 ff. berichteten Vorgang erinnert, hat man bemerkt, daß dort weder gesagt sei, David sei in das Gotteshaus hineingegangen, noch auch, daß er Begleiter bei sich gehabt, sondern nur, daß er vorgegeben habe, er habe seine Dienerschaft anderswohin bestellt.[7]) Man könnte hinzufügen, es nehme sich aus, als habe er

[1]) so Godet. [2]) vgl. Deut. 23, 26. [3]) vgl. Exod. 35, 3 mit 16, 26. [4]) gegen Weiß z. Marc. 2, 23 u. z. Matth. 12, 3. [5]) so de Wette. [6]) vgl. Kühner Gramm. II. S. 805. 1028; Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 179. [7]) so Bleek.

die Brode vom Schaubrodetische weggenommen, während es doch VI, 3—5.
ausdrücklich heißt, die von dort bereits weggenommenen habe ihm der Priester gegeben. Aber wenn man liest, daß Doeg, weil נֶעְצָר לִפְנֵי יְהוָה, also an geweihtem Orte befindlich, dessen Zeuge war, was zwischen David und dem Priester vorging, so bekommt man die Vorstellung, daß sich des Priesters Wohnung innerhalb desselben geweihten Raums befand, welcher das heilige Zelt in sich schloß, welcher also gleicherweise *ὁ οἶκος* oder *τὸ ἱερὸν τοῦ θεοῦ* im weitern Sinne war, wie nachmals das Tempelhaus mit Einschluß seiner Vorhöfe und ihrer Gebäude.[1]) Dahinein begab sich David, als ihn — denn nichts Anderes ist mit *ὁπότε* gemeint[2]) — und die bei ihm Befindlichen hungerte, begab sich also in das Gotteshaus, um seinen und ihren Hunger zu stillen. Von dort hat er also auch die Brode genommen, zwar nicht auf dem Schaubrodetische liegende — denn es heißt nur, daß sie Niemand, als die Priester, essen durfte —, aber doch Brode, die innerhalb des heiligen Raums hätten bleiben sollen. Ob aber, um nicht nur selbst zu essen, sondern auch Anderen davon zu essen zu geben? Daraus, daß er fünf Brode verlangte, folgt nicht nothwendig, daß er wirklich Begleiter bei sich hatte:[3]) bis Gath, wohin er sich flüchtete, war ein weiter Weg und er mochte Bedenken tragen, unterwegs noch einmal so vorzusprechen, wie jetzt in Nob. In Wahrheit ist es für den Zweck, zu welchem Jesus an jenen Vorgang erinnert, gleichgültig, ob David wirklich Dienstleute bei sich hatte oder ob er sich, was wahrscheinlicher ist, da er nicht einmal eine Waffe bei sich trug, nur so anstellte. Denn der Priester gab ihm die Brode für ihn und sie, wie er sie für sich und sie begehrt hatte. Der Weg, sagte David mit Bezug auf das Gebot, daß die Schaubrode an heiligem Orte gegessen werden sollten[4]) — denn nichts Anderes, als der Weg, auf welchem er die heiligen Brode essen wollte, ist mit דֶּרֶךְ gemeint[5]) —, ist allerdings an sich selbst gemein, nichtheilig, aber heute wird er heilig sein durch das Geräth, in welchem die Brode getragen werden: eine Aeußerung, die ihre Wahrheit darin hatte, daß die Flucht,

[1]) vgl. Matth. 21, 12 f. [2]) gegen Meyer. [3]) gegen Godet. [4]) Lev. 24, 9. [5]) gegen Thenius u. A.

VI, 5. durch welche er sich für seinen heiligen Beruf aufbehielt, den Weg seiner Flucht heiligte. Die Heiligkeit also seines heilsgeschichtlichen Berufs, der ihn in die Lage brachte, in Ermangelung anderer Nahrung Schaubrode zur Stillung seines Hungers zu begehren, überwog das gesetzliche Verbot, daß die Schaubrode von keinen Anderen, als den Priestern, und an keinem andern Orte, als geheiligtem, gegessen werden sollten. Wenn nun Jesus dem Vorwurfe verbotener, weil sabbathlicher, Speisebereitung, der seinen mit ihm wandernden Jüngern gemacht wurde, mit der Erinnerung an jenen Vorgang entgegnete, so war damit der Vorwurf nur unter der Voraussetzung zurückgewiesen, daß das, was sie gethan hatten, in einem das Gesetz überwiegenden heilsgeschichtlichen Berufe seinen Grund hatte. Ihr Beruf war aber, auf das Lehrwort ihres Meisters zu hören, der mehr war, als David, um zur Verkündigung dessen bereitet zu werden, was sie von ihm gelernt hatten. Störte sie der Hunger hierin, so berechtigte sie Jesu Beruf, den sie als seine Jünger theilten, zur Stillung ihres Hungers zu thun, was im Gesetze verboten war, selbst wenn es mit Grund unter das gesetzliche Verbot befaßt wurde. Aber nur für den, der Jesu heilsgeschichtlichen Beruf erkannte, war seine Entgegnung beweiskräftig, ebenso wie jene, mit welcher er seine Jünger der pharisäischen Fasten überhoben erklärte. Dort handelte es sich um ein freiwilliges Thun, welches zur Frömmigkeit gerechnet wurde, jetzt um die Befolgung eines vornehmsten Gebots. Nicht blos von jenem also, sondern auch von dieser sprach er sie frei und auf gleichen Grund hin. Der Evangelist fügt hinzu: er habe den Tadlern weiter auch gesagt, der Menschensohn sei Herr auch über den Sabbath: ein Ausspruch, der ihnen lästerlich erscheinen mußte, wie jene Entgegnung unzutreffend, wenn sie nicht verstanden, was er damit von sich sagte, daß er sich den Menschensohn nannte, der ihnen aber, wie jene Entgegnung auch, zu wissen gab, wofür er erkannt sein wollte, ohne daß er sich, was seine Berufung auf David nahe gelegt hätte, den Sohn David's nannte. Denn nur der, welcher als מְלֹאַךְ הַבְּרִית verheißen war und persönlich בְּרִית עָם sein sollte, konnte über den Sabbath, die heiligste Ordnung des Gesetzes, zu verfügen haben, ihn zu halten oder nicht zu halten.

Aber wenn auch dieser Ausspruch den Pharisäern lästerlich

erscheinen mußte, einen Beweis, daß er den Sabbath zu brechen VI, 6—9.
keinen Anstand nehme, hatten sie damit nicht. Sie mußten ihn daher in den Fall bringen, etwas zu thun, was nach ihrer Meinung offenbarer Sabbathbruch war. Wie sie dieß anstellten, berichtet die folgende Erzählung. Sie beginnt mit den Worten *ἐγένετο δὲ καὶ ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ*, wo *καὶ* andeutet, daß etwas dem Vorigen Gleichartiges berichtet werden soll, obgleich der von *ἐγένετο* abhängige Infinitivsatz zunächst etwas dem Vorigen Ungleichartiges besagt. In einer Synagoge ist Jesus diesmal am Sabbath und lehrt nach seiner Gewohnheit. Der Artikel vor *συναγωγήν* bezeichnet sie nur als die Synagoge des Orts, wo er sich befand, ohne daß dieß Kapernaum sein muß.[1]) Der Bericht, was sich dort zwischen ihm und den anwesenden Schriftgelehrten und Pharisäern begab, erheischt eine zwiefache Vorbemerkung, daß sich ein Mensch daselbst befand, dessen rechte Hand eingeschrumpft und also unbrauchbar war, und daß jene Widersacher Jesu darauf lauerten, ob er, wozu die Anwesenheit jenes Menschen Gelegenheit gab, am Sabbath heile und ihnen dadurch ermögliche, ihn um Sabbathbruch zu verklagen. Sie warteten nicht umsonst. Ihre Gedanken durchschauend hieß er jenen Menschen von seinem Sitze aufstehen und vortreten, so daß nun Aller Augen darauf gerichtet waren, was sich zwischen ihm und dem begeben werde. Aber ehe er handelt, hat er eine Frage an die Meister der Schrift und Wächter des Gesetzes, und mit den Worten *ἐπερωτήσω ὑμᾶς τι* bereitet er sie darauf vor. Denn die Lesart *ἐπερωτήσω* hat schon dieß für sich, daß das Futurum leicht unpassend schien. Es paßt auch nur dann, wenn man *ὑμᾶς τι* liest, nicht *ὑμᾶς εἰ*, und es so liest, nicht *ὑμᾶς · τί*. „Ich will euch Etwas fragen", sagt er und spannt durch diese Einleitung ihre Aufmerksamkeit auf das, was er fragen wird. „Ist am Sabbath — so fragt er dann — wohlzuthun oder übelzuthun, einen Menschen am Leben zu erhalten oder ums Leben zu bringen erlaubt?" Da *ἀγαθοποιῆσαι* und *ψυχὴν σῶσαι* sich entspricht und *κακοποιῆσαι* und *ψυχὴν ἀπολέσαι*, so ist nicht der Gegensatz von Gutesthun und Bösesthun, sondern der von Wohlthun und Uebelthun gemeint. Der Einwand, daß das Sabbathgesetz

[1]) gegen Meyer z. Marc. 3, 1.

VI, 10—11. ein Wohlthun unter Umständen verbieten konnte, und daß es sich zwischen Jesu und seinen Gegnern gerade darum handelte, ob man am Sabbath unbedingt thun dürfe, was einem Andern zu Gute kommt,[1]) beruht auf einer Verkennung der Absicht dieser Frage. Die Vertreter des Gesetzes steiften sich nur auf das Verbot, daß man dieß und das, alles, was ein Geschäft, eine Arbeit ist, nicht thun dürfe. Aber Jesus stellt sie vor den Fall, daß nur die Wahl ist, Einem wohlzuthun oder übelzuthun, so daß, wer jenes unterläßt, des Andern sich schuldig macht. In diesem Falle befindet sich, wer Einen am Leben erhalten kann, der, wenn er es nicht thut, ums Leben kommt. Es konnte kein Zweifel sein, daß in solchem Falle ein Thun und nicht ein Nichtthun am Sabbath geboten war. Daher schwiegen sie, als Jesus sie alle nach der Reihe darauf ansah, ob nicht Einer von ihnen auf seine Frage antworten wolle. Als er dann den Kranken seine Hand ausstrecken, also thun hieß, was er von wegen ihrer Krankheit nicht konnte und nun doch auf Jesu Wort hin that, da war diese wunderbare Heilung der Thatbeweis, daß der göttliche Gesetzgeber das Sabbathgebot so meinte, wie Jesu Frage es verstehen hieß. Denn ist der, welcher in der Lage ist, einem Andern am Leben zu erhalten, wenn er es nicht thut, an seinem Tode schuld, so würde sich auch Jesus einer Sünde schuldig machen, wenn er den Menschen, den seine Krankheit unfähig machte, sich seinen Lebensunterhalt zu erwerben, um deswillen, weil es Sabbath war, als er in den Fall kam, ihm helfen zu können, in seinem Zustande belassen hätte. Seine Widersacher, die nicht nur ihren Plan vereitelt, sondern sich auch vor der ganzen Gemeinde beschämt sahen, geriethen darüber in unsinnige Wuth und beriethen sich, was sie ihm anthun wollten: ein sabbathliches Gebahren entgegengesetzter Art, als sein vermeintlicher Sabbathsbruch.

Als die Pharisäer ihren Verdruß darüber äußerten, daß Jesu Jünger mit Zöllnern Tischgemeinschaft pflagen und es mit Fasten nicht so hielten, wie ihre Jünger oder die des Johannes, handelte es sich nur um solches, was sich mit ihrer Vorstellung von Frömmigkeit nicht reimte. Und nicht Jesum selbst setzten sie das eine

[1]) so Meyer u. Weiß z. Marc. 3, 4.

Mal zur Rede, sondern seine Jünger, und ihr Verhalten war es, VI, 12. um das sie ihn das andere Mal zur Rede setzten. Dagegen in den beiden 6, 1—11 berichteten Fällen handelte es sich um ein unzweifelhaftes und wesentlichstes Gebot des Gesetzes, um dessen Uebertretung sie das eine Mal seine Jünger rügten und das andere Mal ihn selbst wollten verklagen können.[1]) Als ihnen Letzteres nicht gelang, obgleich er that, was sie für Sabbathsbruch achteten, steigerte sich ihre Feindseligkeit gegen ihn zu tödtlichem Hasse. Der Lästerung, weil er sich dessen anmaße, was Gotte allein vorbehalten sei, hatten sie ihn schon einmal bezichtigt, ohne gegen seine unwidersprechliche Selbstrechtfertigung aufkommen zu können. Jetzt aber sahen sie ihn nicht blos ihre Weise der Frömmigkeit als mit dem Berufe, den er sich beimaß, und mit dem Neuen, was er brachte, unverträglich ablehnen, sondern die Geltung des Gesetzes selbst, von deren Aufrechthaltung ihnen die heilige Besonderheit des Volkes Gottes abhing, grundsätzlich verneinen. Was blieb übrig, als sich seiner wie immer zu entledigen?

Allen diesen Vorgängen, welche zeigen, wie und worüber es zwischen Jesu und den Führern des religionsgesetzlichen Gemeinlebens des jüdischen Volks zum Bruche kam, wird die Besonderung der Zwölfe, die er Apostel nannte und eine unmittelbar darauf folgende Rede gegenübergestellt, in welcher er zu wissen gab, was er von denen forderte, die sich ihm als Jünger anschlossen. Die Zeitbestimmung *ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις* besagt nur, daß das damit Eingeführte derselben Zeit seines galiläischen Wirkens angehört, wie jene Vorgänge.[2]) Und mit *ἐξελθεῖν αὐτὸν εἰς τὸ ὄρος*[3]) ist nur gesagt, daß er den Ort, wo er sich befand, verließ und die dort benachbarte Höhe erstieg, ohne daß man weiß, von wo er ausging oder welche Höhe das war.[4]) Denn *τὸ ὄρος* ist weder immer derselbe Berg in diesen Geschichten,[5]) wohl gar der ideelle Berg Gottes,[6]) oder der bekannte Berg,[7]) noch heißt *εἰς τὸ ὄρος* auf das Gebirg,[8]) sondern es hat damit die gleiche Bewandniß, wie wenn es

[1]) vgl. Klostermann d. Marcusevang. S. 59 f. [2]) vgl. 23, 7; Akt. 1, 15; 6, 1; 9, 37; 11, 27. [3]) vgl. 7, 24. [4]) vgl. Meyer z. Matth. 5, 1. [5]) vgl. 8, 32; 9, 28. [6]) so Volkmar z. Marc. 3, 13. [7]) so Fritzsche, de Wette z. Matth. 5, 1. [8]) so z. B. Bleek.

VI, 12—13. 4, 1 hieß ἦγετο ἐν τῇ ἐρήμῳ oder 5, 27 καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον. Um die Beschaffenheit des Ortes ist es zu thun, so aber daß ihn der Artikel als die dort, wo sich Jesus gerade aufhielt, befindliche Höhe bezeichnet. War 4, 16 überhaupt gesagt, daß er, als sein Ruf immer größere Mengen herbeizog, Einöden aufsuchte und in der Zurückgezogenheit Zeiten des Gebets zubrachte, so wird jetzt ein einzelner Fall dieser Art erzählt. Die seit jener abschließenden Bemerkung berichteten Vorgänge gehörten alle seinem Leben inmitten des Volks an, wo er im Hause oder in der Synagoge lehrte, Zöllner ansprach und mit ihnen aß oder auf sabbathlicher Wanderung von Pharisäern gefolgt war. Jetzt aber ist er auf die Höhe gegangen, wo er allein sein wollte, und brachte die Nacht im Gebete zu. Und was er am folgenden Morgen that, läßt uns wissen, um was sich dieser sein nächtlicher Gebetsverkehr mit Gott seinem Vater, seine προσευχὴ τοῦ θεοῦ, wie es mit ungewöhnlichem Objektsgenitive heißt, bewegt hatte.

Er rief seine Jünger, alle, welche sich in sein stetiges Geleit begeben und also auch diese Nacht in seiner Nähe zugebracht hatten, zu sich heran und stieg mit ihnen dahinab, wo er mit der auf ihn harrenden Menge Volks zusammentraf, aber nicht, ohne vorher ihrer zwölf sich erlesen und, was in der Verbindung von ἀπ' αὐτῶν mit ἐκλεξάμενος liegt, von den übrigen besondert zu haben. Wenn der Erzähler hinter δώδεκα hinzufügt οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν, so besagt dieser aoristische Satz nicht, wie es mit dem Imperfectum geschähe, daß er mit ihrer Besonderung ihre Benennung als Sendboten verbunden,[1]) sondern nur, daß er den damals Besonderten irgendwann diesen Sondernamen gegeben habe: es hat damit die gleiche Bewandniß, wie wenn es dann heißt Σίμωνα ὃν καὶ ὠνόμασεν Πέτρον. Vorerst geschah ihre Besonderung nur zu dem Zwecke, daß sie, wenn er nun den Berg hinabging und zu der Volksmenge trat, seine nächste Umgebung bilden sollten. Weil aber damit die mit dem Sendbotennamen bezeichnete Sonderstellung der Zwölfe begann, so nennt sie der Evangelist mit Namen. Von Simon, den er dort auch Simon Petrus nannte, hat er erzählt, wie er und wie mit

[1]) gegen Meyer, de Wette.

ihm die Söhne des Zebedäus, Jakobus und Johannes, in Jesu Geleit gekommen. Aber Simon's Bruder Andreas nennt er erst hier wie die übrigen auch. Einen zweiten Jakobus unterscheidet er von jenem durch die Näherbezeichnung Ἀλφαίου, und den einen Judas von dem andern durch die Näherbezeichnung Ἰακώβου, ohne daß zu wissen wäre, welchen persönlichen Zusammenhang diese Genitive andeuten sollen.[1]) Den zweiten Simon unterscheidet er von dem ersten durch den Beisatz τὸν καλούμενον ζηλωτήν, womit nicht, wie bei dem ersten, gemeint ist, daß ihn Jesus so zubenannt habe. Der Name könnte ihn freilich an sich als einen Eiferer überhaupt bezeichnen.[2]) Wenn er aber Uebersetzung von ὁ Καναναῖος ist, wie dieser Simon sonst genannt wird,[3]) so ist er nach der Parteigenossenschaft der קַנָּאִים benannt, der er vordem angehört hatte, ähnlich wie Matthäus ὁ τελώνης heißt.[4]) Denn von Κανᾶ, der galiläischen Stadt, kann der Name nicht hergeleitet sein; die hebräische Form שִׁילֹנִי zeugt nicht für die Möglichkeit einer solchen Wortbildung,[5]) sondern die griechische Form Χαναναῖος[6]) für כְּנַעֲנִי will verglichen sein. Daß Καναναῖος seiner Endung wegen von einem Ortsnamen hergeleitet sein müsse, ist irrig.[7]) Wie sich Φαρισαῖοι zu פְּרִישִׁים verhält, ebenso Καναναῖοι zu קַנָּאִים. Und eben so irrig ist, daß eine Parteigenossenschaft dieses Namens damals nur erst im Keime vorhanden gewesen sei.[8]) Josephus führt sie auf den Galiläer Judas zurück,[9]) und vielleicht kann ihr Ursprung schon in der Genossenschaft Matthias des Sohnes Margaloth's[10]) zu suchen sein. Was endlich den Judas anlangt, von welchem gleich bemerkt wird, daß er, der unter die Zwölfe aufgenommene, Verräther dessen geworden sei, dessen Sendbote er hätte sein sollen, so lautet die Näherbestimmung seines Namens hier und Marc. 3, 19 wahrscheinlich Ἰσκαριώδ und nicht wie Matth. 10, 4 Ἰσκαριώτης.[11]) Aber daß dieß aus אִישׁ קְרִיּוֹת — von אִישׁ שְׁקָרִים[12]) zu geschweigen — zusammengeflossen sei und VI, 14—16.

[1]) vgl. VII. 2. S. 147 f. [2]) so z. B. de Wette. [3]) Matth. 10, 4; Marc. 3, 18. [4]) Matth. 10, 3. [5]) gegen Bleek. [6]) Matth. 15, 22. [7]) gegen Meyer z. Matth. 10, 4. [8]) gegen de Wette. [9]) antiqq. 18, 1, 6. [10]) vgl. Joseph. antiqq. 17, 6, 2 u. 17, 9, 1 mit Act. 5, 36. [11]) vgl. Tischendorf u. Tregelles. [12]) so Hengstenberg z. Joh. 6, 71.

VI, 16–19. ihn als aus der judäischen Stadt Kerioth[1]) gebürtig bezeichne, hat an dem Versehen des Josephus, welcher אִישׁ טוֹב 2 Sam. 10, 6 in eins las und einen König Namens Ἴστοβος daraus machte,[2]) eine gar gebrechliche Stütze, und an der vereinzelten Lesart ἀπὸ Καριώτου[3]) keine festere. Auch würde man dann bei Matthäus am wenigsten die Form Ἰσκαριώτης erwarten. Wie der Name bei Lucas und Marcus lautet, sollte man ihn eher für einen Eigennamen nach Art wie Margaloth, Macharioth,[4]) Meremoth,[5]) Merajoth,[6]) Jerewoth[7]) halten, den also Judas neben diesem Namen gehabt hätte. Ἰσκαριώτης wäre dann gräcisirte Form und Joh. 6, 71; 13, 26 die Lesart Ἰσκαριώτου unannehmbar.

Mit den Zwölfen, also von ihnen zunächst gefolgt, stieg Jesus von der Höhe herab und kam an einer ebenen Stelle,[8]) also nicht in der Ebene, nicht am Fuße des Bergs,[9]) zu stehen, er und eine Schaar seiner Jünger und eine Menge Volks. Zu καὶ ὄχλος μαθητῶν αὐτοῦ ist Nichts zu ergänzen und die Rede keineswegs in Formlosigkeit zerflossen,[10]) sondern ἔστη ἐπὶ τόπου πεδινοῦ hat an ὄχλος μαθητῶν αὐτοῦ ein zweites und an πλῆθος πολὺ τοῦ λαοῦ ein drittes Subjekt. Eben deswegen wird bemerkt, daß Jesus im Herabwege an einer ebenen Stelle zu stehen kam, weil sich daraus erklärt, wie so viele Menschen nicht nur Raum haben, sondern auch seine Rede hören konnten. Um vorstellig zu machen, bis aus welcher Ferne die Menge des Volks zusammengeströmt war, nennt der Evangelist sonderlich das durch Samarien von Galiläa getrennte Judäa in seinem ganzen Umfange und mit Einschluß der Landeshauptstadt und das entlegene Küstenland, wo Tyrus und Sidon liegen, also wo sich die jüdische Bevölkerung Galiläa's mit der phönicischen berührte. Zweierlei Begehren hatte sie hergeführt: man wollte Jesum hören, aber auch Heilung von Krankheit bei ihm suchen. Ehe nun erzählt wird, was sie zu hören bekamen, wird mit Bezug auf jenes andere Begehren bemerkt, daß die von unreinen Geistern Geplagten geheilt wurden, und daß sich Alle herandrängten, ihn nur anzu-

[1]) Jos. 15, 25. [2]) antiqq. 7, 6, 1. [3]) z. Joh. 12, 4. [4]) 1 Chron. 25, 30. [5]) Neh. 10, 6. [6]) Neh. 11, 11. [7]) 1 Chron. 8, 14. [8]) vgl Achelis d. Bergpredigt S. 439. [9]) gegen de Wette. [10]) gegen de Wette.

rühren, weil man inne wurde, daß alle, denen dieß gelang, die hei- VI, 19–20.
lende Wirkung einer von ihm ausgehenden Kraft zu verspüren bekamen.[1]) Man hat bemerkt, mit Letzterm bekenne sich der Bericht zu einer abergläubischen Volksmeinung, in Wahrheit habe den Hülfesuchenden ihr Glaube geholfen.[2]) Aber wie sollte es ein Aberglaube sein, daß ihren Glauben eine von Jesu, auch ohne daß er es in jedem einzelnen Falle wußte oder wollte, ausgehende Kraft belohnte, da doch alles Wunderbare, was durch ihn geschah, seine Sendung beglaubigendes Werk Gottes war, gleichviel ob er selbst seine Gemeinschaft mit Gott oder ob Gott seine Gemeinschaft mit ihm an ihm bethätigte?

Das Erste war, daß sich diejenigen, die seine Hülfe begehrten, an ihn herandrängten, und so lange gehörte er ganz ihnen. Aber dann hob er seine Augen auf gegen die Jüngerschaar, richtete den Blick, der bisher auf die Hülfesuchenden gewendet gewesen, auf sie, zum Zeichen, daß er zu ihr sprechen wolle und sie auf ihn hören solle, so aber, daß es die Volksmenge mitzuhören bekam. Von den Zwölfen zunächst umgeben spricht er zu dem weitern Kreise derer, die sich ihm bleibend angeschlossen haben. Er spricht zu ihnen als zu solchen, von denen er erwartet, daß sie sich zu ihm bekennen und das, was er sie gelehrt hat, Andere lehren werden. Denn er stellt ihnen in Aussicht, daß man sie um seinetwillen schmähen und bannen werde, und erinnert sie, daß den Propheten Gleiches widerfahren ist. Aber andererseits gilt ihnen selbst beides, das Heil euch! und das Wehe euch! mit dem seine Rede anhebt. Denn daß man sich bei den Worten πλὴν οὐαὶ ὑμῖν seinen Blick in weitere Kreise hinaus gerichtet denken solle,[3]) ist eine durch Nichts gerechtfertigte Forderung, und daß er die hiemit Angeredeten nur im Geiste sich vergegenwärtigt habe,[4]) eine mit der fortgesetzten Anrede unverträgliche Erfindung. Beide Annahmen beruhen auf der irrigen Meinung, als habe Jesus sein Heil euch! über die Jünger auf Grund ihrer mit den Vocativis ausgesagten Beschaffenheit zugerufen, sei es daß man sie von ihrer äußern Lage oder von ihrer innerlichen Verfassung ver-

[1]) vgl. 8, 46; Marc. 5, 30; Matth. 14, 36. [2]) so z. B. Keim Geschichte Jesu II. S. 468 f. [3]) so z. B. Meyer. [4]) so Godet, Achelis S. 451.

VI, 20—23. stand oder von beiden zugleich. Ihre äußere Lage fand man gezeichnet und sah darin eine widrige Verzerrung der wirklichen Lehre Jesu, den groben, nackten Ebionitismus mit seinem Feldgeschrei der äußeren Armuth gegen den Reichthum.[1]) Aber wenn der Gegensatz der Armen und der Reichen so gemeint wäre, daß die Armen hungern, weil sie nicht satt zu essen haben, und weinen, weil sie die Nothlage schmerzt, unter deren Drucke sie leben, die Reichen dagegen voll satt sind, weil sie gut gegessen haben, und lachen, weil ihr sinnliches Wohlbehagen sie fröhlich macht; so würde zu Ersterm nicht passen, daß die Armen um des Menschensohns willen geschmäht und gebannt werden, und zu Letzterm nicht passen, daß die falschen Propheten als diejenigen benannt sind, die sich ebenso wie die Reichen der Gunst der Leute zu erfreuen gehabt haben. Oder man verstand die Bezeichnungen derer, denen das Heil euch! gilt, von ihrer innern Verfassung, deutete also *οἱ πτωχοί* auf die innerliche Bedürftigkeit einer bußfertigen Seele und hienach auch *οἱ πεινῶντες* und *οἱ κλαίοντες*.[2]) Aber dem ist dann *ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι*, womit doch eine äußere Lage gezeichnet ist, allzu ungleichartig. Man hat daher, auch wohl mit Berufung auf die, wie man sagte, bekannte, in Wahrheit aber nur vermeintliche alttestamentliche Betrachtung der Armen als der Frommen, der Reichen als der Gottlosen,[3]) beides, die äußere Lage und die innere Verfassung in der Art verbunden, daß diese unter jener mitbegriffen sei.[4]) Man müßte dann allerdings sagen, der Evangelist, der ja überhaupt der oberflächlichere Berichterstatter sein soll, habe den Ausspruch Jesu in diejenige Form gebracht, welche der gewöhnlichen judenchristlichen Ansicht am nächsten lag.[5]) Aber hungern und weinen kann die Angeredeten doch nur entweder ihre äußere Armuth oder ihre Frömmigkeit machen. Die Möglichkeit, beides zu verbinden, hört hier auf. Voraussetzen müßte Jesus bei seinen in armseliger Lage und unter äußerem Drucke befindlichen Jüngern die ethische Bedingung seiner Verheißung.[6]) Aber hat man sich denn die Jünger so vorzustellen, daß sie

[1]) so Keim Geschichte Jesu II. S. 232. [2]) so z. B. Olshausen. [3]) so Tholuck d. Bergpredigt S. 63. [4]) so Stier d. Reden des Herrn Jesu I. S. 291. [5]) so Tholuck S. 64. [6]) so Meyer.

vor bitterer Armuth Hunger litten und vor Schmerz und Leid über VI, 20—23.
ihre armselige und gedrückte Lage weinten?

Wir lesen 8, 1—3, wie für sie gesorgt war, wenn sie bei Jesu waren, so zwar, daß sie hatten, auch den Armen zu geben, und lesen 22, 35, daß sie Jesu Frage, ob sie, als er sie ausgesendet, irgend Mangel gelitten, mit einem entschiedenen Nein beantworteten. Und 5, 34 haben wir gelesen, daß Jesus die Zeit, die er bei ihnen sei, als eine fröhliche bezeichnete, die nicht an Fasten denken lasse. Es kann also nicht die Meinung sein, daß er sie jetzt, und vollends, daß er die größere Jüngerschaar, die man sich irrig als eine Schaar von Aermsten vorstellt, wenn sich doch Schriftgelehrte[1]) und wohlhabende Zollpächter[2]) ihr angeschlossen haben, als Leute angeredet haben sollte, die sich nicht satt essen können und unter dem Drucke ihrer Armuth weinen. Nicht nach ihrer jetzigen Lage benennt er sie, sondern nach derjenigen, deren sie gewärtig sein müssen, wie man daraus sieht, daß er in einem der Anrede *οἱ πτωχοί, οἱ πεινῶντες νῦν, οἱ κλαίοντες νῦν* nebengeordneten Satze von einer Zeit sagt, wo man sie um seinetwillen hassen und schmachvoll behandeln werde. Daß es heißt *οἱ πεινῶντες νῦν, οἱ κλαίοντες νῦν*, kann hieran nicht irre machen, da dieses *νῦν* den Gegensatz gegen die Zukunft bildet, wo sich ihr Leid in Freude verkehren wird, und also die Zeit diesseit dieser Zukunft bezeichnet. Wenn sie in dieser Gegenwart Arme, Hungernde, Weinende, Gehaßte und Geschmähte sind, so haben sie dieß so wenig für etwas Schlimmes zu achten, das sie erleiden müssen, daß sie vielmehr eben dann die Leute sind, denen sein „Wohl euch" gilt, indem das Reich Gottes, wenn es geoffenbart wird, ihnen eignet, wo dann ihr Hunger gestillt wird und ihr Weinen in Lachen sich wandelt, und ihre Mißhandlung in der Gegenwart, die ihnen nur ebenso widerfährt, wie einst den Propheten, um des Lohnes willen, der ihnen bei Gott aufbehalten ist, zur Freude sie auffordert. Aber die Armuth, die er meint, ist freilich nicht blos Mangel an Geld und Gut, sondern eine Armuth, die einen Jünger Jesu als solchen kann weinen machen. Er lebt unter dem Drucke einer Armuth, welche die Welt nicht kennt, weil

[1]) Joh. 13, 29. [2]) Matth. 8, 18; 9, 5, 29.

VI, 24—26. sie an dem ihr Genüge hat, was irdisches und zeitliches Behagen schafft, während ihm das fehlt, wornach seine Seele verlangt, weil Gottes Reich noch zukünftig ist. In diesem Sinne hungert ihn und darum weint er. Sein Leben trägt eine Gestalt, die ihn beklagenswerth erscheinen ließe, wenn auch nicht der Leute Haß hinzukäme, der ihm sein Bekenntniß zu Jesu mit Schmach und Bann lohnt. Man stößt ihn aus, sei es insonderheit im Sinne des jüdischen Bannes,[1]) sei es überhaupt aus Verkehr und Gemeinschaft; ihr Name, nämlich nicht ihr Personname, der ja mit ihrer Person eins wäre,[2]) sondern der, mit welchem sie sich als Jünger Jesu bezeichnen,[3]) gilt für so schlimm, daß man ihn, eben weil es der Menschensohn ist, nach dem sie sich nennen, für einen unerlaubten erklärt, den Niemand führen dürfe.[4]) Wird aber von allem dem das Gegentheil bei ihnen stattfinden, werden sie reich sein, also alles haben, was sie begehren, werden sie voll satt sein, so daß ihnen Nichts zu begehren bleibt, wird ihnen die Gegenwart eine Zeit fröhlichen Lachens sein und Niemand anders, als günstig, von ihnen reden, dann gilt ihnen das Wehe euch! Sie haben dann ihren Trost[5]) schon weg, weil ihnen die Gegenwart schon bietet, was sie begehren, daher die Offenbarung des Reiches Gottes keinen Trost weiter für sie hat; und wenn es erscheint, beginnt für sie eine Zeit des Hungerns, weil sie dessen ledig gehen, was es bringt, und des Trauerns und Weinen, weil sie sehen, daß sie sich darum gebracht haben. So sagt der mit *πλήν* gegenübergestellte Satz, in welchem das, was sie zum Gegenstande des Wehe! macht, zuerst mit einer Apposition zu *ὑμῖν*, dann mit einem Vocativus hinter *ὑμῖν*, das dritte Mal mit einem Vocativus wahrscheinlich ohne vorhergehendes *ὑμῖν*, endlich viertens durch einen an *οὐαί* ohne *ὑμῖν* mit *ὅταν* angeschlossenen Satz ausgedrückt ist. Das überwiegend beglaubigte *πάντες* vor *οἱ ἄνθρωποι*, welches schon deshalb den Vorzug verdient, weil es V. 22 nur *οἱ ἄνθρωποι* heißt, empfiehlt sich auch durch seine Angemessenheit, indem gerade die Ausnahmslosigkeit des guten Lobes, in dem sie stehen, ein Beweis ist, daß ihre Art von Jüngerschaft den Menschensohn

[1]) Joh. 9, 29. [2]) gegen Bleek, Meyer. [3]) vgl. Ewald. [4]) vgl. Soph. Oed. R. 849. [5]) vgl. 2, 25.

verläugnet, statt ihn zu bekennen. Denn das Lob, das man ihnen giebt, wie die Schmähung, die man auf die Anderen häuft, gilt ihrer Weise, sich in ihrer Eigenschaft als Jünger Jesu zu haben. Die Einen gleichen den Propheten und haben daher auch deren Geschick, indem sie Gottes Wort so bezeugen, wie sie es aus Jesu Munde vernommen haben, die Anderen gleichen den falschen Propheten, die auch im Namen Gottes redeten, aber ihre Rede so einrichteten, wie es die Leute gerne hörten. Darin, daß Jesus diejenigen, welche die Propheten zu ihrer Zeit haßten und den falschen Propheten Lob spendeten, die Väter derer nennt, von welchen seinen Jüngern das Eine oder das Andere widerfahren wird, giebt sich zu erkennen, daß sein Blick auf die nächste Zukunft gerichtet ist, wo sie inmitten ihres Volks von ihm zeugen sollen. VI, 27.

Es war eine für den gemeinen Verstand befremdliche Rede, dieses *μακάριοί ἐστε* und *οὐαὶ ὑμῖν*. Und eine befremdliche Forderung war es auch, zu der er von da überging, daß sie ihre Feinde lieben, ihren Hassern wohlthun sollen. Den Uebergang mit *ἀλλά* hat man deshalb übel verstanden, weil man meinte, es müsse etwas eingeleitet sein, was zu dem nächstvorhergegangenen Weherufe in Gegensatz steht. Darnach sollte Jesus sagen, was der Jünger Verhalten betreffe, solle sie sein Weheruf nicht abhalten, ihre Feinde zu lieben, gleich als ob er mit demselben das Gegentheil gethan hätte.[1]) Ein richtigerer Gedanke ergiebt sich, wenn man das *ἀλλά* daraus erklärt, daß der Weheruf über die, welchen die Menschen wohlreden, die Jünger zu einem abstoßenden Verhalten verleiten konnte.[2]) Aber das Gegentheil eines solchen Verhaltens wäre ja nicht, daß sie ihre Feinde lieben, ihren Hassern wohlthun, sondern daß sie gegen alle Menschen freundlich sind und Liebe üben, statt es durch das Gegentheil darauf anzulegen, daß man übel von ihnen rede. Die Ermahnung gilt ja denen, welche sich so haben und halten werden, daß das *μακάριοί ἐστε* ihnen gilt, was auch durch das dem *ὑμῖν* beigegebene *τοῖς ἀκούουσιν* eigens gesagt ist. Denn da die mit dem Weherufe Angeredeten nicht blos im Geiste Vorgestellte sind, so können mit *τοῖς ἀκούουσιν* auch nicht die Gegenwärtigen im Gegensatze

[1]) gegen Meyer. [2]) so Achelis S. 461.

VI, 27–29. gegen jene Abwesenden gemeint sein,[1]) sondern die ein Ohr haben für Jesu Rede[2]) und sich also das gesagt sein lassen, was er mit seinem μακάριοί ἐστε, wie andererseits mit seinem οὐαὶ ὑμῖν gesagt hat,[3]) so zwar, daß auch das Folgende zu den Jüngern gesprochen ist und nicht mit ὑμῖν τοῖς ἀκούουσιν an alle Anwesenden sich richtet.[4]) Dorthin muß also das ἀλλά zurückgehen, wo er ihnen vorhergesagt hat, daß man sie hassen und schmähen und ausstoßen werde, und dem gegenüber gebietet er ihnen nun, nicht etwa Gleiches mit Gleichem zu vergelten, sondern die zu lieben und denen wohlzuthun, von denen ihnen solches widerfahren wird.[5]) Und noch darüber hinaus geht sein Gebot, wenn er fordert, daß sie dem, der sie auf die Wange schlägt, auch die andere darbieten, dem, der ihnen das Obergewand nimmt, auch das Untergewand zu lassen bereit sein sollen. Wenn man diese Forderung dahin deutet, der Jünger solle den, der ihm Unrecht thut, durch sanftmüthige Nachgiebigkeit beschämen und gewinnen, das Böse mit Gutem überwinden,[6]) so schwächt man sie ab, indem man etwas einmengt, was durch solches Verhalten erzielt werden kann. Gefordert ist schlechthin, das Doppelte zu leiden.[7]) Es soll dem Jünger dessen, was man ihm anthut, sei es Schmach der Mißhandlung oder gewaltthätige Beraubung, nie zu viel werden, daß er es sich nicht länger gefallen ließe. Dem nachzukommen, hält schwerer, als den zu segnen, der uns verflucht, und für den zu beten, der uns geflissentlich kränkt. Denn so gewillt wir auch sein mögen, Gutes zu thun und also auch gegen den Liebe zu üben, der uns mit Haß verfolgt, seine Kränkungen zu ertragen, so lange und weit es ihm gefällt sie fortzusetzen, und uns ihnen nicht zu entziehen — denn von Rache ist ja ohnehin keine Rede[8]) —, scheint uns gar leicht ein zweckloses Gewährenlassen des Bösen. Und doch beweist der, welchem die Geduld darüber ausgeht, daß es ihm um sein schlechtes Ich zu thun ist, und nur der, welcher so gesinnt ist, daß es ihm nicht zu viel wird, was man ihm anthut, wird sich dessen lediglich dann und lediglich um deswillen weigern, weil es

[1]) gegen Achelis. [2]) vgl. z. B. 8, 8. [3]) vgl. Meyer. [4]) gegen Bengel. [5]) vgl. Bisping. [6]) so Meyer, Weiß z. Matth. 5, 39 f. [7]) vgl. Tholuck a. a. O. S. 297. [8]) gegen Grotius z. Matth. 5, 39.

Pflichtverletzung wäre, dieß nicht zu thun.[1]) Daß man es sich aus Friedensliebe gefallen lassen solle,[2]) ist irrig: aus Friedensliebe würde man sich nur immer das gefallen lassen, was man gerade erleidet, um nicht Streit zu bekommen, der noch unlieber wäre. Aber auch zur Liebe des Nächsten gehört es nicht, daß man gewillt ist, von ihm zu erleiden, so viel er uns anthun will.[3]) Wer den Andern liebt, ist allerdings geduldig, Unliebes von ihm zu ertragen;[4]) aber die Willigkeit selbst, Unrecht zu leiden, stammt nicht aus der Liebe, sondern aus der Selbstlosigkeit, ohne die es freilich keine Liebe giebt. Und so ist es auch weder Friedensliebe noch Liebe des Nächsten, zu welcher Jesus ermahnt, wenn er weiter fordert, daß sein Jünger jedem, der ihn bittet, das geben soll, um was er bittet, und das, was ihm Einer nimmt, nicht zurückverlangen soll, sondern dieselbe Gesinnung, deren Bethätigung es ist, wenn wir der persönlichen Mißhandlung, der Schmach oder Entblößung uns nicht weigern, dieselbe Selbstlosigkeit soll uns auch in Betreff dessen beiwohnen, was wir unser Eigenthum nennen. Das δέ leitet von der einen Beweisung derselben zu dieser andersartigen über. VI, 30–31.

Wie man sagen kann, in V. 29 f. sei die Feindesliebe specialisirt, und V. 31 biete dann die allgemeine sittliche Regel, aus welcher auch die Feindesliebe folge,[5]) weshalb dann wohl gar καί „mit Einem Worte" heißen sollte,[6]) ist beides gleich unbegreiflich. Dem, welcher mir den Mantel nimmt, auch den Rock nicht wehren, ist doch keine Liebesthat, wie wenn ich ihn damit beschenkte, und der mich um Etwas bittet, ist doch darum nicht mein Feind. Und die Weisung, den Menschen zu thun, wie wir uns von ihnen gethan wissen wollen, könnte nur dann das Gebot der Friedensliebe in sich schließen, wenn sie auch den Fall voraussetzte, daß wir Anderen feind wären und dennoch von ihnen geliebt sein wollten: nur dann könnte man sagen,[7]) daß unter οἱ ἄνθρωποι auch die Feinde mitbegriffen seien. Besser als solche Rechtfertigung der Stelle, welche diese Weisung hier einnimmt, war die unumwundene Erklärung, sie

[1]) vgl. Stier a. a. O. I. S. 172. [2]) so de Wette z. Matth. 5, 39. [3]) gegen Godet. [4]) 1 Kor. 13, 4. 7. [5]) so Meyer. [6]) so Godet. [7]) wie Achelis S. 465.

VI, 31 35. passe schlecht hieher.[1]) Eine weitere Unbegreiflichkeit ist die Behauptung, das καθώς und οὕτως mache den Ausspruch zu einem nur die Art und Weise des Verhaltens und gar nicht das Inhaltliche desselben betreffenden,[2]) da doch bekanntlich εὖ oder κακῶς ποιεῖν τινί mit ἀγαθά oder κακά ποιεῖν τινί völlig gleichbedeutend und ὁμοίως von dem V. 25. 29 gebrauchten κατὰ ταὐτά nicht verschieden ist. Heißt es aber, man solle an Andern thun, wie man sich von Andern gethan wissen will, so ist dieß allerdings dem vorhergegangenen Gebote, jedem zu geben, der bittet, verwandt, geht aber in so fern darüber hinaus, als jetzt ein unveranlaßtes Thun geboten ist, mit welchem man dem Andern entgegenkommt, indem man nur von sich selbst, von dem, was man für sich selbst wünscht, abnimmt, was man zu thun habe. Dieses zuvorkommende Wohlthun muß — daher der Anschluß durch καί — zu der Selbstlosigkeit hinzukommen, die das Eigene weder weigert, wenn darum gebeten, noch zurückfordert, wenn es genommen wird, weil es ihr nicht darum zu thun ist, es zu haben. Und wieder schließt καί eine neue Forderung an, und nicht soll nur die allgemeine Liebespflicht noch näher ans Herz gelegt werden,[3]) aber eine Forderung, welche vorerst in dem, was zunächst folgt, nur mittelbar enthalten ist, indem Jesus zu bedenken giebt, ob sie dafür Dank zu erwarten haben, Dank von Gott, wenn sie, was ja die Sünder, die nichts nach Gottes Gebot Fragenden, auch thun, diejenigen lieben, von denen sie geliebt werden, und denen Gutes thun, von denen sie Gutes erfahren, und denen leihen, von denen sie das Geliehene — denn nur so kann ἀπολαμβάνειν und vollends τὰ ἴσα ἀπολαμβάνειν gemeint sein[4]) — zurückzubekommen hoffen. Erst πλήν bringt dann die hierin liegende Forderung selbst, daß sie ihre Feinde lieben und wohlthun und leihen sollen, ohne etwas davon für sich zu hoffen. Ἀπελπίζειν τι heißt sonst „die Hoffnung auf Etwas aufgeben, an Etwas verzweifeln.“[5]) Und so hat man es in der That auch hier nehmen wollen, so zwar, daß der Sinn wäre, man solle nichts, was man Gutes erweist oder darleiht, für verloren achten, kein Opfer hoffnungslos bringen, wie

[1]) so de Wette. [2]) so Achelis. [3]) gegen Meyer. [4]) gegen Godet, Achelis. [5]) vgl. z. B. 2 Makk. 9, 18.

es ihnen ja reichlich werde gelohnt werden:[1]) eine Auffassung des VI, 35. Verbums, welche bei der aus ihr entstandenen, aber eben deshalb verwerflichen Lesart μηδένα, wenn dieß der Accusativus des Masculinum und nicht der Pluralis des Neutrums ist,[2]) fast noch eher erträglich schiene. Denn der Sinn, den man ihr abgewinnt, ist nur scheinbar passend und nicht einmal wortgetreu. Gegenüber dem παρ' ὧν ἐλπίζετε ἀπολαβεῖν könnte ἀπελπίζειν nur ein Aufgeben der dort benannten Hoffnung sein, also der Hoffnung, von denen, welchen man leiht und wohlthut, und nicht von Gott Etwas zu bekommen, und μηδὲν ἀπελπίζοντες hieße nicht „ohne das Gegebene für verloren zu geben“, daß man es nämlich nicht wiederbekäme, sondern „ohne irgend Etwas verloren zu geben“, nämlich daß man nicht länger darauf zählen dürfte, es zu besitzen oder zu bekommen. Mit der völligen Untauglichkeit des so sich ergebenden Gedankens verglichen ist die Schwierigkeit eines sonst nicht begegnenden Gebrauchs des Verbums gering, zumal es verwandte Fälle giebt. Man hat ἀπεσθίειν verglichen,[3]) welches intransitiv „zu essen aufhören“, transitiv „Etwas abessen“ bedeutet. Näher liegt die Vergleichung von ἀπεκδέχεσθαι, welches auch nur einmal in der Bedeutung „aus Etwas folgern“ vorkommt. Ἀπελπίζειν ist nämlich nicht so viel als „zurückerwarten“, wie ἀπολαμβάνειν „zurückbekommen“ heißt:[4]) was man hofft, hat man noch nicht gehabt wie das, was man zurückbekommt.[5]) Die Meinung ist vielmehr, zwar nicht, daß man von den Menschen her, denen man wohlgethan oder geliehen hat,[6]) wohl aber, daß man von seinem Wohlthun und Leihen Etwas für sich hofft, das Einem dafür zu Theil werde.[7]) Wer ohne solche Hoffnung Gutes erweist, dem wird es Gott reichlich lohnen; er wird zu ihm, der über die Undankbaren und Bösen gütig ist, in dem Verhältnisse des Sohnes zu seinem Vater stehen. Und zwar dieß nicht erst im dereinstigen Messiasreiche.[8]) Als Grundangabe kann, daß er so gütig ist, nur dann sich an die Verheißung anschließen, wenn uns unsere Gütigkeit zu dem macht, also sofort zu dem macht, was verheißen ist.

[1]) so Meyer. [2]) gegen Tischendorf, Achelis. [3]) vgl. Bengel. [4]) so z. B. Bleek. [5]) vgl. Achelis. [6]) so Achelis. [7]) vgl. Stier I. S. 295. [8]) gegen Meyer.

VI, 36–37. Wohl ist nämlich Gott aller Menschen Vater, weil sie das Leben von ihm haben.[1]) Aber sie ihrerseits stehen in dem Verhältnisse zu ihm, in welches er sie als Menschen geschaffen hat, nur dann als diese Menschen, persönlich, wenn sie ihr Verhalten dem entsprechen lassen. Dann stellt auch er sich zu ihnen, zu ihnen persönlich so, daß er sein Leben mit ihnen theilt.

Es war keine bloße Rückkehr zu V. 27, wenn es nun V. 35 wieder hieß *ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν*. Dort war gesagt, daß die Jünger, wenn sie gehaßt und angefeindet werden, nicht wieder hassen sollen, jetzt dagegen, daß sie ihre Liebe nicht davon abhängig machen sollen, ob sie geliebt werden. In dieser letztern Fassung war die Ermahnung geeignet, zu der nun folgenden überzuleiten. Denn *γίνεσθε οἰκτίρμονες* ist ja nicht eine zweite Begründung des *ἀγαθοποιεῖτε καὶ δανείζετε μηδὲν ἀπελπίζοντες*,[2]) sondern eine neue Ermahnung, von jener darin verschieden, daß dort ein von Selbstsucht freies Wohlthun gefordert war, während jetzt ein Verhalten — denn dieß und nicht ein Werden[3]) ist mit *γίνεσθαι* gemeint[4]) — der Barmherzigkeit gefordert wird, nämlich der Barmherzigkeit überhaupt, nicht gegen die Bösen insonderheit,[5]) ein Verhalten also, bei welchem jede Noth zum Bestimmungsgrunde wird, sich ihrer anzunehmen. Wir sollen es hierin, wie mit dem selbstsuchtlosen Wohlthun, halten wie Gott, der unser Vater ist, da wir sonst nicht seine Kinder wären. Wenn dann fortgefahren wird *καὶ μὴ κρίνετε* und *καὶ μὴ καταδικάζετε*, so ist es nicht ein blos ähnlicher Gegenstand, welchen *καί* anschließt,[6]) sondern Richten, Verdammen ist ein Thun, welches mit der Barmherzigkeit unverträglich, wie das darnach gebotene Vergeben und Geben Bethätigung derselben ist. Das Verbotene sollen wir nicht, das Gebotene sollen wir unsere Lust sein lassen; wodurch nicht ausgeschlossen ist, daß ein Richten und Verurtheilen Pflicht, ein Freisprechen und Geben Pflichtverletzung sein kann.[7]) Was Jesus fordert, ist die Sinnesrichtung der Barmherzigkeit, welche sich, so viel an ihr liegt, Letzteres, nicht Ersteres, zum Geschäfte macht. Wer so thut, dem wird Gleiches von Gott geschehen: was er gefehlt

[1]) vgl. 3, 38. [2]) gegen Achelis. [3]) gegen Meyer. [4]) vgl. z. Phil. 2, 15; Eph. 4, 32. [5]) gegen Godet. [6]) gegen Godet. [7]) vgl. z. Jak. 4 11.

hat, wird ihm vergeben, was ihm fehlt, wird ihm gegeben werden VI, 38–39.
und zwar so reichlich gegeben werden, als er irgend zu empfangen fähig ist. Denn dieß bedeutet es, wenn hinzugefügt wird, ein gutes, nämlich reichliches Maß — מִדָּה טוֹבָה — werde man ihnen in das über dem Gürtel aufgebauschte Obergewand geben, so viel es irgend zu fassen vermag, ein gedrücktes und gerütteltes Maß, um den Raum vollständigst zu füllen, und ein noch drüber geschüttetes, daß es den Raum noch überragt: wobei, daß *δώσουσιν* impersonal und gleichbedeutend mit *δοθήσεται* gemeint ist wie 12, 20 *ἀπαιτοῦσιν* und 12, 48 das mit *ζητηθήσεται* abwechselnde *αἰτήσουσιν*, doch ebenso außer Zweifel sein sollte, wie daß übereinstimmig mit *ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν* dereinst von Gott und nicht schon jetzt von Menschen zu erwartende Vergeltung gemeint ist.[1]) Der begründende Satz *τῷ γὰρ αὐτῷ μέτρῳ ᾧ μετρεῖτε ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν* bedarf, da er sich auf die ganze Verheißung und nicht blos auf den letzten Satz derselben bezieht, der Bemerkung nicht, daß die Quantität des Maßes außer Betracht bleibe: es soll ja nur gesagt sein, daß uns von Gott geschehen werde, wie wir an unsern Mitmenschen gethan haben.

Die bisherige Rede Jesu hat aus zwei Theilen bestanden, deren zweiter sich aber, wie wir sahen, an den ersten anknüpfte. In dem ersten V. 20—26 ließ er seine Jünger wissen, daß sie ihr Jüngerstand unglücklich machen müsse im Sinne der Welt, wenn sie das Glück des Himmelreichs erlangen wollen, und im zweiten V. 27—38, daß ihr Verhalten gegen die Mitmenschen als ein Verhalten vollkommener Liebe und Selbstlosigkeit das Widerspiel dessen sein muß, wozu der Mensch von Natur geneigt ist. Einen dritten Theil leitet der Evangelist mit den Worten ein *εἶπεν δὲ καὶ παραβολὴν αὐτοῖς*. Wie so oft, wenn man sich nicht anders zu helfen weiß, hat man auch hier einen Augenblick stiller Sammlung, eine Pause eintreten lassen, nach welcher aber in demselben Zusammenhange wieder fortgefahren werde;[2]) was immerhin noch besser war, als wenn man mit *αὐτοῖς* gesagt fand, daß sich Jesus jetzt wieder an seine Jünger wende, nachdem er von V. 27 an zu den übrigen Zuhörern gesprochen hatte:[3]) gerade im Gegentheil müßte ja *αὐτοῖς* auf dieselben

[1]) gegen Achelis. [2]) so Godet. [3]) so Stier I. S. 296.

VI, 39—40. gehen, welche dort *οἱ ἀκούοντες* hießen. Der Fall ist doch kein anderer, als 5, 36, und wie dort besteht die angekündigte *παραβολή* nicht blos in einem einzigen, dem nächstfolgenden Gleichnißworte, sondern, wie sich denn alles Folgende in Gleichnissen bewegt, ist es eine Gleichnißrede, welche der Evangelist durch die einleitenden Worte als einen so gearteten Theil der Rede Jesu besondert, weil er hienach auch gelesen, mit Achtsamkeit auf den Sinn und Zusammenhang der einzelnen Bildstücke gelesen sein will. Es ist aber auch eine vom Vorhergehenden wesentlich verschiedene Gedankenreihe, in welche Jesus hiemit eintritt, und man verderbt sich das Verständniß von vorn herein, wenn man voraussetzt, es werde auch ferner von der Liebe [1]) oder vom Richten [2]) gehandelt. Mit beidem hat gleich das erste Bildwort Nichts zu thun. Denn wenn es heißt, daß ein Blinder den andern nicht führen könne, daß sie beide zusammen in die nächste beste Grube fallen würden, so ist damit doch den Jüngern, die ja einst Andere lehren sollten, nichts Anderes gesagt, als daß sie selbst in richtiger Erkenntniß stehen müssen, um Andere zur Erkenntniß zu führen. Wie kann man doch einen Andern führen und über ihn zu Gericht sitzen für eins nehmen,[3]) oder gar eine Warnung vor den Pharisäern zu lesen meinen, deren böswilliges Richten das Volk ins Verderben stürze? [4]) Es handelt sich einfach um das Verhältniß von Lehrer und Schüler. Und wie kann man nun weiter, daß ein Schüler den Meister nicht überragt, dahin deuten, daß Jesus damit seinen Jüngern wehre, strenger zu richten, als er selbst,[5]) oder zu richten, während er, ihr Meister, es nicht thue? [6]) Man hat sich den Schüler zu denken, wie er auf das angewiesen ist, was sein Meister ihn lehrt. Da ist es natürlich, daß er nicht über den Meister hinausragt. Wenn er fertig hergestellt ist, sagt Jesus, ist er, nicht jeder, in welchem Sinne *πᾶς* zwecklos stände, sondern er, zwar nicht ganz wie, was *πᾶς* nicht heißen kann,[7]) wohl aber er ganz, in seiner Ganzheit, seinem Meister gleich: darüber hinaus kommt er nicht.[8]) Denn *κατηρτισμένος* als Prädikat mit *ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ* zu verbinden, was dann heißen soll „er wird seinem

[1]) so Godet. [2]) so Stier, Achelis. [3]) wie Bisping. [4]) wie Godet. [5]) so Stier. [6]) so Achelis. [7]) gegen Stier. [8]) vgl. Grotius, Meyer.

Lehrer gleich gebildet sein",[1]) geht am allerwenigsten an, wenn man VI, 40—42.
πᾶς im Sinne von „jeder" Subjekt sein läßt, indem sich so der unzulässige Gedanke ergiebt, jeder Schüler werde es ganz so weit bringen wie sein Lehrer, während dieß von einem Schüler nur unter der Bedingung gilt, daß er, was *κατηρτισμένος* bedeutet,[2]) fertig hergestellt, zur vollen Ausbildung gelangt ist. Den Jüngern Jesu gesagt giebt der sprüchwörtliche Satz im Zusammenhange mit dem vorhergehenden Bildworte zu bedenken, daß sie vor allem selbst die rechten Leute sein müssen, wenn sie Andere den rechten Weg lehren wollen, indem diejenigen, welche sich ihnen anvertrauen, nur so weit durch sie kommen, als sie selbst gekommen sind.

Hiezu stimmt denn auch die Bildrede vom Splitter und Balken im Auge, nur daß sie noch darüber hinausgeht. Das Bild ist, daß Einer, der einen ganzen Balken im Auge hat, ohne ihn wahrzunehmen, einem Andern, in dessen Auge er einen Splitter wahrnimmt, sich erbietet, ihn davon zu befreien, statt vor allem den Balken aus dem eigenen Auge zu entfernen, was ihn doch erst scharf genug zu sehen befähigt, um dem Andern den angebotenen Dienst zu leisten. *Διαβλέπειν* heißt „scharf sehen",[3]) nichts Anderes, nicht „zusehen" im Sinne des Bedachts auf Etwas,[4]) oder gar des eifrigen Bemühens um Etwas.[5]) Dann ist aber *διαβλέψεις* nicht Befehl oder Erlaubniß, sondern Vorhersagung,[6]) wie es denn auch als von vorausgegangenem Imperativus abhängiges Futurum gar nichts Anderes sein kann. In Folge dessen, daß er sein Auge von dem befreit hat, was ihn am Sehen hindern mußte, wird er scharf sehen. Denn um das Sehen ist es zu thun, und kein anderweitiger Gebrauch des gleichen Bildes darf uns bestimmen, von der unmittelbar gegebenen Bedeutung desselben abzugehen und den Splitter und Balken im Auge in irgend andere Fehler und Gebrechen umzudeuten, in welchem Falle man das Auge nur deshalb genannt findet, weil es das edelste Glied [7]) oder weil ein Splitter darin schmerzhaft [8]) sei. Das

[1]) so z. B. de Wette. [2]) vgl. z. B. 1 Kor. 1, 10; Röm. 9, 22. [3]) auch Marc. 8, 25. [4]) gegen de Wette, Achelis u. A. [5]) so Meyer z. Matth. 7, 5. [6]) vgl. Baumgarten-Crusius, Stier I. S. 251, Meyer a. a. O. [7]) so Weiß z. Matth. 7, 3. [8]) so Tholuck a. a. O. S. 438.

VI, 42. einzig Richtige ist, daß das Auge als dem geistigen Erkenntnißvermögen entsprechend zum Bilde dient.[1]) Handelt es sich aber um das Sehen, welchem Splitter und Balken hinderlich sind, so ist unter dem Erbieten, den Splitter auszuziehen, kein Erbieten, von sündlichen Fehlern zu heilen, noch unter der Wahrnehmung des Splitters ein Richten des Andern um seine Sünden zu verstehen,[2]) sondern dem Erkenntnißvermögen des Andern will der mit dem Balken im Auge von dem helfen, was ihn an rechter Erkenntniß hindert, während sein eigenes an viel größerm Uebel leidet. Der bildlich ausgedrückte Gedanke ist also dem unmittelbar Vorhergegangenen nächstverwandt, während er mit dem Verbote des Richtens, welches ja auch etwas ganz Anderes ist, als das Erbieten zur Hülfe, schlechterdings Nichts zu thun hat. Die Jünger wären schlecht geeignet, denen, deren Erkenntnißgebrechen sie wahrnehmen, davon zu helfen, wenn sie selbst an größeren litten, ohne sie wahrzunehmen. Sie müssen, wenn sie nicht *ὑποκριταί* sein wollen, wie Jesus einen solchen anredet, weil er für etwas gelten will, was er nicht ist, vor allem selbst zu rechter Erkenntniß der göttlichen Dinge befähigt sein, ehe sie Anderen dazu helfen. Dieß geht über den Gedanken des 40. Verses in so fern hinaus, als den Jüngern dort nur gesagt war, daß die auf ihre Belehrung Angewiesenen auf das Maß ihrer eigenen Erkenntniß beschränkt bleiben werden, wodurch sie für die Frucht ihrer Belehrung verantwortlich gemacht sind; wogegen jetzt der Fall gesetzt ist, daß sie an schwererem Schaden ihres Erkenntnißvermögens leiden, als diejenigen, deren Erkenntnißgebrechen sie zu dem Erbieten veranlaßt, ihnen zu rechtem Erkennen zu verhelfen.

Wer es über sich vermocht hat, alles in V. 39—42 Enthaltene dem lieblosen Richten gelten zu lassen, der wird möglicherweise auch kein Bedenken tragen, was nun folgt, ebenso zu deuten und etwa unter dem faulen Baume wieder die richtende Lieblosigkeit, unter der faulen Frucht das Richten als äußeres Thun zu verstehen,[3]) oder den Gedanken ausgedrückt zu finden, daß lieblosses Richten nur die äußerlich hervortretende Frucht eines innerlichen

[1]) vgl. de Wette z. Matth. 7, 3. [2]) so gewöhnlich. [3]) so Achelis S. 476.

Keims der Sündhaftigkeit sei.[1]) Doch bedarf es hiezu allerdings VI, 43. einer großen Entschlossenheit, im Irrthume zu beharren. Wer sie nicht besaß, der half sich etwa damit, daß er sagte, es trete jetzt die Idee der Lehrunterweisung an die Stelle der Idee des Richtens:[2]) eine Wahrnehmung, durch welche ihm aber bei einem durch *γάρ* ausgedrückten Zusammenhange zwischen dem Folgenden und dem Vorherigen der Zweifel hätte kommen sollen, ob denn wirklich bis hieher vom Richten die Rede gewesen sei. Nach unserer Auffassung hat es sich schon von V. 39 an darum gehandelt, wie der beschaffen sein müsse, der Andere leiten und belehren und ihnen zu richtigem Erkennen verhelfen soll oder will. Die Einheitlichkeit des hierin ausgesagten Gedankens ermöglicht, daß *γάρ* eine erklärende Begründung für alles in V. 39—42 Enthaltene bringt, wie in V. 38 allem von V. 36 an Vorhergegangenen eine solche angefügt war. Die beiden Sätze *οὐκ ἐστιν δένδρον καλὸν ποιοῦν καρπὸν σαπρόν* und *οὐδὲ πάλιν* — denn *πάλιν* wurde leichter weggelassen als eingeschaltet — *δένδρον σαπρὸν ποιοῦν καρπὸν καλόν* sind einander in der Art nebengeordnet, daß der erste nur dem zweiten zur Einleitung dient. So wenig, ist die Meinung, ein guter Baum ein faule Frucht bringender ist, ebenso wenig ist ein fauler Baum ein gute Frucht bringender. Man hat dieß dahin gedeutet, wer mit einem Balken im Auge dem Andern sich erbiete, ihm einen Splitter aus dem Auge zu nehmen, der gleiche einem faulen Baume, welcher gute Frucht bringen wolle,[3]) oder er gleiche einem Baume, der nur äußerlich noch einen guten Schein habe, innerlich aber verdorben sei und deshalb nur faule Frucht bringen könne.[4]) Aber die Bildrede sagt von dem faulen Baume weder, wie er sich anstelle, noch wie er auswendig beschaffen sei. Die Frucht ist wie der Baum: dieß und nichts weiter ist gesagt und hinzugefügt, man erkenne ja jeden Baum an seiner Frucht, also nicht nur, ob er gesund oder verdorben ist, sondern auch, welcher Gattung er angehört, wie man denn nicht an einen Dornbusch gehe, um Feigen zu sammeln, oder an einen Brombeerstrauch, um Trauben zu lesen, sondern Feigen und Trauben da weghole, wo man sie hängen sieht. So ist es auch in geistlichen

[1]) so Bisping. [2]) so Godet. [3]) so Bengel. [4]) so Bleek I. S. 335.

VI, 43–46. Dingen. Wer selbst nicht taugt, kann Anderen nicht bieten, was ihnen taugt; es wäre verkehrt, bei ihm für sich Besseres erholen zu wollen, als was er seiner innern Beschaffenheit nach aus sich hervorbringt und allein hervorzubringen geeignet ist. Die Frucht kommt nämlich in zweierlei Hinsicht in Betracht, als das, was er aus sich hervorbringt, und als das, was bei ihm zu holen ist. In beiderlei Hinsicht gilt aber der Satz „wie der Baum, so die Frucht." Er bietet nur, was er seiner Natur nach hervorbringt. Dem entspricht auch, was folgt, daß der Mensch aus dem, was er im Herzen trägt, wenn es gut ist, Gutes, wenn es böse ist, Böses an den Tag giebt, je nachdem er selbst gut ist oder bös. Er bringt es aber an den Tag, indem er es ausspricht. Daher die erklärende Begründung ἐκ περισσεύματος καρδίας λαλεῖ τὸ στόμα αὐτοῦ, wo ἐκ so gemeint ist, daß περίσσευμα καρδίας gleichsam die Masse bildet, welcher Entstammendes der Mund redet.[1]) Welcher Art also das im Herzen Befindliche ist, solcher Art ist das Gesprochene, indem man zu reden kommt, wenn das im Herzen Befindliche mehr ist, als es in sich verschließen mag. Selbst hier noch hat man das Reden des Richtenden verstanden,[2]) nachdem doch inzwischen deutlich genug geworden ist, daß es sich um das Reden von solchem handelt, woraus Andere Belehrung könnten schöpfen wollen, während es dazu so wenig taugt, so wenig es der Natur des Redens zufolge anders geartet ist, als das, was der Redende im Herzen trägt.

Handelt es sich aber in V. 45 um ein Reden solcher Art, mit dem ein Jünger Jesu Andere unterweisen mochte, so kann die Meinung des Folgenden nicht die sein, wie sich, nämlich nicht durch das bloße Bekenntniß zu Jesu, sondern durch das damit verbundene Thun dessen, was er sagt, solches Reden als aus dem guten Schatze des Herzens hervorgegangen bewähre.[3]) Was sich durch das Thun bewährt, ist ja das Bekenntniß zu Jesu selbst, und nicht bewähren beide zusammen ein Drittes. Noch weniger freilich kann der Zusammenhang darin liegen, daß derjenige, welcher sich zum Herrn bekennt, ohne zu thun, was er sagt, mit der Voraussetzung, daß das Wort aus dem Ueberschwang des Herzens komme, in Widerspruch

[1]) vgl. z. B. Joh. 6, 51. [2]) so Bisping, Achelis. [3]) so Meyer.

trete.[1]) Jede Rede des Mundes ist ja, sie sei wahr oder unwahr, VI, 46–49.
ein Ausfluß des Herzens. Es kommt also darauf an, daß es mit dem Jünger gut stehe, damit seine Rede gut sei. Und da lehrt nun Jesus, mit welchen Jüngern es gut stehe und mit welchen nicht. Denn an die Jünger richtet er, wie jenes „Wehe euch", so auch die unwillige Frage, von welcher jeder sich sagen mag, ob sie ihn treffe, wie sie das zusammenreimen, daß sie mit der Beflissenheit, welche die Wiederholung des übrigens nicht als messianische Anrede gemeinten[2]) κύριε ausdrückt, ihre Anerkennung seiner Person an den Tag geben, ohne mit der That zu beweisen, daß sie sich sein Wort für ihr Verhalten maßgebend sein lassen. Sie sind zu ihm gekommen und haben sich ihm angeschlossen, um ihn zu hören, wissen also, was er lehrt, und bauen darauf, daß sie es wissen, das Haus ihrer Hoffnung, das aber, wenn der Sturm kommt, der über alles Menschenwesen ergehen wird, nicht bessern Bestand hat, als ein ohne Grundlegung flach auf den Erdboden hingesetztes Haus. Man hat unter dem Hause die Gerechtigkeit[3]) oder die Seligkeit[4]) verstanden. Aber die könnte ja nicht fallen und ist nur da vorhanden, wo man nicht nachließ mit Graben, bis man auf Felsengrund kam. Oder man verstand das innere Leben.[5]) Aber was mit Recht so heißen kann, baut sich da nicht auf, wo man sich mit dem Hören und Wissen der Lehre Jesu begnügt. Richtiger sagt man, es sei das gehoffte Heil,[6]) wenn damit das Heil als gehofftes, also vielmehr die Hoffnung des Heils gemeint ist. Sie ist bei dem Einen fest, bei dem Andern gar nicht gegründet. Bei jenem aber nicht im Unterschiede von diesem auf Christus oder das Wort der Wahrheit.[7]) Denn darauf erbaut auch der Andere sein Haus und nicht auf menschliche Meinungen,[8]) aber nur so, daß er Christum kenne und die Wahrheit wisse. Die Ueberschwemmung des ausgetretenen Flusses deutet man auf Anfechtungen,[9]) welche muthlos machen[10]) oder zu Falle bringen, daß man ungläubig wird und dadurch der Verdammniß anheimfällt.[11]) Oder

[1]) so Achelis S. 477 f. [2]) gegen Meyer z. Matth. 7, 21; vgl. z. B. Luc. 13, 23; Joh. 4, 11; 9, 36. [3]) so Wichelhaus z. Matth. 7, 24 ff. [4]) so Achelis. [5]) so Ebrard z. Matth. 7, 24 ff. [6]) so Meyer. [7]) so Olshausen. [8]) gegen Olshausen. [9]) so z. B. Bengel, Tholuck, Achelis, Godet. [10]) so Baumgarten-Crusius. [11]) so Godet.

VI, 49. man dachte sonderlich an die stürmische Katastrophe, welche der Wiedererscheinung Christi voraufgehe.[1]) Aber Anfechtungen würden den Menschen an dem irre machen, was er aus Jesu Munde gehört hätte, und nicht das umwerfen, was er auf das Wissen seiner Lehre gebaut hat. Ist dieß der Bau seiner Hoffnung, am Reiche Gottes Theil zu haben, so kann es nur das Hereinbrechen des Zornes Gottes, das Gericht sein,[2]) was seinen Bau stürzt, während der des Andern bestehen bleibt.

Darnach also soll jeder Jünger Jesu bemessen, wie es mit seiner Hoffnung des Heils steht, ob er, was Jesus lehrt, nur hört und weiß oder hört und thut. Im erstern Falle gehört er zu denen, die damit genug zu thun meinen, daß sie sich ihm angeschlossen haben, um ihn zu hören, und ihm Anerkennung zollen. Dann ist er aber bei allem Wissen ein Blinder, der Blinde zu führen unternimmt, und sein Auge mit einem Balken behaftet, während er Andern den Splitter aus ihrem Auge nehmen will, ein Dornbusch, von welchem Trauben ablesen zu wollen eine Thorheit wäre, und was er lehrt, nicht besser, als was er im Herzen trägt. Er taugt nicht, den Beruf eines Jüngers auszurichten, und sein eigenes Ende ist die Verdammniß. Der dieß ausführende Theil der Rede geht in einen Satz aus, welcher dem „Wohl euch“ und „Wehe euch“, mit dem sie begann, hinreichend verwandt ist, um das Ganze derselben abgerundet erscheinen zu lassen. Durch die neu einleitenden Worte des 39. Verses ist sie in zwei Hälften zerlegt, deren erste selbst wieder aus zwei Theilen besteht, indem Jesus seine Jünger erstlich wissen läßt, worauf sie gefaßt, und zweitens, wie sie gesinnt sein müssen: Verzicht auf weltliches Wohlbehagen und schlechthin selbstlose Liebe sind die Bedingungen, unter welchen sie sich der Heilszukunft zu getrösten haben. So die eine Hälfte der Rede, welche ihre persönliche Hoffnung des Heils angeht. Die zweite betrifft dann ihren Beruf, Andere die Heilswahrheit zu lehren, und führt aus, wie sie beschaffen sein müssen, um ihn auszurichten. Alles dieß hat Jesus zu denen geredet, die sich ihm als Jüngerschaft angeschlossen hatten, aber, wie der Erzähler 7, 1 ausdrücklich noch einmal betont,

[1]) so Meyer. [2]) vgl. Ebrard a. a. O.

vor den Ohren der anwesenden Volksmenge, welche mitanhören sollte, VII, 1–2.
wie und was er seine Jünger lehrte. Vorausgegangen aber war die Besonderung der Zwölfe aus der Jüngerschaft, von denen er, als er zu ihr sprach, umstanden sein wollte, so daß die, welche ihn hörten, in drei ungleiche Gruppen zerfielen, die Gruppe der Zwölfe, aus welcher heraus er sprach, den Kreis der Jünger, zu denen er sprach, und die Volksmenge, welche mitanhörte, was er sprach. Seine künftige Gemeinde war hierin vorgebildet, wie sie um die Zwölfe geschaart sein Wort aus ihrem Munde vernehmen wird, umgeben von dem Volke, in dessen Mitte sie ihr Dasein hat. Der Evangelist aber erzählt dieß, nachdem er in dem vorhergehenden Abschnitte Beginn und Grund und Steigerung der Feindseligkeit derer gegen Jesus, welche das jüdische Volk als seine Frömmsten und als die Meister der heilsamen Lehre zu ehren gewohnt war, und ihre liebelose Gesetzlichkeit, zu welcher Jesu Vermahnung das volle Widerspiel ist, gezeichnet hat. Von ihnen beherrscht wird es nicht seine Gemeinde werden, sondern seine Gemeinde eben so von ihm gesondert zu stehen kommen, wie an jenem Tage seine um ihn und die Zwölfe geschaarte Jüngerschaft eine von der vorübergehend zusammengeströmten Volksmenge gesonderte Gruppe bildete. Wie bedeutsam es ist, daß die folgende Erzählung von dem Glauben eines Heiden handelt, leuchtet von selbst ein.

Wenn der Evangelist fortfährt, Jesus sei, nachdem er seine ganze Rede vor den Ohren des Volks hinausgeführt und abgeschlossen hatte,[1]) nach Kapernaum hineingegangen, so gewinnen wir hieraus in so weit Kenntniß des Orts, wo er sie gehalten, als ihn der Abstieg von der 6, 12 unbestimmt gelassenen Höhe nach Kapernaum führte. Was ihm beim Eintritt in die Stadt begegnete, wird mit auffallender Umständlichkeit erzählt. Von einem Centurio wird erzählt, der einen todkrank darniederliegenden, ihm sonderlich werthen Knecht hatte. Daß er kein Israelite war, ist nicht von vorn herein gesagt, obgleich der Rang, den er einnahm, in dem Heere des Herodes Antipas, welches ohne Zweifel ebenso wie das des Herodes

[1]) so Euseb. hist. eccl. IV. c. 15 gegen Heinichen z. dieser St. S. 354; z. 1 Makk. 4, 19 aber vgl. Grimm.

VII, 2–7. Agrippa [1]) nach römischer Art gegliedert war, doch wohl auch einem Juden eignen konnte. Und an eine römische Besatzung ist ja in dem damaligen Kapernaum nicht zu denken.[2]) Dennoch muß der Erzähler, was vollends von Matth. 8, 5 gilt, vorausgesetzt haben, daß sich der Leser unter einem Centurio, wenn er nicht eigens als Jude bezeichnet wurde, einen Nichtjuden vorstellte. Hier freilich, was bei Matthäus nicht der Fall ist, ergiebt sich dieß sofort, wenn es heißt, er habe, da er von Jesu gehört hatte, also auf das hin, was er von ihm wußte, Aelteste der Juden, Vorsteher der jüdischen Ortsgemeinde, nicht Vorsteher der Synagoge,[3]) mit der Bitte an ihn geschickt, daß er kommen und seinem Knechte helfen möge. Eben weil er kein Jude war, meinen seine Vertreter ihn damit empfehlen zu müssen, daß sie sagen „er hat unser Volk lieb und die Synagoge hat er uns gebaut“: eine Empfehlung, aus welcher erhellt, daß er das zu schätzen wußte, was dieses Volk einem Nichtjuden allein liebenswerth machen konnte. Er ist werth, sagen sie, daß du ihm dieß erweisest, indem der futurische Relativsatz einen, wie sonst wohl hinter ἄξιος,[4]) mit ἵνα angeschlossenen Finalsatz vertritt.[5]) Er aber achtete bei näherer Erwägung sich, den Nichtjuden, unberechtigt, Jesu die Betretung seines Hauses zuzumuthen, und ließ ihn, als er schon nahe herangekommen und also doch gewillt war, seiner ersten Bitte Folge zu leisten, mit der Entschuldigung, daß er eben deshalb, weil er sich dessen nicht werth geachtet habe, nicht persönlich an ihn gekommen sei, durch Befreundete nur darum bitten, daß er sichs ein Wort kosten lasse, das sei genug, seinen Knecht gesund zu machen. Εἰπὲ λόγῳ,[6]) läßt er ihm sagen, καὶ ἰαθήτω ὁ παῖς μου. Denn da Matth. 8, 8 ἰαθήσεται keine andere Lesart neben sich hat, wird hier das an sich unzureichend beglaubigte ἰαθήτω den Vorzug verdienen.[7]) Er ist der unmittelbaren Wirkung des Wortes Jesu so gewiß, daß er das davon Gehoffte als etwas dadurch Gebotenes ausdrückt, das sofort geschehen muß. Denn so ist es ja, wenn er selbst seinen Untergebenen oder seinem Knechte Etwas befiehlt. Mit καὶ γὰρ ἐγώ

[1]) vgl. Joseph. antiqq. 19, 9, 2. [2]) gegen Grotius. [3]) vgl. Act. 13, 15. [4]) Joh. 1, 27. [5]) Kühner Gramm. II. S. 945. [6]) vgl. z. Gal. 6, 11. [7]) vgl. Tregelles, Tischendorf.

sagt er von sich etwas aus, wornach er bemißt, welchen Gehorsam VII, 8.
ein gebietendes Wort Jesu finde. Ἄνθρωπός εἰμι, sagt er, ὑπὸ ἐξουσίαν τασσόμενος ἔχων ὑπ' ἐμαυτὸν στρατιώτας. Daß dieß ein einheitlicher Satz ist, welcher die Stellung benennt, in der er sein gebietendes Wort spricht, und nicht mit ἔχων ein Zweites beginnt, was er neben dem Andern, daß auch er ein unter Obergewalt stehender Mensch sei, von sich aussagt, kann doch wohl kein Zweifel sein: es müßte ja καὶ ἔχων heißen, und der Satz, daß auch er ein unter Obergewalt stehender Mensch sei, würde für sich allein bedeutungslos sein, da die Deutung, der Obere könne ihn schicken, wohin er wolle, Etwas auszurichten, ohne sich persönlich dahin bemühen zu müssen, ein Mißbrauch der einfachen Worte ist.[1]) Was sodann τασσόμενος anlangt, so geht es nicht an, es mit ὑπὸ ἐξουσίαν zu verbinden: es müßte τεταγμένος heißen. Denn es ist nur Selbstbetrug, wenn man sagt, durch das Präsens werde das concrete Verhältniß, wie es beständig im Dienste vorkomme, lebendiger gezeichnet:[2]) unter eine gebietende Gewalt ist er ein für allemal gestellt, und was beständig im Dienste vorkommt, ist nur dieß, daß er den oder jenen Auftrag erhält, an diesen oder jenen Posten gestellt wird. Und dieß will mit τασσόμενος gesagt sein. Dann gehört aber ἔχων ὑπ' ἐμαυτὸν στρατιώτας als Näherbestimmung zu τασσόμενος. Er wird so oder anders beordert mit ihm dafür untergebenen Kriegern. Ὑπὸ ἐξουσίαν aber ist dann auch nicht mit ἄνθρωπος zu verbinden, daß es damit Einen Begriff ausmacht, sondern gehört dem Satze ἄνθρωπός εἰμι τασσόμενος adverbialisch an[3]) und besagt, daß er einer sei, der einer gebietenden Macht untergeben mit ihm untergebenen Kriegern an einen Posten gestellt werde. Er hat also über sich eine Obrigkeit, von der er seine Stellung angewiesen, sein Geschäft anbefohlen bekommt, aber so, daß er zur Ausrichtung seines Auftrags Andere unter sich hat, die ihm aufs Wort gehorchen, wenn er sie gehen oder wenn er sie kommen heißt. Weder daß er wisse, was es um eine ἐξουσία,[4]) noch daß er wisse, was es um das Gehorchen sei,[5]) besagt

[1]) gegen Bleek I. S. 349, Arnoldi z. Matth. 8, 9. [2]) so Meyer. [3]) vgl. z. B. Herodot 7, 108. [4]) gegen Wichelhaus z. Matth. 8, 9. [5]) gegen de Wette z. Matth. 8, 9.

VII, 8. ὑπὸ ἐξουσίαν, und auch so ist es nicht gemeint, daß er, obgleich nur ein gewöhnlicher Mensch und zwar ein Mensch in abhängiger Stellung, dennoch Untergebene habe, durch die er handeln könne,[1]) was ja heißen müßte ἄνθρωπος ὢν ὑπὸ ἐξουσίαν τασσόμενος ἔχω ὑπ' ἐμαυτὸν στρατιώτας. Vielmehr liegt der Nachdruck darauf und der Gleichungspunkt darin, daß es die Art seiner Stellung unter einer gebietenden Macht ist, Unterstellung Anderer unter ihn mit sich zu bringen, die ihm dann eben deshalb, weil er von ihr Befohlenes auszurichten hat, schlechterdings zu Gebote stehen und gehorchen. Ein Gleiches, meint er, finde auch bei dem Menschen Jesus Statt. Denn daß er Jesus für einen Gott geachtet habe, ist durch Nichts angedeutet, sondern vielmehr dadurch ausgeschlossen, daß es heißt ἄνθρωπός εἰμι und nicht ἄνθρωπος ὤν.[2]) Er sieht in ihm einen Menschen, der von der Gottheit, wie er aus dem entnimmt, was er von ihm gehört hat, mit einem Werke beauftragt ist, für welches ihm die zu dessen Ausrichtung erforderlichen Kräfte zu Gebote gestellt sind, Kräfte, die ihm daher ebenso unweigerlich aufs Wort gehorchen, wie ihm selbst die unter seinem Befehle stehenden Krieger oder, was ein Zweites neben diesem eine Unterordnung Anderer mit sich bringenden Dienstverhältnisse ist, wie sein Knecht, der ihm als seinem Herrn untergeben ist, unweigerlich thut, was er ihn thun heißt. An Krankheit und Tod, daß sie Jesu unterthan seien, denkt er hiebei sicherlich nicht:[3]) wie paßte dazu die Vergleichung, in welcher es sich um Dienste handelt, die geleistet, um Aufträge, die ausgerichtet werden sollen? Der Centurio, der Israel lieb hatte, kannte den Gott Israel's und die ihm dienstbaren Geister, die dem von ihm mit einem Werke des Heils betrauten Jesus eben so zu dessen Ausrichtung zu Gebote gestellt sein werden, wie ihm selbst die Krieger, über die er bei Ausrichtung eines Auftrags seines Kriegsherrn verfügt. Ein unbedingter Glaube an Jesu Macht, wie an seinen Beruf, für den sie ihm eigne, sprach sich hierin aus, ein Glaube, von welchem Jesus wohl sagen mochte, daß ihm ein gleich starker in Israel nicht vorgekommen sei, ohne daß man dieß Zeugniß dadurch abzuschwächen

[1]) so Grotius, Godet. [2]) gegen Bengel, Fritzsche. [3]) gegen Bengel, de Wette, Meyer.

braucht, daß man sagt, es gelte dieß nur vom jüdischen Volke im Allgemeinen;[1]) denn auch seine Jünger wuchsen zu solcher Glaubensstärke erst heran. Befremden kann in dem Satze οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον der Gebrauch von οὐδέ, der doch ein nicht wohl erklärliches „geschweige anderswo" in sich zu schließen scheint. Da sich statt dessen nicht nur οὐδέποτε, sondern auch ein freilich ganz unmögliches, aber weit verbreitetes οὔτε findet, so möchte ich fast glauben, das Ursprüngliche sei οὐ δή „fürwahr nicht" gewesen. VII, 9—11

So geflissentlich, wie nie zuvor, hat der Evangelist diesen Vorgang in unmittelbarem zeitlichen Zusammenhange mit dem Vorhergegangenen berichtet. Ebenso geflissentlich schließt er ihm den folgenden mit ausdrücklicher Zeitbestimmung an. Der damit ausgedrückte zeitliche Zusammenhang wäre freilich ein sehr allgemeiner, wenn ἐν τῷ ἑξῆς zu lesen wäre. Da man aber, mit Ausnahme von 9, 37, wo ἐν τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ dennoch weit überwiegend beglaubigt ist, sonst immer, Akt. 21, 1; 25, 17; 27, 18, τῇ ἑξῆς fand, dagegen 8, 1 ἐν τῷ καθεξῆς, so meinte man hier ἐν τῷ ἑξῆς schreiben zu sollen. Ein Sprachgebrauch des Verfassers, der ἐν τῇ ἑξῆς nicht zulasse, kann hiegegen nicht geltendgemacht werden,[2]) da man nicht berechtigt ist, 9, 37 die ungenügend bezeugte Lesart τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ vorzuziehen, und sich 1, 59 ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ὀγδόῃ, Akt. 7, 8 τῇ ἡμέρᾳ τῇ ὀγδόῃ, beide Male als Zeitbestimmung einer Beschneidung, 4, 16 ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων, 13, 16 τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου, Akt. 20, 26 ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ und 21, 26 τῇ ἐχομένῃ ἡμέρᾳ geschrieben findet. Dürfen wir hienach die genauere Zeitbestimmung vorziehen, so wird auch der Zweck derselben ersichtlicher sein. Mit einem καὶ ἐγένετο beginnt die Erzählung, hinter welchem aber lauter Imperfecta folgen, bis in V. 13 ff. Aoriste eintreten, welche das erzählen, worauf es mit dem καὶ ἐγένετο abgesehen war, nachdem die Imperfecta die Umstände benannt haben, unter denen es geschehen. Wir sehen Jesum auf dem Wege nach der am nordwestlichen Abhange des kleinen Hermon gelegenen, von Kapernaum eine Tagereise weit entfernten Stadt Nain. Ausdrücklich wird bemerkt, daß seine Jünger, und zwar, da ἱκανοί vollgültig bezeugt ist, eine

[1]) so Arnoldi. [2]) gegen Meyer, Tischendorf.

VII, 11–16. stattliche Zahl, nicht blos die Zwölfe, mit ihm waren und viel Volks außerdem mitzog, eine Umgebung, wie auf der Höhe, wo er Tags zuvor in Gegenwart einer bis aus Judäa und von der phönicischen Küste her zusammengeströmten Volksmenge zu seinen Jüngern geredet hatte. Die aus Judäa Gekommenen befanden sich hier auf ihrem Heimwege. Zu dieser Menge von Zeugen des berichteten Begebnisses kam die zahlreiche Begleitung hinzu, welche der jetzt eben, als Jesus der Stadt nahe kam, zur Bestattung getragenen Leiche folgte. Es war die Leiche des einzigen Sohns einer Wittwe. Das erbarmte Jesum — der Evangelist nennt ihn hier zum ersten Male ὁ κύριος — und er sprach zur Mutter „weine nicht" und legte die Hand an die offene Sargbahre, wie er jenen Aussätzigen angefaßt hat, dessen er sich erbarmte, daß die Träger verwundert still hielten, und rief dem Todten, wie man einen Schlafenden weckt, sein „stehe auf" zu, und er richtete sich auf, als hätte er nur geschlafen, und fing an zu sprechen. Der bejammernswürdigen Mutter zu Liebe that Jesus so, nicht that er es, seine Wundermacht zu beweisen, und was ihn sein Erbarmen bei dieser Begegnung thun hieß, war für ihn nicht wunderbarer, als wenn er Simon's Schwiegermutter vom Fieber heilte. Aber für die Zeugen des Vorgangs war das, was sie hier erlebt hatten, wunderbarer, als was man sich sonst von ihm erzählte. Man hat gesagt, die Klugheit hätte Jesu vielleicht gerathen, in diesem Augenblicke keine so auffallende That zu thun.[1]) Aber warum doch? Die ihn Tags zuvor ihrer Kranken Menge hatten heilen sehen, sahen hier eine That seiner erbarmenden Liebe, die ihnen bewies, daß er Macht habe, auch aus dem Tode ins Leben zurückzurufen. Sie that denn auch ihre Wirkung, nur aber nicht weiter, als daß sie einerseits eine Furcht überkam, wie man vor dem Unbegreiflichen erschrickt, das Größeres noch und Fremderes ahnen läßt, als es selbst ist, und daß sie andererseits rühmten „ein großer Prophet ist unter uns erstanden" und „Gott hat sein Volk heimgesucht." Wie weit blieben sie hinter dem Glauben des heidnischen Centurio zurück, dem Jesu Macht, schlechthin alles zu thun, was sein Beruf mit sich brachte, selbstverständlich war! Nicht den verheißenen Heiland der Welt erkennen sie in ihm, sondern nur einen Propheten, wie deren Israel vordem besessen hatte, wenn auch einen sonderlich gewaltigen, und daß Israel sich seiner, solcher lang entbehrten Gnade von Gott sich zu erfreuen hat, ist mehr ihr Stolz, als daß sie nach dem Heil begehrten, das sie ihn seinen Jüngern haben bieten hören. So nämlich unterscheiden sich die beiden eben deshalb durch Wiederholung des ὅτι getrennten Aeußerungsweisen, daß sich in der einen die unzureichende Anerkennung Jesu, in der andern die Einschränkung der göttlichen Gnade auf das Sondergebiet des eigenen Volksthums ausspricht, jenes im Gegensatze gegen die Unbedingtheit des Glaubens, dieses im Gegensatze gegen die demüthige Selbstzurücksetzung des heidnischen Centurio. Es ist also eben so unnöthig als unnatürlich, die beiden ὅτι im Sinne von „weil" zu nehmen.[1]) Die Erzählung schließt aber nicht, ohne daß bemerkt wird, so, wie die Zeugen dieses Begebnisses sich aussprachen, habe man durch die Verbreitung, welche solche Rede fand, in ganz Judäa und in allen umliegenden Landschaften von ihm sprechen gelernt.[2]) Denn οὗτος ὁ λόγος hat keinen Bezug auf das Begebniß, durch welches jene Aeußerungen der Freude hervorgerufen wurden, sondern geht nur auf sie selbst.[3]) Wenn ἐξῆλθεν besagt, daß sie sich von da aus, wo solches geschehen war, also von Galiläa aus verbreiteten, so benennt das damit verbundene ἐν das außer Galiläa gelegene Gebiet ihrer Ausbreitung:[4]) der Fall ist kein wesentlich anderer, als 4, 14, und ein anderer, als 4, 37, wo gesagt ist, wohin das Gerücht von Jesu drang, während hier von einer Weise, sich über ihn zu äußern, gesagt sein soll, wo sie gang und gäbe wurde. Der Erzähler läßt sich also weder den Verstoß zu Schulden kommen, Nain für eine Stadt Judäa's zu halten,[5]) noch gebraucht er gegen seine Gewohnheit Ἰουδαία als Bezeichnung Palästina's,[6]) wofür 1, 5 nicht zeugen kann, sondern ist dessen eingedenk, was er 6, 17 geschrieben, daß viel Volks aus ganz Judäa und bis von der phönicischen Küste her zusammengeströmt war. Diese Schaaren, welche

[1]) so Godet.

VII, 16–17.

[1]) gegen Meyer. [2]) vgl. Godet. [3]) gegen Bleek, Meyer. [4]) vgl. Kühner Gramm. II. S. 469. [5]) gegen Keim I. S. 72. [6]) gegen Bleek II. S. 110, Meyer.

VII, 18. ja, wenn ἐν τῇ ἐξῆς zu lesen war, das wunderbare Ereigniß mitangesehen hatten, brachten die Rede, die Angesichts desselben unter ihnen aufgekommen war, in ihre Heimath.

Haben wir ihre Weise, sich über Jesus zu äußern, richtig gewürdigt, so ergiebt sich unschwer, wie die Anschließung dessen, was folgt, an den 6, 12 — 7, 17 umfassenden Abschnitt gemeint ist. Eine zeitliche Anknüpfung findet nicht statt. Denn es ist ein Mißverstand, wenn man sie darin finden will, daß das Gerücht von Jesu Thaten schon nach Judäa gedrungen sein mußte, wenn es von da nach Peräa zu dem in Machärus gefangen liegenden Johannes kommen sollte.[1] Abgesehen davon, daß die Annahme, Johannes habe in Machärus gefangen gelegen, auf einer schwerlich von Josephus herrührenden, weil ihm selbst widersprechenden[2] Nachricht beruht, hat man ja gar keinen Grund, seine Jünger nur in Judäa zu suchen,[3] und nicht von den Thaten Jesu, sondern von den Aeußerungen über ihn hat der Evangelist gesagt, daß sie von denen nach Judäa getragen wurden, welche selbst von dort gekommen waren, ihn zu hören und ihre Kranken von ihm heilen zu lassen und also daheim von seinen Thaten bereits gehört hatten. Wie sollten auch die Jünger des Täufers nicht von allem Anfang an auf das Thun dessen aufmerksam gewesen sein, von welchem zwar dieser Evangelist nicht erzählt, aber gelegentlich 20, 4 als bekannt voraussetzt, daß er Jesum als den bezeichnet habe, der nach ihm kommen sollte? Wenn es also heißt, sie benachrichtigten ihn περὶ πάντων τούτων, so ist damit weder eine einmalige Benachrichtigung gemeint, noch bezieht sich περὶ πάντων τούτων auf das unmittelbar vorher Erzählte, sondern auf alles, was Jesus in dieser Zeit gethan hat. Wir wissen sonach nicht, wann Johannes darauf gekommen ist, zwei seiner Jünger mit der Frage „bist du der Kommende oder sollen wir einen Andern erwarten?“ an Jesum, den der Evangelist hier zum zweiten Male und gewiß nicht absichtslos τὸν κύριον nennt, abzuordnen. Nur daß er damals noch frei gewesen, in Widerspruch mit Matth. 11, 2 anzunehmen, berechtigt das Bedenken, ob er als Gefangener seine Jünger hätte bei sich sehen dürfen, um so weniger, als der Evangelist,

[1] gegen Godet. [2] vgl. Joseph. antiqq. 18, 5, 1. [3] vgl. Matth. 9, 14.

der schon 3, 18 ff. seine Verhaftung berichtet hat, bei dem Leser die VII, 19—20. Voraussetzung des Gegentheils erwarten mußte.[1]

Daß Johannes selbst die Frage an Jesus richtete und nicht etwa seine Jünger an ihn wies, sich für ihre Bedenken die Antwort bei ihm zu holen,[2] sollte doch billig Niemandem zweifelhaft sein. Der Evangelist konnte es nicht unzweideutiger sagen, als indem er die Frage, sowohl wo sie aufgetragen als wo sie bestellt wird, mit λέγων einleitet und die Antwort Jesu mit den Worten πορευθέντες ἀπαγγείλατε Ἰωάννῃ beginnen läßt. Ὁ ἐρχόμενος schlechthin, wie sonst etwa Ἠλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι[3] oder ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον,[4] ist der, dessen Kommen erwartet wird, wie das keines andern Menschen, und von dessen Kommen erwartet wird, was von dem keines Andern. Daß es Uebersetzung von הַבָּא ist, trägt für die Erklärung Nichts aus, und nach alttestamentlichen Stellen zu suchen, wo הַבָּא so vorkommt, ist ebenso vergeblich als müßig.[5] Wie Gott ὁ ἐρχόμενος heißt,[6] nicht blos ὁ ἐσόμενος, weil sein Kommen, seine schlüßliche Selbstoffenbarung dem gegenwärtigen Weltbestande ein Ende macht, um einen neuen zu schaffen, so heißt der Mensch, dessen Erscheinung die Heilsgeschichte zu ihrem Abschlusse bringt, ὁ ἐρχόμενος. Ihn hatte der Täufer vorausangekündigt, als er von dem zeugte, der seine Dreschtenne leeren, den Waizen in seine Scheune sammeln und die Spreu verbrennen werde. Seine Frage ist also jetzt, ob Jesus dieser von ihm Vorausverkündigte oder ob derselbe noch wieder erst zu erwarten sei, eine Frage, die er nicht thun könnte, wenn er ihn nicht vordem für ihn geachtet hätte,[7] und nicht thun würde, wenn er nicht daran irre geworden wäre, die er aber auch nicht an ihn selbst gerichtet hätte, wenn er sich nicht dessen versehen hätte, aus seinem Munde die sichere Antwort zu erhalten. Völliger Mißverstand ist es, wenn man es so vorstellt, als sei Johannes an Jesu Messianität irre geworden, ehe er von seinen Thaten Kunde erhielt, die ihn dann hinwieder an seinem Zweifel irre machten.[8] Was ihm zweifelhaft machte, ob er der von ihm Voraus-

[1] gegen Schleiermacher über d. Schr. des Lucas S. 109; Bleek I. S. 443. [2] so noch Stier I. S. 416 ff. [3] Matth. 11, 14. [4] Joh. 6, 14. [5] vgl. Weiß z. Matth. 11, 3. [6] Apokal. 1, 4. [7] gegen Keim II. S. 358. [8] so Meyer.

VII, 20—22. verkündigte sei, war gerade sein Thun selbst. Hätte ihn dasselbe an seinem Zweifel irre gemacht, so hätte er abgewartet, wie sich Jesu durch seine ihm nun kundgewordenen Thaten bereits bestätigter Heilandsberuf weiter erfüllen werde. Statt dessen läßt ihm, was er von ihm hört, keine Ruhe, bis er aus seinem eigenen Munde die sichere Antwort bekommt, daß er wirklich der selbst sei, von dem er so viel Anderes und Größeres in Aussicht gestellt hatte. Denn daß er gleich ihm selbst zur Buße rief, weil das Himmelreich nahe gekommen sei, in welche Worte wir Jesu wie des Täufers Predigt gefaßt finden,[1]) war doch, wenn es auch von Wundern begleitet wurde, dergleichen auch Propheten gethan hatten, seinem eigenen Thun verwandter, als dem Taufen mit heiligem Geist und mit Feuer, welches er als das unvergleichlich größere Werk des nach ihm Kommenden vorausverkündigt hatte.[2]) War er ja doch, nachdem seiner prophetischen Berufswirksamkeit ein Ende gemacht war, während welcher ihn der Geist der Weissagung so zeugen hieß, wie ihm verordnet war, gleich jedem Andern darauf angewiesen, des von ihm selbst Geweissagten im Glauben gewiß zu bleiben.[3])

Wenn Johannes meinte, weil er der Täufer sei, werde ihm Jesus eine Antwort zugehen lassen, die ihn durch Anderes, als was er schon wußte, dessen vergewisserte, daß er der sei, welcher kommen sollte, so irrte er sich. Es traf sich, daß seine Abgeordneten zu Jesu kamen, als er gerade von einer Menge Leidender umgeben war, denen er von ihren Uebeln und Gebrechen half. Was sie da mit Augen sahen oder auch Aehnliches gehört hatten, sollten sie ihrem Meister berichten: wobei an alttestamentliche Stellen wie Jes. 35, 5 ff. und 51, 1 ff. zu erinnern zwecklos ist,[4]) da Jesus das, was er thut, nicht für die Erfüllung des dort Verheißenen giebt; nicht zu gedenken, daß von Aussätzigen, die rein, von Todten, die lebendig werden, dort doch Nichts zu lesen stände. Aber auch das ist die Meinung nicht, daß das, was geschieht, durch seine bloße Wunderbarkeit auf Johannes Eindruck machen soll; sonst wäre nicht πτωχοὶ

[1]) Matth. 4, 17; 3, 2. [2]) vgl. m. W. Weissagung u. Erfüllung II. S. 75 f., Haupt die alttest. Citate in d. vier Evv. S. 93 f., Godet. [3]) vgl. Weiß a. a. O. [4]) gegen Meyer u. Weiß z. Matth. 11, 5, Godet, Bleek, Stier.

εὐαγγελίζονται[1]) mitaufgenommen, wo πτωχοί ebenso eigentlich gemeint VII, 22—24.
ist, wie τυφλοί oder λεπροί oder νεκροί. Wohlthaten zählt Jesus auf, durch welche Leidenszustände, ja selbst der Todeszustand, wunderbar aufgehoben werden,[2]) und als Wohlthat zählt er ihnen auch das bei, daß Arme, deren sich die Schriftgelehrten nicht annahmen,[3]) gute Botschaft zu hören bekommen. Denn unter πτωχοί das ganze Volk in seinem nationalen Elende zu verstehen,[4]) hat doch auch keinen Schatten von Berechtigung. Allem Volke freilich, aber so, daß auch die Aermsten dessen theilhaft waren, die heilsame Lehre vom Reiche Gottes entgegenzubringen, war die eine, die wunderbare Hülfe, mit der er den Leidenden diente, war die andere Seite seines Thuns. Dieß allgemein Bekannte und auch dem Johannes nicht unbekannt Gebliebene hieß er ihm berichten und fügte hinzu „wohl dem, der sich nicht an mir stößt." Er hat seine Frage „bist du es?" mit keinem Ja erwiedert, obwohl die Bejahung derselben freilich in seiner Antwort lag, und hat ihm nichts Sonderliches zu wissen gethan, was ihm über sein Bedenken hinweghalf. An dem muß er sich genügen lassen, was er schon weiß, und ist wie jeder Andere darauf angewiesen, dem Fortgange der augenscheinlich angebrochenen Heilszeit entgegenzuwarten, ohne sich daran zu stoßen, daß sie das noch nicht ist, was er von Jesu erwartet hatte.

Ein großer Prophet ist durch Gottes gnädige Heimsuchung unter uns erstanden: so lautete, was man sich auch außerhalb Galiläa's von Jesu sagte; für den verheißenen Heiland erkannte man ihn nicht an seinem Thun. Und selbst Johannes, der ihn prophetisch dafür erkannt hatte, wurde durch die Kunde von seinem Thun vielmehr zweifelnd, ob er es auch wirklich sei, und Jesus mußte ihn warnen, nicht darüber zu Falle zu kommen. So der Zusammenhang zwischen diesem Abschnitte und dem vorhergehenden. Nun hatte aber die um Jesus versammelte Menge die Frage mitangehört, welche die beiden Jünger im Auftrage ihres Meisters an ihn richteten. Welchen Eindruck mußte sie davon bekommen? Man meint, einen Eindruck zu Ungunsten des Täufers, und drum gebe ihm nun Jesus das Zeugniß, das er ihm schulde, und beuge falschem Urtheile

[1]) vgl. 3, 18; Apokal. 10, 7. [2]) vgl. Haupt a. a. O. S. 101. [3]) vgl. Joh. 7, 49. [4]) so Weiß.

VII, 24—26. über ihn vor;[1]) was immerhin besser ist, als wenn man ihn dem Volke versichern läßt, daß keineswegs Johannes selbst über ihn zweifelhaft geworden sei.[2]) Von Letzterem ist gar Nichts zu lesen, aber auch Ersteres nicht so, daß dadurch das Befremden über solche Frage des Täufers gehoben erschiene. Die Rede Jesu beginnt damit, daß er das Volk erinnert, was ihm Johannes gewesen sei. Was ists gewesen, sagt er, das euch zu dem Entschlusse brachte, Haus und Hof zu verlassen und in die Einöde zu wandern? Die Lesart ἐξεληλύθατε, welche Matth. 11, 7 nicht in Betracht kommt, ist eben deshalb hier die berechtigte: der Evangelist gebraucht das Perfectum, um auszudrücken, daß solche Wallfahrt jetzt vorbei ist. Θεάσασθαι und nachher ἰδεῖν unmittelbar mit ἐξεληλύθατε εἰς τὴν ἔρημον zu verbinden, so daß es τί zum Objekte hat, wird nicht angehen:[3]) zunächst muß gefragt sein, was sie dahinaus geführt habe, und nicht kann gleich, Etwas zu sehen, als ihre Absicht bezeichnet sein. Erst die zweite Frage ist, ob sie hinausgegangen seien, um Rohr vom Winde hinundhergeweht zu sehen. Dieß Schauspiel — denn so ist hier θεάσασθαι gebraucht, nicht ἰδεῖν — konnten sie in der an Schilf und Röhricht reichen Jordansaue haben. Aber, um solches, nämlich nicht das dort Gewöhnliche,[4]) sondern so Gleichgültiges zu sehen, macht man keine Wanderung in eine ferne Einöde. Drum die andere Frage, ob sie hingewandert seien, um einen in feines, weiches Zeug gekleideten Menschen zu sehen. Aber ein solcher wäre dort nicht zu finden: Leute, die prächtig gekleidet gehen und der Ueppigkeit pflegen, halten sich in den Palästen der Fürsten auf und nicht in solcher Wüstenei. Dorthin würden sie sich also gewendet haben, wenn es ihnen um einen derartigen, die Sinne ergötzenden Anblick zu thun gewesen wäre. Weder was in der Wüste zu sehen ist, noch was man an ganz andern Orten suchen muß, hat sie dahin gelockt.[5]) Einen Propheten zu sehen, sind sie dahin gewallfahrt; nichts Geringeres mußte dort zu sehen sein, wenn sie sich zu solcher Wallfahrt bewogen finden sollten. So erinnert Jesus das

[1]) so z. B. Bengel, Meyer, Godet, Weiß. [2]) so Stier. [3]) vgl. Fritzsche z. Matth. 11, 7. [4]) so de Wette. [5]) vgl. z. B. Baumgarten-Crusius, de Wette, Godet.

zuhörende Volk an die Zeit, wo es in die unbewohnte, unwirthliche VII, 24—26.
Gegend hinausströmte: eine seltsame Wallfahrt, zu der es denn auch nur durch etwas eben so Außerordentliches, was es dort zu sehen bekommen wollte, durch die Gegenwart eines Propheten bestimmt wurde. Gewöhnlich faßt man den Zweck der Fragen anders. Man meint, Jesus wolle dem Eindrucke, welchen die Frage des Johannes auf die Anwesenden gemacht habe, als müsse er ein unfester Mensch, der sich in seinem Glauben irre machen lasse, oder ein Weichling sein, den die Härte seiner Haft kleinmüthig mache, dadurch begegnen, daß er sich auf ihr eigenes Bewußtsein von dem berufe, was sie in ihm zu finden erwartet und auch wirklich gefunden haben.[1]) Und so müßte man es allerdings fassen, und nicht, als gäbe er zu verstehen, sie hätten wohl einen unfesten, leicht bestimmbaren Menschen zu finden gehofft, der sich nach ihren Wünschen und Neigungen bequemte,[2]) in welchem Falle auch die zweite Frage zu verstehen gäbe, sie hätten wohl einen üppigen Wollüstling zu finden gedacht oder gewünscht: was fast so unsinnig wäre, wie wenn man mit der zweiten Frage die Neugierde der Galiläer für höfische Trachten und Uniformen gegeißelt fand,[3]) wornach auch die erste auf ihre kindische Freude an wehendem Schilfrohr zielen müßte. Ein Gleiches gilt gegen die Unfolgerichtigkeit, mit der man die erste Frage so versteht, ob sie ausgegangen seien, einen so schwachen, dem Rohre gleichen Menschen zu sehen, wie sich Johannes jetzt gezeigt habe, ohne dann, was freilich unsinnig wäre, auch die zweite so zu verstehen, ob sie sich in ihm einen so üppigen Menschen gedacht haben, wie er sich jetzt gezeigt.[4]) Aber auch die folgerichtigere Auffassung erweist sich selbst als unrichtig, wenn sie Jesum nicht nur fragen läßt, was sie in Johannes zu finden erwartet, sondern auch wie sie ihn wirklich gefunden haben. Auf Letzteres käme es ja freilich an, also gerade auf das, was nicht gesagt ist. Dazu kommt, daß der Gegensatz gegen das, was zu sehen sie nicht hinausgegangen seien, wenn der vermeintliche Zweck der Rede erreicht werden wollte, ein ganz anderer sein müßte, als den die dritte Frage bringt. Nicht daß sie

[1]) so z. B. Meyer, Weiß. [2]) so Bleek, Stier. [3]) so Keim II. S. 368. [4]) gegen Wichelhaus.

VII, 26—27. einen Propheten, sondern daß sie einen unbeugsamen und auf jede Annehmlichkeit des Lebens verzichtenden Mann in ihm gefunden haben, müßte gesagt sein. Endlich wäre nicht abzusehen, warum die erste Frage das Objekt von θεάσασθαι bildlich, die zweite das Objekt von ἰδεῖν eigentlich benennt: das Natürliche wäre gewesen, zu sagen, ob sie einen dem vom Winde hinundherbewegten Schilfrohre gleichenden oder ob sie einen in weiche Seide gekleideten Menschen haben sehen wollen. Es kann also nicht richtig sein, den Zweck der Fragen Jesu darin zu suchen, daß er einem dem Johannes ungünstigen Eindrucke, den das Vorhergegangene hinterlassen haben möchte, begegnen wollte, sondern die Erinnerung an die Zeit, wo alles Volk in die Wüste wanderte, was nicht geschehen wäre, wenn man nicht dort einen Propheten gewußt hätte, wozu die ersten beiden Fragen nur die Einleitung bilden, um zu sagen, daß so Außerordentliches nur durch so Außerordentliches zu Wege gekommen sei, soll die Zeugen dessen, was vorhergegangen, auf den Standpunkt stellen, von welchem aus sie das Verhältniß des Täufers zu Jesu so verstehen werden, daß sie durch jenen Vorgang an dem, worauf es allein ankommt, an dem heilsgeschichtlichen Berufe des Täufers, wie seinem eigenen, nicht irre werden können.

Wenn die dritte Frage lautet τί ἐξεληλύθατε, so wird ἰδεῖν προφήτην nicht frageweise, sondern als Jesu eigene Antwort gemeint sein, die sich mit der überbietenden Bejahung [1]) ναί, λέγω ὑμῖν, καὶ περισσότερον προφήτου fortsetzt, was aber nicht „allerdings, sage ich euch, und mehr als einen Propheten“ [2]) übersetzt sein will, sondern „einen Propheten zu sehen, ja, ich sage euch, einen, der sogar mehr war als ein Prophet.“ Denn περισσότερον als Neutrum zu nehmen, kann keinenfalls der Umstand bestimmen, daß das Masculinum in den neutestamentlichen Schriften nicht vorkommt, wohl aber das Femininum; und daß mit τί gefragt ist, hat schwerlich Einfluß auf das Genus des mit steigerndem καί an προφήτην sich anschließenden Adjectivums.[3]) Er ist der Mal. 3, 1 Verheißene, oder, wie vielleicht richtiger zu übersetzen ist, er ist der, von welchem dort geschrieben steht, der wegbereitende Bote, den Jehova vor sich her,

[1]) vgl. Phil. 4, 3. [2]) so Meyer. [3]) gegen Meyer, Stier.

oder, wie hier der Wortlaut der Stelle gewendet erscheint, vor dem VII, 27.
her sendet, welcher der Kommende schlechthin, ὁ ἐρχόμενος ist. Denn damit, daß des Johannes Frage so gelautet hat σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος, wird es zusammenhängen, daß die Worte הִנְנִי שֹׁלֵחַ מַלְאָכִי וּפִנָּה־דֶרֶךְ לְפָנָי, die in der Septuaginta mit ἰδοὺ ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου wiedergegeben sind, weil der Uebersetzer וּפִנָּה las, was Ps. 25, 16 mit ἐπιβλέπειν übersetzt vorkommt, in die Form einer Anrede gebracht sind, welche nur dem gelten kann, dessen Kommen bereits erwartet war, als Jehova durch Maleachi einen vorauszusendenden Wegbereiter verhieß. Dieß ist dann aber kein Anderer, als der, von welchem Maleachi weiter schreibt וּפִתְאֹם יָבוֹא אֶל־הֵיכָלוֹ הָאָדוֹן אֲשֶׁר־אַתֶּם מְבַקְשִׁים וּמַלְאַךְ הַבְּרִית אֲשֶׁר אַתֶּם חֲפֵצִים הִנֵּה־בָא. Denn weit entfernt, daß unter מַלְאַךְ הַבְּרִית der Engel Jehova's zu verstehen sein sollte, weil הָאָדוֹן Jehova sei, ist mit letzterm, wie mit ersterm, da Jehova spricht, die von ihm hier und im Folgenden unterschiedene Person des sehnlich erwarteten Heilands gemeint,[1]) indem הָאָדוֹן hier nicht gleich אֲדֹנָי, sondern, durch den Relativsatz, auf den der Artikel sich bezieht, näher bestimmt, der ersehnte König,[2]) der verheißene David ist, welcher kommen wird, sein königliches Haus zu beziehen und zu bewohnen. In dieser zwiefachen Eigenschaft wird der Begehrte benannt, als der andere David und mit מַלְאַךְ הַבְּרִית als der andere Mose. Denn der Einwand, das Volk, zu dem Maleachi spricht, habe einen andern Mose nicht begehrt, sondern nur nach dem richterlichen Entscheid Jehova's selbst verlangt, wäre nur dann triftig, wenn es auch darnach nicht begehrt hätte, daß das Wort Jehova's וְכָרַתִּי לָהֶם בְּרִית עוֹלָם אֲשֶׁר לֹא־אָשׁוּב מֵאַחֲרֵיהֶם לְהֵיטִיבִי אוֹתָם[3]) in Erfüllung gehe, und wenn es den Tag Jehova's anders herbeigewünscht hätte, als im Sinne der auf ihn lautenden, die Offenbarung des Messias einschließenden Verheißung. Und hätte es ihn anders gemeint, der Prophet würde ihm die Erfüllung seines Wunsches nicht anders in Aussicht stellen. Ist sonach das Kommen Jehova's das Kommen seines verheißenen Erlösers,

[1]) gegen Köhler, Keil. [2]) vgl. z. B. Jer. 22, 18. [3]) Jer. 32, 40.

VII, 27—28. so ist die Umstellung der Worte הִנְנִי שֹׁלֵחַ מַלְאָכִי וּפִנָּה־דֶרֶךְ לְפָנָי in die Anrede *ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου* eine berechtigte Deutung im Sinne der angezogenen Stelle selbst. Veranlaßt aber ist sie durch die Absicht Jesu, das heilsgeschichtliche Verhältniß des Täufers zu ihm klarzustellen. Sein Beruf war, den Weg zu bereiten dem, mit dessen Kommen der Tag Jehova's anbricht, und dessen Werk die Aufrichtung des Reiches Gottes ist. Diesen Beruf hat er erfüllt und er machte ihn, sagt Jesus, zu einem Propheten, der keinem andern an heilsgeschichtlicher Bedeutung nachsteht.[1]) Denn *προφήτης* ist diesem Satze schon dadurch gesichert, daß es Matth. 11, 11 fehlt, will aber freilich nicht so verstanden sein, als heiße es *ἐν προφήταις γεννητοῖς γυναικῶν*.[2]) Ebenso ist auch *γάρ* hinter *λέγω* zu belassen, das bald mit dem von dort herübergenommenen *ἀμήν*, bald mit dem leichteren *δέ* vertauscht oder auch weggelassen wurde. Es wäre allerdings unverständlich, wenn es nur den nächsten Satz allein an V. 27 anschlösse, der ja vielmehr eine Folgerung wäre. Aber er will nicht ohne seinen Gegensatz so angeschlossen sein. „Ich sage euch, heißt es, in der ganzen Menschenwelt — בְּיִלְדֵי נָשִׁים — ist Keiner ein größerer Prophet, als Johannes der Täufer, aber wer ein Kleinerer ist im Reiche Gottes, ist größer als er." Der Comparativus *ὁ μικρότερος* nöthigt nicht zu der sinnlosen Uebersetzung „wer im Reiche Gottes kleiner ist, als er, ist größer, als er",[3]) wo in der Bezeichnung des Subjekts zweierlei Maßstäbe, der, nach welchem es im Reiche Gottes, und der, nach welchem es an dem außerhalb desselben befindlichen Johannes gemessen würde, durcheinandergewirrt wären. Es ist derselbe Comparativus wie 22, 24; Matth. 18, 1, und mit wem verglichen wird, lehrt das mit *ὁ μικρότερος* zu Einem Begriffe verbundene *ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ*.[4]) Wer im Reiche Gottes ein im Verhältnisse zu den darin Befindlichen klein ist, von dem heißt es, er sei größer, als Johannes, der Standpunkt, den er einnimmt, sei ein höherer, als der seine. Das Reich Gottes zu verwirklichen ist erst das Werk dessen, dem er den Weg zu bereiten

[1]) vgl. Stier S. 439. [2]) gegen Godet. [3]) so Meyer, Weiß. [4]) vgl. Bleek.

hatte, seine Verwirklichung aber ist das Ziel aller Wege, die Er- VII, 28—30.
füllung aller Verheißungen Gottes. Wer ihm also angehört, hat das, was erst in und mit ihm vorhanden ist, auch vor dem voraus, welcher den hohen und einzigen Beruf hatte, der Wegbereiter des nun erscheinenden Heilands zu sein. Nun liegt in Maleachi's Weissagungsworte beides, daß Einer kommen werde, der dieser Wegbereiter sein wird, aber auch daß dann erst der verheißene Heiland selbst erscheint. Und in diesem Sinne ist Johannes der, von welchem es handelt. Denn es ist beides richtig, daß er ein Prophet ist, der keinem nachsteht, aber auch daß er jedem nachsteht, welcher dem jetzt zu verwirklichenden Reiche Gottes angehört. Beides zusammen zeichnet die heilsgeschichtliche Stellung, die er einnimmt, so, daß damit, wie *γάρ* angekündigt hat, erklärt ist, was es heißen will, daß er der von Maleachi Vorhergesagte ist.

Daß der Satz *ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ μείζων αὐτοῦ ἐστίν* einen Uebergang bilde zu dem, was folgt, könnte man jedenfalls hier nicht sagen, und auch Matth. 11, 11 nicht in dem Sinne, daß die Rede nun auf das Himmelreich käme.[1]) Was von des Täufers heilsgeschichtlicher Stellung zu sagen war, ist damit abgeschlossen. Mit *καί* geht die Rede auf den Erfolg über, den seine Berufserfüllung gehabt hat.[2]) Und so hat denn auch, heißt es, das ganze Volk,[3]) so wie es davon hörte, auch die Zöllner haben damit, daß sie sich der Taufe des Johannes unterzogen, Gott als den, der im Rechte sei, anerkannt. Denn so wird *ἐδικαίωσαν* seiner Grundbedeutung angemessener wiederzugeben sein, und nicht „sie haben ihm Recht gegeben".[4]) Sie erkannten an, daß er mit seiner Forderung, sie sollten sich der Taufe untergeben, wenn sie ihrer Sünden Vergebung und hiedurch Antheil an dem jetzt zu verwirklichenden Reiche Gottes haben wollten, im Rechte sei. Die Pharisäer aber und die Schriftgelehrten machten Gottes Willensmeinung in Bezug auf sich selbst damit zu nichte,[5]) setzten sie für sich selbst damit außer Bestand, daß sie sich der Taufe nicht unter-

[1]) gegen Oppenrieder in der Zeitschr. f. luth. Theol. u. Kirche 1856 S. 431. [2]) vgl. Godet. [3]) vgl. 3, 21. [4]) so z. B. de Wette, Meyer. [5]) vgl. z. Gal. 2, 21.

VII, 30. zogen. Dieß gilt von ihnen gemeinhin, wenn auch, was bei diesem Evangelisten nicht zu lesen steht, nach Matth. 3, 7 viele Einzelne von ihnen die Taufe begehrten. Diejenigen also, welche zum Zwecke sonderlich frommer Gesetzesbeobachtung eine sich derselben berühmende Sondergenossenschaft bildeten, und diejenigen, die aus der Beschäftigung mit der heiligen Schrift und vor allem mit dem Gesetze einen sonderlichen Lebensberuf machten, die für Muster und die für Lehrer der gesetzlichen Frömmigkeit gelten wollten, gaben Nichts auf den durch Johannes verkündigten gnädigen Willen Gottes, den sich die Anderen, selbst die Zöllner, die für sonderlich unfromm und abtrünnig geltenden, gesagt sein ließen. Daran erinnert Jesus, um die, welche ihn hörten, von dem Wege, auf welchem sie diesen Führern zu folgen gewohnt waren, abzuziehen und auf den von Johannes gebahnten Weg zu leiten. Denn daß diese Erinnerung nicht ein Bestandtheil seiner Rede, sondern eine Einschaltung des Erzählers sei,[1]) ist in aller Weise unmöglich, und wäre es, selbst wenn darnach mit dem schlechterdings unbeglaubigten εἶπε δὲ ὁ κύριος fortgefahren würde. Die Einschaltung brauchte freilich nicht zu erzählen, was Jesu Rede für einen Erfolg gehabt habe,[2]) in welchem Falle sie mit dem in K. 3 von Johannes Berichteten selbst dann in klarem Widerspruche stände, wenn anzunehmen wäre, daß Johannes noch frei und in Thätigkeit war, als er die beiden Jünger an Jesus abordnete. Sie könnte eine rückgreifende Erinnerung sein, welche dem, was folgt, zur Erklärung dienen sollte.[3]) Aber hiezu dienen diese Sätze ja auch im Munde Jesu. Sonach wäre gar nicht zu erkennen, daß sie nicht von ihm gesprochen, sondern von dem Erzähler zwischengeschoben sein sollen, der ja die Rede Jesu noch nicht geschlossen hat, sondern sie, selbst wenn er jenes εἶπε δὲ ὁ κύριος geschrieben hätte, wie 5, 36 sich fortsetzen ließe. Man sagt wohl, der Ton dieser Sätze stimme nicht zu der schwungvollen, bilderreichen Rede. Aber Ausdrücke wie ἐδικαίωσαν τὸν θεόν und τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ ἠθέτησαν εἰς ἑαυτούς haben doch nicht den Ton einer bloßen Notiz, und im Uebrigen läßt sich eine geschichtliche Erinnerung eben auch nur im Tone einer solchen geben.

[1]) so noch Bleek I. S. 456, Stier I. S. 448. [2]) so Bleek. [3]) so z. B. Köstlin d. Ursprung u. d. Composition der synopt. Evv. S. 144.

Im Anschlusse an dieselbe und als durch die erinnerte That- VII, 31–32.
sache veranlaßt stellt sich Jesus die Frage, mit wem er die Leute dieses Schlags, diese Pharisäer und Schriftgelehrten vergleichen soll. Denn mit τοὺς ἀνθρώπους τῆς γενεᾶς ταύτης meint er nicht die Menschen der Jetztzeit.[1]) Es könnte statt dessen auch τὴν γενεὰν ταύτην heißen, wie 11, 29—31 die Bezeichnungen ἡ γενεὰ αὕτη und οἱ ἄνδρες τῆς γενεᾶς ταύτης abwechseln, so aber, daß γενεά ebenso wenig zeitliche Bedeutung hat, als wenn dort ἡ γενεὰ αὕτη γενεὰ πονηρά ἐστιν oder 16, 8 εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν oder Akt. 2, 40 ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκολιᾶς ταύτης zu lesen steht. Hier überall ist γενεά Bezeichnung einer Menschenart, an der vorliegenden Stelle Bezeichnung derjenigen Menschenklasse, von der er gesagt hat, daß sie Nichts auf Gottes gnädigen Willen gegeben hat. Sie vergleicht er Kindern, wenn sie auf dem Markte, ihrem Spielplatze, sitzen und verdrüßlich einander zurufen: „wir haben euch geflötet und ihr habt nicht getanzt, und haben euch einen Klaggesang angestimmt und ihr habt nicht geweint.“ Daraus hat man gemacht, er vergleiche sie denen, welchen die Kinder solches zurufen, und sich für die Zulässigkeit einer solchen Umdeutung auf die lose, unbestimmte Weise berufen, wie in den Einführungsworten der Gleichnisse vom Himmelreich das Verhältniß von Bild und Sache mehr angedeutet, als ausgedrückt werde.[2]) Aber diese Berufung ist selbst unzulässig. Es ist ein ganz ander Ding, wenn es vom Himmelreiche heißt, es sei gleich einem Manne oder Könige, es verhalte sich mit ihm gleich als mit einem Manne oder Könige, welcher dann die Hauptperson einer Erzählung ist, die etwas zwischen dem Manne und seinem Feinde, dem Könige und seinem Knechte Geschehenes zum Inhalte hat, als wenn Personen mit Personen verglichen werden. So wenig man 12, 36 erklären kann, die Jünger seien einem Herrn gleich, auf den seine Leute warten, ebenso wenig hier, die Pharisäer seien denen gleich, welchen Kinder zurufen. Es thut auch Nichts zur Sache, daß es heißt προσφωνοῦσιν ἀλλήλοις. Damit ist nicht gesagt, daß das eine Mal die Einen rufen, das andere Mal die Anderen,[3])

[1]) so z. B. Bleek, Stier. [2]) so z. B. Godet, Stier, Oppenrieder a. a. O. S. 432. [3]) gegen Godet.

VII, 32. in welchem Falle sich ja das, worin die Pharisäer den Kindern gleichen sollen, zwischen ihnen selbst begäbe, wie man denn auch wirklich gesagt fand, es komme unter ihnen zu keiner zweckmäßigen Thätigkeit, weil die Einen dieß, die Anderen jenes wollen:[1]) eine Deutung, die keiner Widerlegung bedarf. Es hat mit jenem ἀλλήλοις keine andere Bewandniß, als wenn wir Akt. 19, 38 lesen ἐγκαλείτωσαν ἀλλήλοις, während doch nur der eine Theil der anklagende ist. Dort ist die Meinung, Demetrius und seine Genossen sollen gegen die andere Partei ihre zwischen beiden zu erledigende Anklage erheben, und hier ist die Meinung, daß die Einen den Andern im gemeinsamen Spielverkehre zurufen. Es ist ferner nicht an dem, daß diejenigen, welche flöten oder einen Trauergesang anstimmen, hiemit ihre Schuldigkeit thun im Spiele, die Anderen dagegen, welche nicht tanzen noch weinen, die Uebellaunigen sind, die unbeweglich in ihrer langweiligen, schmollenden Haltung verharren.[2]) Von der Haltung oder Laune dieser Anderen, daß ihnen Nichts recht zu machen ist, sagt die Vergleichung Nichts, sondern die Verdrießlichkeit derer zeichnet sie, die darüber ärgerlich sind, daß die Anderen das nicht thun, was sie gethan wissen wollen, nicht tanzen, wenn sie flöten, nicht weinen, wenn sie klagen.[3]) Und zwar sind es nicht zwei Parteien, deren eine flötet, die andere klagt, sondern die Einen und selben thun beides nach einander, was nicht der Fall sein könnte, wenn zwei verschiedene jüdische Parteien gezeichnet sein sollten, deren eine an Johannes, die andere an Jesus entgegengesetzte Forderungen richtete.[4]) Es ist dieß ein ähnlicher Mißverstand, wie wenn man umgekehrt um des willen, weil das Flöten zum Tanzen, das Klagen zum Weinen aufforderte, unter denen, die den Anderen zurufen, Johannes und Jesus mit ihrer gesetzlichen und evangelischen Predigt verstehen zu sollen meinte. Weder was die Pharisäer von Johannes und Jesus, noch was diese von jenen verlangten, kommt in Betracht, sondern daß Johannes nicht aß und nicht trank, nämlich sich dessen entschlug, was die Menschen sonst gerne essen und trinken, und daß Jesus ißt und trinkt, nämlich genießt, was sich ihm zu genießen

[1]) so Olshausen. [2]) so Godet. [3]) vgl. Meyer, Bleek, de Wette. [4]) gegen de Wette.

bietet, jenes den Pharisäern ärgerlich, weil nicht ihre Art, daher sie VII, 32–35.
Johannes für verrückt erklärten, dieses ihnen auch wieder ärgerlich, weil auch nicht ihre Art, daher sie Jesum einen Fresser und Weinsäufer und überdieß, weil er sich ebenso wenig gesetzlich abschloß, als gesetzlich kasteiete, einen Freund der Zöllner und Sünder schelten. Dieses Mißvergnügen, daß es die beiden, denen ihr heilsgeschichtlicher Beruf die Berechtigung gab, es so zu halten, wie sie es demselben angemessen fanden, keinmal so hielten, wie sie wollten, vergleicht Jesus dem Mißvergnügen von Kindern, welche meinen, die anderen müßten das thun, was ihnen so oder anders beliebt, und ärgerlich werden, wenn es nicht geschieht. Daß er dabei λέγετε sagt, nicht λέγουσιν wie Matth. 11, 17 f., will nicht unbeachtet sein. Er zieht dadurch die, zu denen er spricht, in Mitleidenschaft, weil solche Aeußerungen über ihn und Johannes sicherlich nicht blos im Munde der Pharisäer und Schriftgelehrten zu finden waren, und Jeder sich sagen mochte, ob er nicht darin derselben Thorheit sich schuldig machte, wie sie. Denn es war nicht Jedermanns Sache, zu denen zu zählen, die Jesus τὰ τέκνα τῆς σοφίας nennt. Man hat zwar hierunter das jüdische Volk,[1]) ja wohl gar unter ἡ σοφία die menschliche Weisheit im Gegensatze zur göttlichen[2]) verstanden. Aber wie war dieß nur möglich in solchem Zusammenhange, wo eben die kindische Thorheit gestraft war, mit der man den beiden Gottesboten begegnete? בְּנֵי חָכְמָה sind solche, welche sich von der Weisheit lehren lassen und dadurch weise werden, und ἐδικαιώθη von der Weisheit gesagt, ist ebenso gemeint, wie V. 29 ἐδικαίωσαν τὸν θεόν. Ἀπό aber beim Passivum[3]) drückt aus, von welcher Seite der Weisheit, nämlich der Weisheit, die es in ausschließlichem Sinne ist, der göttlichen, wie ἡ δύναμις,[4]) ἡ μεγαλωσύνη,[5]) ἡ δόξα[6]) als Bezeichnung Gottes des mächtigen, des majestätischen, des herrlichen vorkommt, die Anerkennung geworden ist, daß sie im Rechte sei. Nicht daß ihr dieses Anerkenntniß von Seiten ihrer Kinder, der nach ihr Gearteten, von je her geworden sei, ist die Meinung,[7]) sondern

[1]) so Wichelhaus. [2]) so noch Oppenrieder S. 441. [3]) vgl. Kühner Gramm. II. S. 396. [4]) Matth. 26, 64. [5]) Hebr. 1, 3. [6]) 2 Petr. 1, 17. [7]) gegen Stier.

VII, 35. daß sie jetzt solche gefunden hat, die gegenüber der kindischen Thorheit derer, die sich weise dünken und für die Weisen gelten, der Pharisäer und Schriftgelehrten, die rechte Weisheit hatten, zu erkennen und anzuerkennen, sie habe sich in denen, an welchen jene sich ärgern, in jedem an seiner Stelle und nach Maßgabe seines heilsgeschichtlichen Berufs als Weisheit bewährt. Von Seiten aller derer, die in dieser Zeit Jünger der Weisheit sind, ist ihr diese Anerkenntniß geworden, und zu den Thoren zählt, wer sie ihr weigert.

Die Rede, mit welcher sich Jesus an diejenigen richtete, die des Johannes wie Zweifel lautende Frage mitangehört hatten, besteht aus zwei Hälften. Mit der ersten lenkt er ihre Gedanken von der Frage ab, in welcher sich des Täufers Glaube an ihn schwach bewiesen hatte, und auf seine heilsgeschichtliche Berufsstellung hin, an welche allein sie sich zu halten hatten. Denn nicht darauf haben sie zu sehen, wie er jetzt persönlich zu ihm steht, sondern darauf, wozu er von Gott gesandt war, damit sie die mit seiner Sendung angebrochene Zeit nützen und des Himmelreichs theilhaft werden, was mehr ist, als der größte Prophet zu sein. Wie ist nun aber — davon handelt die zweite Hälfte — diese Zeit genützt worden? Wenn auch das Volk auf des Täufers Ruf hörte, diejenigen, in deren Händen die Führung desselben liegt, wollen weder von ihm wissen, noch von dem, dessen Vorbote er gewesen. Doch hat es auch an solchen nicht gefehlt, die sich damit als weise bewiesen haben, daß sie die Weisheit Gottes in dem Heilswerke dieser Zeit erkannten und würdigten. Hiemit war dem Eindrucke, den die Frage des Johannes machen konnte, auf eine Weise begegnet, welche geeignet war, die Hörer einerseits von Johannes dem schwachgläubigen auf Johannes den Propheten zurückzuweisen, und andererseits hinsichtlich der Würdigung der gegenwärtigen Heilszeit von Pharisäern und Schriftgelehrten unabhängig zu machen. Was aber die Stelle anlangt, welche die Erzählung dieses Vorgangs sammt der durch ihn veranlaßten Rede Jesu im Zusammenhange des Geschichtswerks einnimmt, so zeigt der Vorgang selbst, daß die wunderbaren Thaten Jesu, welche das Volk nicht weiter brachten, als daß es einen großen Propheten in ihm sah, mit welchem Gott Israel wieder einmal

begnadigt habe, den Täufer sogar an ihm irre machten, weil sie VII, 36—37.
dem, was er von ihm erwartet hatte, nicht entsprachen; die Rede Jesu aber geht darauf hinaus, daß das Volk um das Heil, nach welchem es verlangte, als es sich der Taufe des Johannes untergab, betrogen ist, wenn es denen folgt, auf die es zu sehen und zu hören gewohnt ist, den für Gottes Heilsrathschluß unzugänglichen Pharisäern und Schriftgelehrten, anstatt denen, die als die wirklich und allein Weisen ein Verständniß für das Heilswerk dieser Zeit gehabt haben.

Oeffentlich und vor vielen Zeugen hat sich das alles begeben, was wir seit 6, 12 ff. gelesen haben. Desto mehr fällt auf, daß 7, 36 ff. etwas erzählt wird, was sich zwischen Wenigen in einem geschlossenen Kreise zugetragen hat. Von einem Pharisäer lesen wir, der Jesum zu Tische lud, und finden uns sofort daran erinnert, daß er den Pharisäern im Allgemeinen nicht recht war, weil er sich mit Essen und Trinken gütlich thue. Dieser hier war ihm nicht unfreundlich gesinnt, sonst hätte er ihn nicht zu Tische geladen; denn von einer böslichen Absicht seiner Einladung ist keine Rede. Sodann lesen wir von einem Weibe selbiger Stadt, die eine Sünderin war, und finden uns sofort daran erinnert, daß die Pharisäer auf Jesus übel zu sprechen waren, weil er mit Zöllnern und Sündern gut Freund sei. Da sich, wie sonst *οἱ τελῶναι καὶ οἱ ἁμαρτωλοί*, so Matth. 21, 31 f., wo die in der öffentlichen Meinung für sonderlich sündhaft Geltenden nach dem Geschlecht unterschieden werden, *οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι* verbunden findet, so hat man sich allerdings, wenn auch nicht eine notorische Hure,[1]) die schwerlich in des Pharisäers Haus und Speisesaal eingelassen worden wäre, so doch ein Weib zu denken, das durch außereheliche Buhlschaft gegen die dem weiblichen Geschlechte sonderlich geltende sittliche Ordnung sündigte. Was die Verbindung der Sätze betrifft, wird die Lesart *καὶ ἰδοὺ γυνὴ ἐν τῇ πόλει ἥτις ἦν ἁμαρτωλός* und nicht *καὶ ἰδοὺ γυνὴ ἥτις ἦν ἐν τῇ πόλει ἁμαρτωλός* auch deshalb vorzuziehen sein, weil sich nur im ersteren Falle an *ἰδοὺ γυνὴ ἐν τῇ πόλει*, wozu sich *ἦν* ergänzt,[2]) *καὶ ἐπιγνοῦσα* bequem anschließt. Im andern Falle würde *καὶ*

[1]) so Stier III. S. 102. [2]) vgl. z. B. 5, 12.

VII, 37—40. ἰδού die Vorstellung geben, daß das Weib im Speisesaale erschien, während doch erst darnach gesagt ist, daß sie Jesu Anwesenheit erfuhr. Sie muß immerhin eine Stellung eingenommen haben, vermöge deren sie Jesum aufzusuchen gerade dadurch den Muth gewinnen konnte, daß sie ihn in dieses Mannes Hause wußte. Nicht aber kann sie zum Hause gehört haben, wie wegen des ἀφ' ἧς εἰςῆλθον V. 45 angenommen wurde:[1]) damit verträgt sich weder ἐν τῇ πόλει noch ἐπιγνοῦσα ὅτι κατάκειται ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ Φαρισαίου. Jenes ἀφ' ἧς εἰςῆλθον, statt dessen unnöthigerweise εἰςῆλθεν geschrieben worden ist, will nur des Weibes Küssen der Füße Jesu als ein auf seinen Eintritt gefolgtes stetiges Thun dem einen Kusse gegenüberstellen, mit dem ihn der Gastgeber bei seinem Eintritte hätte begrüßen sollen. Mit einem Fläschchen wohlriechenden Salböls trat sie hinter den zu Tische Liegenden und weinte, daß ihre Thränen seine Füße netzten, und trocknete sie mit ihren Haaren und küßte und salbte sie. Der Hausherr wehrte ihr ebenso wenig, als ihr verwehrt worden war, einzutreten, aber er meinte, Jesus würde ihr wehren, wenn er ein Prophet wäre, weil er dann wissen müßte, was für eine Person sie sei. Für einen Rabbi achtete er Jesum — denn so redet er ihn an und als solchen hat er ihn eingeladen —, aber für einen Propheten ihn zu erkennen, wie das Volk ihn ehrte, müßte er erst überzeugende Beweise haben, und was er jetzt sieht, ist ihm vielmehr ein Beweis dagegen. Aber Jesus überführt ihn, daß er ein Prophet ist, indem er von seinem Gedanken Anlaß nimmt, ihm eine Frage vorzulegen, deren Sinn dann eine Anwendung findet, welche beweist, daß er das fremde Weib wohl kennt. Es giebt zweierlei Schuldigkeit: man schuldet Einem, was man ihm zu leisten, und schuldet ihm, was man ihm wiederzuerstatten hat. Der Schuldigkeit letzterer Art vergleicht sich die Verhaftung, in welcher sich der Mensch seiner Sünden halben Gotte gegenüber befindet, indem er das ersetzen sollte, was er von Gott empfangen, aber veruntreut hat. Da läßt nun Jesus als ein kunstfertiger Rabbi den Pharisäer, dessen Namen wir jetzt hören, weil er sich an ihn sonderlich zu wenden hat, selbst die Antwort geben, die ihn dem Weibe gegenüber, auf

[1]) so Bleek.

das seine Tugendhaftigkeit mißachtend blickt, zu beschämen dient. VII, 40—47.
Und zwar ist die Beschämung eine zwiefache. Zuerst schon eine Beschämung des Gastgebers, der seinen Eingeladenen nicht so empfangen hat, wie er gethan haben würde, wenn er ihn als einen lieben Gast hätte ehren wollen. Er hätte ihm beim Eintritte in das Haus von seinem Diener die Füße waschen lassen, hätte ihn mit einem Kusse begrüßt, hätte seinem Haupte das erfrischende Oel nicht fehlen lassen. Wie viel Größeres, als er unterlassen hat, welche Beweisung der Liebe und Ehrerbietung ist ihm von dem fremden Weibe geschehen! Und nun die zweite Beschämung. Sie liegt in der Anwendung der Antwort, die der Pharisäer selbst gegeben hat, daß den Gläubiger am meisten liebt, wem er am meisten erlassen hat, auf ihn selbst und auf die Sünderin. Die Größe ihrer Liebeserzeigung — denn diesen gut griechischen Sinn, aus welchem sich der Aoristus ἠγάπησεν erklärt, sichert dem ἀγαπᾷν die Beziehung auf ihr Thun — ist ein Beweis, daß ihr der Sünden Menge vergeben ist. Denn daß ὅτι ἠγάπησεν πολύ nicht Benennung dessen ist, worauf hin sie ihrer Sünden Vergebung empfangen hat,[1]) ist durch die Unverträglichkeit mit dem zur Anwendung kommenden Gleichnisse gewiß, und wird es vollends durch das, was folgt. Λέγω σοι ist also nicht Zwischensatz, sondern οὗ χάριν λέγω σοι hat man zu verbinden. In Rücksicht dessen, dessenthalben, was das Weib Jesu gethan, sagt er dem Pharisäer — denn ihm zunächst hat er zu sagen, was ihn beschämt —, ihre vielen Sünden sind vergeben. Dann wird aber ὅτι ἠγάπησεν πολύ auch keinen Erkenntnißgrund[2]) für ἀφέωνται αἱ ἁμαρτίαι αὐτῆς αἱ πολλαί abgeben, sondern dem οὗ χάριν in der Art nachträglich nebengeordnet sein,[3]) daß es das vorher aufgezählte Thun des Weibes, dessenthalben Jesus dem Pharisäer bezeugt, ihre Sünden, die vielen, seien vergeben, als reichliche Liebeserzeigung bezeichnet, indem es als solche dem Gleichnisse zufolge auf einen großen Erlaß schließen läßt, für den sie damit dankt. Dem gegenüber heißt es dann: „wem aber wenig erlassen wird, der liebt wenig“: ein allgemeiner Satz, welcher weder das Perfectum ἀφεῖται

[1]) so z. B. de Wette, Olshausen, Bleek. [2]) so Meyer, Stier, Godet. [3]) vgl. z. B. de Wette, Bleek.

VII, 47. noch das Futurum ἀγαπήσει vermissen läßt.[1]) Man hat dieß, um die Mißdeutung des vorhergegangenen Satzes aufrechtzuerhalten, dahin umgedeutet, die wenige Vergebung, die ein solcher gefunden, sei ein Beweis dafür, daß er wenig Liebe habe, weil ihm sonst volle Vergebung zu Theil geworden wäre.[2]) Aber nicht, ob Einer Vergebung empfangen hat, liegt zu Tage, sondern ob er Liebe hat und erzeigt. Es kann also nur aus Letzterm das Erstere ersichtlich sein, nicht umgekehrt. Hatte doch im vorliegenden Falle Jesus dem Pharisäer nicht vorgehalten, daß er wenig, das Weib dagegen viel Vergebung gefunden, sondern daß er ihm wenig, das Weib dagegen viel Liebe bewiesen habe. Uebrigens handelt es sich in Wirklichkeit weder um ein Mehr oder Weniger Liebe, noch um ein Mehr oder Weniger Vergebung, sondern um Liebe oder nicht und Vergebung oder nicht,[3]) und der Gegensatz von Viel und Wenig stammt nur aus dem angewendeten Gleichnisse, welches aber allerdings so gestellt ist, weil das Weib um ihrer sonderlichen Sündigkeit willen von dem Pharisäer mißachtet war. Er mochte sich selber sagen, ob er überhaupt eine Liebe zu Jesu habe, welche Erwiederung einer Sündenvergebung sei. Man hat also nicht Ursache, zu fragen, ob denn die Vergebung eine theilweise sein könne, und ebenso wenig, ob man denn viel gesündigt haben müsse, um viel lieben zu können.[4]) Nicht um die Größe der Schuld handelt es sich in dem Gleichnisse, sondern um die Größe des Erlasses, und um diese nicht, sofern der Gläubiger erläßt, sondern sofern der Schuldner Erlaß bekommt, also in der Anwendung auch nicht darum, wie viel oder wenig der Pharisäer und das Weib gesündigt, sondern wie viel oder wenig Vergebung sie empfangen haben und empfangen zu haben froh sind. Der Pharisäer weiß von keiner, die er empfangen hat, wie er auch keine begehrt hatte, das Weib dagegen beweist durch ihre Liebe, daß sie für empfangene Vergebung zu danken hat und dankbar ist. Die Meinung ist also nicht, das Weib würde weniger lieben, wenn sie weniger gesündigt, sondern wenn sie weniger Vergebung erhalten hätte, was aber dann nach Abzug des Gegensatzes von Mehr oder Weniger nichts Anderes

[1]) gegen Bleek. [2]) so z. B. de Wette, Bleek. [3]) ähnlich Matth. 5, 19. [4]) wie bei Godet.

heißt, als daß ihre Liebe Erwiederung der erfahrenen Gnade ist, VII, 47–50.
einer Gnade, von welcher bei dem Pharisäer keine Rede ist, weil er sie nicht begehrt hat.

Es ist aber Jesus, dem das Weib die Liebe erzeigte, und er ist es also auch, dem sie ihrer Sünden Vergebung dankt. Und doch sagt er ihr jetzt erst ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι. Aus seiner Lehre hat sie gelernt, daß sie sich der Vergebung ihrer Sünden getrösten darf: damit ist er ihr das, was der Pharisäer ihn nennt, ein Lehrer, in dem vollen Maße geworden, wie jener es nicht meint, indem sie das von ihm gelernt hat, was zu lehren sein Beruf war. Wenn er sie jetzt, nach dem, was sie mitangehört hat, dessen versichert, daß ihr die Sünden vergeben sind, so vergleicht sich dieß nicht dem Zeugnisse des heiligen Geistes,[1]) welches mit dem gläubigen Ergreifen der evangelischen Verheißung untrennbar verbunden ist, sondern der kirchlichen Absolution.[2]) Sie ist dadurch vergewissert, daß sie sich das Wort seiner Lehre nicht unberechtigt zugeeignet hat; sie kann mit der tröstlichen Gewißheit gehen, daß ihr Glaube, mit dem sie dasselbe ergriffen, sie errettet hat. Jesus aber, indem er sie mit dieser Verheißung entläßt, antwortet damit zugleich auf die, wie 5, 21, unwillige Frage, welche die Mitgäste einander zuflüsterten, wie er sich dessen unterwinden könne, sogar Sünden zu vergeben, obwohl er ja gar nicht gesagt hatte, daß er sie vergebe. Wenn sie den Glauben der Sünderin hätten, der sie Jesu Wort als Wort Gottes aufnehmen ließ, so würden sie auch ihrer Sünden Vergebung haben und sich nicht daran stoßen, wenn er sie derselben versicherte. Aber sie kommen zu diesem Glauben nicht, weil sie der Erkenntniß ihrer Sünden ermangeln und daher nach keiner Vergebung derselben verlangen: der Sünderheiland kann nicht ihr Heiland sein. Und eben dieß an einem Beispiele zu zeigen, ist der Zweck, zu welchem die Erzählung eingereiht und gerade hier angefügt ist. Zweierlei that Jesus, er lehrte und bewies seine hülfreiche Wunderkraft. Das Letztere machte auf die Massen Eindruck, aber nicht weiter, als daß sie in ihm einen großen Propheten anstaunten, und schien selbst dem Johannes so weit hinter dem, was er von ihm erwartet hatte,

[1]) gegen Godet. [2]) Joh. 20, 23.

VIII, 1. zurückzubleiben, daß er schier an ihm irre ward, und Jesus, um dem Eindrucke dieses seines Schwankens zu begegnen, von dieser seiner persönlichen Glaubensschwäche auf sein heilsgeschichtliches Berufswerk zurückverweisen mußte. Wenn aber die Pharisäer und Schriftgelehrten weder auf Johannes Etwas gegeben hatten, noch jetzt auf Jesus Etwas gaben und keiner von beiden ihnen recht war, so hatte dieß seinen eigentlichen Grund darin, daß sie sich keiner Sündenvergebung bedürftig achteten; sonst hätten sie sich der Taufe des Johannes unterzogen und ein offenes Herz für die Lehre Jesu, des Sünderheilands, gehabt. Die Rede Jesu 7, 24—35 bildet den Uebergang von dem, was 7, 11—23, zu dem, was 7, 36—50 erzählt ist, zur einen Hälfte jenem, zur andern diesem verwandt. Alles aber läßt erkennen, daß und warum Jesus bei seinem Volke den Glauben nicht fand, mit dem ihm der heidnische Centurio entgegenkam, sondern nur eine Jüngerschaar, die τέκνα τῆς σοφίας, sich um ihn sammeln sah, an die er daher, und nicht an die zuhörende Volksmenge, jene das Wesen seiner Jüngerschaft zeichnende Rede gerichtet hat, welcher er die Besonderung der Zwölfe als der nach der Zahl der Stämme Israel's ihm Nächstgestellten vorausgeschickt hatte. So bildet, was wir von 6, 12 an gelesen haben, ein bis 7, 17 auch zeitlich zusammengehöriges, durch die beiden zeitlich vereinzelten Vorgänge 7, 18—35 und 7, 36—50 vervollständigtes Ganzes, nachdem in 5, 12—16 einerseits und 5, 17 — 6, 11 andererseits ein Abschnitt vorhergegangen ist, in dessen zeitlich vereinzelten Vorgängen sich dargestellt hat, wie Jesus die Verbindlichkeit des Gesetzes geachtet und die Volksmassen an sich zu ketten vermieden, aber dadurch, daß er sich als den Sünderheiland erzeigte und der versteiften Gesetzlichkeit entgegentrat, einen Widerspruch der Pharisäer und Schriftgelehrten wider sich hervorgerufen hat, der sich bis zur Todfeindschaft steigerte. Sein Verhalten zur gesetzlichen Ordnung seines Volks einerseits und zur pharisäischen Gesetzlichkeit andererseits ist 5, 12 — 6, 11, das Gesetz seiner Jüngerschaft einerseits und, warum es nur zu einer Jüngerschaft kam, andererseits ist 6, 12 — 7, 50 gezeichnet.

Was nun folgt, wird durch ἐν τῷ καθεξῆς in so weit zeitlich bestimmt, daß es einer spätern Zeit angehört, als der Inhalt von 6, 12 ff., während 6, 12 ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις das dort Folgende

nur in so weit zeitlich bestimmt hat, daß es derselben Zeit ange- VIII, 1—3.
höre, in welcher sich der Widerspruch der Pharisäer bis zur tödtlichen Feindschaft steigerte. Die Zwölfe, deren Besonderung dort erzählt worden, erscheinen hier als Jesu stetiges Geleit, was jedoch nicht ausschließt, daß auch anderer Jünger eine größere Zahl je und je bei ihm war. Noch durchzog er mit der Verkündigung des Reiches Gottes das Land von Ort zu Ort, er und die Zwölfe mit ihm, und für erfahrene Heilung dankbare Frauen, die ihn begleiteten, besorgten, um dieses Wanderleben zu ermöglichen, aus ihren Mitteln, was sie an Nahrung und Kleidung bedurften. Namhaft gemacht werden aus der nicht kleinen Zahl dieser Frauen nur drei, und nur von zweien erfahren wir mehr als den Namen, von einer Joanna, daß ihr Mann eine Verwalterstelle am Hofe des Herodes Antipas bekleidete — denn als Wittwe ist sie nicht bezeichnet[1]) —, eine Angabe, die wohl bemerklich machen soll, daß ein Mann in solcher Stellung mit solcher Dienstleistung seiner Frau einverstanden war, die ihrerseits ein bequemes Leben aufgab, um sich ihrem Helfer dankbar zu erzeigen, und von einer Maria, die, zum Unterschiede von anderen ihres Namens, an die man denken könnte, nach ihrem galiläischen Heimathsorte Magdala benannt ist. Wenn von letzterer gesagt ist, daß sie Jesus von sieben Dämonen befreit habe, so ist dieß keine Bekehrung, sondern eine Heilung wie jede andere Heilung Dämonischer, aber diesmal Erlösung aus einem Zustande geistleiblicher Unfreiheit, welcher sich dem Zustande eines leiblich Kranken vergleicht, bei dem siebenerlei Erkrankungen zu Einem Krankheitsbilde in einander verschlungen sind.[2]) Daß diese Maria weder mit der 10, 39 genannten noch mit der Sünderin der vorigen Erzählung zu vereinerleien ist, sollte man nicht nöthig haben zu bemerken.[3]) Uebrigens bieten nicht die hinter ἐν τῷ καθεξῆς mit καί angeschlossenen imperfektischen Sätze das mit καὶ ἐγένετο Eingeleitete, sondern erst, nachdem dieselben von der nachmaligen Zeit ein Näheres angegeben haben,[4]) wozu dann noch der mit δέ angefügte Participialsatz hinzutritt, welcher einen auf das jetzt zu Erzählende sonderlich bezüglichen

---

[1]) gegen Meyer. [2]) vgl. 11, 26; 8, 30. [3]) gegen Hengstenberg z. Joh. 11, 1. [4]) vgl. 5, 17.

VIII, 4—8. Umstand benennt, folgt das, worauf es mit *καὶ ἐγένετο* abgesehen war. Die allgemeine Gestalt der Zeit des Wirkens Jesu, welcher das Folgende angehört, ist damit gezeichnet, daß Jesus in Begleitung der Zwölfe und der fürsorgenden Frauen lehrend von Ort zu Ort zieht, der Zeitpunkt aber, wo es geschah, damit, daß viel Volks zusammenkam, ihn zu hören, indem auch die da und dort, in den verschiedenen Städten Wohnenden zu ihm hinwanderten. Um diesen Sinn des Participialsatzes zu gewinnen, daß die örtliche Menge durch die von anderwärtsher Zuwandernden vermehrt wurde, bedarf es nicht der schwerfälligen Annahme, daß *τῶν κατὰ πόλιν ἐπιπορευομένων* von *ὄχλου* abhänge;[1]) wohl aber wird *καί* kein bloßes „und",[2]) sondern das Zusammenkommen einer großen Volksmenge dadurch erklärt sein, daß auch die Stadt für Stadt, in den verschiedenen Städten Wohnhaften, *οἱ κατὰ πόλιν*, dahin wanderten, wo er sich gerade befand. Also von den Zwölfen und den dienenden Frauen stetig begleitet, zur Zeit aber von vielem Volke nicht blos des Orts, wo er gerade war, sondern auch aus anderen Städten zugewandertem umgeben sprach er zu dieser um ihn versammelten Menge das Gleichniß von dem Samen des Säenden, der theils an den Weg hin, theils auf Gestein, theils zwischen Dornen, nicht Dornensamen,[3]) und theils auf das gute Land zu liegen kam, wo er dann im ersten Falle unter den Füßen der Leute umkam[4]) oder von den Vögeln weggefressen wurde, ehe er aufgehen konnte, im zweiten zwar aufging, aber aus Mangel an Feuchtigkeit verdorrte, im dritten Falle ebenfalls aufging, aber von den drüber zusammengewachsenen, nicht mitaufgewachsenen,[5]) Dornen erstickt wurde, und nur im letzten Falle Frucht, hundertfältige Frucht brachte. Wenn dann Jesus hinzufügt *ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω*, so meint er *ἀκούειν* in demselben Sinne wie *ἀκουέτω*, versteht also unter *ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν*, was auch kürzer *ὁ ἔχων οὖς* heißen könnte,[6]) denjenigen, der nicht blos Ohren für den Schall der Worte, sie sinnlich zu vernehmen, sondern auch für die Meinung der Gedanken, sie in sich aufzunehmen. Wer hiezu geeignet ist, soll sich das gleichnißweise Gesagte nicht entgehen lassen.

[1]) so Meyer. [2]) so z. B. Bisping. [3]) gegen Bleek, Godet, Weiß z. Matth. 13, 7 u. Marc. 4, 7, Wichelhaus u. A. [4]) gegen de Wette. [5]) so gewöhnlich. [6]) wie Apokal. 2, 7.

VIII, 9—10. Drum eben fragten ihn die Jünger nach dem Sinne der Gleichnißrede und bevorwortet er seine Deutung derselben mit der Unterscheidung zwischen ihnen und den Anderen, daß ihnen gegeben ist, eigentlicherweise, jenen dagegen, damit sie sehend nicht sehen und hörend nicht verstehen, nur gleichnißweise die Geheimnisse des Reiches Gottes zu erfahren. Man hat diese Erklärung, warum er in Gleichnissen redete, grundverkehrt genannt und auf Rechnung eines am jüdischen Volke verzweifelnden Pessimismus des Evangelisten gesetzt, indem Jesus vielmehr, weil sein bisheriges Wirken so erfolglos geblieben war, noch diesen neuen letzten Versuch gemacht habe, mit äußerster Anstrengung zum Volke herunterzusteigen.[1]) Woraus diese Absicht Jesu zu entnehmen sei, wird man den nicht fragen dürfen, der so feines Verständniß hat, daß er den Gleichnißreden die äußerste Anstrengung abmerkt. Was den Evangelisten betrifft, so hat er bis jetzt nur zwei Beispiele gegeben, wie Jesus zum Volke geredet hat, wo er sein Auftreten in der Synagoge Nazareth's und wo er die durch des Täufers Frage veranlaßte Belehrung berichtete. Denn die nur in Beisein einer Volksmenge an die Jüngerschaft gerichtete Ansprache bleibt außer Betracht. In jenen beiden Fällen nun ging Jesu Rede darauf, zum Glauben an seine Person und Sendung zu bringen. Jetzt dagegen hören wir ihn zur abundzuströmenden Menge davon reden, wie es komme, daß die Verkündigung des Wortes Gottes nur sehr theilweise den Erfolg habe, den sie bezwecke. Dieß ist nun freilich etwas sehr viel Anderes, als wenn man in der Gleichnißrede vom Samen des Säenden das Geheimniß geoffenbart zu finden meinte, daß die Gründung des Gottesreichs nicht, wie das Volk erwartete, durch eine äußere, mit unfehlbarem Erfolge begleitete Machtübung, sondern auf dem Wege einer geistigen Wirksamkeit geschehe, die in den Menschenherzen auf mannigfache Hindernisse stößt und darum bei Vielen erfolglos bleibt.[2]) Wo ist denn im Gleichnisse und seiner Deutung von der Art und Weise der Gründung des Reiches Gottes die Rede? Dennoch aber gehört das damit Gesagte zu den Geheimnissen des Himmelreichs, indem es sich um etwas handelt, was dem zu wissen Noth thut,

[1]) so Keim II. S. 439 ff. [2]) so Weiß z. Matth. 13, 10.

VIII, 10. der das Wort Gottes, wie es forthin zu verkündigen sein wird, zu verkündigen hat. Er soll wissen, welches Erfolgs er sich zu gewärtigen habe. Was Jesus hievon sagte, hatte seine Bedeutung für die, welche an ihn glaubten, für die τέκνα τῆς σοφίας, die Angehörigen des Reiches Gottes, obwohl es auch solche, die es noch nicht waren, wenn sie dem Gleichnisse nachdachten und seinen Sinn erriethen, darüber nachdenklich machen konnte, auf welcherlei Boden der Same, den Jesus ausstreute, bei ihnen falle. Auch solchen also konnte das Gleichniß, wenn sie es mit dem Andern, was sie aus Jesu Munde gehört hatten — denn selbstverständlich hatte Jesus nicht blos diese wenigen Worte zum Volke geredet —, zusammenhielten, hinterher zu Gutem gedeihen. Aber seinen nächsten und eigentlichen Zweck erreichte es bei denen, die ihn um die Deutung baten.

Daher gab er sie ihnen auch nicht, ohne ihnen zu sagen, warum er so gleichnißweise geredet habe. Ihnen ist als seinen Jüngern gegeben, die Geheimnisse des Reiches Gottes, also das zu erfahren, was Gottes Ordnung für die Verwirklichung seines Reiches sei, hinsichtlich deren sie nicht ihren eigenen Gedanken überlassen bleiben sollen. Wenn er von darauf Bezüglichem zu der Menge spricht, welcher die Vorbedingung des Glaubens an ihn fehlt, so faßt er es in Gleichnisse. Nur so es zu erfahren ist ihnen gegeben, wie der zeugmatische Ausdruck lautet, und der Zweck, warum sie es nicht anders erfahren sollen, ist der, daß sie es nur sinnlich vernehmen und nicht verstehen. Von einem andern Zwecke, zu welchem Jesus die Gleichnißform gebraucht habe, wie etwa um bei denen, die zu beschränkt seien, um von bildloser Rede angezogen zu werden, durch die parabolische Rede anzuknüpfen und spätere Verständigung anzubahnen, ist keine Rede:[1]) er bedient sich dieser Redeform auch seinen Jüngern gegenüber, und auch sie bedürfen seiner Deutung der Gleichnisse. Andererseits kann man aber auch nicht sagen, Jesus hätte etwas Zweckloses, ja Zweckwidriges gethan, wenn er sich der Gleichnißform bediente, um nicht verstanden zu werden.[2]) Er gebrauchte sie nur, wenn er von solchem zu sprechen kam, was zu den Geheimnissen des Himmelreichs zählt; weshalb es auch unrichtig ist, den

[1]) so Meyer z. Matth. 13, 13 ff. [2]) so de Wette z. ders. Stelle.

Zweck, den er damit verfolgte, darein zu setzen, daß das Volk ver- VIII, 10.
stockt und hiedurch dem Untergange entgegengeführt werden sollte.[1])
So sagt man in der irrigen Meinung, durch Vorträge in der Art der Bergpredigt, wo er doch gar nicht zum Volke sprach, habe er zuvor das Netz seines geistlichen Fischfangs ausgeworfen, durch die Gleichnißreden dagegen verhülle er von jetzt an die göttlichen Wahrheiten für die, welche keinen Sinn für sie hatten, zum Zwecke der Sichtung. Es ist ja nicht an dem, daß er von jetzt an, wenn er zum Volke sprach, nur in Gleichnissen redete;[2]) und er sagt auch nicht, er werde von jetzt an nicht anders zum Volke reden, sondern von den Geheimnissen des Himmelreichs sagt er, daß er sie dem Volke gegenüber in die Form des Gleichnisses fasse. Und warum würde denn, was er gleichnißweise vom Worte Gottes sagte, wenn er es in eigentlichem Ausdruck gefaßt hätte, weniger verstockt haben, als dadurch, daß er es in Form des Gleichnisses vortrug? Oder wie konnte das Volk dadurch, daß es diese Gleichnißrede nicht verstand, gegen seine Mahnung, an ihn und seine Sendung zu glauben, verstockt werden? Sein Selbstzeugniß verhüllt er später ebenso wenig, als früher, aber von dem, was den Glauben an ihn voraussetzte, von den Geheimnissen des Himmelreichs redet er zum Volke in Gleichnissen, um es seine mitzuhörenden Jünger, mochten sie es gleich verstehen oder sich von ihm deuten lassen, zu lehren, der Menge aber, für die es keinen Werth hatte, so zu verhüllen, daß sie nur das sinnliche Bild zu fassen bekam ohne die darein gekleidete Sache. Durch diese Lehrweise machte er seine an die wechselnde Menge gerichteten Ansprachen und Belehrungen zugleich auch für diejenigen ersprießlich, deren Unterricht in den Geheimnissen des Reiches Gottes durch das Zuströmen der Menge, die ihn hören und der er sich, so lange er lehrend umherwanderte, nicht entziehen wollte, fort und fort unterbrochen wurde.

In der Deutung des Gleichnisses heißt es das eine Mal οἱ παρὰ τὴν ὁδόν und οἱ ἐπὶ τῆς πέτρας, das andere Mal τὸ εἰς τὰς ἀκάνθας πεσόν und τὸ ἐν τῇ καλῇ γῇ. Das Erstere erklärt sich daraus, daß es sich nicht um das Wort Gottes handelt, was aus

[1]) gegen Godet. [2]) vgl. z. B. 9, 23 ff.

VIII, 11—13. ihm wird, je nachdem es dahin oder dorthin fällt, sondern um die Menschen, wozu es bei ihnen kommt, je nachdem sie der einen oder der andern Stelle des Ackers gleichen, was jedoch nicht veranlaßt, σπαρέντες im Sinne von „besäet" zu ergänzen.[1]) Durch die Verbindung von Bild und Deutung ist der kürzeste Ausdruck erzielt, der möglich war: will man ihn auseinanderlegen, so muß man umschreiben „diejenigen, welche das Gleichniß meint, wenn es den Samen am Wege hin, auf dem Felsgestein zu liegen kommen läßt."[2]) Im andern Falle dagegen ist ein Accusativus absolutus vorausgeschickt und also zu umschreiben „was das in die Dornen Gefallene, das im guten Lande zu liegen Gekommene anlangt, so sind die gemeint, welche", und nicht steht das auf das folgende οἱ ἀκούσαντες oder οἵτινες vorbereitende οὗτοι[3]) durch Attraktion statt τοῦτο.[4]) Die Menschen der ersten Art sind nicht die religiös schlechthin Unempfindlichen:[5]) sonst hieße es nicht, der Teufel nehme ihnen das Wort vom Herzen weg.[6]) Solche Menschen wären für das Wort von vorn herein verschlossen, die Verkündigung desselben bleibt bei ihnen erfolglos, das Gleichniß aber handelt nur von der Unterschiedlichkeit des Erfolgs, den sie hat. Einen Eindruck also hat das Wort auf die gemacht, welche gemeint sind; aber der Teufel macht ihn wieder zu nichte, ehe es bei ihnen dazu kommt, daß sie glauben. Denn es war sehr unbedacht, wenn man das κατεπατήθη des Gleichnisses unpassend nannte, weil vom Wege gesagt sein sollte, daß er zertreten sei, weshalb der Same nicht in die Erde falle, und nicht vom Samen, daß er zertreten werde.[7]) An den Weg hingefallen, wo der Boden nicht umgepflügt ist, bleibt der Same zu Tage liegend, eine Beute der Vögel oder den zerquetschenden Fußtritten der Vorübergehenden preisgegeben. So geht es mit dem Worte, wenn es sich nicht ins Herz einsenkt, den Glauben darin zu wirken. Hinter οἱ δὲ ἐπὶ τῆς πέτρας ergänzt man εἰσίν, wozu aber dann καὶ οὗτοι nicht paßt, dessen καί unmöglich ein „und zwar" sein kann,[8]) statt dessen ein „aber" stehen müßte, weshalb man wohl gar „die aber"

[1]) wie z. B. Grotius, Bengel. [2]) anders bei Matth. u. Marc. [3]) vgl. Kühner Gramm. II. S. 566 f. [4]) gegen Meyer. [5]) gegen Godet. [6]) vgl. Stier II. S. 80 f. [7]) so de Wette. [8]) gegen Meyer.

übersetzt hat.[1]) Οἳ μετὰ χαρᾶς δέχονται τὸν λόγον kann nur Appo- VIII, 13—14.
sition sein zu οἱ ἐπὶ τῆς πέτρας, worauf mit καὶ οὗτοι „auch sie" das Subjekt wiederaufgenommen wird, um ihm ῥίζαν οὐκ ἔχουσιν zum Prädikate zu geben. Sich nicht in den Boden einzusenken und also der Wurzel zu ermangeln ist das dem Samen, der an den Weg hin, und dem Samen, der auf dem Felsgestein zu liegen kommt, Gemeinsame, der Unterschied aber ist, daß er dort nicht Zeit hat, sich zu entwickeln, weil er gleich zertreten oder von den Vögeln weggeholt wird, hier dagegen in dem Bischen Erde des Gesteins zur Entwickelung kommt, aber nur nach oben, nicht nach unten, weil er auf den Fels stößt, in dem er nicht wurzeln kann, und nach oben um so schneller, als er nicht unterwärts eindringt. Daher werden die, welche gemeint sind, wenn von Samen gesagt ist, der auf dem Felsgestein zu liegen kommt, gleich appositionsweise als diejenigen bezeichnet, die das Wort mit Freuden aufnehmen; ausgesagt aber wird von ihnen, daß auch sie keine Wurzel haben, worauf der Relativsatz, statt dessen wir demonstrativisch mit einer Konjunktion anschließen würden, die Folge davon benennt. Sie haben nicht Wurzel, heißt es, indem das, was vom Samen gilt, der auf Fels zu liegen gekommen ist, auf diejenigen übertragen ist, welche dadurch, daß sie den Samen des Worts in sich aufgenommen haben, das geworden sind, was der Mensch durch dasselbe wird, also Gläubige, aber Gläubige, deren Glaubensleben der Tiefe entbehrt, in welcher es sich festigen und Nahrung gewinnen könnte. Daher glauben sie eine Weile, wie nun mit eigentlichen Worten von ihnen gesagt ist, und fallen ab, wenn Anfechtung kommt, weil sie nicht fest stehen, ihr Widerstand zu leisten. Von der dritten Art heißt es, sie sind die, welche gehört haben und dann ihren Weg unter[2]) Sorgen und Reichthum und Vergnügungen des zeitlichen Lebens[3]) gehen.[4]) So nämlich wird οἱ ἀκούσαντες καὶ πορευόμενοι zu verbinden sein. Verbindet man ὑπὸ μεριμνῶν mit συμπνίγονται,[5]) so kommt πορευόμενοι müßig zu stehen, und verbindet man es mit πορευόμενοι, letzteres aber mit συμπνίγονται,[6]) so bekommt οἱ ἀκούσαντες in seiner Ver-

[1]) so Bleek. [2]) vgl. z. B. Xenoph. Oecon. 7, 5. [3]) vgl. z. B. 2 Makk. 14, 25. [4]) vgl. z. B. 1, 6. [5]) so gewöhnlich. [6]) so Meyer.

VIII, 14—16. einzelung ein Gewicht, das ihm nur in seiner Verbindung mit dem zukommen kann, wodurch das Hören vergeblich wird. Sonach wird *συμπνίγονται καὶ οὐ τελεσφοροῦσιν* für einen selbstständigen Satz gelten wollen, welcher mit einem aus dem Gleichnisse entnommenen Ausdrucke besagt, was mit denen wird, die das vernommene Gotteswort von dem irdischen Wesen überwuchern lassen: das in ihnen gewirkte Leben erstickt gleich der Saat unter den darüber zusammengewachsenen Dornen und gelangt nicht zur vollen Ausbildung. Auf so mancherlei Weise kommt die Verkündigung des Wortes Gottes um den Erfolg, den sie bezweckt: seine Wirkung ist eine nur oberflächliche und deshalb schnell vergängliche, oder sie findet die Tiefe nicht, in der sie festwurzeln kann, oder sie wird überwuchert von Anderem, unter dem sie umkommt. Alles dessen muß gewärtig sein, wer es verkündigt. Aber er wird auch solche finden, die es ins Herz fassen, nicht blos oberflächlich auf sich wirken lassen, und es darin festbehalten, weil es Wurzel geschlagen hat, und in ausdauernder Geduld dazu gelangen, die Frucht zu bringen, welche der Säende erzielt, statt unter dem, was sich nicht damit verträgt, zu verkümmern.

Ob wir richtig verstanden haben, daß das Gleichniß den Jüngern sagen sollte, wessen sie sich hinsichtlich des Erfolgs ihrer Verkündigung des Wortes Gottes zu versehen haben, wird sich aus dem ergeben, was Jesus an seine Deutung des Gleichnisses anschließt, es müßte denn sein, daß kein greifbarer Zusammenhang dazwischen bestände.[1]) Mit *δέ* geht die Rede dazu über, daß man ein Licht anzünde, nicht um es zu verdecken, unter einem Geräthe, das man drüberdeckt, unter einer Ruhebank, unter der man es versteckt, sondern um es auf einem Leuchter den Eintretenden entgegenleuchten zu lassen. Mit dem Lichte kann nicht ein Aufschluß gemeint sein, wie der durch Deutung des Gleichnisses gegebene.[2]) Denn die Deutung gab ja nichts Anderes, als das mit dem Gleichnisse selbst Gegebene: es wäre also den Jüngern nur gesagt, sie sollten seine Deutung dessen, was er in Gleichnissen rede, Anderen nicht vorbehalten. Nun bietet aber ein Gleichniß wie das hier gesprochene keine Erkenntniß der Art, daß durch die Deutung desselben etwas Verborgenes an den

[1]) so Bleek. [2]) gegen Meyer, Bisping.

Tag käme, und Jesus würde damit, daß er diese Erkenntniß in ein VIII, 16—18. Gleichniß hüllte, das selbst gethan haben, wovon er sagt, daß es Niemand thue. Richtiger wird man erklären, daß es sich um die Erkenntniß des Wesens des Reiches Gottes handle.[1]) Dann aber nicht so, daß Jesus von sich sagte, er kleide die Wahrheit in sinnliche Bilder nicht, um sie ihnen unverständlich zu machen, sondern lege ihnen dieselben aus, stelle also das Licht nicht unter einen Scheffel, sondern auf den Leuchter, damit sie es sehen.[2]) Wozu dann die Einkleidung in sinnliche Bilder, wenn erst deren Auslegung das Licht auf den Leuchter steckt? Und im vorliegenden Falle mußten sich ja die Jünger die Auslegung erst erbitten. Es ist eben überhaupt irrig, das Verstecken und Aufstecken des Lichts in irgend einen Zusammenhang mit dem Gleichnisse und seiner Deutung zu bringen. Das Licht, das Jesus angesteckt hat, ist das Wort Gottes, welches seine Jünger zu verkündigen berufen sind. Hat ihnen das Gleichniß gesagt, welches Erfolgs sie sich von seiner Verkündigung zu versehen haben, so sagt ihnen nun dieses andere Bildwort, zu welchem deshalb mit *δέ* übergegangen wird, andererseits, daß sie es offen verkündigen müssen, weil es dazu bestimmt ist, das Haus, in dem sie wohnen, für die Hineintretenden zu erhellen. Denn da ist nicht Verborgenes, was in der Verborgenheit, nicht Heimliches, was unbekannt bleiben, nicht ans Tageslicht kommen soll. Nicht so nämlich sind die Futura *γενήσεται, γνωσθήσεται* gemeint, mit welchen der aoristische Conjunctivus *ἔλθῃ* ohne wesentliche Sinnesverschiedenheit abwechselt,[3]) daß man den für den Zusammenhang unbrauchbaren Gedanken, die Sonne bringe Alles an den Tag, ausgedrückt finden könnte,[4]) sondern eine Bestimmung drücken sie aus,[5]) indem der Relativsatz eine Zweckbestimmung in sich schließt.[6]) Sollen also die Jünger das Wort Gottes verkündigen, nicht wie eine Heimlichkeit für sich behalten, so müssen sie sich angelegen sein lassen, das recht zu hören, was sie gelehrt werden: eine Ermahnung, von der man ohne Grund gemeint hat, sie würde sich passender an die Deutung

[1]) Klostermann d. Markusevang. S. 91; Weiß z. Marc. 4, 21. [2]) so Godet. [3]) vgl. Kühner Gramm. II. S. 184. [4]) so Weiß z. Matth. 10, 26. [5]) vgl. Meyer z. ders. St. [6]) vgl. 7, 14.

VIII, 18—20. des Gleichnisses anschließen.[1]) An sie angeschlossen würde den Jüngern das βλέπετε οὖν πῶς ἀκούετε nur um ihres eigenen Heils willen gesagt sein. Sie sind aber berufen, das Wort, das sie hören, auch zu verkündigen, und so gilt ihnen die Ermahnung sonderlich im Hinblick auf diesen ihren Beruf. Und in dieser Richtung gilt ihnen auch die Verheißung, daß dem, welcher hat, gegeben, und die Warnung, daß dem, welcher nicht hat, auch das genommen werden wird, was er zu haben meint. Es hat Erkenntniß der Wahrheit, wer sie so gehört hat, wie sie gehört sein will, indem sie wirklich sein Besitzthum geworden ist. Wer sie dagegen zwar gehört, aber nicht ins Herz geschlossen hat, der hat nur vermeintliche Erkenntniß, weil nur äußerliches Wissen derselben. Jenem ist zugesagt, daß er bekommen wird: seine Erkenntniß wird wachsen und sich vertiefen. Der Andere dagegen kommt auch um das, was er zu haben meint; denn sein nur äußerliches Wissen wird sich mehr und mehr verdunkeln und auch den Anschein einer Erkenntniß verlieren. So reiht sich der Inhalt von V. 15—18 an die Deutung des Gleichnisses an als die andere Seite zu der Belehrung, welches nur sehr theilweisen Erfolgs der Verkündiger des Wortes Gottes sich zu versehen habe. Der ganze Abschnitt aber 8, 1—18 läßt uns wissen, wie anders sich Jesus zu seinen Jüngern gestellt habe, als zur abundzugehenden Volksmenge. Sie haben voraus, daß sie die Geheimnisse des Reiches Gottes gelehrt werden, aber sie sind auch berufen, sie zu verkündigen, und müssen daher bedacht sein, sie so zu vernehmen, daß sie ihnen zu wirklichem Erkenntnißbesitze werden.

Diesem Inhalte des Abschnitts ist nun auch verwandt, was V. 19—21 erzählt wird. Hier sind Jesu Mutter und Brüder, Maria und ihre Söhne,[2]) ihn zu sprechen gekommen, können aber vor der Menge der um ihn Versammelten nicht zu ihm gelangen. Was sie zu ihm geführt hat, ist gleichgültig.[3]) Denn seine Erwiederung auf die Meldung, daß sie draußen, also wohl vor dem Hause seien, wo er sich befand, ist lediglich durch diese Meldung und nicht durch einen Grund oder Zweck ihres Kommens hervorgerufen. Auch ob und in wie weit sie an ihn glaubten, bleibt außer

[1]) so Bleek. [2]) vgl. VII. 2. S. 146 f. [3]) gegen Godet.

Betracht.[1]) Denn es handelte sich nur darum, ob sie von wegen VIII, 20—21.
ihres Verhältnisses zu ihm einen Anspruch darauf haben, daß er sein Lehren abbreche, um mit ihnen zu verkehren. Daß er sich überhaupt nicht mit ihnen einlassen wolle,[2]) ja wohl gar, daß er sich entschlossen habe, mit ihnen zu brechen,[3]) sagt er nicht. Aber ebenso wenig ist die Erzählung darnach angethan, daß man anzunehmen hätte, er habe nur noch den zurechtweisen wollen, der ihm die störende Meldung zurief, um dann wirklich sein Lehren abzubrechen und sich den Angekommenen zu widmen.[4]) Damit würde er ja den Anspruch anerkannt haben, den er abwies. Seine Mutter blieb ihm Mutter und seine Brüder blieben ihm Brüder; aber was sie ihm natürlicherweise waren, das waren ihm diejenigen, die Gottes Wort hörten und ihm nachlebten, geistlicherweise. Ihnen gehörte er in der Ausübung seines Berufs. Wollen seine Mutter und seine Brüder sich ihnen zugesellen, so sind sie ihm dasselbe, was ihm die Anderen sind;[5]) aber nicht stehen sie ihm darum näher und haben nähern Anspruch an ihn um deswillen, weil diese Mutter ihn geboren hat und diese Söhne von ihr geboren sind. So viele also der zur Zeit um ihn Versammelten sich das Zeugniß geben konnten, daß sie Gottes Wort nicht nur hören, sondern auch thun, die alle sollten wissen, daß er ihnen mit einer Liebe zugethan sei, die in ihrer Ausschließlichkeit der natürlichen Liebe zu Mutter und Brüdern gleiche und letzterer keinen Raum gebe, der ihnen gehöre. Hat der vorige Abschnitt gezeigt, wie so anders er zu den Jüngern stand, als zur Menge des Volks, dem er natürlicherweise angehörte — seine Jünger aber sind eben die, welche Gottes Wort hören und thun —, so zeigt nun diese Erzählung, wie das Band, welches ihn mit ihnen verknüpft, das einzige, auch dem engsten Familienbande gegenüber das einzige ist, mit dem er in der Ausrichtung seines Berufs Menschen verbunden ist.

Zeitlich vereinzelt und nur durch die Einleitung einer spätern Zeit, als das vorher Berichtete, zugewiesen steht die Erzählung

[1]) gegen Stier II. S. 57, Meyer z. Matth. 12, 46 ff. u. A. [2]) so Stier. [3]) so Weizsäcker Untersuchungen üb. d. ev. Geschichte S. 400. [4]) so Ebrard wiss. Krit. der ev. Geschichte S. 385. [5]) vgl. Stier.

VIII, 22—25. 8, 1—18. Zeitlich vereinzelt ist auch die darauf folgende, jenem ἐν τῷ καθεξῆς, welches nur zu jener gehörte, nicht mehr unterstellt. Und zeitlich vereinzelt, ja durch ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν [1]) ausdrücklich allem zeitlichen Zusammenhange mit dem Vorherigen entnommen, steht auch das, was nun folgt. Es sind aber diesmal drei sich unmittelbar an einander anschließende Begebnisse, welche berichtet werden. Auf einer Fahrt über den galiläischen See hat sich das erste, auf dem jenseitigen Ufer das zweite, nach der Zurückkunft von dort das dritte zugetragen. Von wo die Fahrt ausging, sagt der Erzähler nicht, und aus V. 40 erhellt nur, daß Jesus eben dahin zurückkam, von wo er ausgegangen war. Ebenso wenig erfahren wir, was er mit seiner Ueberfahrt nach dem Ostufer des Sees beabsichtigte. Die Aufmerksamkeit des Lesers wird lediglich für die Wunder in Anspruch genommen, welche seine Jünger nach einander zu erleben bekamen.[2]) Auf der Hinfahrt überfiel sie einer der plötzlichen Stürme, wie sie häufig auf diesem See aus den Schluchten der nördlichen und nordöstlichen Gebirge hervorbrechen, während Jesus schlief. Die Wellen schlugen über das Boot und füllten es so, daß es in Gefahr kam, von ihnen verschlungen zu werden. Wenn nun die Jünger in ihrer Angst ihren schlafenden Meister mit dem Ausrufe ἀπολλύμεθα weckten, so liegt hierin nicht, daß sie von ihm Stillung des Sturms, sondern nur, daß sie irgend welche Hülfe für das Boot von ihm hofften, ohne daß sie sich in ihrer Bestürzung darüber Rechenschaft gaben, worin sie bestehen könne. Das war nicht der Glaube, den sie bewähren sollten. Hätten sie nicht in ihrer Angst vergessen, was ihnen der war, den sie Meister nennen, so wäre ihnen die Angst nicht gekommen, als könnte das Boot, das ihn trägt, mit ihm und ihnen untergehen.[3]) Denn nicht daß sie hätten beten, sondern daß sie hätten glauben sollen,[4]) hält seine Rüge ποῦ ἡ πίστις ὑμῶν ihnen vor. Und um ihren Glauben an ihn durch eine That zu bestätigen, die ihn fürs Künftige gegen solche Schwachheit festige, hilft er nicht blos damit, daß er das Boot unversehrt durch den Sturm bringt, sondern damit, daß er Wind

[1]) vgl. 5, 17. [2]) vgl. Klostermann d. Markusev. S. 101. [3]) vgl. Stier I. S. 318. [4]) gegen Godet.

und Wellen durch die Macht seines Worts augenblicklich stillt. Da VIII, 25—27. kommt denn auch die richtige Furcht über sie, die Furcht des Staunens über seine Größe, daß sie zu einander sagen τίς ἄρα οὗτός ἐστιν. Hatten sie ihn bis jetzt über menschliche Zustände Macht üben sehen, so machte doch das, was sie jetzt erlebt hatten, diese unbedingte Macht über die empörten Elemente, einen so viel gewaltigern Eindruck auf sie. Τίς οὗτός ἐστιν haben 7, 49 die über ihn entrüsteten Pharisäer einander zugeflüstert, τίς οὗτός ἐστιν flüstern jetzt die über seine Wundermacht erstaunten Jünger einander zu. Er nimmt sich heraus, meinten jene, was nur Gotte zusteht; er vermag, sagen diese, was so weit über Menschenvermögen geht, daß er noch mehr sein muß, als wofür wir ihn achten.

Wohin die Fahrt ging, wird so lange unermittelt bleiben, als von der alten Stadt Gergesa, welche Origenes [1]) in jener Gegend kennen will und mit welcher sich das κατέπλευσαν ganz gut vertrüge, wenn die Fahrt von Kapernaum ausging,[2]) keine sicherere Spur zu finden ist, als die man gefunden zu haben meint.[3]) Denn von den beiden anderen Namen, welche die Handschriften bieten, paßt keiner. Das weit entfernte, an der Ostgränze Peräa's gelegene Gerasa kommt um so weniger in Betracht, als die vom Gestade unweit entfernte Stadt, deren sofort gedacht wird, dieselbe sein muß, nach welcher die Gegend benannt ist. Und Gadara lag jenseit des Jordans, also ἡ χώρα τῶν Γαδαρηνῶν, nicht ἀντιπέρα τῆς Γαλιλαίας, welche Angabe jedenfalls einen gesicherteren Anhalt bietet, als das ἐν τῇ Δεκαπόλει Marc. 5, 20, da von einer geschlossenen Landschaft dieses Namens schwerlich die Rede sein kann.[4]) Sie genügt, uns in eine Gegend zu versetzen, welche vorwiegend heidnische Bevölkerung hatte.[5]) Für einen Heiden wird also auch der Dämonische, der Jesum gleich nach der Landung anlief, zu achten sein, da er sonst ausdrücklich als Jude bezeichnet wäre. Die Schilderung desselben zerfällt anscheinend in zwei Theile, welche durch die Erzählung, wie er Jesum anlief und anschrie, auseinandergerissen sind.[6]) Zuerst kennzeichnet ihn, daß er

[1]) in ev. Jo. VI. c. 24. [2]) gegen Keim II. S. 531. [3]) vgl. Volkmar die Evv. S. 314. [4]) vgl. Schürer Lehrb. d. neutest. Zeitgeschichte S. 398 f. [5]) vgl. Joseph. bell. Jud. II. 18, 1. [6]) so Bleek I. S. 370.

VIII, 27—29. keine Kleidung duldete und in keinem Hause blieb, sondern in Grabhöhlen hauste, als einen Tobsüchtigen. Und zwar befand er sich in diesem Zustande schon seit langer Zeit, sei es daß ἐκ χρόνων ἱκανῶν καί zu lesen ist oder καὶ χρόνῳ ἱκανῷ,[1] indem letzteres, ein Dativus der Zeit auf die Frage wie lange,[2] nicht zum Folgenden gehört, sondern durch καί im Sinne von „und zwar" mit εἶχεν δαιμόνια verbunden und von einem asyndetisch angefügten selbstständigen Satze gefolgt ist, so daß es heißt: „welcher Dämonen hatte und zwar lange Zeit her: Kleidung zog er nicht an und in einem Hause blieb er nicht." Daß er Jesum, so wie er ihn erblickt, gleichermaßen, wie jener Dämonische in Kapernaum, von welchem 4, 33 ff. erzählt ist, namentlich anruft, obgleich er den Namen nicht wie jener wissen konnte, ist nicht schwerer zu begreifen, als daß Jesus den Simon Bar Jona mit Namen nannte, als er ihm zum ersten Male vor Augen kam.[3] Es ist nicht nöthig, in diesem Stücke die vorliegende Erzählung für ungenauer zu halten, als die bei Matthäus, aber ebenso wenig braucht sie hierin genauer zu sein: die Nennung des Namens kann immerhin auf Rechnung des Erzählers kommen, dem nicht dieß, daß der Dämonische den Namen Jesu, sondern daß er ihn Sohn Gottes genannt hat,[4] von Belang ist. Als solchen bittet er ihn fußfällig μή με βασανίσῃς, welche Bitte der Erzähler damit erklärt, daß Jesus dem unreinen Geiste den Menschen zu verlassen gebot. Der Dämonische fiel ihm — so wird der mit γάρ angeschlossene imperfektische Satz gemeint sein — mit seiner Bitte ins Wort. Wenn dann ein zweites γάρ den Satz πολλοῖς χρόνοις συνηρπάκει αὐτόν bringt, so sieht man hierin eine Vervollständigung der Schilderung des Dämonischen, welche das Gebot Jesu durch den schrecklichen Zustand des armen Menschen begründet sein lasse,[5] als wenn es einer solchen Begründung noch erst bedürftig und das, was sich vordem mit dem Kranken begeben hatte, zu solcher Begründung geeignet gewesen wäre. Oder man nimmt den Satz für eine Erklärung des Imperfectum παρήγγελλεν, sofern nämlich das Uebel, weil es gar zu tief eingewurzelt war, nicht sogleich gewichen sei,[6]

[1]) so Tischendorf, Tregelles. [2]) vgl. Akt. 8, 11; 13, 20. [3]) Joh. 1, 43. [4]) vgl. 4, 34. 41. [5]) so Meyer. [6]) so Godet.

als wenn dieß mit dem Imperfectum ausgedrückt sein könnte. Daß VIII, 29. Jesus dem unreinen Geiste gebot, den Unglücklichen zu verlassen, bedarf keiner Erklärung oder Begründung, wohl aber bedarf ihrer die durch sein Gebot hervorgerufene Bitte des Dämonischen. Das γάρ wird also über den Satz, welcher das benennt, wodurch sie überhaupt hervorgerufen war, auf sie selbst in der Art zurückgehen, daß erklärt wird, warum sie so lautete μή με βασανίσῃς. Lange Zeit hindurch — denn zu wiederholten Malen heißt πολλοῖς χρόνοις nicht[1]) — hatte ihn der Geist mitfortgerissen. Mitfortgerissen,[2]) übersetzen wir συνηρπάκει, nicht ergriffen, am wenigsten so, daß dieß hieße „er war in ihn gefahren",[3]) was ja nicht lange Zeit hindurch geschehen sein konnte, aber auch so nicht, daß es hieße, er habe ihn gepackt, um ihn fortzuschleppen, da συναρπάζειν „Einen fest um den Leib packen" kein für den argen Geist passender Ausdruck wäre. Mitfortgerissen aber hatte ihn der Geist, so lange man den Kranken festzuhalten bemüht war, wo man ihn dann in Ketten legte und ihm Fußschellen anlegte und so bewacht hielt, er aber die Bande zerriß und von dem Dämon in menschenleere Gegend getrieben wurde. Lange Zeit war es so fortgegangen, bis man es aufgab, ihn einzufangen. Denn jetzt hauste er in Grabhöhlen. Als nun Jesus den unreinen Geist ausfahren hieß, fürchtete der Unglückliche, den ja keineswegs, wie man gedichtet hat, eine Ahnung nahender Hülfe zu Jesu Füßen getrieben hatte,[4]) hievon eine Wiederholung solcher Peinigung, wie er sie früher erfahren hatte, wenn man den Geist durch die gewaltsamen Mittel, die man anwandte, nur zu um so größerer Gewaltthätigkeit reizte. Aehnlich, fürchtete er, wie ihm dann geschah, würde ihm jetzt wieder geschehen. Denn hier, wo es heißt τί ἐμοὶ καὶ σοί, spricht der Kranke aus eigener Person, aber ohne sich und die ihn beherrschende Macht zu unterscheiden, da er in dem, was Jesus thun will, ihn von ihr zu befreien, nur eine Peinigung sieht, die ihm widerfährt: er wird, meint er, wieder, wie wenn man ihn in Ketten legte, Gewalt dagegen brauchen und davonjagen müssen. Denn, was er dann gelitten und gethan und was

[1]) gegen Godet. [2]) Akt. 6, 12; 19, 29. [3]) so de Wette. [4]) gegen Olshausen.

VIII, 30—31. dem Geiste und ihm selbst durch ihn geschah, fließt ihm in eins zusammen, und so auch, was jetzt ihm selbst und was dem Geiste geschehen möchte.

Wenn nun Jesus, statt wie sonst den unreinen Geist sofort auszutreiben, auf die Bitte des Unglücklichen etwas erwiedert, so geht er in so fern auf seine Bitte ein, als er seiner Angst schont. Er fragt ihn, wie er heiße. Damit kann er nicht den Paroxysmus des Kranken mildern wollen:[1] wie hätte diese Frage hiezu dienen können? Des Kranken Antwort zeigt uns, wozu sie dienen sollte.[2] Er sagt, Legion heiße er. Gleich V. 27 lesen wir ὃς εἶχεν δαιμόνια. Mit diesem Pluralis wechselte dann ab τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον und ὁ δαίμων, und nun heißt es wieder εἰσῆλθεν δαιμόνια πολλὰ εἰς αὐτόν. Die sich durchkreuzenden Gewalten, die seinen Geist verwirrten,[3] aber als eine einheitliche Macht ihn beherrschten, sind ihm eine Geistervielheit so groß, daß er sie, aber eben deshalb sich selbst Legion nennt. Indem er sich so mit ihnen vereinerleit, beginnt er doch andererseits, sie von sich, die vielen von sich dem Einen zu unterscheiden, und damit lichtet sich ihm auch die Ahnung, daß er ihrer ledig werden kann, wenn Jesus thut, wie er zu thun begann, als er ihm mit seiner Bitte ins Wort fiel. Denn so verhält es sich, nicht nur wenn die Lesart παρεκάλει αὐτόν im Rechte ist, die aber wahrscheinlich aus Marc. 5, 10 stammt, sondern auch wenn παρεκάλουν zu lesen ist. In dem, was der Dämonische spricht, kommt der ihn beherrschende Dämon zu Worte.[4] Und so war denn auch, was der Kranke auf Jesu Frage antwortete, eine durch ihn gesprochene Antwort der ihm einwohnenden Geister, aber eine Antwort, durch welche sie sich von ihm unterschieden, womit dann auch in ihm die Selbstunterscheidung von ihnen angebahnt war. Sie wissen, daß sie nicht bleiben können, wenn er sie entweichen heißt. Daher wird nun, was der Kranke weiter spricht, zu ihrer Bitte, nachdem er Anfangs von sich aus gebeten hatte, aber so, daß er sich und sie vereinerleite. Mit dieser ihrer Selbstunterscheidung von ihm leitet sich ihr Ausscheiden aus ihm ein. Sie bitten nur noch, wohin

[1]) gegen Weiß z. Marc. 5, 9. [2]) vgl. Olshausen, Klostermann a. a. O. S. 105. [3]) vgl. z. 8, 2. [4]) vgl. 4, 35. 41; Akt. 19, 15.

sie Jesus nicht und wohin statt dessen er sie entweichen heißen möge. VIII, 31—33.
Und zwar giebt das Imperfectum παρεκάλουν zu erkennen, daß man sich ihre Bitte unmittelbar mit jener ihrer Antwort verbunden zu denken hat, und das zweite καὶ παρεκάλουν αὐτόν — denn παρεκάλεσαν wird wieder aus Marc. 5, 12 stammen — ist Wiederaufnahme des ersten, nachdem der Inhalt der zweiten Bitte eine Zwischenbemerkung vernothwendigt hat.

Nicht εἰς τὴν ἄβυσσον, sondern in die auf benachbarter Höhe befindliche Schweineherde bitten sie entweichen zu sollen. Ἡ ἄβυσσος[1] ist im Gegensatze zu der Erdoberfläche, dem Lande der Lebendigen, das Unterirdische, wo die Todten liegen. Dahin und also aus dem Bereiche, wo sie an den Lebenden ihre Lust büßen können, hinweg verbannt zu werden, ist ihre Furcht. Wenn sie aus dem Menschen entweichen müssen, den sie bisher in ihrer Gewalt gehabt haben, so wollen sie sich, um nur nicht außer Wirkungsmöglichkeit gesetzt zu werden, daran genügen lassen, jener Herde von Thieren sich zu bemächtigen, deren Pflege auf jüdischem Boden dem Israeliten verhaßt sein muß. Und Jesus giebt sie ihnen preis. Aber sofort stürzt sie auch in sinnloser Jagd über den steilen Abhang hinab in den See und ertrinkt. Ihre Vergewaltigung der unvernünftigen Thiere hat eine ihnen unerwartete,[2] sie augenblicklich wieder besitzlos machende Wirkung gethan, von der sich die Schrecklichkeit der Vergewaltigung abnehmen ließ, unter welcher jener Unglückliche so lange gelitten hatte, und derer ledig geworden zu sein er nun durch sie augenfällig vergewissert war.[3] Der Evangelist findet nicht nöthig, zu erklären, welches Recht Jesus gehabt habe, über die Herde so zu verfügen, und daß Jesus ihren Untergang nicht vorhergesehen habe,[4] ist eine um so ungenügendere Rechtfertigung, als sie für seine Preisgebung derselben doch nicht ausreicht. Die Erzählung selbst bietet keine andere Erklärung, als welche darin liegt, daß ausdrücklich gesagt ist, es sei eine Herde von Schweinen gewesen. Bedenken wir, daß es jüdisches Gebiet war, auf welchem die einge-

[1]) vgl. Röm. 10, 7. [2]) vgl. Ebrard z. Olshausen's Commentar I. S. 306. [3]) vgl. Delitzsch System der bibl. Psychol. S. 298. [4]) so Meyer z. Matth. 8, 28 ff.

VIII, 33–39. drungene heidnische Bevölkerung recht eigens Schweinezucht in so großem Maßstabe trieb, daß sie diese Thiere, deren Verabscheuung den Israeliten am auffälligsten vom Heiden unterschied, herdenweise auf der Weide hatte, so wird uns, wie die Bitte der Dämonen, so auch Jesu Gewährung derselben, daraus erklärlich werden, daß der Israelite hierin eine geflissentliche Verhöhnung seines Volks und des heiligen Gesetzes seines Volks sehen mußte. Auch Jesus sah es so an, und strafte die Eigenthümer der Herde mit dem Verlust derselben, welcher aber mit der rettenden Hülfe, die er ihrem unglücklichen Volksgenossen, und mit der schonenden Weise, wie er sie ihm angedeihen ließ, so eng verbunden war. Gottes Willen that er mit beidem, mit der Strafe wie mit der Hülfe, und der heidnischen Bevölkerung hätte auch beides zum Segen gereichen mögen, wenn sie durch jene Israel, durch diese den Heiland aus Israel würdigen gelernt hätte. Doch sie kam nicht weiter, als daß Furcht sie befiel vor seiner Wundermacht. Daß sie den Verrückten, der sich nackt und wild umhergetrieben hatte, bekleidet und vernünftig zu Jesu Füßen sitzend fanden, machte sie nicht dessen froh, daß ein solcher Helfer zu ihnen gekommen, sondern, daß sie durch ihn ihre Schweine verloren hatten, erfüllte sie mit solcher Furcht vor ihm, daß sie ihn baten, ihre Gegend zu verlassen, obgleich die Augenzeugen des Vorgangs ihnen erzählten, wie der dämonisch Gewesene — *ὁ δαιμονισθείς* — geheilt worden war, und also auch, wie der Untergang der Herde mit seiner Heilung zusammenhing. Der Geheilte selbst wäre gern im Geleite seines Helfers geblieben. Aber der heidnische Gergesener konnte der Jüngerschaft Jesu nicht zugesellt werden. Deshalb, und nicht weil durch die Geschichte seiner wunderbaren Heilung die Aufregung im galiläischen Volke vermehrt worden wäre,[1]) hieß er ihn bleiben, wo er daheim war, und durch Erzählung des ihm widerfahrenen Heils die gütige Macht des Gottes Israel's erkennen lehren.

So umständlich ist die Heilung dieses Dämonischen berichtet. Es hat aber mit ihr auch die besondere Bewandniß, daß durch die Art ihres Vollzugs die Unbedingtheit der Gewalt, welche Jesus über

[1]) gegen Godet.

die argen Geister hatte, und zugleich seine sich erbarmende Güte VIII, 40–44.
gegen den, welchem er von ihnen freihalf, völliger und heller ins Licht trat, als wenn er durch bloßen Zuruf wie 4, 34 einen solchen Unglücklichen aus seiner Knechtschaft erlöste. Als ein sonderliches Beispiel seiner hülfreichen Wundermacht reiht sich der Vorgang demjenigen an, mit welchem er auch zeitlich unmittelbar verbunden ist. Und gleicher Art ist, was folgt. Der Erzähler leitet es damit ein, daß er sagt, Jesus sei bei seiner Rückkehr — denn er fuhr dahin zurück, von wo er ausgefahren war — von der Volksmenge in Empfang genommen worden; was er hinwieder daraus erklärt, daß man allgemein seiner Zurückkunft mit Spannung entgegensah. Er erklärt hiedurch im Voraus, woher das Gedränge kam, von welchem er hernach zu sagen hat. Durch diese Menge mußte sich der Synagogenvorsteher Jair hindurchzwängen, um an Jesus zu gelangen und ihn fußfällig zu bitten, daß er mit ihm zu seiner im Sterben liegenden zwölfjährigen Tochter komme. Und dieselbe Menge blieb auch nicht zurück, als er dem bekümmerten Vater folgte, da sie nun eines Wunders gewärtig war, sondern umdrängte ihn dermaßen, daß der Erzähler den stärksten Ausdruck *συνέπνιγον αὐτόν* gebraucht. Da machte sich eine Frau an ihn, die seit zwölf Jahren an Blutfluß litt und vergeblich ihr ganzes Vermögen an die Aerzte gewendet hatte, *ἰατροῖς*, nicht *εἰς ἰατρούς*, *προσαναλώσασα ὅλον τὸν βίον*, wo *πρός* nicht bedeutet, daß dieser Vermögensverlust zu ihrem Leiden hinzukam,[1]) sondern *προσαναλίσκειν τινί τι* nichts weiter ist als „Etwas an Einen wenden.“[2]) Ihr Uebel war um so schmerzlicher, als es sie levitisch unrein machte und hiedurch von der gottesdienstlichen Gemeinschaft und nahezu vom persönlichen Verkehre ausschloß.[3]) Und wenn sie jetzt von Jesus Hülfe hoffte, so brachte es die Natur ihres Uebels mit sich, daß sie Scheu trug, es ihm kundzugeben. Da kam es ihr gerade gelegen, daß sie in dem Gedränge unvermerkt an ihn gelangen und die Quaste eines der über den Rücken hinabfallenden Zipfel seines Mantels[4]) zu fassen bekommen konnte. Man hat gesagt, wenn sie hievon Heilung hoffte, so sei dieß ein Glaube,

[1]) so z. B. Bengel, de Wette, Meyer, Godet. [2]) vgl. z. B. Dio Cass. 43 18. [3]) Lev. 15, 25–29. [4]) LXX. Num. 15, 38.

VIII, 44—48. der nicht frei war von Aberglauben.[1]) Allein Aberglaube wäre es nur gewesen, wenn sie ihre Hoffnung auf die Berührung des Kleidungsstücks gesetzt hätte. So stand es aber bei ihr nicht, sondern sie war dessen gewiß, daß Jesus jedem helfe, der sich gläubig von ihm helfen lassen wolle, und bedurfte, da sie sich scheute, ihn darum anzugehen, einer Vermittelung zwischen ihrem Glauben und seiner Person, die ihr das ersetzte, was in anderen Fällen seine Handauflegung war.[2]) Ihr Glaube, obgleich solcher Vermittelung bedürftig, täuschte sie auch nicht. Sie spürte augenblicklich, daß ihr Uebel gehoben war, und von Jesus war wirklich eine Kraft ausgegangen, der sie es verdankte; wornach man also nicht sagen kann, wirklich und vollständig gesund sei sie erst geworden, als er ihr zurief ἡ πίστις σου σέσωκέν σε.[3]) Alles, was durch ihn geschah, war Erweisung seiner göttlichen Sendung, mochte es durch seinen darauf gerichteten Willen geschehen oder, wie in diesem Falle, nur kraft des Willens Gottes, daß den an ihn Glaubenden durch ihn geholfen werde. Auf diesen Willen Gottes, mit welchem ja Jesu Wille übereinstimmte, verließ sich das Weib, und ihrem Glauben entsprach die heilkräftige Wirkung, die sie an sich erfuhr. Aber Jesus ließ sie nicht so weggehen, sondern durch seine Frage, wer ihn so angerührt habe, daß er eine Kraft von ihm ausgehen oder vielmehr, weil im Unterschiede von Marc. 5, 30 ἐξεληλυθυῖαν zu lesen sein wird, hinterher, daß sie ihm entströmt war,[4]) spürte, nöthigte er sie, sich dazu zu bekennen. Daß ihn die Jünger, Petrus voran, bedeuten wollten, in diesem Gedränge könne ja nicht von einem Einzelnen die Rede sein, der ihn angerührt habe, wird um deswillen eigens erwähnt, um hervorzuheben, wie bestimmt er diese einzelne Berührung dadurch unterschied, daß er spürte, es sei in Folge davon eine wirksame Kraft von ihm ausgegangen. Und eben, daß er dieß verspürte, sollte nicht ungesagt bleiben. Nicht damit das Weib wisse, was ihr geholfen, sei nicht sein Kleid gewesen.[5]) Dann wäre, daß ihr Glaube ihr geholfen, vielmehr im Gegensatze dazu gemeint, daß ihre Berührung

[1]) so z. B. Godet. [2]) vgl. Matth. 14, 36. [3]) so Steinmeyer apolog. Beiträge I. S. 60 f. [4]) vgl. Kühner Gramm. II. S. 162. [5]) so Riggenbach Vorlesungen üb. d. Leben des Herrn Jesu S. 442.

seines Kleids ihr geholfen habe, während ihr Glaube doch gerade VIII, 48—51.
der gewesen war, daß sie nur sein Gewand zu berühren brauche, und diese Berührung die Wirkung zur Folge hatte, die von ihm ausging und sie heilte. Jesus berichtigt nicht ihren Glauben, sondern erkennt ihn an. Aber das sollte nicht blos sie, sondern auch alles umstehende Volk wissen, daß, wenn in diesem Falle eine Heilung geschehen sei, ohne daß er von dem Begehren derselben wußte und sie willentlich vollzog, der Glaube der sie Begehrenden es gewesen sei, der damit belohnt wurde, und daß sie auch nicht erfolgt sei, ohne daß die sie wirkende Kraft von ihm ausging. Dann mußte aber das Weib auf Jesu Frage auch Rede stehen und, obschon mit Zittern und Zagen, weil sie fürchtete, etwas Unrechtes gethan zu haben, sich dazu bekennen, daß sie es gewesen, die ihn anrührte, und mit Ueberwindung der Scheu, welche sie abgehalten hatte, sich an ihn zu wenden, nunmehr vor allem Volk das Leiden nennen, von dem sie und wie augenblicklich sie davon geheilt worden, um ihm mit dieser Rechtfertigung ihres Unterfangens die Ehre zu geben, die sie ihm nicht vorenthalten durfte.

Was sich mit diesem Weibe zutrug, war wieder ein sonderlicher Beweis, welcher Wunderhülfe man sich von Jesus versehen dürfe. Und zu einem nicht mindern Beweise hiefür gestaltete sich auch seine Erfüllung der dem Synagogenvorsteher gegebenen Zusage. Es kam παρὰ τοῦ ἀρχισυναγώγου, nämlich von seinem Hause her[1]) — denn diese Worte mit τίς zu verbinden,[2]) thut nicht Noth — die Meldung, die Kranke sei gestorben, und, was sich hienach von selbst zu verstehen schien, er solle den Rabbi nicht bemühen. Aber ehe sich der bestürzte Vater hienach verabschieden konnte, erwiederte Jesus die Meldung damit, daß er ihm zurief, er solle nur Glauben haben, nämlich Glauben, daß er sie auch jetzt noch zu retten vermöge, so werde sie gerettet werden. Als sie nun an das Haus kamen, ließ Jesus Niemanden aus der sie umdrängenden Menge und von seinen Jüngern nur drei, Petrus, Jakobus und Johannes, in das Haus und außer diesen nur den Vater und die Mutter in das Gemach, wo das Kind lag, miteintreten, den im Hause Wehklagenden Stille

[1]) Marc. 5, 35. [2]) so Meyer.

VIII, 52—55. gebietend, das Kind sei nicht gestorben, sondern schlafe. Man hat dieß buchstäblich nehmen zu müssen gemeint.[1]) Aber der Evangelist will es nicht so verstanden wissen, sonst würde er von den ihn Verlachenden nicht sagen, sie wußten, daß sie gestorben sei. Wohl faßt sie Jesus bei der Hand und ruft ihr zu, wie man einen Schlafenden weckt. Aber ebenso hat er jenen Jüngling aus dem Todesschlafe wachgerufen. Und wenn er ihr zu essen geben hieß, so lag darin, daß sie nicht blos wieder lebend, sondern auch genesen und als eine Gesunde zu behandeln sei.[2]) Wenn er dann den Eltern gebot, sie sollten das, was sie mitangesehen hatten, Niemandem sagen, so hat dieß denselben Grund, wie daß er den Wehklagenden zugerufen hatte, das Kind sei nicht gestorben, sondern schlafe. Für ihn, der die Verstorbene ins Leben zurückzurufen in Begriff stand, war ihr Todeszustand nur ein Schlaf, aus dem sie erwachen sollte.[3]) In dem Sinne, wie es jene Wehklagenden meinten, war sie nicht gestorben, war nicht aus dem Leben geschieden, um im Todeszustande zu sein. Denn so will sein Zuruf an sie verstanden sein, nicht als eine Belehrung, daß in der Ordnung der Dinge, die er schaffe, der Tod nicht mehr Tod, sondern Schlaf sei.[4]) Er gilt nur für diesen Fall, wo eine Wiederherstellung in das vorige und nicht eine Herstellung in ewiges Leben erfolgen soll, und dient nur dazu, das Wunder, welches geschehen wird, in einen Schleier zu hüllen, welchen dann auch die Eltern darüber liegen lassen sollen. Es konnte ja nicht fehlen, daß Jair's Hausgenossen bezeugten, das Kind sei wirklich gestorben gewesen. Unbekannt konnte also nicht bleiben, daß sie wunderbar ins Leben wiedergekehrt sei,[5]) und somit konnte, was Jesus den Wehklagenden zurief und was er den Eltern gebot, nicht den Zweck haben, zu verhüten, daß er in den Ruf eines Todtenerweckers kam[6]) und als solcher beim Volke eine Verehrung genoß, die über dessen dermalige Erkenntniß seiner Person hinausging.[7]) Hat er ja doch jenen Jüngling zu Nain, der bereits zu Grabe getragen wurde, also nicht, wie Jair's Tochter, unmittelbar nach seinem

[1]) so z. B. Olshausen. [2]) vgl. Meyer z. Marc. 5, 43. [3]) vgl. Weiß z. Marc. 5, 39. [4]) gegen Godet. [5]) vgl. Matth. 9, 26. [6]) so Weiß. [7]) so Klostermann d. Markusevang. S. 119 f.

Verscheiden, in Gegenwart der ganzen ihn selbst und der ganzen VIII, 55—56.
die Leiche begleitenden Menge vom Tode erweckt. Der Fall wird also für ihn selbst ein anderer gewesen sein, als jener. Und das war er denn auch. Dort war es das Erbarmen mit der ihrer einzigen Stütze beraubten Mutter, was ihn bestimmte, den Sohn ihr wiederzugeben, und die Menge, die zugegen war, konnte sehen, daß er es aus Erbarmen that, und nicht um vor ihren Augen ein großes Wunder zu verrichten. Im vorliegenden Falle aber hatte er einem bekümmerten Vater zugesagt, seine Tochter vom Tode zu retten, und hätte, wenn er ihn auf die Meldung des inzwischen eingetretenen Todes hin hätte ziehen lassen, den Eintritt des Todes für die seiner Wunderhülfe gezogene Schranke anerkannt, dem Glauben des Vaters zum Nachtheile. Daher sollten in diesem Falle die Eltern allein Zeugen dessen sein, was er that, den Glauben des Vaters zu belohnen, und sollten es dann auch als ein ihnen vertrautes seliges Geheimniß bewahren. Die Menge mochte auf Grund der Aussage der Hausgenossen, daß sie das Kind hätten sterben sehen, immerhin des Wunders versichert sein, welches geschehen war, wenn es nur so geschehen war und mit Stillschweigen der Augenzeugen bedeckt blieb, daß man nicht meinen konnte, Jesus sei ebenso bereit, jeden Todten zu erwecken, zu dem man ihn riefe, wie alle Kranken zu heilen, die man ihm brachte.

Vier sonderliche Beweise der Wundermacht Jesu haben seine Jünger dadurch, daß sie stetig um ihn waren, unmittelbar nach einander in kurzer Frist erlebt. Fassen wir den Bericht derselben mit dem zusammen, was in 8, 4—18 und 19—21 vorhergegangen ist, so stellt sich dar, welchen Gewinn die Jünger davon hatten, daß sie sich in Jesu Geleit begeben hatten, einen Gewinn, den sie voraushatten vor der Menge nicht nur, sondern auch vor denen, die ihm wie Mutter und Brüder dem Fleische nach die Nächsten waren. So reiht sich dieser Abschnitt an den 6, 12 — 7, 50 umfassenden, in welchem wir Jesum das Gesetz seiner Jüngerschaft denen, die sich ihm angeschlossen hatten, verkündigen hörten und andererseits den Grund kennen lernten, warum er nicht bei seinem Volke, sondern nur bei einer Jüngerschaft den Glauben fand, den er forderte. Aber aus dieser Jüngerschaar hatte Jesus, womit der vorige Abschnitt

IX, 1—2. eingeleitet worden, die Zwölfe besondert, und der sich 8, 1 anreihende Abschnitt begann mit einer Schilderung seines nachmaligen Wanderlebens, wo sonderlich dieser Zwölfe als derjenigen gedacht war, die es mit ihm theilten. Und so folgt nun auch, daß er diese Zwölfe zu selbstständiger Thätigkeit aussandte. Aber nicht, als hätte die ihn umgebende Jüngerschaft zur Zeit nur noch aus ihnen bestanden. Sonst hieße es nicht, er habe sie zusammengerufen, was doch voraussetzt, daß sie unter eine größere Zahl zerstreut waren. Ehe wir lesen, was sie sollten, ist vorausgeschickt, weil für das Verständniß ihrer Aussendung erforderlich, daß er ihnen Macht und Gewalt gegeben habe über alle Dämonen und, da der Infinitivsatz auch von δύναμιν καὶ ἐξουσίαν abhängt,[1]) Krankheiten zu heilen, also Dämonischen und blos leiblich Kranken zu helfen. Der Ausdruck für diese Machtertheilung läßt nicht annehmen, daß sie in etwas Anderem als in dem Worte bestanden habe,[2]) mit welchem er ihnen das Vermögen zuerkannte, Leidenden die gleiche wunderbare Hülfe angedeihen zu lassen, die sie ihn selbst so viel und oft hatten leisten sehen. Es ist dann Sache ihres Glaubens an ihn, dieses Vermögens daraufhin gewiß zu sein, daß er es ihnen zugesprochen. Die Aufgabe aber, mit der er sie aussandte, ist dann die zwiefache, welcher seine eigene Thätigkeit gewidmet war,[3]) das Reich Gottes zu verkündigen und zu heilen. Gab er ihnen zu Letzterm Macht und Gewalt, so hatten sie Ersteres von ihm gelernt. Das Reich Gottes zu verkündigen war ja schon des Täufers Beruf gewesen, und Matth. 4, 17 ist Jesu Predigt, und zwar nicht blos die anfängliche, wie man gemeint hat, daß nur dieser die derzeitige Fähigkeit der Jünger entsprochen habe,[4]) in dieselben Worte gefaßt, wie vorher 3, 2 die des Täufers. Wie nun jene von dieser dadurch sich unterschied, daß sich Jesus als den von Johannes in Aussicht gestellten Bringer des Himmelreichs bezeugte, so wird nun, was die Jünger Jesu verkündigen sollen, darin bestehen, daß sie gleicherweise von ihm zeugen. Und wenn sie dann Dämonische und leiblich Kranke heilen, so geschieht dieß in einer Verbindung mit ihrer Verkündigung, vermöge

[1]) gegen Godet. [2]) vgl. Weiß z. Marc. 6, 10. [3]) vgl. Matth. 4, 23. [4]) so Godet.

deren es zum Beweise dient, daß sich Gott zu dem bekennt, von dem IX, 3—4.
sie zeugen. In Betreff ihrer Aufgabe bedurften sie sonach keiner besondern Weisung oder Belehrung. Wohl aber hinsichtlich ihrer Haltung in der Ausrichtung derselben. Sie sollen ausgehen mit der Zuversicht, daß es ihnen nie an dem fehlen werde, was sie für ihres Leibes Nothdurft brauchen, sollen sich also nicht vorsehen, als könnte es ihnen daran fehlen, sondern so, wie sie gehen und stehen, sich auf die Wanderung begeben. Es konnte befremden, daß sie auch keinen Stab mitnehmen sollten, und hieraus erklärt sich wohl der Pluralis ῥάβδους, der hier nicht, wohl aber Matth. 10, 10 überwiegend beglaubigt ist. An eine Unterscheidung zwischen מַטֶּה und מַקֵּל, daß sie nur letztern, einen Wanderstecken, nicht jenen mitnehmen sollten,[1]) ist nicht zu denken, so wenig als Matth. 10, 10 an eine Unterscheidung zwischen נְעָלַיִם und Sandalen. Einen Wanderstab führte ja jeder: mit dem soll er sich auf den Weg machen, und nicht erst einen Stab sich suchen, der für diese längere Wanderung tauge. Es ist wie mit dem Gelde: daß sie das Geld, das sie haben zurücklassen sollen, ist nicht gemeint, sondern daß sie sich nicht eigens für ihre Wanderung mit Geld, so wenig als mit Speisevorrath, versehen sollen. Und mit dem Rocke, den sie anhaben, sollen sie sich auf den Weg machen, ohne einen zweiten vorsorglich mitzunehmen. Auch keinen Reisesack sollen sie umhängen, der ihnen unterwegs dazu diene, sich mit Vorrath für die Weiterwanderung zu versorgen. Der Uebergang des Imperativsatzes in den Infinitivsatz μήτε ἀνὰ δύο χιτῶνας ἔχειν ist ähnlich, wie der eines Verbaladjektivums in den Infinitivus.[2]) Forderte dieses Verbot den Glauben, daß es ihnen nie fehlen werde, so fordert nun das Gebot, daß sie von demselben Hause aus, das sie aufgenommen haben wird, ihre Weiterwanderung antreten, also darin bleiben sollen, so lange sie an demselben Orte verweilen, ihre Genügsamkeit. Denn nicht, weil sie durch Wechsel der Herberge Eifersüchteleien veranlassen würden,[3]) ist ihnen dieß geboten, sondern weil sie sich an dem genügen lassen sollen, was ihnen das Haus bietet, das sie aufgenommen hat. Wenn

[1]) so Delitzsch in d. Zeitschr. f. luth. Theol. u. K. 1876 S. 598. [2]) Kühner Gramm. II. S. 388. [3]) so Godet.

IX, 5—6. sie aber an einem Orte gar keine Aufnahme, also für ihre Verkündigung des Reiches Gottes nirgend Gehör finden, da sollen sie zu einem Zeugnisse für seine Bewohner auch den Staub, der ihnen von da anhängt, von ihren Füßen abschütteln. Der Beisatz *εἰς μαρτύριον ἐπ' αὐτούς*, in welchem *ἐπί* nicht nothwendig in feindlichem Sinne gemeint sein muß,[1]) geschweige, daß er auf das künftige Gericht zielt,[2]) giebt zu erkennen, daß die Handlung des Staubabschüttelns, ebenso wie die des Kleiderausschüttelns,[3]) mochte sie mit Worten verbunden sein[4]) oder nicht, denen Etwas sagen sollte, welche die Aufnahme geweigert hatten. Die Jünger sollten den Ort nicht verlassen, ohne seinen Bewohnern das zu sagen, was die vor ihren Augen geschehende Handlung ausdrückte. Das wäre freilich ein sehr bedenkliches Gebot, wenn sie Ausdruck der tiefsten Verachtung wäre.[5]) Aber hiezu eignet sie sich ja gar nicht. Und ebenso wenig drückt sie aus, daß sie die Bewohner den Heiden gleich achten, gesetzt auch, daß die Juden wirklich, wenn sie aus heidnischen Ländern heimkamen, beim Eintritte in das heilige Land, den Staub von den Füßen schüttelten.[6]) Die Jünger sagten damit nur, daß sie mit denen, die sich weigerten, die Botschaft vom Reiche Gottes zu hören, Nichts gemein haben wollten.[7]) Abschüttelung aller weitern Verantwortlichkeit bedeutet nicht diese Handlung,[8]) sondern die des Kleiderausschüttelns. Also wie sie sich auf den Weg begeben sollten, ohne Vorsorge, als könnte ihnen fehlen, was zur Leibes Nothdurft gehört, ist einestheils, und wie sie es halten sollten, wo sie Aufnahme finden, mit dem sich begnügend, was das Haus ihnen bietet, und wie sie es halten sollten, wo man sie ihnen weigert, nicht ohne unumwundenes Zeugniß von dannen gehend, ist anderntheils der Inhalt der Weisung, mit welcher sie Jesus aussendet.

Zwischen ihrem Ausgange und ihrer Zurückkunft berichtet der Evangelist Etwas von dem Fürsten des Landes, in welchem sie ihren Auftrag ausrichteten. Man hat sich, daß es diese Stelle einnimmt, daraus erklärt, daß Jesus erst durch die ausgesendeten Zwölfe in

[1]) vgl. 2 Thess. 1, 10. [2]) gegen Godet. [3]) Akt. 18, 6. [4]) wie Luc. 10, 10. [5]) so Meyer z. Matth. 10, 14. [6]) vgl. Weiß z. Matth. 10, 14. [7]) vgl. Akt. 13, 51. [8]) gegen Godet.

weiterem Kreise bekannt geworden sei.[1]) Aber darnach lautet weder IX, 7—8.
die Erzählung, welche sagt, Herodes habe alles, was geschah, oder, wenn *ὑπ' αὐτοῦ* zu lesen ist, alles, was durch Jesus geschah, also sein eigenes Thun, zu hören bekommen, noch ist es an sich selbst glaublich oder mit 5, 17; 6, 17; 7, 17 besser verträglich, als die durch dieselben Stellen widerlegte Behauptung, zur Zeit der Aussendung der Zwölfe habe Jesu Wirken noch kein solches Aufsehen gemacht, daß es dem Herodes zu Ohren kommen konnte, und was hier von diesem erzählt werde, müsse deshalb einer spätern Zeit angehören.[2]) Im Gegentheil besteht die Bedeutung des hier Erzählten ganz und gar darin, daß der Fürst des Landes, in welchem sich alles das zutrug, was den Namen Jesu weit über die Gränzen desselben berühmt gemacht hatte, erst zu der Zeit von ihm zu hören bekam, als bereits die Zwölfe zu selbstthätigen Gehülfen seines Wirkens herangereift waren. So spät erst hörte er von ihm, daß ihm die Kunde in der Gestalt zugehen konnte, Johannes, seit dessen Tode also schon geraume Zeit verflossen sein mußte, sei vom Tode erstanden. Denn diese Rede wurde ihm als eine im Schwange gehende Meinung hinterbracht neben der andern, der erwartete Elias sei erschienen oder einer der Propheten der Vorzeit — *προφήτης, εἷς τῶν ἀρχαίων*, denn *τις* stammt aus 9, 19 — sei ins Leben wiedergekehrt: lauter Meinungen, die nur da aufkommen konnten, wo man von den wunderbaren Thaten Jesu fern von der Gegend seines ersten Hervortretens und so spät erst Kenntniß bekam, daß man von seiner dem Tode des Täufers vorhergegangenen Wirksamkeit ebenso wenig wußte, als von seiner Herkunft. Sie werden in der Zeit aufgekommen sein, wo Jesus nicht mehr in Kapernaum und dessen Umgegend wirkte, sondern, wie wir 8, 1 lasen, das Land von Ort zu Ort durchzog, so daß man auch am Hofe des Fürsten in Tiberias von der Aufregung, in die er das Volk versetzte, zu hören bekam. Daß Antipas selbst der Meinung war, Jesus werde wohl der vom Tode erstandene Johannes sein,[3]) sagt der Evangelist so wenig, daß man vielmehr verstehen konnte, er habe diese Meinung bestritten.[4]) In

[1]) so Weiß, auch Volkmar z. Marc. 6, 14. [2]) so Meyer z. Matth. 14, 1. [3]) so Godet. [4]) so z. B. Keim II. S. 519.

IX, 9—10. Wahrheit läßt er den Fürsten darüber so sehr verlegen sein, daß er hörte, man halte ihn für den auferstandenen Johannes, während ihn die anderen Meinungen nicht weiter anfechten. Was er weiß, ist nur das Eine, daß er, was bei dem Evangelisten nur hier in Erwähnung kommt, den Johannes hat enthaupten lassen. Aber was er nun von diesem Wunderthäter halten soll, weiß er nicht, hätte ihn daher gern zu sehen bekommen. Eindruck also hat auf ihn nur das Eine gemacht, daß er für den gehalten wurde, den er enthauptet hatte, und nur darüber machte er sich Gedanken. Gleichgültig gegen die Glaubenshoffnung seines Volks war er von dessen Erregung durch Jesu Lehren und Wunderthun so lange unberührt geblieben, bis ihn das Thörichtste, was man von ihm hielt und sagte, nur in so fern in Unruhe versetzte, als es ihn nöthigen würde, ihn für den zu halten, von dem er doch weiß, daß er auf seinen Befehl den Tod erlitten. Keinen andern Theil nahm der Fürst des Landes an dem, welcher bereits nicht nur selbst als den Bringer des Reiches Gottes sich bezeugte, sondern auch von den Zwölfen von Ort zu Ort verkündigt und durch Wunder bezeugt wurde. War zu Anfang des 8, 1 beginnenden Abschnitts zu lesen gewesen, was Jesu Jünger vor der großen Menge des Volks voraushatten, so ist nun in 9, 1—9 zu sehen, wie weit der Landesfürst hinter den Zwölfen zurückstand. Denn erst hier mit der Aussendung der Zwölfe, von denen dort gesagt war, daß sie Jesu stetiges Geleite bildeten, endigt dieser Abschnitt. Was folgt, unterscheidet sich dadurch, daß es eine Reihe zeitlich auf einander folgender Vorgänge bildet.

Sie beginnt mit der Rückkehr der Zwölfe zu Jesus und ihrer Erzählung des durch sie Geschehenen. Wenn es dann heißt, Jesus habe sich darauf mit ihnen zurückgezogen, so kann dieß nur so gemeint sein, daß er mit ihnen allein sein wollte. Daß ihn die Rücksicht auf Gefahr, die ihm von Seiten des Antipas drohte, dazu bestimmt habe, sich zurückzuziehen,[1]) ist jedenfalls dieses Erzählers Meinung nicht. Denn weder ist das zuvor von Antipas Berichtete um deswillen an diesen Ort gestellt, weil es sich gerade in der Zwischenzeit zwischen Aussendung und Rückkehr der Zwölfe zugetragen, noch

[1]) so auch Ebrard wiss. Krit. der ev. Geschichte S. 462.

ist gesagt, daß Jesus davon gehört habe. Und statt von einer Ge- IX, 10—13.
fährdung Jesu durch den Tetrarchen ist vielmehr erzählt, daß er ihn gern gesehen hätte, und auch davon heißt es nicht, daß es Jesus erfahren und sich dem entzogen habe. Wäre unter dem Bethsaida, wohin er sich zurückgezogen, das bei Kapernaum, also im Gebiete des Antipas gelegene gemeint, dann wäre ja vollends nicht daran zu denken, daß er einer Nachstellung dieses Fürsten aus dem Wege gehen wollte. Es kann aber freilich schon deshalb nicht gemeint sein, weil er dort am allerwenigsten mit seinen Jüngern hätte allein sein können,[1]) und genügt das *κατ' ἰδίαν* allein schon, ohne daß wir der nach Matth. 14, 13 und Marc. 6, 31 zurechtgemachten schwankenden Lesart *εἰς τόπον ἔρημον πόλεως καλουμένης Βηθσαϊδά* bedürfen, um den schwachen Gegengrund aufzuwiegen, den man davon hergenommen hat, daß Philippus dem Bethsaida seines Gebiets, als er es zu einer ansehnlichen Stadt machte, den Namen Julias gegeben hatte,[2]) neben welchem sich der ältere Name doch sicherlich ebenso gut forterhalten hat, wie Josephus Cäsarea Philippi, nachdem es längst von Agrippa II. in Neronias umgenannt war,[3]) immer doch Cäsarea nennt. Der Evangelist sagt weder von wo, noch wie[4]) er sich dahin, noch auch, wohin er sich von dort zurück begeben habe. Nur den Ort nennt er, wohin ihm eine Menge Volks, welche inne geworden war, daß er diese Richtung eingeschlagen, unverdrossen nachzog, und erst aus der Erzählung dessen, was sich dann begab, erhellt, daß sie ihn in einer Einöde fand. Er entzog sich ihr nicht, sondern redete zu ihr vom Reiche Gottes und heilte ihr Kranken, bis der Abend herankam und die Zwölfe ihn baten, sie zu verabschieden, damit sie in den umliegenden Ortschaften Herberge und zu essen finde. Wenn er ihnen antwortete „gebt ihr ihnen zu essen", so lautet dieß nicht so, als wollte er in ihnen die Erwartung eines Wunderbaren erwecken, das er thun werde,[5]) sondern sie selbst, die ihm ja noch eben berichtet haben, was sie auf ihrer Wanderung kraft seines Namens ausgerichtet haben, sollen das Wunderbare thun. Statt dessen zählen sie auf, wie Weniges sie für so viele Tausende

[1]) vgl. 10, 13. [2]) so z. B. Bleek. [3]) antiqq. 20, 9, 4. [4]) gegen Meyer. [5]) gegen Meyer z. Matth. 14, 16.

IX, 13—18. haben, mit dem Beifügen *εἰ μήτι πορευθέντες ἡμεῖς ἀγοράσωμεν εἰς πάντα τὸν λαὸν τοῦτον βρώματα*, womit sie etwas, das sie zuvor gethan haben müßten,[1]) als die einzige, aber unmögliche[2]) Möglichkeit hinstellen, um über mehr, als sie haben, und über so viel zu verfügen, als zur Sättigung dieser Menge nöthig wäre. Dieser Erwiederung der Jünger tritt der Befehl Jesu unmittelbar gegenüber, die Menge in gleich großen Gruppen von je fünfzig sich lagern zu lassen, wodurch erst ersichtlich wurde, daß es der Männer nicht weniger als fünftausend waren, und mit kürzesten Worten wird dann erzählt, wie er die fünf Brode und zwei Fische zur Hand nahm und, den Blick gen Himmel gerichtet, segnete und brach und den Jüngern auszutheilen gab, genug, sie alle satt zu machen, und so viel mehr, als dieß, daß des ihnen Uebriggebliebenen zwölf Körbe voll Brocken aufgesammelt wurden. Die ganze Erzählung ist darnach angethan, nicht sowohl ein großes Wunder zu berichten, das Jesus gethan, als vielmehr ins Licht zu stellen, daß er es von den Zwölfen gethan wissen wollte und, als sie sich dazu unfähig zeigten, durch ihre Hand es gethan hat. Wegen seiner Bedeutung für die Zwölfe ist es erzählt, aber diese Bedeutung liegt nicht darin, daß sie für ihren künftigen Beruf gelehrt wurden, es könne ihnen nie gebrechen, die Vielen, die sich an sie drängen, mit dem Brode des Lebens zu speisen,[3]) sondern vielmehr darin, daß man sehen soll, wie es ihnen auch nach allem dem, was sie im Namen Jesu ausgerichtet hatten, an der vollen Glaubenszuversicht, auf sein Wort hin das anscheinend Unmögliche zu thun, noch gefehlt und wie sie Jesus durch das, was er dann durch ihre Hand that, ihrer Schwäche überführt und in der Erkenntniß, daß dem Glauben Nichts unmöglich ist, gefördert hat.

Mit einem bloßen *καὶ ἐγένετο*, wie 5, 12, leitet der Evangelist zu dem über, was folgt, und benennt keine weiteren Umstände, unter denen es sich begeben hat, als daß Jesus betete, wozu dann als Uebergang zu dem, was sich an sein Beten anschloß, hinzukommt, daß die Jünger, als er so betete, allein mit ihm zusammen waren.

[1]) vgl. Kühner Gramm. II. S. 153. [2]) vgl. Kühner II. S. 987. [3]) so Steinmeyer apol. Beitr. I. S. 241; Klostermann das Markusevang. S. 140.

Denn das elliptische *κατὰ μόνας*,[1]) zu dem wohl ursprünglich weder IX, 18—21.
δυνάμεις[2]) noch *ὁδούς*,[3]) sondern *χεῖρας*[4]) hinzugedacht ist, wird besser mit *συνῆσαν αὐτῷ*, als mit *προσευχόμενον* zu verbinden sein. Weil er die Jünger allein bei sich hatte, richtete er die Frage an sie, welche nebst ihrer Beantwortung den Inhalt dieser Erzählung zunächst bildet, und daß er sie im Anschlusse an sein Beten an sie richtete, wird ebenso wie 6, 12 um deswillen gesagt sein, damit man darnach den Inhalt seines Gebets bemesse. Was er sie fragen und was er ihnen sagen wollte, war von so entscheidungsvoller Bedeutung, daß er nicht anders daran ging, als nachdem er es betend Gotte vorgetragen hatte. Wenn er sie nun fragt *τίνα με λέγουσιν οἱ ὄχλοι εἶναι*, so leitet er damit die andere Frage ein *ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι*. Er will nicht von ihnen etwas erfahren, was er nicht weiß, sondern will sie veranlassen, im Gegensatze gegen das, was die Menge von ihm hält, zu sagen, wofür sie ihn erkennen. Sie verstehen, daß sie ihm sagen sollen, was für Meinungen sie in ihrem Verkehre mit dem Volke von denen haben äußern hören, die auf Grund seines Thuns hoch von ihm halten. Es sind dieselben Meinungen, die auch zu des Antipas Ohren gekommen waren. Sie aber wissen, was Petrus als ihre gemeinsame Erkenntniß ausspricht, daß er der Gesalbte Gottes ist, in dem die Verheißung der Schrift zur Erfüllung kommt. Im Gegensatze gegen die schwankenden und thörichten Meinungen der Menge, die recht hoch von ihm zu denken wähnt, wenn sie ihn für eine der früheren Größen hält und sich seine Wundermacht daraus erklärt, daß er wunderbar in das irdische Leben wiedergekehrt sei, sind die Jünger zu dem entschiedenen Glauben und zu der klaren Erkenntniß gelangt, daß er der verheißene Heiland ist. Und indem sie in diesem Gegensatze ihre Glaubenserkenntniß aussprechen, scheiden sie sich vollbewußt von der Menge ab. Wenn ihnen nun Jesus nachdrücklich verbietet, nicht blos, öffentlich zu predigen,[5]) sondern, irgendwem zu sagen, daß er der sei, für den sie ihn erkannten, so giebt der Evangelist den Grund hiefür damit

[1]) vgl. Marc. 4, 10. [2]) so Kühner z. Xenoph. mem. 3, 7, 4. [3]) so Godet. [4]) Thucyd. 1, 32, 5; 1, 37, 4; Xenoph. mem. 3, 7, 4; Plato Alcib. I. 114 C. [5]) so Stier II. S. 193.

IX, 22. zu erkennen, daß er ihn dieß Verbot in Verbindung mit der Erklärung aussprechen läßt, er müsse viel leiden und verworfen werden von Seiten des hohen Raths, der absichtlich nach seinen drei Bestandtheilen benannt ist, und getödtet werden und am dritten Tage auferstehen. Man hat dieß dahin gedeutet, sie würden sonst nur die Schuld derer vergrößern, die ihn tödten werden,[1]) oder sie würden, was ihm von Gott bestimmt ist, dadurch stören,[2]) oder sie würden machen, daß das Volk seine fleischlichen Messiashoffnungen durch ihn erfüllt zu sehen erwartete,[3]) wohl gar dadurch zum Aufruhr fortgerissen würde.[4]) Aber so unrichtig es ist, wenn man das mit εἰπὼν Angeschlossene nur eine an das Verbot angeknüpfte Belehrung sein läßt,[5]) so gewiß soll es doch den Jüngern etwas zu wissen thun, das ihnen fern lag, als sie sagten, ihnen sei er der Gesalbte Gottes. Er ist es, aber andererseits muß er, um es zu sein,[6]) erst noch leiden, sterben und vom Tode wieder erstehen, während das Volk ihn richtig zu würdigen wähnt, wenn es ihn für Einen hält, der Leiden und Sterben schon hinter sich hat. Wenn nun die Jünger, die im rechten Glauben standen, aber selbst noch erst lernen mußten, was er ihnen jetzt sagte, Einem, der nicht ihres Glaubens ist, um ihn für Jesum zu gewinnen, auf Grund ihrer Glaubenserkenntniß sagen, er sei der Messias, so wird sich derselbe von ihm einer Aufrichtung des Reiches Gottes, einer Verwirklichung seines Königthums versehen, mit welcher sein Leiden und Sterben in schneidenden Widerspruch tritt. Der richtige Weg, zu der von Petrus ausgesprochenen Erkenntniß zu gelangen, ist nicht der, daß die Jünger den Leuten sagen, er sei der Messias, sondern nur der, auf welchem die Jünger selbst dazu gelangt sind, der Weg eines durch seine Person und sein Thun gewirkten Glaubens. Ist er dagegen durch den Tod in das jenseit des Todes gelegene Leben eingegangen, so steht er in dem Lebensstande, in welchem er voll und ganz die Erfüllung der Verheißung ist, welche die Jünger schon jetzt in ihm erfüllt finden. Erst dann kann ihr Zeugniß von ihm ohne Gefahr und mit entsprechendem Erfolge damit anheben, daß sie von ihm, dem nicht

[1]) so Stier a. a. O. [2]) so z. B. Meyer. [3]) so Godet. [4]) so Bisping. [5]) wie Bleek, Bisping. [6]) vgl. Akt. 2, 36.

mehr irdisch Gegenwärtigen, sondern zu himmlischem Leben Erstan- IX, 23.
denen, bezeugen, er ist der Christ Gottes. Für jetzt haben sie so von ihm zu sprechen, wie er selbst von sich spricht.

In welchem Sinne es den Zwölfen an Glauben noch gebrach, nämlich an der Gewißheit, daß dem Glauben nichts im Berufe Gelegenes unmöglich sei, war aus der vorigen Erzählung zu ersehen. Dem gegenüber hat sich nun aber gezeigt, worin ihr Glaube vollendet ist, nämlich in der klaren Erkenntniß, daß Jesus der verheißene Heiland ist. Dort hat sie Jesus dadurch, daß er das Wunderbare durch ihre Hand that, in dem, wo es noch fehlte, gefördert. Hier erschließt er ihrer Erkenntniß dessen, was er ist, eine Zukunft dessen, was seiner wartet, auf die sie noch nicht gefaßt. aber von welcher zu hören sie dadurch fähig sind, daß sie in der für die Menge verschlossen bleibenden Erkenntniß seiner Person stehen. Sie darf das Wort, daß er der Messias ist, nicht hören. Wohl aber spricht er so zu ihr, wie nun mit ἔλεγεν δὲ πρὸς πάντας eingeführt wird. An einen unmittelbaren zeitlichen Zusammenhang dieser Rede mit dem, was vorhergegangen, läßt der Gegensatz von κατὰ μόνας und πρὸς πάντας nicht denken. Denn die Jünger alle im Gegensatze zu Petrus sind mit πάντας nicht gemeint, nachdem so eben αὐτοῖς auf sie alle ging.[1]) Ob sich eben dort, wo er mit ihnen allein gewesen, Andere hinzufanden oder erst, nachdem er den Ort verlassen hatte, ist nicht angedeutet. Aber von Belang ist, daß er das, was folgt, nicht für die Jünger allein und daß er es, wie das Imperfectum besagt, eben damals gesprochen hat. Wenn er sagt εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἔρχεσθαι, so gilt dieß solchen, die etwa geneigt wären, sich seiner Jüngerschaft anzuschließen. Wozu sich ein Solcher bequemen muß, sagt er mit den Worten ἀρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καθ' ἡμέραν. Denn die Auslassung des weder Matth. 16, 24 noch Marc. 8, 34 vorfindlichen καθ' ἡμέραν ist begreiflicher, als die Beifügung. Ἀρνεῖσθαί τι kann heißen „sich von Etwas lossagen, es aufgeben, nicht mehr damit zu thun haben wollen.“ [2]) Hier ist verlangt, daß man nicht blos dieß oder jenes, sondern sich selbst aufgebe, sich selbst gleichsam den Abschied gebe,

[1]) gegen de Wette. [2]) z. B. Tit. 2, 12; 4 Makk. 8, 7.

IX, 23—25. also auf sein Eigenleben ein für allemal verzichte. Dieß ist die Vorbedingung für das Andere, daß man täglich sein Kreuz aufnehme, es zu tragen. „Sein Kreuz", heißt es, nicht als wenn Jeder ein anderes hätte, das sich aus seinem Charakter und seiner providentiellen Stellung ergebe.[1]) Wer zum Kreuzestode, diesem schmählichsten und grausamsten Tode durch Menschenhand, verurtheilt war, dem legte man das Kreuz auf, an das er geschlagen werden sollte, es dahin zu tragen, wo er daran geschlagen werden sollte. Solchen Endes der Wanderung auf dem Wege, auf welchem man Jesu nachgeht, hat also Jeder gewärtig zu sein, und selbst muß er sich mit dem Kreuze beladen, an welches geschlagen zu werden er bereit ist, muß jeden Tag seine Wanderung damit beginnen, daß er es aufnimmt. Nicht dieß also ist gemeint, daß man tagtäglich sein sündliches Eigenleben innerlich in den Tod gebe, um zu heiligem Leben innerlich zu erstehen,[2]) sondern daß man das Aeußerste, was einem Menschen durch Menschen angethan werden kann, zu erleiden, tagtäglich sich bereit stelle. So ist man dann geschickt, Jesu auf seinem Wege zu folgen. Denn *καὶ ἀκολουθείτω μοι* ist nicht eine weitere Forderung, mit Verzicht auf eigene Wege nur in Jesu Fußstapfen zu treten,[3]) sondern die unter solche Bedingung gestellte Aufforderung, das zu thun, wovon der Vordersatz annimmt, daß es Einer thun will, da *ἀκολουθεῖν τινί* und *ἔρχεσθαι ὀπίσω τινός* eins und dasselbe ist.[4]) Nur mit dieser Auffassung der Forderung, nicht mit der, nach welcher gefordert wäre, der Sünde täglich abzusterben, verträgt sich die Begründung derselben, daß der sein Leben errettet, der es um Jesu willen verliert, und der es verliert, der darauf bedacht ist, es zu erretten, indem jener ewiges Leben gewinnt, dieser ewigem Tode anheimfällt. Dieser begründende Satz wird dann nicht wieder durch den des 25. Verses begründet, am wenigsten so, was ja ganz unmöglich ist, daß von den zwei in V. 25 und V. 26 auf einander folgenden *γάρ* das erste eine Begründung der ersten, das zweite eine Begründung der zweiten Hälfte des 24. Verses bringt.[5]) Daß es so kommen wird, wie der 24. Vers gesagt hat, ist ja viel-

[1]) so Godet. [2]) gegen Stier I. S. 412. [3]) gegen Godet. [4]) vgl. z. B. 14, 27 mit Matth. 10, 38. [5]) so Godet.

mehr vorausgesetzt, wenn nun gesagt wird, was es heißen will, sein IX, 25—26.
Leben zu verlieren: weshalb man sich denn auch damit geholfen hat, daß man einen beliebigen Zwischengedanken einschob, auf den sich *γάρ* beziehe.[1]) Das *γάρ* ist das der lebhaften Frage[2]) und zwar hier einer verneinenden Frage, so daß es heißt, ein Mensch habe ja doch wirklich[3]) keinen Nutzen davon, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber sich um sich selbst bringt oder um sich selbst kommt. So nämlich ist zwischen *ἀπολέσας* und *ζημιωθείς* zu unterscheiden, und nicht bringt *ἤ* nur ein anderes Wort für denselben Begriff,[4]) was ebenso mißbräuchlich als müßig wäre. Irrig hat man so unterschieden, wie wenn *ἑαυτὸν ζημιοῦσθαι* — denn daß *ἑαυτόν* zu beiden Verbis gehört, versteht sich von selbst — ein Geringeres wäre, als *ἑαυτὸν ἀπολλύναι*, letzteres sich gänzlich zu Grunde richten oder um die ganze Seligkeit kommen, ersteres nur irgendwelchen Schaden an seiner Person erleiden oder seine Seligkeit theilweise einbüßen.[5]) Die Verba sind nicht anders verschieden, als daß *ἀπολλύναι*, wie es auch *σώζειν* zum Gegensatze hat, ein thätiges, *ζημιοῦσθαι* ein leidentliches Verlieren bedeutet. Das Verlieren, um das es sich hier handelt, ist beides, und daß es auch letzteres ist, bildet den Uebergang zur folgenden Begründung des Satzes. Ein *ζημιοῦσθαι* findet hier statt, indem sich der Menschensohn, wenn er in seiner und seines Vaters und der heiligen Engel Herrlichkeit kommt, dessen, der jetzt sich seiner und seiner Lehre schämt, auch hinwieder schämen wird. *Ἐπαισχύνεσθαί τινα* heißt zunächst innerlich so zu Einem stehen, dann aber auch mit der That sich so zu Einem stellen, daß man Nichts mit ihm zu thun haben will, weil man Unehre von ihm hat, sich zu gut für ihn oder ihn nicht gut genug für sich achtet.[6]) Wer sich so zu Jesu und seiner Lehre stellt, der will nicht dafür gelten, daß er sein Jünger sei, weil er die Unehre fürchtet, die er davon hat. Wenn sich dann, wie es, um die entsprechende Vergeltung auszudrücken, mit uneigentlicher Verwendung desselben Ausdrucks heißt, Jesus ebenso zu ihm stellen wird, so wird er ihn von der Theil-

[1]) so Bisping. [2]) vgl. z. B. Matth. 27, 23. [3]) vgl. Kühner Gramm. II. S. 726. [4]) so z. B. de Wette, Meyer, Bleek. [5]) so Fritzsche Ev. Marc. S. 277, Godet. [6]) vgl. z. Röm. 1, 16.

IX, 26—27. nahme an der Herrlichkeit ausschließen, in welcher er, der jetzt in der Unscheinbarkeit eines Lehrers gegenwärtig ist, dereinst kommen wird. Es ist aber nur zweierlei möglich, entweder ihrer theilhaft werden oder unter Gottes Zorngericht fallen. Uebrigens ist es übel gethan, dreierlei verschiedene Arten von Herrlichkeit unterschieden finden zu wollen.[1]) Jesus kennzeichnet die Herrlichkeit, in welcher er kommen wird, damit, daß er sie auch als seines Vaters und der heiligen Engel Herrlichkeit bezeichnet, als die überweltliche im Gegensatze gegen alles, was irdisch menschlicher Weise Herrlichkeit heißen mag. Und dieses sein Kommen steht nicht in ungewisser Ferne. Denn dieß besagt der mit *λέγω δὲ ὑμῖν ἀληθῶς* eingeführte Satz, wo *ἀληθῶς*, allerdings dem *Ἀμήν* gleichbedeutend, doch weder deswegen, noch auch, weil es nicht wie 12, 44; 21, 3 voransteht, von *λέγω δέ* zu trennen und zu dem hiemit eingeleiteten Satze zu verbinden ist, zu dem es nicht paßt:[2]) die Stellung ist dadurch bedingt, daß der Ton auf *λέγω* liegt, indem mit *δέ* zu einem Ausspruche übergegangen wird, der mit dem vorherigen zusammengenommen sein will. So nahe, sagt Jesus, sei sein Kommen in Herrlichkeit, daß von denen, die eben da — *αὐτοῦ* — vor ihm stehen, Etwelche lebend das Reich Gottes zu sehen bekommen. Da es sich um sein Kommen in Herrlichkeit handelt, so liegt der Ton nicht auf *οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου*,[3]) daß Etlichen gesagt wäre, wie spät erst sie sterben werden, sondern auf *ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*,[4]) daß gesagt ist, wie bald schon das Reich Gottes zu sehen kommt. Ob sie hernach noch sterben oder nicht, liegt nicht in den Worten.[5]) Erklärt man nun, das Reich Gottes sei die Gemeinde Jesu, und hienach, daß Etliche die Aufrichtung seiner Gemeinde erleben werden, so hat man kein Recht, hiebei an das Gericht über Jerusalem und das jüdische Volk zu denken, mit welchem ja die Gemeinde Jesu nicht begonnen hat.[6]) Oder erklärt man, das Reich Gottes seien die großen Thaten Gottes, welche mit der Ausgießung des heiligen Geistes beginnen sollten,[7]) so war das zu Erlebende so nahe, daß

[1]) wie z. B. Meyer, Godet. [2]) gegen Meyer, Godet. [3]) wie z. B. 12, 59. [4]) wie z. B. Joh. 13, 38. [5]) gegen Stier II. S. 203 f. [6]) gegen Stier a. a. O. [7]) so Godet.

es nichts Sonderliches, nur für Etwelche Geltendes war, es zu erleben. In beiden Fällen irrte man aber von dem Sinne ab, in welchem wir Jesum sonst vom Reiche Gottes sprechen hören. Er sagt *ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*,[1]) und in demselben Sinne *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν*,[2]) aber auch *οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως ὅτου ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ*.[3]) Dort ist das Reich Gottes damit vorhanden, daß er in die Welt gekommen, hier ist es so lange zukünftig, bis er wiederkommt in die Welt. Weder mit dem Einen, noch mit dem Andern vertragen sich jene Erklärungen. Im vorliegenden Falle, wo das Reich Gottes als zukünftiges gemeint ist, kann es sohin nichts Anderes heißen, als was auch Joh. 3, 3 so heißt, nur daß dort der Ton auf *ἰδεῖν* ruht, hier dagegen auf *τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*, indem es sich dort um den Antheil am Reiche Gottes handelt, hier dagegen um den Eintritt desselben. Die Gestalt der Dinge, welche dann vorhanden ist, wenn Gottes Wille der fortan allein wirksame und zu seiner vollen Verwirklichung gelangt ist, wird so bald eintreten, daß zur Zeit Lebende ihren Eintritt erleben werden. Die Frage zu beantworten, ob und wie sich diese Vorhersagung erfüllt hat, ist nicht dieses Orts. IX, 27.

So hoch hat also Jesus vor Allen, die gerade zugegen waren, von sich gezeugt, daß er das ewige Leben davon abhängig machte, ob man ihm auf dem Wege, den er vorangeht, so nachfolgt, wie es dieser Weg erfordert, und sich vor der Welt zu ihm und seiner Lehre bekennt, und daß er den Eintritt des Reiches Gottes, der schlüßlichen Vollendung der Dinge, mit seinem Kommen in Herrlichkeit, welche überweltlich göttliche Herrlichkeit sein wird, vereinerleite. Denn nicht, daß jener und dieses zweierlei sei, sondern die Einerleiheit von beidem ist durch das Verhältniß der beiden Sätze V. 26 und 27 unwidersprechlich.[4]) Sonach kann der Grund, warum er den Jüngern, die es waren, verbot, irgendwem zu sagen, daß er der Messias sei, nicht der sein, daß er den Glauben, er sei dieß, nicht geweckt wissen wollte, sondern nur der, daß er anders, als durch die Versicherung, er sei es, diesen Glauben gewirkt wissen

[1]) 11, 20. [2]) 17, 21. [3]) 22, 18. [4]) gegen Stier a. a. O.

IX, 28. wollte. Und so hatten denn die Jünger die klare Glaubenserkenntniß, daß er es ist, vor der Menge voraus, während es ihnen an der vollen Zuversicht, daß ihnen kraft dieses Glaubens Nichts unmöglich sei, noch gebrach. Die Unvollkommenheit ihres Glaubens stellt sich dar, als sie der Aufforderung Jesu „gebt ihr ihnen zu essen" nicht Folge zu leisten wußten, die Vollkommenheit desselben dagegen, als sie eine Erkenntniß seiner Person kundgaben, von der sie Niemandem sagen sollten, während er doch eben dann Allen ohne Unterschied gegenüber so hoch von sich zeugte, daß er für nichts Anderes, als für den Messias, konnte erkannt sein wollen.

Wenn nun der Evangelist mit den Worten *ἐγένετο δὲ μετὰ τοὺς λόγους τούτους* zur folgenden Erzählung übergeht, so giebt er zu erkennen, daß er das, was folgt, im Zusammenhange mit dem aufgefaßt wissen will, was Jesus in Verbindung mit jenem Verbote von seinem Leiden und Sterben und Auferstehen zu den Jüngern und zu Allen ohne Unterschied von seinem Kommen in überweltlicher Herrlichkeit geredet hatte. Weshalb er auch in Form eines unvollständigen Zwischensatzes[1]) die Zeit angiebt, wie lange, etwa eine Woche nachher — denn so ist *ὡσεὶ ἡμέραι ὀκτώ* gemeint[2]) — das Folgende sich zugetragen hat. Dagegen giebt er in keiner Weise den Ort an, wo es sich zugetragen, und auch Matth. 17, 1 und Marc. 9, 2 ist man keineswegs berechtigt, zu sagen,[3]) sichtlich habe sich Jesus immer noch in den Vorbergen des Hermon befunden. Nur welcher Art die Oertlichkeit war, mußte, um den Vorgang verständlich zu machen, mit dem wie 6, 12 gemeinten *εἰς τὸ ὄρος* gesagt werden. Auf eine Höhe zog sich Jesus da, wo er sich gerade befand, zurück, um einsam zu beten: nur die drei aus der Zwölfzahl, die er Zeugen seiner Auferweckung der Tochter Jair's hatte sein lassen, nahm er mit sich. Daß es dieselben drei waren, die er nachmals, als er in Gethsemane betete, in seiner Nähe haben wollte, ist man hier nicht veranlaßt zu bemerken, weil des Letztern bei diesem Evangelisten keine Erwähnung geschieht. Doch genügt die Vergleichung jenes frühern Falls, um die Bemerkung zu rechtfertigen, daß

[1]) vgl. Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 122. [2]) vgl. Grotius. [3]) wie Keim II. S. 585.

ihm diese drei das, was ihm die Zwölfe überhaupt sein sollten, IX, 29—31
seine Nächsten, sonderlich sein sollten. Wir lesen nun, was sich mit ihm begab, während er betete, und entnehmen, daß sein Gebet darnach beschaffen war, mit dem, was ihm geschah, erwiedert zu werden. Sein Antlitz bekam ein verändertes Ansehen, seine Gewandung wurde glänzend, Glanz ausstrahlend. Von einer Durchleuchtung seines Leibes zu sagen, die selbst durch seine Kleidung hindurch wahrnehmbar wurde,[1]) berechtigt die Beschreibung nicht, welche nur das aussagt, was wirklich wahrnehmbar war: es ist vielmehr eine Verklärung, wie durch eine wunderbare Beleuchtung, in die er zu stehen kam. Am allerwenigsten sollen wir in ihr Jesum auf dem Höhepunkt seiner innern Entwicklung angekommen sehen und sie für eine in ihm vorgegangene Veränderung achten, welche, wenn er sie nicht selbst zurückgehalten hätte, in seiner sofortigen Himmelfahrt ihren Abschluß gefunden haben würde.[2]) Zu dem Anblicke seiner verwandelten Gestalt gesellte sich, wie *καὶ ἰδού* ausdrückt, der Anblick zweier Männer, die mit ihm sprachen. Das waren, fügt der Erzähler hinzu, Mose und Elia, welche, in Herrlichkeit erschienen, den Ausgang besprachen, den er in Jerusalem erfüllen, das heißt, als den Abschluß seiner Laufbahn,[3]) nicht als den vorausbestimmten, was ein anderes Objekt zu *πληροῦν* erfordern würde,[4]) nehmen sollte. Die Jünger erkannten die Beiden für Mose und Elia, indem sich ihre Gegenwart so versichtbarte, daß ihre Gestalt der Vorstellung entsprach, die man sich von ihnen machte: sie sollten eben dafür erkennbar sein. Aber ihre Gestalt war eine ähnlich verklärte, wie in diesem Augenblicke die Gestalt Jesu selbst. Sie sprachen mit ihm den Jüngern vernehmbar und in der Sprache, die sie auf Erden gesprochen hatten. Wenn es heißt, sie besprachen den Ausgang, den er in Jerusalem nehmen, mit dem er dort seine Laufbahn erfüllen sollte, so beweist das *ἐν Ἱερουσαλήμ*, daß man nicht ohne Weiteres seinen Tod und seine Erhöhung darauf begreifen darf.[5]) Er wird nach Jerusalem hinaufgehen,[6]) um dort das zu erleiden, womit sein irdisches Leben enden soll. Aber freilich stirbt er, um vom Tode

[1]) so Godet. [2]) gegen Godet. [3]) vgl. Bleek. [4]) gegen Meyer. [5]) gegen Godet. [6]) vgl. 13, 33; 18, 31.

IX, 31—32. wiederzuerstehen, und so kann sein Tod nicht anders, als im Hinblicke auf sein Wiedererstehen Gegenstand des wunderbaren Gesprächs sein. Darum aber ist es doch sein durch die Obrigkeit Israel's zu erleidender Tod, von welchem das Gespräch handelt. Mose, durch den Israel das Volk Jehova's geworden, war gestorben, aber so, daß sein Grab nie gefunden wurde, und Elia, der es zu Jehova zurückgezwungen hatte, war wunderbar von der Erde weg und aus dem irdischen Leben entnommen worden. Jesus aber, der die Erfüllung aller Gottesverheißung war, sollte von seinem Volke schmählichen Tod erleiden und begraben werden, sollte so und nicht anders aus dem irdischen Leben scheiden, um in sein Leben der Verklärtheit überzugehen. Aus diesem Gegensatze erhellt, wovon sie und warum gerade sie hievon mit ihm sprachen, und warum die Jünger ihres Gesprächs Zeugen sein sollten.

Sie wurden es aber erst und wurden überhaupt des ganzen Vorgangs Zeugen erst, als sie aus dem Schlafe erwachten, der über sie gekommen war, während Jesus betete. Wenn also erzählt ist, wie sich Jesus verwandelt habe, so ist dieß nicht so gemeint, als hätten sie den Vorgang seiner Verwandlung mitangesehen, sondern der Erzähler berichtet so auf Grund dessen, was sie sahen, als sie aus dem Schlafe erwachten, der sie, während er betete, überkommen hatte, ohne daß man sich deswegen vorzustellen hat, daß es Nacht war,[1]) was ausdrücklich gesagt sein würde. Vom Schlafe erwacht sahen sie ihn in seiner Verklärtheit und sahen die Zwei mit ihm zusammenstehen. Bis dahin galt der Vorgang nicht ihnen,[2]) sondern ihm. Ihm selbst sollte die Verklärung, in die er trat, ein Vorspiel derjenigen Verklärung sein, die seiner wartete, und wenn er mit denen, die auch Gotte an seinem Volke gedient und Schweres dafür von demselben erlitten, aber anders geendet hatten, von dem sprach, was er von demselben Volke für so viel größern Dienst erleiden sollte, so geschah es im Vorgefühle der Herrlichkeit und im Hinblicke auf sie, zu welcher er aus Tod und Grab erstehen wird. Auf Erden war Niemand, mit dem er so hätte davon reden können, wie mit den beiden großen Verstorbenen, seinen Vorgängern im Werke

[1]) gegen Bisping, Godet. [2]) gegen Keim II. S. 586.

Gottes an Israel, die ihm in gleicher Herrlichkeit der Erscheinung, IX, 33—34.
wie er selbst erstrahlte, versichtbart gegenwärtig waren. Mit ihnen so verklärt davon zu reden, daß und wie er leiden und sterben müsse, um wiederzuerstehen, war ihm eine himmlische Erquickung, die ihm jetzt eben, wo er angefangen hatte, zu den Jüngern davon zu reden, und weil sein Blick jetzt darauf gerichtet blieb, als Erwiederung seines Gebets zu Theil ward, um ihn auf dem Wege nach dem leidensschweren Ziele zu begleiten. Was die Jünger von dem Gespräche vernahmen, trat ihnen so sehr hinter dem wunderbaren Anblicke zurück, der sich ihren Augen darbot, daß Petrus, als die Beiden von Jesu schieden, nur den einen Gedanken hatte, daß doch diese Herrlichkeit bleiben möchte, zu welchem Zwecke er seinen und seiner Mitjünger Dienst anbietet. Gut, sagt er, daß wir hier sind, nicht mit Betonung des ὧδε, das so viel hieße, als, so ungestört, in solcher Gesellschaft und an so anmuthigem Orte,[1]) sondern mit Betonung des ἡμᾶς,[2]) indem er fortfährt „so laß uns — je einen für je einen — für dich und Mose und Elia drei Hütten herstellen", als gebräche es nur an einem Obdache, um die Beiden und Jesum an diesem Orte beisammenbleiben zu machen. Er wußte nicht, was er sage, bemerkt der Evangelist: wie betäubt von dem Eindrucke redete er heraus, was er bei klarem Bewußtsein ungesagt gelassen hätte. Aber nicht, daß er dieß that, wird durch das vorausgeschickte καὶ ἐγένετο eingeleitet, welches nur einen wesentlichen Bestandtheil des wunderbaren Vorgangs selbst verkündigen kann, sondern es gilt dem, was geschah, indem Petrus die ungeschickte Rede that, daher beides durch den Uebergang ταῦτα δὲ αὐτοῦ λέγοντος verbunden wird. Eine Wolke kam und deckte sich über sie, hüllte sie ein.[3]) Nicht die Beiden[4]) oder Jesum und die Beiden,[5]) sondern diejenigen, von denen es heißt ἐφοβήθησαν δὲ ἐν τῷ εἰσελθεῖν αὐτοὺς εἰς τὴν νεφέλην. So nämlich ist zu lesen,[6]) nicht ἐκείνους, was eine vermeintliche Verbesserung ist, durch welche verdeutlicht werden sollte, daß das Subjekt des Infinitivsatzes ein anderes sei,

[1]) so noch Bleek. [2]) vgl. z. B. de Wette, Baumgarten-Crusius, Meyer. [3]) vgl. LXX. Exod. 40, 35. [4]) so Bleek, Meyer. [5]) so z. B. Bisping. [6]) mit Tischendorf u. Tregelles.

IX, 34—36. als das von ἐφοβήθησαν. Es ist aber in Wirklichkeit kein anderes. Wie sollten die Jünger in Furcht gerathen, als und weil sie die Beiden in die Wolke treten sahen? Und daß sie in die Wolke verschwanden, würde ein selbstständiger Bestandtheil der Erzählung sein, an den sich das Nebensächliche, daß die Jünger darüber in Furcht geriethen, erst anschlösse. Das εἰσέρχεσθαι εἰς τὴν νεφέλην ist von den Jüngern gemeint in dem Sinne, wie εἰσέρχεσθαι εἰς πειρασμόν[1]) in Versuchung gerathen heißt.[2]) Ἐν ist dann nicht zeitlich blos gemeint, sondern als bei einem Verbum des Affekts[3]) benennt es das, worüber sie Furcht bekamen, nämlich darüber, daß sie in die sie einhüllende Wolke geriethen. Da vernahmen sie aus der Wolke den Ruf οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἐκλελεγμένος, αὐτοῦ ἀκούετε. Ὁ ἐκλελεγμένος zu lesen, berechtigt sowohl die größere Schwierigkeit dieser Lesart, als auch der Umstand, daß Matth. 17, 5 und Marc. 9, 7 ὁ ἀγαπητός die alleinige Lesart ist, und daß ἐκλελεγμένος in den neutestamentlichen Schriften nicht weiter vorkommt. Dann ist aber ὁ ἐκλελεγμένος nicht Adjectivum zu ὁ υἱός μου, sondern, wie 23, 35 ὁ ἐκλεκτός oder ὁ τοῦ θεοῦ ἐκλεκτός hinter ὁ χριστός oder ὁ χριστὸς τοῦ θεοῦ, Apposition. Und da es passivisches Participium Perfecti nicht zu ἐκλέγειν, sondern zu ἐκλέγεσθαι ist,[4]) da in der biblischen Gräcität nur das dem hebräischen בָּחַר entsprechende Medium in Gebrauch ist, so wird Jesus damit als der benannt, den sich Gott in ebenso ausschließlichem Sinne, wie er sein Sohn heißt, und also nicht blos für dieses oder jenes Werk, sondern für sein wesentliches Heilswerk zu dessen Vollbringung erkoren hat. Auf ihn sollen sie hören, da er jetzt lehrt, so werden sie den göttlichen Heilswillen, der in ihm zur Verwirklichung kommt, recht lernen. Solche Bezeugung Jesu vernehmen sie als dessen eigenes Wort, der ihn seinen Sohn nennt.[5]) Es ist zu ihnen geredet, wie Mose, wenn sich die über dem Heiligthum schwebende Wolke zu ihm niederließ, Gottes Wort zu hören bekam.[6]) Damit schloß ihr wunderbares Erlebniß. Sie fanden sich mit Jesu wieder allein, der ihnen nun auf eine Weise bezeugt war, daß die Erinnerung daran geeignet war, ihren Glauben

[1]) 22, 40. 46. [2]) vgl. Meyer z. Matth. 26, 41. [3]) vgl. Kühner Gramm. II. S. 403. [4]) vgl. Marc. 13, 20. [5]) vgl. z. 2 Petr. 1, 17. [6]) Exod. 33, 9.

an ihn als den Sohn Gottes und Weltheiland unter allem, was sie IX, 36–39.
mit ihm erleben mochten, auch unter dem, wovon sie ihn mit Mose und Elia hatten reden hören, aufrechtzuerhalten. Wenn es dann heißt, daß sie in jenen Tagen, also so lange die Dinge so blieben, wie sie zur Zeit waren, Niemandem von dem erzählten, was sie erlebt hatten, so will dieß so verstanden sein, wie Jesu Verbot, daß die Jünger zu Niemandem sagen sollten, er sei der Christ, also nicht, als hätten sie auch gegen ihre, wie man dann sagt, weniger vorgeschrittenen Mitapostel davon geschwiegen,[1]) sondern nur gegen die nicht im gleichen Glauben mit ihnen Verbundenen[2]) bewahrten sie es als ein nur den Glauben bestätigendes, nicht zur Bewirkung desselben geeignetes Geheimniß. Wie die Jünger an der entschiedenen und klaren Glaubenserkenntniß, daß Jesus der Messias ist, ein Geheimniß besaßen, welches sie für sich behalten sollten, so hatten sie nun auch an dem Erlebnisse seiner Verklärung und der unmittelbar göttlichen Bezeugung seiner Gottessohnschaft ein Geheimniß, das sie für sich behielten. Dieß beides hatten sie voraus, und an dem Erlebnisse eine ihnen über sein Leiden und Sterben hinweghelfende Bestätigung ihrer Glaubenserkenntniß.

Aehnlich wie sich V. 23 an das, was vorher zwischen Jesu und den Jüngern allein verhandelt worden war, ein eben damals an alle gerade Gegenwärtigen gerichtetes Wort Jesu angeschlossen hat, so reiht sich an die Erzählung von Jesu Verklärung und dem damit verbundenen Erlebnisse der Jünger, die er Zeugen des Vorgangs hatte sein lassen, der Bericht von einem Begebnisse, welches sich Tags darauf vor einer Menge Volks zugetragen hat, mit welcher die von der einsamen Höhe Herabgekommenen zusammentrafen, nachdem sie dort die Nacht zugebracht hatten. Ein Mann rief Jesum mit der Bitte an, daß er sich seines Sohnes, seines einzigen Kindes, annehme, den ein Geist ergreift, daß er plötzlich aufschreit,[3]) und ihn, während ihm der Schaum vor den Mund tritt, hinundherreißt, und nur schwer und nicht, ohne ihn zu zerschlagen, von ihm läßt: eine Schilderung wie von epileptischen Anfällen. Er wendet sich

[1]) so Godet. [2]) vgl. Marc. 16, 8 mit Matth. 28, 8; Luc. 24, 9. [3]) vgl. Meyer.

IX, 40—43. an Jesum, nachdem er, wie er sagt, die Jünger gebeten hat, zu helfen, die es aber nicht vermochten. Wenn nun, was Jesus hierauf ausruft, mit ἀποκριθεὶς δὲ εἶπεν eingeführt wird, so kann es doch nur als Erwiederung auf die vorgetragene Bitte gemeint sein. Und da sich προσάγαγε ὧδε τὸν υἱόν σου unmittelbar an den vorhergegangenen Ausruf Jesu anreiht, so muß doch beides in derselben Richtung gesprochen sein. Dann aber nicht blos nicht zu den Jüngern sonderlich,[1]) die er nicht γενεά anreden könnte,[2]) ohne sie ihrer ganzen Artung und Sinnesrichtung nach ungläubig und verdreht zu nennen, sondern auch nicht zu den Anwesenden überhaupt mit Einschluß der Jünger.[3]) Weit entfernt, daß der Ausruf ἕως πότε ἔσομαι πρὸς ὑμᾶς καὶ ἀνέξομαι ὑμῶν angemessener sei, wenn er solchen gelte, mit denen er schon länger in näherem Verhältnisse stand[4]), — wie sollte er auf ein näheres Verhältniß deuten, als in welchem Jesus zu dem Volke stand, unter dem er wirkte? — würde er vielmehr so lauten, als werde er die Jünger verlassen, weil sie ihm nicht länger erträglich seien. So konnte er nur zu dem Volke sprechen, welches er wirklich nicht lange mehr ertragen wollte. Aber so lange er bei ihm blieb, entzog er sich den Bitten um Hülfe nicht, die an ihn gebracht wurden. Und so heißt er denn den Bittenden seinen Sohn herbringen. Denn nicht er ging zu dem Knaben hin,[5]) wie αὐτοῦ προσερχομένου übel verstanden worden ist, sondern er ließ sich ihn bringen, so daß man, als er unterwegs zusammenbrach und sich in Krämpfen zusammenballte, den heftigen Widerstand sehen konnte, den der arge Geist seiner beabsichtigten Austreibung entgegensetzte. Aber Jesus bedräuete ihn, und der Knabe war gesund, also daß sich alle ob der Größe Gottes erstaunten, der solches Wunder durch ihn gethan. Doch nicht um der Größe des Wunders willen ist dieß und in diesem Zusammenhange erzählt, sondern um des Gegensatzes willen gegen das Vorhergegangene,[6]) oder richtiger um der Art und Weise willen, wie Jesus nach dem wunderbaren Vorgange, von dem er herkam, der ungläubigen Sinnesart seines Volks begegnete. Des

[1]) so z. B. Bisping. [2]) vgl. z. B. 11, 29; Akt. 2, 40; Phil. 2, 15. [3]) so z. B. Olshausen, Bleek, Godet. [4]) so Bleek. [5]) gegen Bleek. [6]) vgl. Stier II. S. 213.

Knaben Vater hatte ihn um Hülfe bitten wollen und statt seiner IX, 43
nur seine Jünger vorgefunden, die, wie er nun sagte, nicht zu helfen vermochten. Aber sie hätten es vermocht, wenn er sie kraft eines Glaubens an Jesum angegangen hätte, der ihnen die Zuversicht stärkte, im Namen Jesu zu handeln. Daher schilt Jesus den Unglauben des Volks, wie er ihm in diesem Bittenden wieder entgegentritt, und schilt ihn mit Worten, in denen sich die Richtung seines Sinnes auf seinen Hingang aus der Welt kundgiebt, mit welcher er von dort herkam, wo er unter Vorempfindung der seiner wartenden Verklärung mit Mose und Elia, den vollendeten Knechten Gottes, von dem Ausgange seines irdischen Lebens geredet hatte. Im Ausblicke auf das, was seiner jenseit desselben wartet, fällt ihm der Gedanke schwer, noch länger unter diesem Volke weilen und seine unbesiegbare Verkehrtheit ertragen zu sollen.[1])

Von dem an, daß Jesus aus dem Munde des Petrus das klare und feste Bekenntniß seiner Jünger entgegengenommen hatte „du bist der Messias", sehen wir ihn auf den Hingang aus dieser Welt gerichtet. Er spricht den Jüngern von seinem Sterben und Auferstehen und allen gerade Anwesenden von der himmlischen Herrlichkeit, in der er kommen werde. Inmitten eines Vorspiels seiner Verklärung ist es der Ausgang seines irdischen Lebens, wovon er mit Mose und Elia redet, und dieselbe Richtung seines Sinnes giebt sich kund, wenn er den Wunsch zu erkennen giebt, nicht lange mehr unter diesem Volke weilen zu sollen. Und so lesen wir nun auch, daß er in der Zeit, wo Alle voll Bewunderung waren über alles, was er that, seinen Jüngern seine Ueberantwortung in der Menschen Hände vorhergesagt habe. Der Satz, mit welchem der Evangelist diese Aeußerung einleitet, schließt sich an die Worte an, mit welchen er so eben den Eindruck des an dem dämonischen Knaben geschehenen Wunders geschildert hat, aber ohne daß bei ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐποίει gerade solches zu verstehen ist, was er in eben jener Zeit that.[2]) Sein gesammtes Thun ist gemeint und der allgemeine Eindruck, den es machte. Dem gegenüber ist Jesus so weit davon entfernt, und will er seine Jünger so weit davon entfernt wissen, ihre Erwartungen

[1]) vgl. Stier a. a. O. S. 315. [2]) gegen Godet, Bisping.

IX, 44—45. von der Zukunft hienach zu gestalten, daß er sie statt dessen das zu Ohren nehmen heißt, was er ihnen von seiner Ueberlieferung in der Menschen Hände sagt. Irrig läßt man θέσθε εἰς τὰ ὦτα ὑμῶν so viel sein, als „schreibt es euch hinter die Ohren,[1]) prägt es eurem Gedächtnisse ein", etwa mit dem hinzugedachten Gegensatze „wenn ihr es auch nicht versteht."[2]) Es heißt nichts weiter, als „nehmt es zu Ohren, thut eure Ohren auf, es zu hören". Daß dann mit τοὺς λόγους τούτους nicht die bewundernden Reden gemeint sind, sondern Jesu eigene mit γάρ[3]) eingeführten Worte, versteht sich von selbst.[4]) Wenn er aber sagt, er werde den Händen der Menschen überliefert, preisgegeben werden, so sollen dadurch die Jünger nicht von falschen Hoffnungen abgehalten werden, die sie auf die bewundernde Menge setzen möchten, geschweige daß er einer gefährlichen Gährung in ihren Gemüthern steuern wollte,[5]) sondern sie sollen, sie, wie das betonte ὑμεῖς besagt, im Gegensatze gegen die Menge, welche nur die durch ihn Wunder wirkende Macht Gottes anstaunt, sollen sich von ihm sagen lassen, daß ein Tag kommt, wo ihn derselbe Gott, der jetzt ihn Wunder wirken läßt, den Menschen preisgiebt, ihren Willen an ihm zu thun.[6]) Daß ihnen diese Vorhersagung, mit welcher er in diesem Falle irrige Zukunftserwartungen abwendete, fremd blieb und unverstanden, erklärt sich bei der Fassung, in welcher sie hier vorliegt, noch leichter, als wenn er mit einer ähnlichen Vorhersagung erklärt hatte, warum sie jetzt Niemandem sagen sollten, er sei der Messias. Wie sollte doch Gott ihn, den er vor den Menschen durch solche Wunder bezeugt, daß Alles staunt, denselben Menschen preisgeben, ihm Gewalt anzuthun? Um zu begreifen, daß ihnen dieß unbegriffen blieb, braucht man nicht ἵνα μὴ αἴσθωνται αὐτό von einem göttlichen Verhängnisse zu verstehen, vermöge dessen es so kommen mußte.[7]) Zwar ein bloßes „so daß" ist dieses ἵνα freilich auch nicht,[8]) obgleich es sich zur Noth so übersetzen läßt,[9]) sondern ἵνα μή steht dem ἀπό als dessen

[1]) so Wahl clav. N. T. I. S. 422. [2]) so Godet. [3]) vgl. z. B. Matth. 1, 18 u. z. 2 Tim. 2, 11. [4]) gegen Meyer. [5]) so Godet. [6]) vgl. Bisping. [7]) gegen de Wette, Meyer, Godet. [8]) wie z. B. Bisping. [9]) so Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 206.

Erläuterung nebengeordnet und bezeichnet, daß sie das Wort nicht IX, 45.
begriffen, als das, wozu seine Verhülltheit vor ihnen gereichte, und nicht blos, was sie zur Folge hatte. Wie ein Schleier lag für sie darüber, der es ihrem Verständnisse unzugänglich machte, nicht gaben sie, weil ihnen die Aussicht, die es eröffnete, unangenehm war, nicht ernstlich Acht darauf.[1]) Sonst hieße es nicht, sie fürchteten sich, ihn zu fragen. So wie es lautet, sagten sie sich, kann es unmöglich gemeint sein, und was es Anderes bedeuten könne, ist unerfindlich. Zu fragen aber fürchteten sie sich, weil sie fürchteten, etwas zu hören, das ihnen schrecklich wäre. Uebrigens will der Evangelist nach dem, was 9, 22 vorhergegangen, nicht so verstanden sein, als sei diese Vorhersagung Jesu die erste oder einzige solchen Inhalts gewesen. Vielmehr giebt er durch die Weise, wie er sie einleitet, zu erkennen, daß er nicht einen einzigen Fall berichtet, wo Jesus so gesprochen, sondern unabhängig von einzelnem Anlasse, wie er sich inmitten der allgemeinen Bewunderung seiner Thaten gegen die Jünger über die Zukunft, der er entgegengehe, geäußert hat. Er beschließt damit und mit der Aufnahme, die seine Vorhersagung bei ihnen fand, die Reihe von Vorgängen, in welchen sich dargestellt hat, wie er von da an, wo er die unumwundene Aeußerung ihres entschiedenen Glaubens, daß er der Messias ist, hervorgerufen hatte, sowohl selbst auf den Ausgang seines irdischen Wirkens gerichtet war, als auch ihre Gedanken auf denselben hinlenkte. In letzterer Hinsicht steht die Reihe dieser Vorgänge mit dem in 9, 10—20 Berichteten in dem Zusammenhange, welcher dadurch angezeigt ist, daß sich an das Bekenntniß des Petrus Jesu Vorhersagung seines Todes und seiner Auferstehung angeschlossen hat. In dem Verhalten der Jünger, als er sie aufforderte, die Tausende zu speisen, hatte sich die Unvollkommenheit, aber im Bekenntnisse des Petrus die Vollkommenheit ihres Glaubens kundgegeben. Um der letztern willen waren sie geeignet, nunmehr von seinem Sterben und Auferstehen zu hören, während er sonst etwa warnend und verheißend von der himmlischen Herrlichkeit sagte, in der er kommen werde, und waren geeignet, Zeugen seiner vorbildlichen Verklärung zu sein und seine Gottes-

[1]) so Godet.

IX, 45. sohnschaft durch unmittelbares Gotteswort bezeugt zu hören, während der verkehrten Sinnesart des Volks gegenüber sein Ausblick auf seinen Hingang aus der Welt zum zürnenden Wunsche ward, nicht länger mehr diese Verkehrtheit ertragen zu müssen. Dieß alles schließt dann damit, daß er sie auf den Tag vorbereitet, wo ihn der Gott, dessen Wundermacht jetzt in seinen Thaten angestaunt wird, in der Menschen Hände dahingeben wird, aber auch mit der Aussage, daß ihnen hiefür das Verständniß verschlossen blieb: eine Unvollkommenheit ihrer Erkenntniß, welche sich zu jener Unvollkommenheit ihres Glaubens gesellt, die sich in der ersten Erzählung dieses Abschnitts kundgab. Mit der Rückkehr der Zwölfe von ihrer Aussendung hat die Reihe dieser Vorgänge begonnen, nachdem der vorige Abschnitt, welcher zeigte, was die in Jesu stetigem Geleite Befindlichen an Belehrung und an Erlebnissen voraushatten, damit zu Ende gegangen war, daß er zu einer Zeit, wo der Fürst des Landes nur durch thörichtes Gerede von ihm wußte, die Zwölfe zu selbstständiger Verkündigung des Reiches Gottes und wunderbarer Bekräftigung ihres Zeugnisses aussandte, dieselben Zwölfe, deren Besonderung aus seiner Jüngerschaft den Anfang des Abschnitts gebildet hat, in welchem wir ihn das Gesetz seiner Jüngerschaft vor allem Volke verkündigen hörten und den Grund kennen lernten, warum es nur zu einer Jüngerschaft kam. Den Anfang, eine solche zu sammeln, hatte Jesus, wie wir 5, 1—11 erzählt fanden, schon damit gemacht, daß er Einzelne in sein stetiges Geleit eintreten hieß, während er doch in und außer den Synagogen das Volk überhaupt lehrte und seine hülfreiche Wundermacht Alle sehen und erfahren ließ; und wie die versteifte Gesetzlichkeit der Führer des Volks den Bruch zwischen ihm und ihnen unausbleiblich mit sich brachte, war in dem folgenden Abschnitte gezeigt. Jetzt ist die Erzählung da angelangt, wo sie den Blick auf den Ausgang seines Wirkens, nach Jerusalem richtet, dort wird er von der Obrigkeit seines Volks den Tod erleiden und also sein Volk an ihm thun, wie ihm — ein Vorbild dessen, was er jetzt als den Abschluß seines irdischen Lebens vorhersagt, und deshalb gleich in Verbindung mit dem Beginne seines galiläischen Wirkens erzählt — in Nazareth seine Heimathsgemeinde hatte thun wollen.

So in sich abgerundet liegt uns der 4, 14 — 9, 45 umfassende Theil des Buches vor. Aber was nun folgt, sieht nicht darnach aus, als werde diese Geschichte von diesem Punkte aus dahin fortgeführt, wo sich das am Schlusse desselben Vorhergesagte erfüllt. Aussprüche Jesu folgen. Zunächst einer, welcher dadurch hervorgerufen wurde, daß unter den Jüngern zur Erörterung gekommen war, wer von ihnen größer sei. *Διαλογισμός* ist hier, wie gleich nachher und wie sonst in der biblischen Gräcität, Erörterung von etwas, das nach eigenem Bedünken hinundhererwogen wird.[1]) Da es aber hier von einer Erörterung gebraucht ist, die unter Mehreren statthat, so ist es eine Verhandlung mit Rede und Gegenrede. Von einem Gedanken, der in ihre Herzen kam, es zu verstehen,[2]) verbietet *ἐν αὐτοῖς*, welches nur dann „in sie", nicht „unter ihnen" heißen könnte, wenn die Meinung wäre, daß ein solcher Gedanke in den Einzelnen entstanden sei, ohne daß sie ihn gegen einander aussprachen. Dieß hieße aber nicht *εἰσῆλθεν διαλογισμὸς ἐν αὐτοῖς*, sondern, da der Gedanke in den Einzelnen innerlich aufgekommen wäre, nicht von außen in sie hinein,[3]) wie 24, 38 *ἀνέβη διαλογισμὸς ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῶν*.[4]) Nachher freilich heißt es von Jesu *ἰδὼν τὸν διαλογισμὸν τῆς καρδίας αὐτῶν*, weil gesagt sein soll, daß er nicht ihr Gespräch unter einander gehört, sondern ihnen ins Herz gesehen und, was sie innerlich hinundhererwogen, wahrgenommen habe. Hienach steht *εἰσέρχεσθαι* ohne ein Wohin im Sinne des Auftretens, Sicheinstellens, wie *ἐξέρχεσθαι* ohne ein Woher im Sinne des Verschwindens oder zu Ende Gehens[5]) gebraucht sein kann. Daß die Frage, mit welcher sich die Jünger beschäftigten, nicht so gemeint ist, wer größer sei als sie,[6]) sondern *αὐτῶν* von *μείζων* abhängt und *μείζων*[7]) im Vergleiche des Einen mit den Uebrigen verstanden sein will,[8]) bedarf keines andern Beweises, als den Jesu Antwort giebt, indem er ein Kind bei sich hin und also ihnen gegenüber, nimmermehr aber sich gleich,[9]) stellt und sagt, wer dieses Kind auf seinen Namen, also IX, 46—48.

---

[1]) vgl. z. Röm. 14, 1. [2]) wie z. B. Meyer. [3]) wie Apokal. 11, 11. [4]) vgl. LXX. Dan. 2, 29. [5]) z. B. Akt. 16, 19; LXX. Gen. 47, 18. [6]) so Weiß z. Marc. 9, 34. [7]) vgl. Marc. 9, 34. [8]) vgl. Bleek. [9]) gegen Weiß a. a. O.

IX, 48—49. darauf hin aufnimmt und werth achtet, weil es sich hiebei um ihn und seine Sache handelt, der nehme ihn auf und somit den, der ihn gesandt hat. Damit sagt er aber nicht, wie hoch bei Gott stehe, wer als sein Jünger so anspruchslos sei, wie dieses Kind,[1]) noch ist es eine Aufforderung zu kindlicher Demuth,[2]) was beides außer den Worten liegt, sondern lediglich, daß es gar nicht darauf ankomme, ob der, dessen Aufnahme mit der Aufnahme seiner selbst, ja Gottes eins und gleichwerthig sein wird, groß ist oder klein, sondern nur darauf, ob er deshalb aufgenommen wird, weil es sich dabei um seine und somit Gottes Sache handelt. So ist es also für den Beruf der Jünger, wenn sie ausgehen, ihn zu verkündigen, gleichgültig, ob Einer von ihnen irgendwie mehr ist, als der Andere; der Werth der Aufnahme, die sie finden, hängt lediglich davon ab, ob man sie deshalb aufnimmt, weil man den ehrt, in dessen Namen sie kommen. Denn, fährt Jesus fort, wer in euer aller Augen[3]) klein ist in Vergleich mit den Andern, der ist groß. Insgemein versteht man freilich anders. Man übersetzt, als vertrete ἐν in Verbindung mit dem Comparativus den Genitivus der Vergleichung, ohne dafür ein Beispiel beizubringen, und läßt Jesus hienach sagen, groß sei in Wirklichkeit, wer sich selbst für klein achte in Verhältniß zu den Uebrigen, während doch jede Andeutung eines solchen Gegensatzes der wirklichen Geltung und der Selbstschätzung fehlt.[4]) Nicht wer groß sei und wer klein, sagt Jesus, was den vorhergehenden Satz nur dann begründet, wenn man ihn mißdeutet hat, weshalb auch auslegerische Selbstklugheit die ganze Rede haltungslos findet,[5]) sondern daß keiner, nicht blos keiner von ihnen, sondern auch keiner, der ihnen allen für klein gelten möchte, klein ist, weil seine Größe, die er mit ihnen allen theilt, darin besteht, daß er im Namen dessen kommt, den Gott gesandt hat.

Wenn nun Johannes in Erwiederung hierauf, also durch dieses Wort Jesu veranlaßt, von Einem berichtet, den sie in Jesu Namen, seines Namens zur Beschwörung sich bedienend,[6]) Dämonische heilen sahen und dem sie dieß wehrten, weil er sich ihnen nicht angeschlossen

[1]) so Meyer. [2]) so Godet. [3]) vgl. z. B. 1 Kor. 14, 11. [4]) gegen Bleek, Meyer u. A. [5]) so de Wette. [6]) vgl. Akt. 19, 13.

hatte, so beweist er damit nicht, daß er den Sinn des Wortes Jesu IX, 49—51.
nur unvollständig erfaßt hatte,[1]) noch hat sich der Evangelist durch eine falsche Reminiscenz verleiten lassen, etwas anzuschließen, was nicht hieher paßt.[2]) In Jesu Namen zu kommen, so hatte Johannes eben gehört, macht eines Jüngers vollen und alleinigen Werth aus. Dieß bringt ihn auf das Bedenken, ob sie recht daran gethan haben, einem außer dem Jüngerkreise Stehenden das zu wehren, was er in Jesu Namen that.[3]) Daß er es ohne Glauben an Jesum that, sagt er nicht, in welchem Falle ihm ja die Dämonen auch nicht gewichen wären. Aber Johannes und wer mit war meinte, berechtigt, im Namen Jesu zu handeln, sei nur, wer sich seiner Jüngerschaft anschließe. Jesus verneint dieß. Sie sollen einem Solchen nicht wehren. Denn, sagt er, wer nicht wider euch ist, ist für euch. Da dieselben maßgebenden Handschriften, welche Marc. 9, 40 καθ' ἡμῶν und ὑπὲρ ἡμῶν haben, hier καθ' ὑμῶν und ὑπὲρ ὑμῶν bieten, so wird dieß wohl für das Ursprüngliche zu gelten haben. Der Spruch geht übrigens über das hinaus, wozu der Fall unmittelbar Anlaß gab, indem Jesus davon absieht, ob und in wie weit bei jenem Menschen eine Aufgeschlossenheit für ihn schon vorhanden war.[4]) Er lehrt die Jünger, daß sie froh sein sollen, wenn man ihnen nicht entgegen ist, indem es ihnen zu Gute kommt und für ihr Wirken förderlich ist, wenn sie auf keine Feindschaft stoßen. Wie viel weniger kam es ihnen zu, dem zu wehren, dessen Thun dazu diente, seines Namens Ehre zu verbreiten!

In eine Zurechtweisung des Johannes ist diese Erzählung ausgegangen, eine Zurechtweisung desselben Johannes und seines Bruders folgt. Dort belehrte Jesus die Jünger, daß sie ihren Beruf nicht als ihre persönliche Sache, und daß sie die Sache des Reiches Gottes nicht wie eine Parteisache behandeln dürfen. Dem Letztern ist das Folgende verwandt. Um die Ehre Jesu hatte Johannes sich anzunehmen gemeint, als er jenem Menschen wehrte; er meint auch jetzt und sein Bruder mit ihm, für seine Ehre eintreten zu sollen. Eingeleitet wird diese Erzählung zunächst mit der Zeit-

[1]) so Olshausen. [2]) so de Wette. [3]) vgl. Godet. [4]) gegen Klostermann d. Markuser. S. 201.

IX, 51—53. angabe *ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ*, wo unter Jesu *ἀνάληψις* ohne Zweifel dasselbe verstanden sein will, was sonst von demselben Verfasser[1]) und anderwärts[2]) mit *ἀνελήφθη* gemeint ist, also nicht seine Aufnahme bei den Menschen,[3]) sondern seine Hinaufnahme, nicht Wiederaufnahme,[4]) aus der Welt zu Gott. *Αἱ ἡμέραι τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ* sind die Zeit, welche ausgeht in seine Hinaufnahme, wie Apokal. 10, 7 *αἱ ἡμέραι τῆς φωνῆς τοῦ ἑβδόμου ἀγγέλου* die Zeit, welche mit dem Trommeten des siebenten Engels endigt. Und *συμπληροῦσθαι* im Präsens von einem Tage gebraucht wie Akt. 2, 1 bedeutet den Eintritt des Tags, mit welchem eine auf ihn abzielende Zeit voll wird, dagegen, wie hier, von einer Zeit gebraucht, die mit Etwas abschließt, bedeutet den Beginn dieser Zeit. Die Zeit nun, welche mit Jesu Hinaufnahme zu Gott abschließen sollte, begann damit, daß er Galiläa verließ, um sich nach Jerusalem überzusiedeln. Daher heißt es, er habe sein Angesicht dahin gerichtet, nach Jerusalem zu wandern, wo mit *ἐστήρισεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ*, der Wiedergabe von וַיָּשֶׂם אֶת־פָּנָיו, nichts weiter gemeint ist, als die Richtung, wohin er sich kehrte,[5]) so zwar, daß die Verbindung des griechischen Ausdrucks mit *τοῦ πορεύεσθαι* der Verbindung des hebräischen mit לָבוֹא[6]) entspricht. Da er mit seinen Jüngern reiste, so bedurfte er für sein Herbergen einer Vorbereitung an den Orten, wo er zu weilen gedachte, um genügende Unterkunft zu finden. Daher schickte er Boten voraus, sie zu sichern. Wenn es nun heißt, daß diese seine Boten zu diesem Zwecke in einen samaritischen Ort kamen, von wo sie die Nachricht zurückbrachten, daß man ihm die Herberge weigere, so sieht man, daß er den gewöhnlichen durch Samarien führenden Weg[7]) nach Jerusalem eingeschlagen hatte, und nicht, daß er vorhatte, nur im Norden Samariens diesen oder jenen Ort zu besuchen, wohl gar, um dort das Reich Gottes zu verkündigen oder für die Niederreißung der Scheidewand zwischen Juden und Samaritern Etwas zu thun.[8]) Als Grund, weshalb ihm

[1]) Akt. 1, 2. 11. 22. [2]) 1 Tim. 3, 16. [3]) gegen Wieseler Beiträge S. 130. [4]) gegen Godet, vgl. LXX. Sir. 48, 9; 49, 14; 1 Makk. 2, 58. [5]) vgl. LXX. Jer. 21, 10; Ezech. 6, 2; 13, 17; 21, 2; 29, 2; 38, 2. [6]) vgl. Jer. 42, 15. [7]) vgl. Joseph. antiqq. 20, 6, 1. [8]) so Godet.

die Aufnahme verweigert wurde, ist benannt *ὅτι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ* IX, 53—55.
ἦν πορευόμενον εἰς Ἰερουσαλήμ. Man vergleicht, was den Ausdruck betrifft, das פָּנַי יֵלֵכוּ Exod. 33, 15 und פָּנֶיךָ הֹלְכִים 2 Sam. 17, 11, bemerkt aber dazu, eine Betonung der Person, wie an jenen Stellen, finde hier nicht statt.[1]) Wozu wäre dann der Ausdruck gewählt? Es muß betont sein, daß er, dieser Jesus, auf dieser Wanderung begriffen war. Freilich nicht so, als wäre der Grund ihrer Weigerung gewesen, daß sie einen nach Jerusalem reisenden Messias nicht für den wirklichen Messias hielten.[2]) Sie erkannten ihn ja damit nicht für den wirklichen Messias, wenn sie ihm Herberge gewährten, und daß seine Boten sie für ihn als für den Messias begehrt haben sollten, ist so gewiß ausgeschlossen, als 9, 21 das Verbot Jesu zu lesen war, irgendwem, am wenigsten also Samaritern, zu sagen, daß er der Messias sei. Und vom galiläischen Volke, dessen Meinungen über ihn eben dort zu lesen waren, konnte ein Gerücht, daß er es sei oder dafür gehalten sein wolle, auch nicht über die Gränze gedrungen sein. Wohl aber kann, daß er es war, der sich nach Jerusalem begeben wollte, in der Art betont sein, daß die Samariter dem Manne, von dessen Wunderthaten sie gehört hatten, nicht dazu behülflich sein wollten, das verhaßte Jerusalem zum Schauplatze desselben zu machen. Denn einen andern Zweck seiner Reise, als die Thaten, auf welche die Galiläer stolz waren, hinfort in der Hauptstadt seines Volks, statt in der Abgelegenheit Galiläa's zu thun und hiedurch sie und sich selbst zu verherrlichen, konnten sie sich nicht denken. Sie wußten nicht, daß er dahin ging, weil die Zeit da war, wo er aus der Welt zu Gott entnommen werden sollte. Auch die Söhne des Zebedäus wußten es nicht, obgleich sie es hätten wissen können. Sonst hätten sie sich nicht erboten, Feuer vom Himmel auf diese Samariter herabzurufen, daß es sie fresse. Der Zorn über die Verunehrung ihres Herrn gab ihnen die Zuversicht, daß ihnen dieß gelingen müsse, wenn er es ihnen nur gestatten wolle, wie das fragweise gesprochene *θέλεις*[3]) besagt. Er aber bedräute sie, und so hatte dann der Vorgang keine andere Folge, als daß sie sich

[1]) so z. B. de Wette.. [2]) so Meyer. [3]) vgl. Winer Gramm. S. 268.

IX, 56. einer andern Ortschaft zuwandten. Ob einer samaritischen oder galiläischen, ist nicht gesagt, weil hier gleichgültig. Was sich hinter ἐπετίμησεν αὐτοῖς als bedräuendes Wort Jesu geschrieben findet, ist so unzureichend beglaubigt, daß es außer Betracht bleibt: man schrieb es bei, um die Bedräuung Jesu zu verständlichen. Von geringerm Belange ist, ob der Evangelist die Frage der beiden Jünger in die Worte ὡς καὶ Ἠλίας ἐποίησεν ausgehen ließ. Sie ist ohne diese ausdrückliche Bezugnahme auf das Beispiel des Elia, welches ihnen ja selbstverständlich vorschwebte, ihrer Aufgeregtheit angemessener.

Die Verwandtschaft dieser Erzählung mit der zweiten Hälfte der vorhergegangenen liegt auf der Hand. Nicht nur ist es derselbe Johannes, welcher beide Male redend eintritt, sondern auch die beiden Veranlassungen einer Zurechtweisung Jesu gleichen sich. Das eine Mal trug er einen Fall vor, wo er Einem mit Recht zu wehren meinte, der sich einer nur den Jüngern von Jesu zugesprochenen Befugniß anmaßte, in seinem Namen Wunder zu thun, und das andere Mal meinte er im Rechte zu sein, wenn er, eine dem Herrn widerfahrene Ungebühr zu strafen, von dem ihnen zugesprochenen Wundervermögen Gebrauch machte. Beide Male nahm er sich um die Ehre Jesu an, aber das eine Mal um unrechten Orte, das andere Mal auf unrechte Weise. So erklärt sich der Anschluß der zweiten Erzählung. Aber auch ihre Einleitung erklärt sich, indem sie einerseits den Grund erkennen läßt, warum die Samariter Jesu die Herberge weigerten, und andererseits den Widerspruch ins Licht stellt zwischen dem Ziele, das Jesus bei dieser Wanderung nach Jerusalem im Auge hatte, und zwischen der Sinnesart, mit welcher ihn diese Jünger dahin begleiteten. Erklärt sich nun der Anschluß dieser Erzählung an die vorige aus ihrer innern Verwandtschaft, so wird das, womit sie eingeleitet ist, seine Bedeutung eben auch nur für sie haben und nicht dazu dienen sollen, Zeitangabe für eine längere Reihe nachfolgender Erzählungen zu sein. Wir sind also nicht berechtigt, zu erwarten, daß im Folgenden lauter solches berichtet werde, was jener Wanderung Jesu nach Jerusalem angehört.[1])

[1]) vgl. Reuß Geschichte der heil. Schr. N. T. I. S. 209 f.

Man meint zwar, gleich die Einleitung des Nächstfolgenden IX, 57. bestätige diese Erwartung, indem man zu καὶ πορευομένων αὐτῶν unbedenklich εἰς ἑτέραν κώμην aus καὶ ἐπορεύθησαν εἰς ἑτέραν κώμην hinzudenkt,[1]) oder doch πορευομένων von der Fortsetzung derselben Reise versteht.[2]) Bestände eine so enge Verbindung mit dem Vorigen, so wäre Ersteres vorzuziehen. Sie wird aber schon zweifelhaft, wenn die Lesart ἐγένετο δέ[3]) im Rechte ist. Und in der That kann die andere der Meinung ihren Ursprung verdanken, es werde aus derselben Reise Etwas berichtet. Daß es der Erzähler nicht so verstanden wissen will, erhellt aus dem Beisatze ἐν τῇ ὁδῷ, den man irriger Weise, weil er sonst müßig wäre, zum Folgenden ziehen zu sollen meinte,[4]) oder, wenn man ihn mit πορευομένων αὐτῶν verband, damit er nicht müßig sei, übersetzte „auf dem eingeschlagenen Wege."[5]) Letzteres ist offenbar unzulässig, und Ersteres wäre nur dann nicht unnatürlich, wenn πορευομένων die Näherbestimmung, die man hinzudenkt, wirklich bei sich hätte. So aber besagt ἐν τῷ ὁδῷ, wie sonst κατὰ τὴν ὁδόν[6]) gemeint, wesentlich dasselbe, wie πορευομένων αὐτῶν, ist also erklärende Apposition hiezu, welche noch eigens betont, daß unterwegs,[7]) als Jesus mit den Jüngern ganz eigentlich im Wandern begriffen war, nicht aber daß auf ihrer Wanderung nach Jerusalem oder auf dem Wege nach einem andern Orte, statt nach dem ungastlichen Samariterdorfe, Einer ihm seinen Willen erklärte, ihn, gleichviel wohin er gehe, zu begleiten. Nicht zeitlich also, sondern der innern Verwandtschaft wegen,[8]) wird sich diese Erzählung den vorhergegangenen anreihen. Der Ausdruck ἀπέρχῃ giebt die Vorstellung, daß Jesus eben einen Ort verläßt, um sich anderswohin zu begeben, und gleichviel wohin er sich von da begibt, nicht gleichviel welchen Weg er nach Jerusalem einschlägt,[9]) will der Mann ihm folgen. Er meint also, Jesus begebe sich anderswohin, wo er zu bleiben vorhabe. Nur aus dem so gemeinten Erbieten, nicht wenn er sich bereit erklärt, Jesum auf allen seinen Wegen

[1]) so Meyer. [2]) wie z. B. de Wette, Bisping, Godet. [3]) so Lachmann. [4]) so Meyer. [5]) so Bisping. [6]) vgl. z. B. 10, 4, Plato symp. 174 D. [7]) vgl. Matth. 5, 25. [8]) vgl. Grotius. [9]) so Schleiermacher üb. d. Schriften des Lucas S. 169.

IX, 58—59. fortan zu begleiten,[1]) begreift sich Jesu Antwort. Denn wenn er von den Füchsen sagt, daß sie Gruben, von den Vögeln, daß sie Wohnstätten haben, so meint er, daß sie ihren eigenen Ort besitzen, wo sie daheim sind und ihres Bleibens haben. Und wenn er von sich sagt, er habe nicht, wo er sein Haupt zur Ruhe lege, so verneint er damit, daß ihm eine solche Bleibstätte eigne. Hätte sich nun der Mann erboten, ihm fortan überallhin zu folgen, so hätte er ja den Entschluß erklärt, sein unstätes Leben zu theilen, das er sich nicht anders gedacht hätte, als daß es ihn von Ort zu Ort führe und nirgend zur Ruhe kommen lasse. Denn was man von Beschwerden und Entsagungen aller Art einträgt, auf die er sich gefaßt machen müsse,[2]) liegt nicht in Jesu Antwort. Sie bedeutet ihn nur, daß sein Erbieten auf der irrigen Voraussetzung beruhe, als gelte es blos, mit ihm dahin zu gehen, wo er zu bleiben gedenke. Eine solche Bleibstätte giebt es für ihn nicht, und wer ihm folgt, muß darauf gefaßt sein, unstät mit ihm von Ort zu Ort zu wandern. So, wie er Jesum findet, als er ihn anspricht, wandernd und unterwegs, so muß er entschlossen sein, mit ihm zu leben. Daß hiezu die Einleitung der Erzählung stimmt, wie wir sie verstanden haben, nicht aber die Vorstellung einer Wanderung Jesu nach Jerusalem, leuchtet wohl von selbst ein. Die Erzählung selbst aber hat ihre Bedeutung nicht darin, daß Jesus das mit einer gewissen Affektation großer Zusage[3]) ausgesprochene Erbieten eines dünkelhaften, sich Alles zutrauenden Menschen[4]) mit der Frage erwiedert, ob er auch bedacht habe, wozu er sich erbiete, sondern vielmehr darin, daß er eine zu kurz bemessene Vorstellung, was es heiße, in sein Geleit einzutreten, durch Vorhalt des vollen Ernstes seines Jüngerthums berichtigte.

Wie aber, wenn die Behauptung richtig wäre, die folgende Erzählung bringe eine Aeußerung Jesu, welche nur dann verständlich sei, wenn er sie gethan habe, als er Galiläa verließ, um nicht mehr dahin zurückzukehren? Denn, sagte man,[5]) nur in einem Augenblicke, wo es galt, sogleich sich Jesu anzuschließen oder nie

[1]) so z. B. Bleek. [2]) so z. B. Bleek. [3]) so Stier I. S. 309. [4]) so Godet. [5]) so Godet.

mehr, habe er dem hiezu Aufgeforderten auf seine Bitte, ihn zuvor IX, 59—61.
seinen Vater begraben zu lassen, so antworten können, wie er that. Und daß dessen Bitte nicht etwa dahin ging, Jesus möge ihn bis zu seines Vaters Tode daheim bleiben lassen, in welchem Falle es ihm doch wahrlich um etwas Anderes zu thun wäre, als um das Begraben,[1]) braucht doch wohl nicht weiter bewiesen zu werden. Zwischen dem Tode seines Vaters und der Stunde seiner Bestattung befand er sich bei Jesu, welcher eben in Begriff stand, den Ort zu verlassen. So sehr verlangte ihn, bis zuletzt in Jesu Nähe zu sein, daß er den geliebten Todten verließ, diese letzten Stunden noch auszunützen. Da traf ihn seine Aufforderung, in sein Geleite einzutreten. Aber soll er nicht zuvor die Kindespflicht erfüllen, den Vater zu Grabe zu bringen? Er kann ja nachkommen, sich Jesu anzuschließen, dessen Aufforderung seinem eigenen Wunsche entgegenkommt. Aber daß er lerne, der Aufforderung Jesu zu folgen, gleichviel, ob er in Galiläa bleibt oder es verläßt, gehe jeder andern Verpflichtung vor,[2]) ist in diesem Augenblicke, wo er sich entscheiden soll, wichtiger für ihn, als daß er den Vater zu Grabe bringe. Daher Jesu Antwort, er solle dieß Geschäft, das die Anderen thun können, ihnen überlassen und seinestheils Verkündigung des Reiches Gottes zu seinem Geschäfte machen. Einen Todten zu begraben, braucht man nicht in dem Leben zu stehen, welches zur Verkündigung des Reiches Gottes befähigt, und dem Todten, welcher jetzt zu begraben ist, wird es auch nicht an solchen fehlen, die ihm diesen Dienst thun, während sie des Lebens ermangeln, vermöge dessen er das Reich Gottes zu verkündigen und also zu ewigem Leben zu berufen geeignet ist, und somit in einer Verfassung sind, die mit dem Todeszustande des Zubegrabenden Verwandtschaft hat. Handelte es sich in diesem Falle um eine Liebespflicht, die der Berufene zuvor noch an seinem Todten meinte erfüllen zu sollen, so in dem Folgenden um ein Gemüthsbedürfniß, welchem Einer, der sich selbst erbot, in seine Jüngerschaft einzutreten, zuvor noch sich selbst und denen zu Liebe, mit denen er bisher gelebt hat, ein Genüge thun wollte. Erst noch Abschied nehmen wollte er von ihnen und zu diesem Zwecke,

[1]) gegen Baumgarten-Crusius u. A. [2]) vgl. 14, 26.

IX, 61—X, 1. weshalb es τοῖς εἰς τὸν οἶκόν μου heißt,[1]) nach seinem Hause hingehen. Wenn er sich nun nicht entschließen kann, sofort und ohne Abschied von den Seinen Jesu zu folgen, so ist er nicht tauglich für das Reich Gottes, weder ihm anzugehören noch ihm zu dienen, was hier wie überhaupt in eins fällt.[2]) Er gleicht einem Ackersmanne, der die Hand an den Pflug gelegt hat, aber rückwärts schaut, von wo er gekommen ist, statt vorwärts auf das Feld gerichtet, das er pflügen soll, die Arbeit anzugreifen, zu der er sich angeschickt hat. Sein Herz hängt noch an den Verhältnissen seines bisherigen Lebens, mit denen er in dem Augenblicke, wo er sich Jesu nachzufolgen erbietet, abgeschlossen haben sollte, um hinfort nur ihm anzugehören. Dieß rügt Jesus, während er jenen Andern, der nur noch eine letzte Pflicht erfüllen zu sollen meinte, nur darüber belehrt, daß seinem Rufe zu folgen jeder Pflicht des gemeinen Lebens vorgeht.

Auf die Jüngerschaft Bezügliches haben wir, wie in V. 46—56, so auch in V. 57—62 gelesen. Dort sahen wir Jesum Thörichtem begegnen, was diejenigen, die seine Jünger waren, unter sich verhandelten oder gethan hatten oder thun wollten, und hier sahen wir ihn solchen, die gewillt waren, es zu werden, zu Gemüthe führen, welcher Art dieser ihr Entschluß sein müsse. Auch was nun folgt, bezieht sich auf die Jüngerschaft, nun aber auf die Ausrichtung des mit ihr verbundenen Berufs. Da vorher Beispiele aus der Zeit berichtet waren, wo sich Jünger ihm anschlossen, so wird die Erzählung von der Aussendung einer großen Zahl von Jüngern mit μετὰ ταῦτα eingeleitet.[3]) Und da 9, 1 berichtet war, wie Jesus die Zwölfe zu selbstständiger Thätigkeit ausgesandt hat, so heißt es jetzt ἀνέδειξεν καὶ ἑτέρους: denn mit Bezug auf 9, 52 kann dieß so gewiß nicht gemeint sein, so handgreiflich es etwas völlig Anderes ist, wenn er sich Herberge bestellen ließ, als wenn er zu einer Thätigkeit aussendet, welche V. 9 ganz ebenso benannt wird, wie 9, 2 diejenige, zu welcher er vordem die Zwölfe ausgesandt hatte.[4]) Von jener Aussendung unterscheidet sich diese, die man der 9, 51 erwähnten

[1]) vgl. Kühner Gramm. II. S. 471. [2]) vgl. Godet. [3]) gegen de Wette. [4]) gegen Meyer.

Wanderung Jesu, wenn man ihn auch nicht Samarien,[1]) sondern X, 1–4.
das südliche Galiläa[2]) durchziehen läßt, ohne Grund angehörig achtet, vor allem schon dadurch, daß er die Siebenzig vor sich her in die Orte ausschickt, die er selbst besuchen wollte. Dieß giebt uns die Vorstellung eines bestimmten Bereichs, in welchem sie eine auf ihn vorbereitende Wirksamkeit üben sollten, während die Zwölfe laut 9, 6 ebenso, wie Jesus selbst, und neben ihm das Land durchzogen. Daß er ihrer siebenzig aussandte — denn die Lesart ἑβδομήκοντα δύο bleibt bei ihrer schwachen Bezeugung außer Betracht — hat mit der jüdischen Zählung von siebenzig Völkern der Erde Nichts zu thun, da sie nicht unter die Völker ausgesandt wurden,[3]) sondern erklärt sich aus der Bedeutung der Zahl 7×10, indem 7 die Zahl des göttlich, 10 die Zahl des menschlich Mannigfaltigen ist.[4]) Ihrer möglichst viele sandte er vor sich her, aber in der Schranke eines weder zufälligen noch beliebigen Maßes, wornach auch die Zahl jener Volksältesten Num. 11, 24 beurtheilt sein will.

Eine große Zahl, und doch klein in Verhältniß zu dem Bedarfe. Sie mochten sich ihrer viel dünken, wenn sie nur zählten, daß der eine Lehrer der Schüler so viele haben. Daher beginnt die Rede Jesu, mit der er sie entläßt, mit dem Hinweise auf die Größe der Ernte, für deren Einbringung sie Gott um Bestellung einer größern Arbeiterzahl bitten sollen. Es handelt sich nicht um die Ausbreitung einer Lehre, sondern um die Einberufung Israel's in das Reich Gottes. Dessen eingedenk sollen sie ihr Gebet sein lassen, daß Gott ihrer mehr aussende, diese Arbeit zu thun, für welche eine Zahl, wie sie jetzt ihm selbst zu Gebote steht, zu klein ist. Ferner entsendet er sie nicht, ohne sie auf die Feindseligkeit vorzubereiten, deren sie gewärtig sein müssen. Sie werden unter Menschen kommen, die ihnen so feindlich sind, wie der Wolf dem Lamme, und gegen die sie so wehrlos sind, wie das Lamm gegen den Wolf. Vorsorgen, als könnte es ihnen fehlen, sollen sie nicht: weder mit einem Beutel, um Geld, noch mit einer Tasche, um Speisevorrath mit sich zu führen, noch mit Schuhen für den Fall des Bedarfs,

[1]) wie de Wette. [2]) wie Godet. [3]) gegen Bleek, Godet u. A. [4]) vgl. m. W. Weissagung u. Erfüllung I. S. 85.

X, 4–6. sollen sie sich versehen. Von derlei Fürsorge frei sollen ihre Gedanken nur auf das, was sie zu thun haben, gerichtet sein. Und auch damit sollen sie sich nicht zerstreuen, daß sie sich unterwegs, wie Wanderer sonst zu thun pflegen, mit denen einlassen, denen sie begegnen. Denn so wird *καὶ μηδένα κατὰ τὴν ὁδὸν ἀσπάσησθε* in diesem Zusammenhange gemeint sein, und nicht als sollten sie sich nicht mit weitläufigen Begrüßungsceremonien aufhalten,[1]) welche der Ausdruck *ἀσπάζεσθαι* ebenso wenig einschließt, als er ein Gespräch vom Reiche Gottes ausschließt.[2]) Nicht Eile, die keinerlei Aufenthalt duldet, wie sie Einem anbefohlen werden mag, der nicht schnell genug an den Ort seiner Bestimmung kommen kann,[3]) was ja hier nicht der Fall ist, sondern ausschließliche Hingabe an das auszurichtende Geschäft fordert Jesus. Aber allerdings war ihre Aufgabe, an den Orten, wohin er kommen wollte, seiner Hinkunft vorzuarbeiten. Daher die Weisung, wie sie es an denselben halten sollen, zunächst in dem Hause, das sie betreten, sodann in der Stadt, welche sie besuchen.

Εἰς ἣν δ' ἂν εἰσέλθητε οἰκίαν heißt es dort, *καὶ εἰς ἣν ἂν πόλιν εἰσέρχησθε καὶ δέχωνται ὑμᾶς* heißt es hier: beide Male ist der Relativsatz wie ein hypothetischer Vordersatz behandelt, in welcher Eigenschaft er sich daher an der letztern Stelle fortsetzt. Daß sie das Haus, das sie betreten, um drin zu herbergen, mit *εἰρήνη τῷ οἴκῳ τούτῳ* begrüßen sollen, mißdeutet man, wenn man diese Worte des gewöhnlichen Grußes im Sinne der Anwünschung oder Anerbietung des von ihnen zu verkündigenden Heils faßt.[4]) Das *πρῶτον* in *πρῶτον λέγετε* stellt die Begrüßung, mit der sie eintreten sollen, dem gegenüber, wie sich der Bewohner des Hauses — denn er und nicht irgend ein Glied des Hauses ist gemeint — hernach gegen sie verhalten wird. Auf die Grußworte, daß sie gesprochen werden, kommt es freilich nicht an, sondern das in dem ernstlich gemeinten Gruße sich aussprechende gute Vertrauen ist gemeint, das sie entgegenbringen sollen. Ihr Gruß wird sich an dem Bewohner des Hauses bewahrheiten, wenn er ein בֶּן־שָׁלוֹם, also darnach geartet ist, des Friedens,

[1]) so z. B. Bleek, Meyer. [2]) gegen Godet. [3]) so 2 Kön. 4, 29. [4]) so z. B. Weiß z. Matth. 10, 12 f., Godet.

den der Gruß meint, zu genießen. Wo nicht, wendet er sich zu X, 6–8.
ihnen zurück. Sie haben keinen Schaden davon, daß er sich nicht bewahrheitet hat, und sollen sich das nicht verdrießen lassen, daß sie dem Hause gutes Vertrauen entgegengebracht haben: es lohnt sich ihnen, indem sie des Segens für die Friedensmeinung, mit der sie es betreten haben, versichert sein dürfen. In der Voraussetzung, daß sie in einem Hause Aufnahme gefunden haben, heißt es dann *ἐν αὐτῇ δὲ τῇ οἰκίᾳ μένετε*, und verneinungsweise *μὴ μεταβαίνετε ἐξ οἰκίας εἰς οἰκίαν*, dieselbe Weisung, die 9, 4 den Zwölfen gegeben war. Denn *ἐν αὐτῇ τῇ οἰκίᾳ* ist ebenso wenig „in dem betreffenden Hause selbst“[1]) zu übersetzen, als V. 21 *ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ* „in der betreffenden Stunde selbst“.[2]) Es kann aber auch nicht heißen sollen „in dem Hause, von welchem so eben die Rede war“,[3]) da bei dem Hause, von welchem so eben die Rede war, fraglich blieb, ob es Aufnahme gewähre. „In einem und demselben Hause“ darf man freilich auch nicht übersetzen, als stände *ἐν τῇ αὐτῇ οἰκίᾳ*,[4]) wie man ja auch V. 21 nicht übersetzt „in einer und derselben Stunde“. In eben dem Hause, heißt es, nämlich in eben dem, das sie aufgenommen hat, sollen sie bleiben und kein Bedenken tragen, sich von seinen Bewohnern ihres Leibes Nothdurft anzunehmen, sondern das Dargebotene wie ein Arbeiter seinen Lohn annehmen. Sie könnten — und hierin unterscheidet sich diese Weisung von der 9, 4 gegebenen — dem Hause beschwerlich zu fallen meinen und deshalb ein anderes aufsuchen zu sollen. Dieß wäre aber ebenso unrichtig, als wenn sie es aus Ungenügsamkeit verließen. Das Haus, das sie aufgenommen hat, ist werth, sie zu behalten, und sie sind dessen werth, was es ihnen bietet.

Weil nun die Rede dazu übergeht, wie sie es in einer Stadt halten sollen, je nachdem sie von ihr aufgenommen werden oder nicht, hat man gemeint, bei der bisherigen Weisung habe Jesus an Dörfer und einzelne Gehöfte gedacht.[5]) Aber ihr Inhalt war der Art, daß sie auf jeden Fall Anwendung erlitt, wo sie in ein Haus eintraten, mochte es in einem Dorfe oder in einer Stadt, einzeln

[1]) so Meyer. [2]) vgl. 12, 12; 13, 1. 31; 20, 19; 23, 12; 24, 13; Akt. 16, 18; 22, 13. [3]) so de Wette. [4]) gegen Bleek. [5]) so Meyer.

X, 8—12. oder neben anderen stehen. Richtiger wird man sagen, die Rede gehe von der Herberge, die sie nehmen, zur Ortschaft über, der sie ihre Botschaft bieten. Man hat sich zu denken, daß sie sich gleich als Jesu Vorboten zu erkennen geben und daraufhin willkommen geheißen oder abgewiesen werden. Im erstern Falle sollen sie den Unterhalt, den man ihnen bietet, annehmen und nicht vom Eigenen zehren wollen, als schämten sie sich, vom guten Willen derer zu leben, denen zu dienen sie gekommen sind. Ihr Dienst aber — denn so, nicht als Vergeltung jener Leistung, ist es gemeint[1]) — besteht darin, daß sie den Bewohnern der Stadt ihre Kranken heilen und die Nähe des Himmelreichs verkündigen. Die Stadt hat sie aufgenommen, der Stadt und nicht blos dem oder jenem in ihr gehört auch ihr Dienst. Daß ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ein ἐφ' ὑμᾶς bei sich hat, soll ebenso wenig als das gleiche ἐφ' ὑμᾶς Matth. 12, 28 eine Wirksamkeit dieser Botschaft an den Individuen ausdrücken:[2]) es gilt, wie dort, den Angeredeten nicht anders, als dem ganzen Volke. Daher ist auch von keinem Belang, ob es hernach im 11. Verse gelesen wird oder nicht; wohl aber dürfte es dort weggelassen worden sein, weil man irrthümlich meinte, zu denen, von welchen sie abgewiesen worden sind, könne es nicht gesagt sein. Werden sie abgewiesen, so sollen sie es halten, wie wir 9, 5 gelesen haben, was aber hier dahin erweitert ist, daß sie den Bewohnern öffentlich, auf den Straßen, und ausdrücklich erklären sollen, sie wollten auch nicht den Staub an ihren Füßen behalten, der sich ihnen in dieser Stadt angehängt hat, und hinzufügen „aber das sollt ihr wissen, daß das Reich Gottes nahe herzugekommen ist zu euch." Ihr letztes Wort soll dieß sein, um dieser Einwohnerschaft zu wissen zu thun, was es zu bedeuten hat, wenn sie mit ihr Nichts gemein haben wollen. Denn für die, welche von der Botschaft des Reiches Gottes Nichts wissen wollen, ist das Kommen desselben ein Kommen des sie ausschließenden Gerichts. Daher fügt Jesus die Versicherung hinzu, Sodom werde es an jenem Tage, an welchem also auch über die von Sodom Gericht ergeht, so daß doch wahrlich nicht an die Zerstreuung des jüdischen Volks durch die Römer gedacht werden kann,[3])

[1]) gegen Bisping. [2]) gegen Godet. [3]) gegen Godet.

erträglicher gehen als solcher Stadt. Vom Reiche Gottes nicht hö- X, 12—15.
ren wollen, wenn es angeboten wird, ist aller Sünden verantwortungsvollste.

Indem Jesus den Fall ins Auge faßt, daß seine Boten abgewiesen werden, und des Gerichts gedenkt, dem die verfallen, von denen sie abgewiesen werden, tritt ihm die Sünde und das Gericht der Orte vor die Seele, wo sein eigenes Wirken so unverhältnißmäßig geringen Erfolg gehabt hat. Er nennt Chorazin und Bethsaida, wie es scheint, beide in der Nähe Kapernaum's gelegen,[1]) als Orte, wo er sonderlich Thaten seiner Wundermacht[2]) gethan hat, und dann Kapernaum selbst, und jenen gegenüber Tyrus und Sidon als Städte heidnischen Volks, welches längst in Reue und Leid[3]) um seine Sünden sich bekehrt hätte, wenn es solcher Erlebnisse gewürdigt worden wäre. Daß diesen Städten die Propheten Gottes Gericht geweissagt haben und daß ihre Bevölkerung durch ihren Reichthum üppig war, hat beides keinen Bezug hieher.[4]) Nur als heidnische Städte kommen sie, deren Nähe am entgegengesetzten Meere sie zunächst zur Vergleichung bot, jenen Orten israelitischer Bevölkerung gegenüber in Betracht, über die ja auch nur beispielsweise der Weheruf ergeht, welcher das jüdische Volk überhaupt traf. Von Kapernaum's Umgebung geht Jesu Strafandrohung auf Kapernaum selbst über, welches wir schon 4, 23 als den Ort genannt fanden, der in sonderlichem Maße Wunderbares zu erleben bekommen hatte. Himmelhoch, ruft Jesus ihm zu, bis du erhöht worden, unterweltlich tief wirst du hinabgestoßen werden. So heißt es, wenn man ἡ ἕως τοῦ οὐρανοῦ ὑψωθεῖσα oder ἡ ἕως τοῦ οὐρανοῦ ὑψώθης liest, welches letztere sich aber nur Matth. 11, 23, nicht auch hier geschrieben findet, während sich aus Ersterm, wenn es das Ursprüngliche war, die Entstehung der beiderwärts am stärksten beglaubigten Lesart μὴ ὑψωθήσῃ schwerlich begreifen lassen dürfte. Denn wie sollte man durch das vorhergegangene μ dazu gekommen sein, μή zu schreiben, statt ἤ, wenn ὑψωθεῖσα folgte?[5]) Wohl aber erklärt sich

[1]) vgl. Delitzsch e. Tag in Kap. S. 90 f. [2]) vgl. z. B. Matth. 7, 22. [3]) vgl. Jon. 3, 6. [4]) gegen Weiß z. Matth. 11, 21 u. A. [5]) gegen Meyer z. Matth. 11, 23.

X, 15—16. dieſes μή, wenn ΥΨΩΘΗCΗ folgte, indem dieß dann für eine mit ἕως τοῦ ᾅδου καταβιβασθήσῃ beantwortete Frage ſein mußte,[1] die eines μή bedurfte. Man hätte aber ſtatt dieſer unpaſſenden Frage und Antwort, die aber an der Gleichheit der Formen ὑψωθήσῃ und καταβιβασθήσῃ einen Anhalt hatte, leſen ſollen καὶ σὺ Καφαρναοὺμ ἕως τοῦ οὐρανοῦ ὑψώθης, ἢ ἕως τοῦ ᾅδου καταβιβασθήσῃ, wo der Satz ἕως ᾅδου καταβιβασθήσῃ, wie auch ſonſt in Anreden geſchieht,[2] relativiſch, ſtatt mit einem ἀλλά angeſchloſſen iſt.[3] Erſt wenn man das Unpaſſende jener Frage und Antwort gewahr wurde, ſchrieb man ἡ ὑψωθεῖσα ſtatt μὴ ὑψωθήσῃ, und iſt alſo nicht μή aus ἤ entſtanden, ſondern umgekehrt. Auch du Kapernaum, heißt es alſo, biſt bis zum Himmel erhöht worden, die du nun bis in die Unterwelt hinabgeſtoßen werden wirſt. Und nun kehrt die Rede zurück zu den auszuſendenden Jüngern, ſie deſſen zu verſichern, daß es gleich gilt, ob man ihn ſelbſt, wie in jenen Orten geſchehen iſt, vergeblich reden läßt, oder ſie. Ihn aber Nichts gelten laſſen, heißt den Nichts gelten laſſen, der ihn geſandt hat. Der wird alſo die, welche nicht auf ſie hören, nicht ungeſtraft laſſen.[4]

In die wenigen Sätze 9, 3—5 hat der Evangeliſt die Weiſung gefaßt, mit welcher Jeſus die Zwölfe ausſandte. Dort war die Ausſendung an ſich ſelbſt ein Beſtandtheil ſeines Berichts von dem Verlaufe ſeiner galiläiſchen Wirkſamkeit und die Weiſung, die er ihnen mitgab, das Nebenſächliche. Umgekehrt iſt jetzt die den Siebenzig mitgegebene Weiſung und Belehrung die Hauptſache und nur, um ſie kundzugeben, wird ihre Ausſendung erzählt. Dieſe Unterſcheidung wäre unzuläſſig, wenn der Evangeliſt 9, 51 einen Bericht von Jeſu Uebergang aus Galiläa nach Jeruſalem angefangen hätte. Sie iſt zuläſſig, ja ergiebt ſich von ſelbſt, wenn wir ihn ſeit 9, 46, nachdem er den Bericht von dem Verlaufe der galiläiſchen Wirkſamkeit Jeſu geſchloſſen hatte, eine Reihe von Vorkommniſſen, die ſich auf den Jüngerſtand beziehen, Aeußerungen der Jünger oder ſolcher, die es werden wollten, und Aeußerungen Jeſu gegen ſie, haben zuſammenſtellen ſehen. Der letzteren eine iſt die Rede bei Ausſendung der

[1]) ſo Tiſchendorf u. Tregelles. [2]) vgl. Kühner Gramm. II. S. 939. [3]) vgl. Akt. 24, 8 u. z. Röm. 8, 34. [4]) vgl. 1 Theſſ. 4, 8.

Siebenzig, und derſelben Reihe gehört an, was folgt. Von der X, 17—18. Rückkehr der Apoſtel war 9, 10 nichts weiter berichtet, als διηγήσαντο αὐτῷ ὅσα ἐποίησαν. Jetzt dagegen leſen wir, was Jeſus erwiederte, als die Siebenzig bei ihrer Rückkehr, für die ihnen der Ort bezeichnet geweſen ſein wird, wo ſie ſich wieder mit ihm zuſammenfinden ſollten, freudig rühmten, daß ihnen in Kraft ſeines Namens auch die Dämonen ſich fügen, und weitere auf das Jüngerthum bezügliche Ausſprüche Jeſu ſchließen ſich dem an.

Ich ſah, ſagt er, den Satan wie einen Blitz aus dem Himmel ſtürzen. Wann ſah er dieß und was ſah er? Er ſah, ſagt man, ſchon längſt im Geiſte Satan's Macht als gebrochen an, obwohl die Vernichtung derſelben auch jetzt noch zukünftig war.[1]) Aber ἐθεώρουν ſchließt kein „ſchon längſt" in ſich, und mit πεσόντα muß etwas Geſchehenes gemeint ſein. Oder, er ſah der Jünger ſieghaftes Wirken wider Satan, und hierin ſtellte ſich ſeinem Geiſte deſſen endlicher gewaltſamer Sturz dar.[2]) Aber ein Gegenwärtiges, das er ſah, und ein Künftiges, was er ſich darin vorbilden oder vorbereiten ſah, iſt nicht unterſchieden. Es kann alſo auch nicht heißen, während ihr die Dämonen austriebet, ſah ich den Sturz Satan's, nämlich wie von nun an das Götzenweſen durch das Evangelium vernichtet werden wird.[3]) Das Imperfektum kann ſich auch nicht auf die Zeit beziehen, wo er die Jünger von ihrer Austreibung der Dämonen erzählen hörte, was ein Präſens erfordern würde,[4]) noch auf die Zeit, wo er ſie ausſandte,[5]) oder auf irgend eine andere unbenannte Zeit, ſondern nur auf die Zeit, wo das geſchah, was er ſah.[6]) Und πεσόντα heißt es, nicht πίπτοντα, weil der Vorgang nicht in ſeiner Entwickelung, ſondern blos als Vorgang, begebenheitlich bezeichnet ſein ſoll.[7]) Und dieſer Vorgang muß ein ſo plötzlicher geweſen ſein, wie wenn ein Blitz vom Himmel niederfährt. Denn weder der blendende Glanz noch das plötzliche Verſchwinden des Blitzes bildet den Vergleichungspunkt,[8]) ſondern die Schnelligkeit ſeines Niederfahrens. Mit Blitzesſchnelle entſtürzte er dem Himmel, und Jeſus

[1]) ſo Olshauſen. [2]) ſo de Wette, Biſping. [3]) ſo Godet. [4]) gegen Bleek. [5]) gegen Meyer. [6]) vgl. Stier III. S. 129. [7]) vgl. Kühner Gramm. II. S. 161. [8]) gegen Godet.

X, 18—19. sah es, war deß Zeuge, als es geschah. Gegen diese sprachlich allein zulässige[1]) Erklärung wird eingewendet, sie sei völlig wider den Zusammenhang, weil Jesus auf den Sündenfall Satan's, mit welchem ja seine Macht nicht gebrochen wurde, sondern erst anhob, nur dann hätte zu sprechen kommen können, wenn er die Jünger hätte vor Hochmuth warnen wollen, was offenbar nicht der Fall sei.[2]) Allerdings ist dieß nicht der Fall,[3]) sondern er weist auf das Ereigniß hin, in welchem das seinen Grund hat, dessen sie sich freuen, und weist darauf hin als auf sein Erlebniß, wodurch ihnen dieser Vorgang, der keinen menschlichen Zeugen gehabt hatte, zweifellos verbürgt ist. Als Augenzeuge kann er davon sagen, wie Satan dem Himmel entstürzte. Es war, wie wenn vom sichtbaren Himmel ein Blitz zur Erde niederfährt. So entstürzte er dem Orte Gottes, dem Himmel in dem Sinne, in welchem die Geister bei Gott im Himmel, in der Gemeinschaft seiner überweltlichen Herrlichkeit und Seligkeit sind. Da war kein Widerstand noch Gegenwehr: im Nu warf ihn Gottes Spruch aus dem Lichte, darin er bei ihm wohnt, in die Finsterniß, in die er gebannt ist. Wie sollten also die Dämonen, die Geister seines Reichs, sich nicht fügen und weichen müssen, wenn ihnen im Namen dessen, den Gott in die Welt gesandt hat, sein Reich in ihr aufzurichten, geboten wird zu weichen? Die Jünger hatten wie etwas Verwunderliches ihr Erlebniß erzählt. Was ihnen Jesus als sein Erlebniß dagegen sagt, lehrt sie sich dessen nicht zu verwundern.

Aber auch ihre Freude sollen sie es nicht sein lassen. Der mit *ἰδού* eingeführte Satz verhält sich zu dem mit *πλήν* angeschlossenen, wie Vordersatz zum Nachsatze.[4]) Auf letztern ist es also abgesehen und weist *ἰδού* auf etwas hin, was wirklich der Fall ist, aber so, daß dem gegenüber das Andere geltendgemacht wird. Es ist ähnlich, wie wenn dem *πλήν* ein *μέν* vorhergeht.[5]) Weit entfernt, daß *ἰδού* die damit eingeführte Aeußerung Jesu als eine, welche die Jünger staunen machen werde, ankündigt,[6]) läßt es vielmehr etwas erwarten, das er ihnen nur um eines Andern willen sagt und das

[1]) vgl. Winer Gramm. S 253. [2]) so Meyer, Godet. [3]) gegen Stier. [4]) vgl. 13, 32 f. [5]) wie z. B. 22, 22. [6]) so Godet.

also ebenso wohl etwas ihnen Bekanntes, als etwas ihnen Neues X, 19.
sein kann. Sie können wissen oder, wenn sie es nicht wissen, so sollen sie wissen, daß er ihnen Macht gegeben hat über Satan's ganzes Heer, ungeschädigt zu bleiben von ihm. *Δέδωκα* wird zu lesen sein, nicht *δίδωμι*, mit dem es um so leichter vertauscht wurde, als auch Ausleger, welche *δέδωκα* lesen, sagen zu müssen meinen, wann dieß geschehen sei.[1]) Es ist aber nicht etwas gemeint, was Jesus diesen Siebenzig sonderlich und eigens gegeben hat, sondern etwas, das seinen Jüngern als solchen eignet, weil es sein Wille ist, daß es ihnen eigne. Wessen der unter Jehova's Schutze befindliche Gerechte Ps. 91, 13 versichert wird, עַל־שַׁחַל וָפֶתֶן תִּדְרֹךְ תִּרְמֹס כְּפִיר וְתַנִּין, dessen können Jesu Jünger um deswillen, weil sie dieß sind, versichert sein: es steht in seiner Macht, sie stark zu machen wider alles, das sie schädigen möchte, und er hat es gethan; es ist ein für allemal sein Wille, daß Satan gegen sie machtlos sein soll. Im Anschlusse an Ps. 91, 13, wo es in der Uebersetzung heißt *ἐπ' ἀσπίδα καὶ βασιλίσκον ἐπιβήσῃ*, ist dieß so ausgedrückt, daß die Macht, ungefährdet auf Schlangen und Skorpionen, dem Menschen feindliches und verderbliches Gethier, zu treten, als veranschaulichendes Beispiel der Macht über alles, was Satan zu ihrem Verderben aufbieten kann, genannt wird, ohne daß man deswegen Schlangen und Skorpionen oder die Löwen der Psalmstelle von der ursprünglichen Schöpfung auszunehmen braucht.[2]) Die Vorstellung eines Siegs über Satan's Heer bieten die Worte nicht,[3]) und es ist irrig, *καὶ οὐδὲν ὑμᾶς οὐ μὴ ἀδικήσει*, wo *οὐδέν* Subjekt, nicht sächliches Objekt[4]) und *ἀδικεῖν* in der Bedeutung „schädigen" gemeint ist,[5]) nur für einen beiläufigen Zusatz zu achten:[6]) im Gegentheil zielt das Vorherige eben hierauf ab. *Πατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων* vergleicht sich nicht dem Zertreten überwundener Feinde, sondern wie an der entsprechenden Psalmstelle[7]) ist das Bild eines Dahinschreitens gegeben, bei welchem man den Fuß auf die im Wege liegenden Schlangen und Skorpionen setzt und sie niedertritt, ohne von ihnen geschädigt

[1]) so Meyer. [2]) gegen Stier. [3]) gegen Meyer, Bisping u. A. [4]) gegen Meyer. [5]) wie Apokal. 7, 3; 9, 4; 11, 5. [6]) wie de Wette. [7]) vgl. z. derf. Hupfeld.

X, 19—21. zu werden. Gleicherweise werden die Jünger auf ihrem Berufswege alle feindlichen Mächte darniedertreten, von denen sie um die Fortsetzung und Vollendung desselben gebracht zu werden etwa fürchten möchten.[1]) Hiemit ist ihnen nun nicht eine viel größere Gewalt zugesprochen, als welche sie bei Heilung der Dämonischen geübt hatten,[2]) sondern es wird ihnen zum Bewußtsein gebracht, daß sie bei diesen Heilungen nur von derselben überlegenen Macht über Satan und all das Seine Erfahrung gemacht haben, die ihnen die ungehinderte Ausrichtung ihres Berufs sichern wird. Aber nicht dieß, nicht daß die Geister ihnen unterwürfig, sondern daß ihre Namen im Himmel, bei Gott, im Buche des Lebens verzeichnet worden sind,[3]) soll ihre Freude sein.

Wenn sich wieder ein Wort Jesu anreiht, welches sich gleich dem vorhergegangenen auf den Jüngerstand bezieht, so ist es diesmal ein in derselben Stunde, wie jenes, also im Zusammenhange mit der Rückkunft der Siebenzig gesprochenes Wort. Als solches reiht es der Evangelist an, will also, daß wir die hohe Freude, von welcher bewegt er es sprach, aus dem Eindrucke verstehen sollen, den er von den freudevollen Berichten der Zurückgekehrten empfangen hatte. Es heißt aber ἠγαλλιάσατο τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ.[4]) Denn das überwiegend beglaubigte τῷ ἁγίῳ zu beseitigen ist man um so weniger berechtigt, als Angesichts von Stellen wie Joh. 11, 33; 13, 21; Marc. 8, 12 die Versuchung, es zu tilgen, nahe genug lag. Mit τῷ πνεύματι allein wäre, daß Jesus froh ward, nur als ein innerlicher Vorgang bezeichnet. Heißt es dagegen τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ, wie Akt. 1, 2 διὰ πνεύματος ἁγίου, so ist der heilige Geist als seiner Freude wirksam einwohnender Grund benannt. In solcher Freude, einer χαρὰ πνεύματος ἁγίου,[5]) brach er in einen lobpreisenden Ruf zu dem aus, den er πάτερ anredet,[6]) wie nur er, der Sohn Gottes, ihn anreden, aber auch anreden lehren[7]) konnte, und κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, Herr der Welt, anredet, als welcher er aller Dinge und Wesen mächtig ist. Das, um was er ihn

[1]) vgl. Bleek. [2]) gegen de Wette, Meyer. [3]) vgl. z. Phil. 4, 3; Hebr. 12, 23. [4]) so Tischendorf u. Tregelles. [5]) 1 Thess. 1, 6. [6]) vgl, 22, 42. [7]) vgl. 11, 2.

preist, ist in die zwei Sätze gefaßt ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν und ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις, von denen sich der erste zum zweiten wie Vordersatz zum Nachsatze verhält. Denn das Erste wäre ohne das Zweite nicht Gegenstand seiner Lobpreisung,[1]) wohl aber ist es dieß gegenüber dem Zweiten.[2]) Weise und Verständige einerseits, Unmündige andererseits stellt er einander entgegen: vor Menschen der erstern Art hat Gott das, worauf sich ταῦτα bezieht, verborgen, Menschen der andern Art es geoffenbart. Beide sind das, was er sie nennt, an sich selbst oder κατὰ σάρκα.[3]) Nicht das ist die Meinung, daß menschliche Weisheit und Einsicht als völlig untüchtig zur Erkenntniß des den Unmündigen Geoffenbarten erwiesen worden sei.[4]) Sonst müßte es Gott den Weisen und Einsichtigen überhaupt verborgen haben. Sondern es giebt der Dinge Kundige und Verständige, welchen es nicht — denn so heißt es und nicht noch nicht[5]) — und giebt an natürlichem Wissen und Geistesvermögen Schwache, welchen es Gott geoffenbart hat. Jene sind nicht um des willen, was sie sind, dessen gewürdigt, diese nicht um des willen, was sie sind, davon ausgeschlossen worden. Damit hat Gott bewiesen, daß er seine Offenbarung dessen, um was es sich handelt, von etwas Anderm abhängig macht, als von dem Maße natürlichen Wissens und Erkenntnißvermögens, nämlich von einer zum Glauben gewillten Sinnesart, die sich bei Unmündigen ebenso wohl finden kann, als bei Weisen, so daß eben hiedurch das, was er offenbart, für alle Menschen ohne Unterschied gegeben ist. Von selbst erhellt, daß hienach mit ταῦτα nichts Anderes gemeint sein kann, als das, was jetzt denen sich enthüllte, die einen offenen Sinn für Jesu Person und Wort hatten, also das, was seiner Jünger Erkenntniß ausmachte, die sie vor Pharisäern und Schriftgelehrten voraushatten. Eine Beziehung des ταῦτα auf das unmittelbar vorhergegangene ὅτι τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγράφη ἐν τοῖς οὐρανοῖς ist schon dadurch ausgeschlossen, daß dieses Dankgebetswort Jesu durch die Zeitangabe ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ von dem, was er vorher gesprochen, ausdrücklich geschieden erscheint.[6]) Wenn er dann mit ναί das X, 21.

[1]) gegen Godet. [2]) vgl. Bleek. [3]) 1 Kor. 1, 26. [4]) so Weiß a. a. O. [5]) gegen Bleek. [6]) gegen Meyer.

X, 21—22. ἐξομολογοῦμαί σοι bejahend wiederholt, so geschieht dieß nicht, um mit ὅτι einen Grund anzugeben, warum er den Vater um das preist, was er von ihm gesagt hat.[1]) Denn nicht, weil es so Gotte wohlgefällig[2]) gewesen ist, sondern weil ihm selbst, was Gott gethan hat, eine Freude ist, hat er ihn darum gepriesen. Er geht von dem, was Gott gethan hat, zurück auf seinen Willen, vermöge dessen er es gethan hat, und bejaht[3]) seine Lobpreisung um jenes als eine Lobpreisung um diesen. Denn das ist seine Freude im letzten Grunde, daß Gott das Heil an eine Erkenntniß geknüpft hat, welche nicht von dem Maße natürlichen Wissens und Wissensvermögens abhängt.[4])

So sprach er selbige Stunde, wo er die über ihre Erfahrung von der Macht seines Namens erfreuten Jünger auf das hingewiesen hatte, was sie ihre rechte Freude sein lassen sollen, in einer eben hiedurch in ihm selbst erweckten hohen Freude zu Gott seinem Vater, und wandte sich dann noch in derselben Freude seines Gemüths an seine Jünger, vor deren Ohren er ihn so um sie, die Unmündigen, aber mit solcher Offenbarung Begnadeten gepriesen hatte. Denn die Worte καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶπεν dürfen wohl um so sicherer für ächt gelten, als sie sich Matth. 11, 27 nicht finden. Von einer Offenbarung hat er zu Gott gesprochen, von Erkenntniß und Offenbarung spricht er zu den Jüngern. In solchem Zusammenhange kann er mit πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου nicht die ihm verliehene Herrschaft über Alles meinen,[5]) sondern der Begriff von παραδίδωμι beschränkt sich durch denselben auf den der Kundgabe.[6]) Der Ton liegt, wie auch Matth. 28, 18, nicht auf dem enclitischen μοί,[7]) sondern, wie auch das Folgende beweist, auf ὑπὸ τοῦ πατρός zumeist und dann auf πάντα, und der Gedanke ist derselbe, wie wenn Jesus Joh. 8, 28 sagt καθὼς ἐδίδαξέν με ὁ πατὴρ, ταῦτα λαλῶ.[8]) Mein Vater, sagt er, ist es, von dem mir Alles, nämlich alles, was ich verkündige, kundgethan worden ist. Von sich,

[1]) gegen de Wette, Bleek, Wichelhausen z. Matth. 11, 26. [2]) vgl. z. B. Matth. 18, 14. [3]) vgl. Phil. 4, 3. [4]) vgl. 1 Kor. 1, 21. [5]) vgl. Weiß z. Matth. 11, 27. [6]) vgl. Akt. 6, 14; 1 Kor. 11, 2. 23; 15, 3; Röm. 6, 17; 2 Petr. 2, 21. [7]) gegen Weiß. [8]) vgl. Stier I. S. 466.

dem Menschensohne sagt er dieß,[1]) als welcher er das, was er als X, 22—23.
solcher lehrt, nicht von Menschen, sondern von seinem Vater gelehrt worden ist, als dessen Offenbarung es aufgenommen sein will. Der Vater allein ist es auch, welcher weiß, was es um den Sohn, und der Sohn allein ist es und wem der Sohn es offenbaren will, welcher weiß, was es um den Vater ist. Es kommt also nur durch die Offenbarung des Vaters, von welcher Jesus vorher gesagt hat, zur Erkenntniß des Sohns, und nur durch den Sohn, der Alles vom Vater gelehrt ist, zur Erkenntniß des Vaters. Denn Gott kennt nicht, wie er ist, wer ihn nicht als den Vater des Sohnes kennt,[2]) und der Sohn will ihn nur diejenigen kennen lehren, die ihn selbst durch des Vaters Offenbarung erkennen.[3]) Gilt nun Letzteres von den Jüngern, um die er Gott gepriesen hat, so gilt von ihnen auch, daß sie die Erkenntniß des Vaters haben, die nur durch ihn zu haben ist.

Drum preist er sie auch so glücklich, wie mit dem folgenden Ausspruche. Wenn dieser mit den Worten καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς κατ' ἰδίαν εἶπεν eingeführt wird, so folgert man hieraus, daß also das Vorhergehende vor einem größern Zuhörerkreise gesprochen war.[4]) Aber die Anwesenheit von Nichtjüngern müßte, da das dort Vorhergegangene nur Gespräch zwischen Jesus und den Zurückgekehrten war, hinter ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ bemerklich gemacht sein. Und jedenfalls thäte man bei dieser Annahme gut, die Worte καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶπεν zu streichen, da sie dann eben das besagen müßten, was jetzt καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς κατ' ἰδίαν εἶπεν. Sie sind wohl eben deshalb beseitigt worden. Sind sie ächt, so kann die Meinung nicht sein, daß sich Jesus, nachdem er sich gegen die Jünger gewendet hatte, noch einmal sonderlich gegen sie wandte, da die Annahme, daß sich inzwischen Zuhörer gesammelt hatten,[5]) doch gar zu kümmerlich ist, sondern der Erzähler muß einen mit dem Vorhergehenden zeitlich nicht zusammenhängenden Ausspruch Jesu als einen irgendwann an die Jünger sonderlich gerichteten anschließen, weil er verwandten Inhalts mit dem ist, was er bei der

[1]) gegen Stier. [2]) vgl. 1 Joh. 2, 23. [3]) vgl. Joh. 6, 44. [4]) so Bisping. [5]) so Olshausen.

X, 23—25. Rückkehr der Zwölfe gesprochen hat. Wir werden ähnlichen Fällen 11, 5; 17, 1. 5. 22, vielleicht auch 15, 11 begegnen. An der vorliegenden Stelle begreift sich solcher Anschluß um so leichter, als dieser Ausspruch Jesu die Reihe von Erzählungen angemessen abschließt, in welchen es sich um das Wesen der Jüngerschaft handelte. Er preist die Jünger glücklich um das, was sie sehen und hören, und was viele Propheten und Könige zu sehen und zu hören umsonst verlangt hat. Propheten, durch welche Gott zu seinem Volke geredet, und Könige, durch die er es verwaltet hat, haben das nicht gesehen und gehört, so viel sie darnach verlangte, was jetzt diese Unmündigen und Geringen sehen und hören, denen in Jesu Worten und Thaten die Erfüllung dessen offenbar wird, worauf jene gehofft haben. So schließt der Abschnitt, in dessen erstem Stücke Jesus die Jünger darüber belehrte, worin ihre alleinige und ihnen allen gemeinsame und gleiche Größe bestehe.

Denn daß mit 10, 25 ein neuer Abschnitt beginnt, erhellt gleich aus dem Inhalte der Frage, mit welcher hier Jesus angegangen wird. Jede zeitliche Verbindung mit dem Vorhergegangenen ist dadurch ausgeschlossen, daß uns die Worte καὶ ἰδοὺ νομικός τις ἀνέστη, wo καὶ ἰδού etwas einführt, das unter gewissen, sonst ausdrücklich benannten[1]) Umständen eintritt, in eine derartige Umgebung versetzen wie 5, 17. Denn ἀνέστη läßt uns wissen, daß wir uns Jesum, nicht irgendwo unterwegs,[2]) sondern inmitten einer ihn umsitzenden Versammlung zu denken haben, zu der er spricht und aus der sich dieser Schriftgelehrte erhebt, ihm die Frage vorzulegen, durch welches Thun er sich das ewige Leben sichere: eine Frage, bei welcher es ihm aber nicht um Belehrung zu thun ist, sondern um einen Versuch, ob Jesus eine Antwort geben werde, gegen die ein Gesetzeskundiger wie er Nichts einwenden könne. Aber als Gesetzeskundiger muß er ja wissen, welche Forderung das Gesetz an den stellt, der ewigen Lebens theilhaft werden will. Aus ihm heißt ihn daher Jesus die Beantwortung seiner Frage selbst erholen. Als er sie nun aus Deut. 6, 5 und Lev. 19, 18 beantwortet, was ebenso wenig verwunderlich ist, als daß Marc. 12, 32 ein anderer Schriftgelehrter die gleiche Antwort Jesu für richtig erkennt,[1]) und Jesus, unter dessen Urtheil er hiedurch zu stehen kam, statt daß er ihn dem seinen hatte unterziehen wollen, die Richtigkeit seiner Antwort anerkennt und ihn des ewigen Lebens versichert, wenn er das thue, was er als des Gesetzes Forderung benannt hat; so steht er beschämt, weil offenbar ist, daß er nicht gefragt hat, um belehrt zu werden, sondern um eine Antwort zu bekommen, die er meistere, und um sich aus dieser Beschämung herauszuziehen und den Schein zu gewinnen, als habe er doch wirklich belehrt sein wollen, thut er die Frage καὶ τίς ἐστίν μου πλησίον. Denn weit entfernt, daß er es gleich Anfangs auf diese Frage abgesehen hatte, weil er von Jesu die Antwort erwartete, die er nun selbst gegeben,[2]) thut er sie nur, um sich zu rechtfertigen. Und zwar nicht, um sich darüber, daß er das ihm bekannte Grundgebot nicht erfülle, mit einer Unklarheit desselben zu rechtfertigen,[3]) was völlig außer dem Zusammenhange liegt, da er nur dabei bleibt, wissen zu wollen, was er zu thun habe, sondern um sich wegen der Frage zu rechtfertigen, die er gethan hat. Die Antwort, sagt er, die das Gesetz giebt, läßt doch noch eine Frage offen, wen der Einzelne für seine Person unter dem רֵעַ des Gebets zu verstehen habe. Und nur hierauf antwortet ihm Jesus, und nicht führt er ihm zu Gemüthe, ob er denn das bisher gethan habe, was er für die Forderung des Gesetzes erkennt. Er handelt nicht mit ihm als mit einer heilsbegierigen Seele, sondern beschämt den dünkelhaften Mann der Schriftgelehrsamkeit um seine erste Frage, deren Zweck er ihn verfehlen läßt, und um die zweite, von deren Thorheit er ihn überführt.

Die erste Frage war versuchlich gemeint gewesen, die zweite ist dieß nicht mehr: was hätte doch Jesus darauf Heterodoxes antworten können?[4]) Sie ist eine Ausgeburt der Verlegenheit und der Schriftgelehrte wäre gern damit abgekommen, wenn sie unbeantwortet geblieben wäre. Aber Jesus blieb ihm, wie das sonst in den neutestamentlichen Schriften nicht begegnende ὑπολαβών ausdrückt,[5]) die Antwort nicht schuldig. Mit einer Erzählung giebt er ihm Bescheid, X, 26—30.

[1]) wie z. B. 2, 9; 5, 12; 5, 18; 7, 12; 8, 41. [2]) gegen Olshausen.

[1]) gegen de Wette, Bleek u. A. [2]) gegen Meyer, Bisping. [3]) so Godet, Stier III. S. 138. [4]) gegen Meyer. [5]) vgl. z. B. LXX. Hiob 2, 4.

X, 30–37. die einen möglichen Fall als wirklich darstellt. Wenn er da von Einem sagt, der auf dem Wege von Jerusalem nach Jericho, in dem menschenleeren Felsenthale,[1]) unter Räuber fiel, die ihn nicht nur auszogen, sondern auch halb todt schlugen; so hat man sich einen Juden zu denken, der aber blos ἄνθρωπός τις genannt ist, denen gegenüber, die dann nach ihrem sonderlichen Stande benannt werden und für die er eben nur ein in seinem Blute liegender Mensch war; sie aber waren, der eine ein Priester, der andere ein Levit, von denen zu erwarten gewesen wäre, daß sie sich, wenn irgendwer, das Gebot der Nächstenliebe hätten gesagt sein lassen. Aber sie sahen ihn und gingen vorüber, was mit ἀντιπαρέρχεσθαι ausgedrückt ist, um zu sagen, daß sie sich auf der andern Seite des Wegs hielten,[2]) um sich nicht um ihn bekümmern zu müssen. Dagegen der, welcher sich seiner annahm, wird als Samariter bezeichnet, als welcher er hätte meinen können, daß ihn der Mensch, der doch aller Wahrscheinlichkeit nach ein Angehöriger des gehaßten und feindseligen jüdischen Volks war, Nichts angehe. Der aber, ohne zu fürchten, daß er von denselben überfallen werden könnte, die den armen Menschen beraubt und zerschlagen hatten, ging auf ihn zu, sowie er seiner ansichtig wurde, verband ihn, sparte nicht Oel noch Wein, seine Wunden zu waschen und zu lindern, hob ihn auf sein Thier und ging zu Fuß nebenher, bis er an eine Herberge kam, wo er ihn verpflegte und, als er am folgenden Morgen weiterreiste, dem Wirthe für fernere Pflege zwei Denare im Voraus gab und Mehrauslage auf der Rückreise zu ersetzen versprach. Wer von den Dreien ist nun des Menschen Nächster gewesen? fragt Jesus, und der Schriftgelehrte gewinnt zwar nicht über sich, den Samariternamen in den Mund zu nehmen,[3]) aber muß doch sagen „der ihm die hülfreiche Güte erzeigt hat.“[4]) Er hatte gefragt „wer ist mein Nächster?“ und hiemit bewiesen, daß es ihm darum zu thun sei, wie weit die gebotene Liebespflicht reiche, also auch, innerhalb welcher Gränzen sie erfüllt sein wolle. Jesus kehrt das Verhältniß um, wenn er fragt, wer des Unglücklichen Nächster gewesen sei. Dieß ist aber

[1]) Joseph. bell. Jud. 4, 8, 3. [2]) vgl. Xenoph. anab. 4, 3, 17; dagegen Hellen. 5, 4, 38 wie Weish. Sal. 16, 10. [3]) vgl. Godet. [4]) vgl. 1, 58.

nicht so gemeint, daß man sicherer gehe, wenn man frage „von wem X, 37–38.
wünschte ich in der Noth Hülfe zu erfahren?“ als „wem muß ich in solchem Falle Hülfe leisten?“[1]) Es handelte sich ja um das רֵעֵהּ des Gesetzesworts, auf welches der Schriftgelehrte den Ton legt, um nicht mehr lieben zu müssen, als mit diesem fraglichen Objekte gegeben sei. Jesus dagegen lehrt ihn, daß der Ton auf וְאָהַבְתָּ zu legen ist. Wer die geforderte Liebe zu üben gewillt ist, der sieht nur darauf, wer seiner Liebe bedarf, und erzeigt sich ihm als Nächster, statt zu fragen, ob ihm derselbe ein Nächster im Sinne des Gesetzes sei. Der Priester und der Levit gingen an dem Unglücklichen vorüber, obgleich sie in ihm einen Volksgenossen vermuthen mußten, weil sie ungewillt waren, Liebesdienst zu thun. Der Samariter nahm sich seiner an, obgleich er ihm jedenfalls ein Fremder und wahrscheinlich ein Angehöriger des ihm feindseligen Volks war, weil er Liebe zu üben für seine Pflicht erkannte. Mit dem Bescheide, der sich aus diesem Gegensatze ergab, entließ Jesus den Schriftgelehrten, der nun wissen konnte, daß er das, wovon ihm seine Gelehrsamkeit sagte, daß es thun müsse, wer ewiges Leben gewinnen wolle, bisher nicht gethan habe. Will er es jetzt ernstlich thun, so wird er inne werden, was ihm fehlt, um es thun zu können, und auf die Frage, was man thun müsse, um das ewige Leben zu ererben, eine andere Antwort suchen, als die ihm das Gesetz giebt.

Haben wir Jesum 10, 25 in einer Umgebung gesehen, wo sich ein Schriftgelehrter von seinem Sitze erheben konnte, eine Frage an ihn zu richten, so sehen wir ihn 10, 38 ff. in einem Hause, wo er, als er mit seinen Jüngern auf der Wanderung war, freundliche Aufnahme gefunden hatte. Da die beiden Schwestern, deren Haus es war, nach Joh. 11, 1. 18 dicht bei Jerusalem wohnten, so haben diejenigen, für welche der hier erzählte Vorgang der 9, 51 benannten letzten Reise Jesu nach Jerusalem angehört, Mühe und Noth, die Stelle zu rechtfertigen, die er einnimmt. Die Auskünfte, auf die sie verfallen, sind so unglücklich, daß es nicht Noth thut, sie zu widerlegen.[2]) Es wäre immerhin besser, anzunehmen, der Erzähler habe den Ort der beiden Schwestern nicht gekannt.[3]) Wir unsern Theils

[1]) so Godet, Stier S. 146. [2]) vgl. z. B. Godet. [3]) so z. B. Meyer.

X, 38–39. bedürfen weder des Einen noch des Andern. Für uns ist, wie für den Erzähler, Name und Lage des Orts und die Zeit des Vorgangs in diesem Zusammenhange gleichgültig, und das mit 9, 57 zu vergleichende ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτούς, worin man gar eine Andeutung finden wollte, daß man sich den Ort außerhalb Galiläa's zu denken habe,[1]) hat für uns keinen andern Zweck, als daß wir uns Jesum auf einer Wanderung einkehrend denken sollen. Auch daß die beiden Schwestern mit Namen genannt werden, dient nur, sie in der Erzählung unterscheiden zu können. Daß man aus dem Nachsatze zu ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτούς, weil es heißt καὶ αὐτὸς εἰσῆλθεν εἰς κώμην τινά entnehmen wollte, Jesus sei allein in den Ort hineingegangen und habe die Jünger draußen gelassen,[2]) ist eine Thorheit, nicht minder, als daß man aus den Worten εἰς τὴν οἶκον αὐτῆς entnehmen wollte, Martha sei verheirathet[3]) oder Wittwe[4]) gewesen. Das Haus ist ebenso Maria's als Martha's Haus, das Haus, in dem sie wohnten, und daß Martha als diejenige genannt wird, die Jesum gastlich darin aufnahm, wird nur deshalb erwähnt, weil damit die Geschäftigkeit zusammenhängt, mit der sie für seine und der Seinen Beherbergung und Bewirthung sorgte, während Maria zu Jesu Füßen saß, der von der Wanderung ruhte, und auf seine Rede hörte. Diesen Gegensatz herauszuheben, dient das καί vor παρακαθεσθεῖσα, welches nicht bedeuten kann, daß sie außer Anderm auch dieß that,[5]) oder daß sie es nach vollbrachtem Dienstgeschäfte that,[6]) da ja Martha darüber ungehalten ist, daß sie nichts Anderes that, aber auch nicht aus bloßer Liebhaberei dem Relativum angehängt ist[7]) und keine Uebersetzung verträgt,[8]) sondern, daß sie sich zu Jesu Füßen niederließ, als etwas betont, was zu ihrem Hören auf Jesu Rede hinzukam,[9]) indem sie also nicht etwa nur vorübergehend bei ihm stehen blieb, sondern sich eigens zu ihm setzte und hiemit zu erkennen gab, daß sie, ihm zuzuhören, ihr einziges Geschäft sein lassen wolle. Wenn dann Martha sagt μόνην με κατέλιπεν διακονεῖν, so liegt in κατέλιπεν nicht, daß ihr die Schwester vorher wirklich bei-

[1]) so de Wette. [2]) so Meyer. [3]) so Bleek. [4]) so Grotius. [5]) gegen Meyer. [6]) gegen Godet. [7]) gegen de Wette, Bisping. [8]) gegen Bleek. [9]) vgl. Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 134.

gestanden hatte.[1]) Der Infinitivus besagt, was zu thun sie der X, 40–42.
Martha überließ, während sie sich von ihr trennte, um Jesu zuzuhören. Aber wenn es von Martha heißt περιεσπᾶτο περὶ πολλὴν διακονίαν und Jesus zu ihr sagt μεριμνᾷς καὶ τυρβάζῃ περὶ πολλά, so sieht man, daß sie sich unnöthig viel zu schaffen machte und ganz darin aufging. Dem hatte sich Maria entzogen und damit, daß sie sich bei Jesu niederließ, das gute Theil für sich erwählt. Als nun Martha inmitten ihrer Vielgeschäftigkeit vor Jesus hintrat und ihm einen Vorwurf daraus machte, daß er die Schwester bei sich sitzen ließ, und begehrte, er solle sie ihm beistehen heißen, brachte sie Jesus mit seiner zweimaligen Anrede Μάρθα Μάρθα aus ihrer Unruhe zur Besinnung und stellte dem Vielerlei, das ihre Gedanken in Anspruch nahm und sie hinundhertrieb, Eines entgegen, dessen es allein bedürfe. Man hat diesen Gegensatz πολλά und ἑνός zunächst wenigstens auf die Bewirthung bezogen,[2]) woraus sich erklärt, daß man ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἢ ἑνός schreiben zu sollen meinte. Aber Jesus will ihr nicht sagen, was für ihn, sondern was für sie nöthig sei, und ihre Geschäftigkeit galt ja auch nicht dem Essen allein. Sie meint unnöthig Vielerlei thun zu müssen, weil er bei ihr zu Gaste ist, und sollte statt dessen das Eine thun, was Maria thut, seine Gegenwart sich zu Nutze zu machen. Sein Wort zu hören thut Noth. Wenn sie darauf ihre Gedanken richtete, würde sie sich des unnöthigen Vielerlei entschlagen. Maria hat so gethan und hiemit das gute Theil für sich erwählt. Denn das ist es, ihn zu hören. Eine Anspielung auf das Ehrenstück bei der Mahlzeit liegt in τὴν ἀγαθὴν μερίδα ebenso wenig,[3]) als bei ἑνός an Eine Speise zu denken ist, noch ist die rechte Speise gemeint.[4]) Der Ausdruck μέρις ist dadurch veranlaßt, daß sich die beiden Schwestern in das getheilt haben, wozu Jesu Anwesenheit auffordern mochte. Die Eine meinte, sich möglichst viel um ihn bemühen, die Andere von ihm lernen zu sollen. Das Letztere nennt er das gute Theil, allerdings im Gegensatze zu dem, welches Martha sich erwählt hatte,[5]) ohne daß es darum weniger das gute schlechthin ist. Steht es aber in diesem

[1]) so Stier III. S. 151. [2]) so z. B. Bengel, Stier. [3]) gegen Godet. [4]) gegen Stier. [5]) gegen de Wette, Meyer.

X, 42 — XI, 1. Gegensatze, so kann nicht die Sorge für die Seele[1]) gemeint sein, weil sonst die Sorge Martha's Sorge für ihr leibliches Wohlsein wäre. Ihr Bemühen für den Gast unterliegt nur deshalb dem Tadel, weil sie darüber das, was ihr das Wichtigste sein müßte, außer Acht läßt. Ist aber das gute Theil Maria's, daß sie Jesu Rede hört, während sich Martha unnöthig viel für ihn zu schaffen macht, so kann ἥτις οὐκ ἀφαιρεθήσεται ἀπ' αὐτῆς[2]) nicht im Sinne einer Verheißung gemeint sein, daß sie dasselbe ewig behalten werde, während für Martha's Vielgeschäftigkeit eine Zeit kommen werde, wo sie aufhören muß,[3]) geschweige daß ἥτις in der Bedeutung von quippe quae die Unverlierbarkeit des von Maria erwählten Theils als zu dessen Wesen gehörig[4]) oder, wie man richtiger sagen müßte, als das, wodurch es gut ist, bezeichnet. Ἥτις steht nur deshalb, weil man aus τὴν ἀγαθὴν μερίδα den unbestimmten Begriff μερίδα herausnehmen soll, an den sich der Relativsatz anschließt. Das gute Theil, heißt es, hat sie sich erwählt, eines, das nicht von ihr genommen werden soll. So antwortet Jesus abweisend auf Martha's Begehr, er solle sie ihr helfen heißen,[5]) und meint nur dieß und nicht liegt die Verheißung der Unverlierbarkeit seines Worts, um das sich Maria bemüht, oder des Lebenszwecks, den sie sich erkoren hat, noch dahinter.[6])

Τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω hat jener Gesetzeskundige gefragt, und ἑνός ἐστιν χρεία sagt Jesus. Darin liegt die Verwandtschaft der beiden Erzählungen. Das eine Mal lehrt Jesus, welches der rechte und volle Sinn der Gesetzesforderung sei, welche erfüllen müsse, wer durch sein Thun ewiges Leben gewinnen will, das andere Mal lehrt er, daß ihm zu Willen lebt, wer vor allem darauf bedacht ist, von ihm zu lernen. Lehrt er nun im Folgenden seine Jünger, um was sie beten und welcher Erhörung ihres Gebets sie gewiß sein sollen, so liegt von vorn herein zu Tage, wie verwandt dieß dem Vorhergegangenen ist. Zeit und Ort sind unbestimmt gelassen. Wir sehen nur, weil dieß allein für das zu Erzählende von Belang ist, daß sich Jesus an einem Orte befand, wo er betete, so

[1]) so de Wette. [2]) vgl. 16, 3. [3]) so de Wette, Bleek, Godet. [4]) so Meyer. [5]) vgl. z. B. Bengel. [6]) gegen Meyer, Stier.

daß er also mit den Jüngern allein war. Wenn ihn nun ihrer XI, 1—2.
einer, welchen für einen erst später in die Jüngerschaar eingetretenen zu halten[1]) nur falsche Rücksichtnahme auf Matth. 6, 9 bestimmen kann, als er zu beten aufhörte, mit der Bitte anging, daß er sie beten lehre, wie Johannes seine Jünger beten gelehrt habe; so wird ihn der Anblick des betenden Meisters auf diese Bitte gebracht haben. Er meinte, wie Jesus doch sicherlich Anderes bete, als die sonst bräuchlichen Gebete, so sollten doch auch sie als seine Jünger ein sonderliches Gebet haben, das sie sprächen. Daß er sich dabei jenes Vorhalts 5, 33 erinnerte, warum sie nicht so viel fasteten und beteten, wie die Jünger des Johannes,[2]) ist ein in jeder Hinsicht unglücklicher Einfall. Es handelt sich ja nicht um ein öfteres, sondern um ein sonderliches Beten. Was Johannes seine Jünger sonderlich beten lehrte, wird der Botschaft entsprochen haben, die er verkündigte. Sollten nun diejenigen, die Jesum für den von ihm verheißenen Heiland erkannten, nicht auch ein dem entsprechendes sonderliches Gebet haben? Aber ein sonderliches Gebet in diesem Sinne lehrt sie Jesus nicht, sondern sagt ihnen, wie sie überhaupt als seine Jünger beten sollen. Denn er sagt nicht, daß sie sonderlich dieß beten sollen, sondern wenn sie überhaupt beten, sollen sie so sprechen. Und da jeder Bestandtheil dieses Gebets der Erweiterung fähig ist, so lehrt er sie auch nicht eine Gebetsformel, sondern sagt ihnen, welches ihres Betens Inhalt und Art sein soll.

Πάτερ sollen sie Gott anreden. Denn was sich hier und weiterhin mit Matth. 6, 9—13 Gleichlautendes der knapperen Textesgestalt eingefügt findet, ist ohne Zweifel nur von dort her eingetragen. Als Jünger des Sohnes Gottes sollen sie aus dem Bewußtsein ihrer Gotteskindschaft zu Gott sprechen. Dann muß ihnen aber auch vor allem an Gottes Ehre gelegen sein. Daher ist das Vorderste, um das sie beten sollen, daß sein Name geheiligt werde. Dieß will aber nicht darauf eingeschränkt sein, daß die Anbetung Gottes von den unwürdigen Begriffen gereinigt werde, welche sich die Menschen von ihm machen.[3]) יִתְקַדַּשׁ שִׁם יְהוָה,[4]) das Wider-

[1]) wie Meyer. [2]) so Achelis d. Bergpredigt S. 291. [3]) so Godet. [4]) z. B. Jes. 29, 23.

XI, 2. spiel von חִלֵּל שֵׁם יְהוָה,[1]) umfaßt alles innere und äußere Verhalten, welches thätige Anerkenntniß der Heiligkeit Jehova's ist und also macht, daß seinem Namen die Ehre wird, die ihm als dem Namen des Heiligen gebührt. Denn zwischen יְהוָה הִקְדִּישׁ[2]) und הִקְדִּישׁ שֵׁם יְהוָה besteht kein anderer Unterschied, als daß in letzterm Jehova als der geoffenbarte, als welcher er einen Namen hat, mit dem er genannt wird,[3]) Gegenstand solchen Verhaltens ist. Sonach bittet, wer zu Gott spricht ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου, es möge geschehen, durch Gott geschehen, der es allein schaffen kann, daß er als der Heilige, als welcher er geoffenbart ist, zu seiner Ehre, zu der seiner Heiligkeit entsprechenden thätigen Anerkenntniß gelange. Dieß ist die Voraussetzung für das Zweite, daß sein Reich komme. Denn die Ordnung der Dinge, in welcher es keinen andern wirksamen Willen giebt, als den Willen Gottes, und der Wille Gottes zu seiner vollen Verwirklichung gelangt ist, tritt nicht früher ein, als nachdem eine Gemeinde vorhanden ist, an welcher die geoffenbarte Heiligkeit Gottes die menschliche Bejahung ihrer selbst hat. Daß aber diese Ordnung der Dinge eintrete, ist allerdings die Sehnsucht dessen, der sich der Hoffnung getröstet, daß er ihrer mittheilhaft sein werde. Und nicht minder verlangt den, der selbst den Namen Gottes heiligt, darnach, daß er geheiligt werde. In so fern ist es richtig, daß diese beiden Bitten als εὐχάς und die folgenden als αἰτήματα zu unterscheiden nicht angeht.[4]) Aber der Unterschied besteht doch, daß bisher solches erbeten ist, was um deswillen erbeten wird, weil es dem Betenden um Gott zu thun ist, daß er als der Heilige zu thätiger Anerkenntniß unter den Menschen und als der Mächtige zu seines Rathschlusses völliger Verwirklichung in der Welt gelange; während im Folgenden erbeten wird, was der Bittende für sich bedarf. Jene beiden Sätze stehen unverbunden neben einander, weil jedes der beiden Stücke sonderlich und selbstständig Gegenstand der Bitte ist; die folgenden dagegen sind durch καί unter sich verbunden, weil das Erste nicht ohne das Zweite und das Zweite nicht ohne das Dritte erbeten sein will.

[1]) z. B. Lev. 18, 21. [2]) z. B. Jes. 8, 13. [3]) vgl. Delitzsch z. Jes. 26, 8. [4]) vgl. Weiß u. Meyer z. Matth. 6, 9.

Das ἐπιούσιος der ersten dieser drei Bitten von ἐπεῖναι abzu- XI, 3.
leiten, ist nicht möglich und die Möglichkeit auch durch den neuesten Versuch, diese Ableitung zu begründen,[1]) nicht erwiesen. Man erklärt die Unregelmäßigkeit der alsdann statthabenden Wortbildung, daß es nicht ἐπούσιος heißt, aus dem Umstande, daß es dem περιούσιος nachgebildet sei.[2]) Diese Nachbildung des sonst ungebräuchlichen Worts fände aber auch dann statt, wenn es ἐπούσιος hieße. Wie sollte es nun deshalb, weil es ἐπιούσιος heißt, eine andere Bedeutung haben, als bei regelrechter Bildung? Seine Bedeutung müßte sich, obgleich es nicht aus einem Substantivum ἐπιουσία gebildet wäre, immerhin zu der von ἐπουσία ebenso verhalten, wie die von περιούσιος zu περιουσία. Nun ist aber ἐπουσία Ueberschuß, wie περιουσία Ueberfluß. Wie soll dann ὁ ἄρτος ὁ ἐπιούσιος das dem Bedarf entsprechende Brod sein? Man vergleicht לֶחֶם חֻקִּי Prov. 30, 8, aber das heißt „Brod in dem mir verordneten, mir als Menschen zuständigen Maße",[3]) vergleicht sich also keinenfalls. Es bleibt keine andere Ableitung möglich, als von ἐπιέναι. Aus ἡ ἐπιοῦσα ist ἐπιούσιος gebildet, und da ἡ ἐπιοῦσα[4]) der nächstfolgende, nicht irgend ein folgender Tag ist,[5]) so ist, wie ἡ χθιζὴ τροφή die Nahrung des gestrigen Tags oder δίαιτα ἐνιαύσιος Unterhalt für ein Jahr, so ὁ ἄρτος ὁ ἐπιούσιος die Nahrung für den nächstfolgenden Tag. Die von Hieronymus[6]) vorgefundene Uebersetzung des Hebräerevangeliums mit לֶחֶם מָחָר, die doch sicherlich Beachtung verdient, ist also richtig. Sonach lautet die Bitte: „gieb uns jeden Tag das Brod für den nächstfolgenden". Warum τὸ καθ' ἡμέραν diese Erklärung unmöglich machen soll,[7]) ist nicht abzusehen, und ebenso wenig, warum die so verstandene Bitte unbescheiden sein soll.[8]) Es ist wesentlich dieselbe Bitte, wie Prov. 30, 8. Denn wer am Morgen nicht hat, wovon er den Tag lebe, der ist arm; auf der nächsten Linie aber über der Armuth steht, wer von einem Tage auf den andern seines Lebens-

[1]) L. Meyer in Kuhn's Zeitschr. f. vergleichende Sprachforschung VII. 6. S. 401 ff. [2]) so Tholuck d. Bergpredigt S. 381; Bleek z. Matth. 6, 11; Achelis d. Bergpredigt S. 271. [3]) vgl. Gen. 47, 22; Prov. 31, 15. [4]) z. B. Akt. 16, 11; 20, 15; 21, 18. [5]) gegen Weiß z. Matth. 6, 11. [6]) Opp. ed. Vallars. VII. S. 34. [7]) so Achelis S. 267. [8]) so z. B. Keim II. S. 279.

XI, 3—4. unterhalts sicher ist. Und darum Gott zu bitten ist keine Unbescheidenheit und mit dem μὴ μεριμνήσητε εἰς τὴν αὔριον Matth. 6, 34 nicht unvereinbarer, als die Bitte um die Leben fristende Nahrung überhaupt mit dem dort vorhergegangenen ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν. Man hat freilich auch behauptet, die Bitte um das leibliche Brod könne höchstens mitverstanden werden, und die eigentliche Meinung der Bitte müsse inmitten eines sonst nur auf geistliche Gaben gerichteten Gebets auf das geistliche Brod gehen.[1]) Aber so gewiß ein Jünger Jesu seines Leibes Nahrung mit Danksagung als aus Gottes Hand empfängt, so gewiß ziemt es ihm, Gott darum zu bitten, wenn er betet. Und wenn er dann bittet, daß er von einem Tage zum andern habe, wovon er lebe, so folgt daraus nicht, daß es ihm Sorge macht, wenn einmal ein Tag zu Ende geht, ohne daß er hat, wovon er den nächsten lebe.

Was hilft es aber einem Menschen, daß er hat, wovon er lebe, wenn er unter Gottes Ungnade lebt? Daher ist das Zweite, um was er Gott zu bitten hat, daß er ihm vergebe, was er gesündigt hat. Es kann befremden, daß dieser Bitte und nur dieser eine Begründung beigegeben wird. Den Sinn eines Gelübdes kann der mit γάρ angeschlossene indikativische Satz καὶ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν nicht haben.[2]) Aber ebenso wenig kann, daß wir unsers Gleichen vergeben, für Gott ein Beweggrund sein sollen, auch seinerseits uns zu vergeben.[3]) Der Bittende sagt nicht, warum es Gott thun soll, sondern woraufhin er darum bittet. Er weiß, daß Gott dem nicht vergiebt, der seinem Nächsten nicht vergiebt, und das Bewußtsein, daß er es thue, giebt ihm den Muth, Gott zu bitten, daß er es ihm thue. Zu ἀφίομεν ergänzt sich τὰ ὀφειλόμενα aus παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν, so zwar, daß τὸ ὀφειλόμενον, sonst das Gute, das Einer zu leisten, oder das empfangene Gut, das er zurückzuerstatten hat, hier das angethane Böse ist, für das er zu büßen hätte. Wie nun aber ein Jünger Jesu Gott bitten soll, daß er ihm vergebe, was er wider ihn gesündigt hat, es sei durch Thun oder Unterlassen, so soll er ihn auch bitten, daß er ihn nicht in eine Versuchung hineinbringe. Man braucht diese Bitte nicht durch eine

[1]) so noch Stier III. S. 207 f. [2]) gegen Bleek. [3]) gegen Godet.

berechtigte Leidensscheu zu begründen,[1]) noch dahin abzuschwächen, XI, 4—5.
Gott möge uns nicht in eine Versuchung kommen lassen, wenn wir ihr nicht gewachsen sind,[2]) oder seine Hand nicht zurückziehen, daß wir in die Gewalt Satan's fallen.[3]) In eine Versuchung geräth hinein,[4]) wer in eine Lage kommt, in der er Gefahr läuft, zu sündigen. In derselben Lage kann er sich aber auch bewähren. Sofern sich nun Jeder seiner Schwachheit bewußt sein muß, soll er Gott bitten, daß er ihn nicht in solche Lage hineinführe. Ist er aber darin, so soll er sich ihrer als einer Fügung freuen, durch die ihn Gott sich bewähren lassen will.[5]) Wie sich also das Bewußtsein begangener Sünde in der Bitte um Vergebung derselben ausspricht, so das Bewußtsein sündlicher Schwachheit in der Bitte um Bewahrung vor der Gefahr, zu sündigen. So geht denn freilich die zweite dieser drei Bitten auf die Vergangenheit, die dritte auf die Zukunft. Aber darum ist doch das Verhältniß der ersten zu den andern beiden nicht dahin zu bestimmen, daß sie auf die Gegenwart gehe.[6]) In dem Sinne, wie die dritte, geht auch sie auf die Zukunft. Vielmehr ist zu sagen, die erste sei vernothwendigt durch die leibliche Bedürftigkeit, die zweite durch die sittliche Schuld, die dritte durch die sittliche Schwachheit des Bittenden. Sofern dann des Bittenden Sündigen Entheiligung des Namens Gottes wäre, ist der Schluß des Gebets seinem Anfange nächstverwandt.

Ob das V. 5 mit καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς Eingeführte in zeitlichem Anschlusse an das vorher Erzählte gesprochen sein soll oder nur eben irgendwann, läßt sich aus den einführenden Worten nicht entnehmen. Der Inhalt aber zeugt gegen die erstere Möglichkeit. Man sagt wohl, nachdem Jesus die Jünger gelehrt hatte, um was sie beten sollten, habe er sie der Erhörung ihres Gebets versichert und sie also ermuthigt, zu beten.[7]) Aber er hat sie nicht von selbst belehrt, was sie beten sollen, sondern der Bitte entsprochen, es sie zu lehren. Wie hätte er bei diesem Anlasse eine Ermuthigung zum Beten, eine Versicherung der Gebetserhörung für angezeigt achten sollen? Es wird also nur die Verwandtschaft des Inhalts sein,

[1]) wie Tholuck S. 398. [2]) so Achelis S. 283. [3]) so Godet. [4]) Matth. 26, 41. [5]) Jak. 1, 2. [6]) so Achelis S. 304. [7]) so z. B. Meyer, Godet.

XI, 5—8. welche den Evangelisten bestimmt, das hier Folgende, gleichviel wann es Jesus gesprochen hat, an das Vorhergehende anzuschließen. Denn eine Belehrung, wie man, insonderheit daß man anhaltend beten müsse, um der Erhörung gewiß zu sein, bietet ja, was folgt, keineswegs,[1]) sondern die Gewißheit, daß Gott das Bitten der Seinen ebenso wenig unerhört läßt, als ein Freund das Bitten seines Freundes. Irrthümlich meint man, die dieß aussagende Gleichnißrede lasse ihre anfängliche Frageform entweder schon mit *καὶ εἴπῃ αὐτῷ*[2]) oder doch mit *κἀκεῖνος ἔσωθεν ἀποκριθεὶς εἴπῃ*[3]) in die Form eines Bedingungssatzes ausgehen, zu welchem dann *λέγω ὑμῖν* den Nachsatz bilden soll. Mit *λέγω ὑμῖν* beginnt nothwendig ein selbstständiger Satz,[4]) welcher auf die Frage antwortet, die nicht anders als die des 11. Verses verneinend gemeint ist und sich mit *καὶ εἴπῃ αὐτῷ* und *κἀκεῖνος ἔσωθεν ἀποκριθεὶς εἴπῃ* nicht anders fortsetzt, als daß das Futurum *πορεύσεται* nach einem in der spätern Sprache, also wahrscheinlich aus der Volkssprache wiederaufgetauchten Sprachgebrauche in den Conjunctivus des Aoristus übergeht.[5]) Im Uebrigen ist die Verbindung der einzelnen Sätze durch *καί* statt periodologischer Gliederung hebräischer Art. Keiner von euch, heißt es, hat einen Freund, der ihn, wenn er um Mitternacht kommt und um drei Brode zur Bewirthung eines zugereisten Freundes bittet, mit der Entschuldigung abweist, er könne die Thüre nicht wieder aufriegeln und seine Kinder im Schlafe stören. So thut ein Freund nicht, und wenn er sich auch nicht deshalb, weil der Bittende sein Freund ist, die Unbequemlichkeit macht, seine Bitte zu erfüllen, so wird er sie erfüllen *διὰ τὴν ἀναίδειαν αὐτοῦ*. Dieß heißt nicht, weil der Bittende nicht abläßt, zu bitten;[6]) denn daß er sich erst weigere, ist nicht gesagt, sondern verneint. Die Ungescheutheit des Bittenden besteht darin, daß er im Vertrauen auf die Freundesgesinnung des Gebetenen in der Mitternachtsstunde mit solcher Zumuthung kommt. Wenn nicht die Freundesgesinnung, bestimmt den Gebetenen die Merkwürdigkeit einer solchen Zumuthung, ihr wirklich Folge zu

[1]) gegen Bisping. [2]) so Bleek, Bisping. [3]) so Meyer, Godet. [4]) so Lachmann, Tischendorf, Tregelles. [5]) vgl. Kühner Gramm. II. S. 184. [6]) so gewöhnlich.

leisten. Wie viel mehr wird Gott denen, die ihm Freunde sind, XI, 9—11.
geben, um was sie bitten! Sie bitten um solches, was sie, ihm selbst zu dienen, bedürfen, und bitten ihn darum, für den es keine Mitternacht giebt, die es ihm lästig macht, und kein Hinderniß, das ihn abhält, die Bitte zu erfüllen.

Im Gleichnisse begehrt der Bittende etwas, das er für einen Freund bedarf, ein Brod, ihn zu sättigen, ein zweites, um mitzuessen, ein drittes, das er Anstands halber übrig habe.[1]) Daß man dieß in der Anwendung nicht dahin zu deuten hat, die Bitte zu Gott gelte einem Bedürfnisse des Nächsten, aber auch nicht, sie gelte einem lediglich selbsteignen Bedürfnisse,[2]) erhellt aus dem Folgenden. Zunächst zwar geht Jesu dem Gleichnisse zur Seite tretende Ermahnung nur überhaupt dahin, daß man bitten soll, worauf die Gewährung nicht ausbleiben werde. Und zwar findet in den drei einander nebengeordneten Sätzen keine Steigerung statt von einem zum andern, am wenigsten von *ζητεῖτε* zu *κρούετε*.[3]) *Ζητεῖν* verhält sich zu *αἰτεῖν* nur wie begehren zu bitten,[4]) und *εὑρίσκειν* ist dem entsprechend kein Finden von Gesuchtem, sondern ein Erlangen von Begehrtem.[5]) Noch weniger steigert sich in *κρούετε*, das nur ein anderes Bild für dieselbe Sache ist, das Bitten zur andrängenden Inbrunst.[6]) Auch daß das Bitten ein angelegentliches und beharrliches sein soll, liegt nicht in dem dreimaligen Ausdrucke für das Eine und selbe,[7]) sondern er dient, da der Ton auf der Zusage liegt,[8]) die Gewißheit der Gewährung, welche zum Bitten ermuntert, durch die wiederholte Zusage so viel stärker zu betonen. Denn daß der Ton auf der Zusage liegt, wird durch die folgende ebenfalls in drei Sätzen verlaufende Frage bestätigt, die jedoch, weshalb mit *δέ* zu ihr übergegangen wird, vielmehr dessen versichert, Gott werde sich in dem, was er dem Bittenden giebt, nicht vergreifen und ihm statt des Dienlichen, um das er bittet, Undienliches oder Schädliches geben. Der verneinende Fragsatz *τίνα ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα αἰτήσει ὁ υἱὸς ἄρτον* sollte in einen Relativsatz ausgehen, statt dessen, da diese Frage

[1]) vgl. Godet. [2]) gegen Stier III. S. 163 f. [3]) gegen Stier I. S. 257. [4]) vgl. z. B. 11, 16. [5]) vgl. z. B. Hebr. 4, 16. [6]) so Meyer z. Matth. 7, 7. [7]) gegen Bisping. [8]) vgl. Meyer.

XI, 11—13. den Sinn eines Bedingungssatzes hat, die relativische Fortsetzung derselben mit dem Fragsatze μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ vertauscht ist, welcher dem, was verneint sein will, eine selbstständigere Stellung giebt. Ebenso verhält es sich mit ἢ καὶ ἰχθύν, was als Fortsetzung jener verneinenden Frage fragweise gelesen sein will, und μὴ ἀντὶ ἰχθύος ὄφιν αὐτῷ ἐπιδώσει, wogegen ἢ καὶ αἰτήσει ᾠόν, da sonst αἰτήσει nicht wiederaufgenommen wäre, als Bedingungssatz ohne Bedingungspartikel gemeint ist, der an μὴ ἐπιδώσει αὐτῷ σκορπίον seinen Nachsatz hat. Eßbares begehrt der Sohn, ein Brod, einen Fisch, ein Ei. Denn daß er das Ei zum Spiele begehre,[1]) ist doch ein thörichter Einfall. Wird ihm der Vater einen Stein in die Hand geben, der einem Brodkuchen, oder eine Schlange, die einem Aale, oder einen Skorpion, der zusammengeballt[2]) einem Ei gleicht? Von böslicher Absicht ist da keine Rede,[3]) und daß ein verständiger Vater seinem Kinde oft etwas Anderes giebt statt des Erbetenen, kommt vollends nicht in Betracht.[4]) Für Ersteres beweist das πονηροὶ ὑπάρχοντες nicht: es will in seinem Zusammenhange mit οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι verstanden sein. Εἰδέναι mit dem Infinitivus heißt freilich sich auf Etwas verstehen, so zwar, daß es auch von sittlichem Vermögen gebraucht sein kann.[5]) Aber wenn man, daß ein Vater sich darauf versteht, seinen Kindern gute Gaben zu geben, seiner πονηρία in so fern entgegenstellt, als der Mensch von Natur ungewillt ist, dem Nächsten aus gutem Herzen Gutes zukommen zu lassen,[6]) so müßte vielmehr der gute Wille genannt sein, der den Vater gegen sein Kind beseelt. Die Liebe des Vaters zu seinem Kinde ist es allerdings, welche macht, daß er ihm gute Gaben zu geben versteht, und sie ist betont,[7]) aber nicht so, daß sie ihn abhält, das Kind zu betrügen, sondern so, daß sie ihn davor behütet, sich zu vergreifen, und die πονηρία besteht darin, daß sonst der Mensch gleichgültig dagegen ist, ob das, was er thut, dem Nächsten zu Gutem gedeiht oder zu Bösem. Wie viel mehr wird der Vater im Himmel vom Himmel her, was ὁ ἐξ οὐρανοῦ in Eins begreift,

[1]) so Stier III. S. 165. [2]) vgl. Tholuck S. 451. [3]) gegen Achelis S. 384. [4]) gegen Weiß z. Matth. 7, 7. [5]) vgl. z. 1 Petr. 5, 9. [6]) so Wichelhaus z. Matth. 7, 11. [7]) vgl. Tholuck.

XI, 13. also von dort her, von wo nur Gutes kommt,[1]) wie er selbst gut ist, denen, die ihn um heiligen Geist bitten, das geben, um was sie bitten! Πνεῦμα ἅγιον, dessen Artikellosigkeit ihren Grund auch hier darin hat, daß nicht gesagt sein soll, was, sondern was für welches Gott giebt, ist hier, wie sonst bei dem Verfasser dieses Geschichtswerks,[2]) nicht als Geist der innerlichen Heiligung, sondern als wirksamer Grund heiliger Selbstäußerung in Wort und That gemeint. Wer in diesem Sinne um heiligen Geist bittet, der soll gewiß sein, daß ihm derselbe im Dienste des Reiches Gottes, wo er ihn so nöthig hat, als der Mensch die Nahrung, um zu leben, nicht entstehen wird. Er hat nicht zu fürchten, daß sich Gott vergreift und ihm statt heiligen Geistes etwas giebt, das sich zu demselben verhält, wie Stein zu Brod, Schlange zu Fisch, Skorpion zum Ei. Dieß wäre nämlich der Fall, wenn er sich in einem Augenblicke, wo er des durch heiligen Geist gewirkten Vermögens bedarf,[3]) zu etwas getrieben fände, was ihm für den Dienst des Reiches Gottes keinen oder schlechten Dienst thäte. Gott, der da gut ist, will nur Gutes geben und versteht sich auch darauf, seinen Kindern das Richtige zu geben. Wenn sich V. 2 statt ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου geschrieben fand ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς, so erklärt sich dieß vielleicht daraus, daß man in jenes Gebet das eintrug, worauf Jesu Rede vom Gebete schlüßlich hinausgeht, aber ohne es richtig zu verstehen.

Belehrungen über das, was Noth thut, haben wir in 10, 25 — 11, 13 gelesen, eine Belehrung darüber, was man thun müsse, um die Forderung des Gesetzes zu erfüllen, eine Belehrung darüber, womit man allein Jesu recht zu Willen lebe, und eine Belehrung, um was ein Jünger Jesu beten und daß er mit gewisser Zuversicht der Erhörung Gott um das bitten soll, was er im Dienste des Reiches Gottes bedarf. Wie man sich zum Gesetze, wie man sich zu Jesu, wie man sich zu Gott zu stellen habe, diese drei Stücke bilden den Inhalt des Abschnitts. Was nun folgt, ist wesentlich

[1]) Jak. 1, 17. [2]) vgl. 1, 15. 41. 67; 2, 25. 26; 3, 22; 4, 1; 12, 12; Akt. 1, 2; 2, 4. 33. 38; 4, 8. 31; 5, 32; 7, 55; 8, 15 ff.; 9, 31; 10, 38. 44 ff.; 13, 2. 4. 9; 15, 28; 16, 6; 19, 2; 20, 28. [3]) vgl. 12, 12.

XI, 14—15. anderer Art. Dieß wird man gleich an der Umgebung inne, in der wir Jesum hier finden. Wir sehen ihn, wie ἦν ἐκβάλλων δαιμόνιον besagt, damit beschäftigt, einen Dämonischen zu heilen. Wenn es von dessen Dämon heißt „und er war stumm" — denn so wie καὶ αὐτός 5, 17 und nicht „er selbst" ist zu übersetzen —, so beruht dieß nicht darauf, daß man die Eigenschaft des Kranken für Wirkung der gleichen Eigenschaft seines Dämon hielt,[1]) sondern vermöge der nach beiden Seiten abwechselnden Vereinerleiung der Dämonischen und ihrer Dämone wird dem Dämon als Eigenschaft zugeschrieben, was durch ihn gewirkte Eigenschaft des Kranken war. Von demselben Dämonischen heißt es Matth. 12, 22, er war stumm und blind. Die Blindheit ließ sich auf den Dämon nicht übertragen, weil man, daß er sie wirkte, nicht sehen konnte, wohl aber die Stummheit, weil sich seine Bewirkung derselben darin äußerte, daß er nicht wie sonst durch den Dämonischen sein eigenes Wissen oder Wollen, gleich als wäre es dessen Wissen und Wollen, laut werden ließ. Als nun über dieses Dämonischen Heilung, die sich darin kund gab, daß er zu sprechen begann, das anwesende Volk sich verwunderte, sagten Etliche, er treibe freilich die Dämonen aus, aber kraft ihres Oberherrn, des Βεελζεβούλ. Daß Hieronymus diesen Namen Βεελζεβούβ schrieb, kommt nicht in Betracht: er vertauschte den ihm unverständlichen Namen mit dem aus 2 Kön. 1, 2 bekannten, dem Namen des Ζεῦς oder Ἡρακλῆς ἀπόμυιος der Ekroniter, welcher, hätte er ursprünglich geschrieben gestanden, aus demselben Grunde unverändert geblieben wäre.[2]) Im vatikanischen und sinaitischen Codex findet sich Βεεζεβούλ geschrieben. Aber daraufhin dieß für die richtige Form zu achten, ist man doch schwerlich berechtigt.[3]) Beläßt man Βεελζεβούλ, so verträgt der Name keine Umschreibung in בַּעַל זְבָל, Mistgott, was Βεελζάβελ hieße,[4]) sondern kann nur בַּעַל זְבוּל geschrieben werden, was Matth. 10, 25 dem οἰκοδεσπότης angemessen entspricht[5]) und möglicherweise auf Ps. 49, 15 zurückgeht, wo זְבוּל mit שְׁאוֹל in einer Verbindung steht, die es möglich

[1]) so z. B. Meyer z. Marc. 9, 17. [2]) gegen Godet. [3]) gegen Weiß z. Matth. 10, 25. [4]) gegen de Wette, Bleek u. A. [5]) vgl. Meyer z. Matth. 10, 25.

machte, den Oberherrn der Dämonen, zumal wenn man sich unter XI, 15—16.
ihnen Geister verstorbener Gottlosen dachte,[1]) im Gegensatze zum אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם hienach, und also wahrlich nicht den Herrn der Himmelswohnung,[2]) zu nennen. Daß er den Juden mit dem eins war, den Jesus mit dem Namen ὁ Σατανᾶς benennt, ist nicht ersichtlich. Wenn er den Ausdruck ihrer Lästerung wiederholt, so eignet er sich damit nicht auch die Vorstellung an, welche sie mit dem Namen verbinden; vielmehr führt er, was sie von Beelzebul sagen, auf den zurück, den er Satan nennt.

Der Evangelist verbindet mit der Lästerung, welche Etliche dem Eindrucke entgegensetzten, den Jesu Wunderhülfe gemacht hat, gleich auch das Andere, wodurch ihn Andere abzuschwächen trachteten, indem sie von ihm begehrten, er solle ein Wunder thun, das vom Himmel her geschähe, ein solches also, wie es Mose gethan, als er machte, daß es Manna regnete,[3]) oder Elia, als er machte, daß Feuer vom Himmel fiel.[4]) Ein solches Zeichen werde ein Zeichen sein, mit welchem ihn Gott unzweifelhafter beglaubige,[5]) als wenn er nur selbst Etwas thue auf Erden. Daß sie solches meinten, was von den Propheten als Vorzeichen der messianischen Zeit verheißen war, worunter man dann solches versteht, wie es Jesus 21, 25 auf die Zeit seiner Wiederkunft in Aussicht stellt, ist nicht nur den Worten fremd, sondern auch schlechthin widersinnig.[6]) Nicht minder widersinnig ist es, die Kennzeichnung des Sinnes, mit welchem sie ihr Begehren stellten, daß sie es πειράζοντες thaten, so zu verstehen, als hätten sie Jesum gleicher Weise in Versuchung führen wollen, wie Satan, als er ihm die Welt zu eigen zu geben versprach.[7]) Sie wollten ihn ja nicht verleiten, etwas zu thun, was er nicht dürfe, sondern begehrten etwas von ihm, wovon sie meinten, daß er es nicht könne. Ein πειράζειν war dieß in dem Sinne, daß sie ihn auf die Probe stellten, wie viel er vermöge. Wie er sich zu ihrem Begehren gestellt hat, bleibt vorerst außer Betracht. Nur ihr Begehren selbst wird hier mitgenannt, weil es die andere Weise war,

[1]) Joseph. bell. Jud. 7, 6, 3. [2]) so Keim II. S. 341. [3]) Joh. 6, 32. [4]) 1 Kön. 18, 38. [5]) vgl. Jes. 7, 11. [6]) gegen Weiß z. Marc. 8, 11. [7]) gegen Godet.

XI, 16—18. wie man dem Eindrucke, den sein Wunder gemacht hatte, zu begegnen versuchte. Daß Jesu nachfolgende Rede nur denen gelten soll, die ihn lästerten, besagen die Worte, mit denen sie eingeführt wird, *εἰδὼς αὐτῶν τὰ διανοήματα*. Denn das Begehren wurde ja an ihn selbst gerichtet, die Lästerung dagegen wurde nur unter der Hand laut, blieb aber Jesu nicht verborgen, obgleich er sie nicht hörte. Nur dieß können nämlich die Worte besagen, und nicht, daß ihm die hinter ihr verdeckte böse Gesinnung nicht entging.[1]) Sie war ja die unverhohlene Aeußerung ihrer Gesinnung.

Er zeigt vor allem die Widersinnigkeit dieser Rede. Jedes Reich, sagt er, wenn es so zertheilt wird, daß es wider sich selbst ist, also in zwei sich befehdende Theile auseinanderfällt, wird verstört und fällt ein Haus auf das andere. *Οἶκος ἐπὶ οἶκον* so zu fassen wie Phil. 2, 27 *λύπην ἐπὶ λύπην*[2]) verträgt sich nicht mit der nothwendig auch hierin ausgeführten Vorstellung der Zwietracht. Und die gewöhnliche Verbindung *πίπτειν ἐπί τι* ist ohnehin das Nächstliegende. Um so weniger kann, was ohnehin sprachlich unmöglich ist, *διαμερισθείς* zu *ἐπὶ οἶκον* ergänzt sein wollen.[3]) Aber Städtezerstörung zu verstehen, wo ein Haus einstürzend das anstoßende in Trümmer schlägt, so daß also wieder die Vorstellung der Zwietracht verlassen wäre,[4]) kann man sich nur veranlaßt achten, wenn man *ἐρημοῦται* von eigentlicher Verödung versteht, während es doch, von einem Reiche gesagt, vielmehr dessen Auflösung und Untergang bedeutet.[5]) Dann wird sich aber empfehlen, *οἶκος* nicht im eigentlichen, sondern in dem Sinne zu nehmen, wie das Reich Israel's in שְׁנֵי בָתֵּי יִשְׂרָאֵל[6]) auseinanderfiel. Wenn ein Theil des Reiches in dem Kampfe der sich befehdenden Reichshälften stürzt, so fällt er auf den andern und reißt ihn mit in das Verderben. So ergeht es einem Reiche, das doch wirklich in zwei feindliche Hälften zerfallen kann. Ist nun aber gar — denn dieß, nicht gleichermaßen ist *καί*[7]) — Satan, die Eine Person, in zwei feindliche Theile zerschieden worden, wie soll dann sein Reich bestehen bleiben? So

[1]) gegen Godet. [2]) so Bornemann. [3]) gegen Grotius, de Wette, Stier II. S. 19. [4]) so Meyer. [5]) vgl. z. B. Sir. 16, 5; 21, 4. [6]) Jes. 8, 14. [7]) gegen Meyer.

steht zu fragen, sagt Jesus, weil ihr sagt, ich treibe die Dämonen XI, 18—20.
aus in Kraft Beelzebul's. Was sie leichtfertig hingeworfen haben, besagt nichts Geringeres, als daß Satan, den Jesus, das, um was es sich handelt, auf den höchsten Gegensatz Gottes und des Feindes Gottes zurückführend, statt des der heiligen Schrift fremden Beelzebul's nennt, einerseits in den Dämonischen Gottes Werk zu vernichten sucht und gleichzeitig andererseits durch Jesus sein eigenes Werk zu nichte macht. Dieß die eine Thorheit, in welche die sich verstricken, die solche Rede führen. Aber noch ein Zweites hält ihnen Jesus vor, was sie überführt, daß sie Thorheit reden. Er war es ja nicht allein, der Dämonische heilte. Unter ihren eigenen Angehörigen, den Söhnen ihres Volks — nicht ihrer Schule, da die Lästernden nicht als Pharisäer bezeichnet sind — gab es solche, die sich dessen beflissen![1]) Gilt auch von ihnen, eine Frage, die keinen Sinn hätte, wenn Jesus seine Jünger meinte,[2]) daß sie es in Kraft Beelzebul's thun? Sie werden eure Richter sein, sagt er, meint aber damit nicht, daß sie beim jüngsten Gericht sie der Ungerechtigkeit ihres Urtheils überführen werden,[3]) sondern daß man sie nur zu fragen brauchte, um zu hören, ob Dämonen austreiben ein Teufelswerk sei. Zwischen seiner Heilung Dämonischer und der ihrigen besteht aber kein anderer Unterschied, als daß er sie *ἐν δακτύλῳ θεοῦ*, בְּאֶצְבַּע אֱלֹהִים[4]) vollbringt. Er wendet keine Mittel an wie sie, sondern Gott wirkt durch ihn nicht anders, als wie er durch Mose wunderbar gewirkt hat. Und was folgt hieraus? Nichts Geringeres, als daß das Reich Gottes zu ihnen gelangt,[5]) nicht erst künftig, sondern schon da ist. In seiner Person ist es vorhanden,[6]) und sein wunderbares Heilen Dämonischer ist deß Beweis. Denn wenn jetzt so Wunderbares geschieht, so ist die Zeit angebrochen, wo Gott sein Volk heimsucht, wie er verheißen hat, also das verheißene Reich Gottes schon vorhanden, und nicht wird ihm, wie man übel umgedeutet hat, in dem Maße, als die teuflischen Mächte vernichtet werden, erst Bahn gemacht.[7]) Oder, wie das Gleichniß von dem Starken

[1]) Akt. 19, 13; Joseph. antiqq. 8, 2, 5. [2]) gegen Godet, gegen Wichelhaus.. [3]) Exod. 8, 15. [4]) vgl. 1 Thess. 2, 16. [5]) vgl. 17, 21. [6]) gegen Weiß z. Matth. 12, 28. [7]) gegen Weiß.

XI, 21–23. sagt, über den ein Stärkerer Herr geworden ist, daran, daß dem Satan die entrissen werden, die er in seiner Gewalt hatte, ist ersichtlich, daß in der Person dessen, der sie ihm entreißt, der Sieger über ihn vorhanden ist, der über ihn Herr geworden. Was Jesus thut, wenn er Dämonische heilt, ist seines schon gewonnenen Sieges Folge, wie des Starken Entwaffnung und Beraubung die Folge dessen ist, daß der Stärkere ihn übermocht hat. Damit, daß er in die Welt kam, nicht erst in der Versuchung, die er bestand, hat er ihn schon besiegt, und alles, was er nun thut, ist der Gebrauch, den er von seinem Siege macht.

Die Gleichnißrede V. 21 f. hat sich ohne Uebergangspartikel an V. 20 angeschlossen, weil sie wesentlich dasselbe besagt, wie der vorhergehende Satz. Denn die Aufrichtung des Reiches Gottes fällt mit der Vernichtung des Feindes Gottes in eins, und ist in Jesu der Stärkere vorhanden, der den Satan besiegt hat, so ist in und mit ihm auch das Reich Gottes vorhanden. An diese seine Aussage von sich schließt er das Wort an *ὁ μὴ ὢν μετ' ἐμοῦ κατ' ἐμοῦ ἐστὶν καὶ ὁ μὴ συνάγων μετ' ἐμοῦ σκορπίζει*, dessen erste Hälfte dem Verhältnisse zu seiner Person, die zweite dem Verhältnisse zu seinem Werke gilt, letztere so, daß unbestimmt bleibt, ob man bei *συνάγειν* und *σκορπίζειν* an das Bild einer Ernte der Feldfrucht[1]) oder an das der Sammlung einer Herde[2]) denken soll. Da der Spruch wieder ohne Uebergangspartikel angereiht ist, so ist man für das Verständniß seines Zusammenhangs mit dem, was vorhergeht, auf sein inneres Verhältniß zu demselben angewiesen, welches aber so undeutlich schien, daß man sich mit der geläufigen Annahme half, es seien wohl nothwendige Zwischenstücke der Rede Jesu ausgefallen, wodurch der Spruch unverständlich geworden sei,[3]) ohne zu bedenken, daß sich der Evangelist doch auch Etwas dabei gedacht haben muß. Diejenigen, welche auf das Verständniß nicht verzichteten, haben sich meistens durch die Voraussetzung irreleiten lassen, als müsse auch dieser Spruch noch das Verhältniß Jesu zu Satan betreffen, wornach man ihn wohl gar für ein Sprichwort nahm, welches im Munde

[1]) vgl. z. B. Matth. 3, 12; 13, 30; Luc. 12, 17. [2]) vgl. z. B. Joh. 10, 12; 11, 52. [3]) so Bleek.

Satan's so laute und von Jesu aussage, daß er nicht mit Satan, XI, 23–24.
somit aber gegen ihn sei,[1]) statt dessen es aber heißen müßte, was man denn auch geradezu an die Stelle gesetzt hat, daß er wider Satan und also nicht mit ihm sei. Einer Widerlegung bedarf diese Auffassung nicht. Aber irrig ist auch sowohl diejenige, welche Jesum von den außerhalb seiner Jüngerschaft Dämonen austreibenden Juden,[2]) als auch diejenigen, die ihn von seinen Lästerern[3]) sagen lassen, sie seien, weil nicht mit ihm, gegen ihn. Ersteres ist eine unmögliche Anknüpfung an V. 19, welche dadurch nicht möglicher wird, daß man das Sammeln als Jesu Sammelung eines vom Feinde zerstreuten Heerhaufens und das Zerstreuen als Behinderung dieser Sammelung durch die falsche Bundesgenossenschaft der Exorcisten versteht.[4]) Und das Andere ist handgreiflich unpassend in einer Rede, in der es Jesus mit der feindseligsten Lästerung seines Wirkens zu thun hat und doch wahrlich denen, die ihn so gelästert haben, nicht erst kann beweisen wollen, daß sie wider ihn, weil nicht für ihn, seien. Von dem durch jene Lästerung gegebenen Ausgangspunkte aus ist Jesus auf den mit ihm vorhandenen Stand der Dinge, daß das Reich Gottes erschienen und Satan besiegt ist, zu sprechen gekommen. Da giebt es nun, sagt er im Anschlusse hieran,[5]) keine andere Wahl, als entweder mit ihm oder gegen ihn zu sein. Wer mit ihm ist, hat Theil am Reiche Gottes und am Siege über Satan; wer nicht mit ihm ist, steht wider ihn, also auf Satan's Seite, und hat Theil an dessen Niederlage. Und alles Thun, welches nicht Theilnahme an seiner Einsammelung in das Reich Gottes ist, wirkt für das Gegentheil und also dem Feinde Gottes zu Dienst. Wobei kaum nöthig sein dürfte, zu bemerken, daß der, von welchem 9, 50 galt, mit Jesu war, obgleich nicht in seinem Geleite.

Dieß sollten, nicht die Lästerer, welche hier nicht mehr angeredet werden, sondern alle, die es hörten, sich gesagt sein lassen. Und ebenso das Folgende. Wieder ohne Uebergangspartikel schließt sich wieder eine Bildrede an, deren Verhältniß zu V. 23 ein ähnliches sein

[1]) so z. B. Grotius, Kühnöl, de Wette, Baumgarten-Crusius, Arnold z. Matth. 12, 30. [2]) so z. B. Bengel, Godet. [3]) so z. B. Olshausen, Meyer, Bisping z. Matth. 12, 30. [4]) so Godet. [5]) vgl. Stier II. S. 26.

XI, 24—26. wird, wie das von V. 21 f. zu V. 20. Kein Wunder, daß derjenige, welcher V. 23 von den jüdischen Exorcisten gesagt sein ließ, in V. 24 ff. die Schilderung einer von ihnen bewirkten Heilung findet, mit welcher Jesus zeige, daß ohne ihn Satan bestreiten nichts Anderes sei als für Satan arbeiten.[1]) Aber wo steht denn zu lesen, daß die Art und Weise der Austreibung des Dämons schuld ist, wenn er mit schlimmern wiederkehrt? Nicht einmal genannt ist seine Austreibung, sondern nur gesagt, daß er den Menschen verlassen hat, also auch nicht betont, daß er nur ausgetrieben, nicht in den Abgrund gebannt worden ist und deshalb wiederkommen kann. Verlassen hat er den Menschen und durchzieht wasserlose Gegenden, Wüsteneien,[2]) die sonst wohl Dämonen passenden Rastort bieten,[3]) weil sie als Feinde des Lebens an dem, was wüste liegt oder zerstört ist, Gefallen haben.[4]) Aber diesem genügt es nicht, zu sein, wo Nichts gedeiht und die Natur im Tode liegt; er kehrt dahin zurück, wo seine Lust war, den Lebenden zu verderben, von dem aber, wenn es heißt, der Dämon finde diese seine vorige Wohnung reingekehrt und schmuckgemacht, weder eine Gesundheit der Seele ausgesagt ist, über die er nicht ohne Mithülfe sieben anderer und schlimmerer Herr werden kann,[5]) noch eine Bereitschaft, ja wohl gar bessere Bereitschaft zu neuer Aufnahme böser Einflüsse.[6]) Befreiung vom Dämon ist keine Bekehrung und Rückfall an ihn kein Sündenfall, geschweige, daß die Meinung wäre, das nicht gründlich geheilte Gemüth verlange nach seinem frühern Zustande,[7]) sondern beides ist ein dem Naturleben angehöriger Vorgang. Von dem Dämon frei geworden hat sich der Mensch zu einer Gesundheit seines leiblich seelischen Lebens erholt, in der er einem reingefegten und schmuckgemachten Hause gleicht. Je besser es aber mit ihm steht, um so schlimmer ihn wieder zu verderben, gelüstet es den Dämon, und deshalb nimmt er sieben andere dazu, die ärger sind, als er, so daß es hernach mit dem, ob mit oder ohne seine Schuld — denn darauf kommt es nicht an — rückfällig Gewordenen schlimmer wird, als es vordem gewesen war. Auf diesen Gegensatz von הָרִאשׁוֹנוֹת und הָאַחֲרוֹנוֹת[1]) ist es mit dem Gleichnisse abgesehen, dessen Deutung nun darin besteht, daß der dem Naturleben angehörige Vorgang auf das Gebiet des Personlebens, also des Verhaltens zu Gott, übertragen wird. Der in ein richtiges Verhalten zu Gott hergestellte Mensch kann in einer Weise rückfällig werden, daß es hernach schlimmer mit ihm steht, als es vordem gewesen war, und es ihm also besser gewesen wäre, in seinem vormaligen Mißverhalten zu bleiben. Aber nicht dem Einzelnen will dieß Jesus gesagt haben, sondern dem Volke, zu dem er redet. Nur freilich nicht so, daß dem Entweichen des Dämons des jüdischen Volks im babylonischen Exile zu Wege gekommene Heilung vom Götzendienste und seiner Wiederkehr mit sieben schlimmeren das seitdem in ihm aufgekommene Pharisäerthum entspricht.[2]) Der Gegensatz von τὰ πρῶτα und τὰ ἔσχατα weist auf den Anfang Israel's zurück und über die Gegenwart hinaus. Denn davon, daß Jesus nur den möglichen Fall einer zeitweiligen Besserung seiner Lästerer setze, um zu sagen, daß sie doch wieder in ihr früheres Sündenwesen zurückfallen würden, daß sie also unverbesserlich seien,[3]) kann ja keine Rede sein. Nicht Mögliches, sondern Wirkliches versinnbildlicht das Gleichniß, und die Besserung der Lästerer bestände darin, daß sie an ihn gläubig würden: warum sollten sie dann nothwendig rückfällig werden müssen? Bedenken wir, daß es sich nach V. 23 für sein Volk darum handelt, entweder mit ihm zu sein und an seiner Aufrichtung des Reiches Gottes Theil zu haben, oder wider ihn zu sein und also auf Satan's Seite zu stehen, so ist eine Zeit der Entscheidung für dasselbe gekommen, auf welche seine ganze Geschichte abgezielt hat. Auf deren Anfang und auf die jetzt bevorstehende Wendung derselben wird also das Gleichniß zu deuten sein. Der von Besessenheit Geheilte und schlüßlich viel schlimmerer Besessenheit Anheimfallende ist Bild des jüdischen Volks, aber nicht des gegenwärtigen Geschlechts desselben allein, sondern des Volks überhaupt. Der Heilung jenes Menschen entspricht

[1]) so Godet. [2]) vgl. z. B. LXX. Jes. 41, 19. [3]) vgl. LXX. Jes. 34, 14. [4]) vgl. LXX. Jes. 13, 21; Bar. 4, 35; Tob. 8, 3; Apokal. 18, 2. [5]) so de Wette, Bleek. [6]) gegen Meyer, Godet u. A. [7]) gegen Baumgarten-Crusius.

XI, 26. als es vordem gewesen war. Auf diesen Gegensatz von הָרִאשׁוֹנוֹת und הָאַחֲרוֹנוֹת[1]) ist es mit dem Gleichnisse abgesehen, dessen Deutung nun darin besteht, daß der dem Naturleben angehörige Vorgang auf das Gebiet des Personlebens, also des Verhaltens zu Gott, übertragen wird. Der in ein richtiges Verhalten zu Gott hergestellte Mensch kann in einer Weise rückfällig werden, daß es hernach schlimmer mit ihm steht, als es vordem gewesen war, und es ihm also besser gewesen wäre, in seinem vormaligen Mißverhalten zu bleiben. Aber nicht dem Einzelnen will dieß Jesus gesagt haben, sondern dem Volke, zu dem er redet. Nur freilich nicht so, daß dem Entweichen des Dämons des jüdischen Volks im babylonischen Exile zu Wege gekommene Heilung vom Götzendienste und seiner Wiederkehr mit sieben schlimmeren das seitdem in ihm aufgekommene Pharisäerthum entspricht.[2]) Der Gegensatz von τὰ πρῶτα und τὰ ἔσχατα weist auf den Anfang Israel's zurück und über die Gegenwart hinaus. Denn davon, daß Jesus nur den möglichen Fall einer zeitweiligen Besserung seiner Lästerer setze, um zu sagen, daß sie doch wieder in ihr früheres Sündenwesen zurückfallen würden, daß sie also unverbesserlich seien,[3]) kann ja keine Rede sein. Nicht Mögliches, sondern Wirkliches versinnbildlicht das Gleichniß, und die Besserung der Lästerer bestände darin, daß sie an ihn gläubig würden: warum sollten sie dann nothwendig rückfällig werden müssen? Bedenken wir, daß es sich nach V. 23 für sein Volk darum handelt, entweder mit ihm zu sein und an seiner Aufrichtung des Reiches Gottes Theil zu haben, oder wider ihn zu sein und also auf Satan's Seite zu stehen, so ist eine Zeit der Entscheidung für dasselbe gekommen, auf welche seine ganze Geschichte abgezielt hat. Auf deren Anfang und auf die jetzt bevorstehende Wendung derselben wird also das Gleichniß zu deuten sein. Der von Besessenheit Geheilte und schlüßlich viel schlimmerer Besessenheit Anheimfallende ist Bild des jüdischen Volks, aber nicht des gegenwärtigen Geschlechts desselben allein, sondern des Volks überhaupt. Der Heilung jenes Menschen entspricht

[1]) vgl. 2 Petr. 2, 20. [2]) so Olshausen, Stier II. S. 54. [3]) so Meyer z. Matth. 12, 43 ff. u. Luc. 11, 24 ff.

XI, 26—28. die Besonderung dieses Volks zur Erkenntniß und Verehrung des einen wahrhaftigen Gottes, und dem schlimmeren Rückfalle desselben entspricht seine Verstockung gegen das in Jesu erschienene Heil, welche viel schlimmer ist, als wenn es nie die Gemeinde Gottes geworden wäre. Nur dem, was es durch Mose, nicht dem, was es im babylonischen Exile geworden ist, kann das, was es jetzt mit ihm werden wird, gegenübergestellt sein.

In so drohende Weissagung über das Volk ist die durch jene Lästerung veranlaßte und zunächst gegen sie gerichtete Rede Jesu ausgegangen. Da ruft ein Weib aus der Menge „Glücklich der Leib, der dich getragen hat, die Brüste, die du gesogen hast.“ Das läßt er nicht unerwiedert. Mit einem μενοῦνγε, welches mit dem Anschein einer Billigung dessen, worauf geantwortet wird, einen desto schneidendern Widerspruch dagegen einführt,[1]) erwiedert er, eine Glücklichpreisung sei wohl am Orte, aber nicht seiner Mutter darum, daß sie dieß ist, sondern derer, die Gottes Wort hören und behalten. Ueber seine Mutter sagt er damit Nichts, weder daß sie nicht zu denen gehört, die Gottes Wort hören und behalten, noch daß sie vielmehr deshalb glücklich zu preisen ist, weil sie zu ihnen gehört.[2]) Das Weib, durch die Meisterschaft, mit welcher er die Lästerer zu Schanden gemacht hat, zur Bewunderung hingerissen, gab ihr in der einem Weibe naheliegenden Weise Ausdruck, daß sie die Mutter glücklich pries — denn von dem, was wir Seligkeit nennen, ist bei diesem אַשְׁרֵי keine Rede[3]) —, die einen solchen Sohn geboren hat. Und in diesem Sinne greift Jesus ihren Ausruf auch auf, und weil er in diesem Sinne gemeint ist, läßt er ihn nicht unerwiedert. Nicht eine Berichtigung, die seine Mutter angeht, setzt er entgegen, sondern weist eine Bewunderung ab, wie sie in dem Ausrufe des Weibes laut geworden war, und setzt dem entgegen, daß es gilt, Gottes Wort — er sagt nicht, sein Wort — zu hören und zu bewahren. Auch von der anwesenden Volksmenge hieß es V. 14, daß sie bewunderte, was er an dem Dämonischen gethan. Auch ihr also war damit gesagt, daß es ihm nicht um Bewunderung seiner Person,

[1]) vgl. z. Röm. 9, 20. [2]) gegen Stier III. S. 168, Bisping. [3]) gegen Godet.

sondern um Aufnahme des Wortes Gottes zu thun sei. Drum läßt XI, 29.
er jenen Ausruf ebenso wenig unerwiedert, als die Lästerung seiner Widersacher, und diese Bedeutung hat der Vorgang auch für den Erzähler.

Daß er, was er darauf folgen läßt, als etwas in unmittelbarem zeitlichen Zusammenhange damit Stehendes berichtet, liegt in den Worten, mit denen er es einleitet, keineswegs. Ἐπαθροίζεσθαι heißt freilich „sich hinzu sammeln“, aber nur so, daß ἐπί eine örtliche Richtung der Sammelung anzeigt.[1]) Τῶν ὄχλων ἐπαθροιζομένων zu übersetzen „als die Schaaren sich noch dazu, noch mehr sammelten“,[2]) ist nicht möglich, da οἱ ὄχλοι schon V. 14 zugegen waren: es müßte heißen „als noch größere Volksmengen sich hinzu, zu der bereits anwesenden hinzu sammelten.“ Die Worte geben also vielmehr zu erkennen, daß ein von dem vorigen unterschiedener Moment gedacht sein will, wo sich das Volk zu Jesu und seinen Jüngern zahlreich zusammenfand. Hiezu stimmt auch, daß es von Jesu heißt ἤρξατο λέγειν. Es folgt eine Rede, zu der ihn dieser Volkszusammenfluß veranlaßte. Man könnte meinen, er hätte sich über ihn gefreut. Aber ganz anders lautet seine Rede. Wenn er sagt ἡ γενεὰ αὕτη γενεὰ πονηρά ἐστιν, so spricht er nicht zu dieser Volksmenge, sondern nur vor ihren Ohren, und nicht von solchen, zu denen er sie nicht rechnet, sondern von dem jüdischen Volke seiner Zeit, von dem er sie nicht ausnimmt. Es ist schlimmer Art, sagt er, und in wie fern, sagt dann σημεῖον ζητεῖ, wozu aus V. 16 ἐξ οὐρανοῦ hinzuzudenken,[3]) reine Willkür ist. Nach einem Zeichen überhaupt verlangt es, nach einem, durch welches es des Glaubens überhoben wäre.[4]) Was es bis jetzt an Wundern Jesu gesehen hat, genügt ihm noch immer nicht, weil es eben nicht glauben, sondern mit Händen greifen will. Ein Zeichen in diesem Sinne wird es aber nicht bekommen, überhaupt kein anderes, als das des Jona. Denn alles Wunderthun Jesu ist nur Versinnbildlichung seines Worts und führt den nicht zur Erkenntniß, der sich nicht durch sein Wort überwinden läßt. Wie Jesus τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ meint, sagt

[1]) so auch Plutarch. Anton. c. 44. [2]) so Meyer. [3]) wie Godet. [4]) vgl. 1 Kor. 1, 22.

XI 29—32. der mit γάρ angefügte Satz. So, wie Jona den Niniviten, wird er diesem Geschlechte ein Zeichen sein. Wie kann er dann das Wunder seiner Auferstehung meinen? Man sagt, Jonas sei den Niniviten durch sein der Auferstehung Jesu sich vergleichendes wunderbares Erlebniß ein Zeichen geworden.[1]) Aber daß er den Niniviten dieses Erlebniß kundgethan habe, steht nirgends zu lesen, und mit der Versicherung, daß er dieß jedenfalls gethan habe,[2]) ist Nichts gedient. Wir lesen nur, daß die Niniviten Gotte glaubten, der durch Jona zu ihnen redete, und der Aufforderung zur Buße Folge leisteten. Das Futurum ἔσται, von dem man behauptet, es könne sich nur auf das zukünftige Wunder der Auferstehung Jesu beziehen, besagt nicht, daß er als der Auferstandene diesem Geschlechte das Heil verkündigen werde, was er ja auch nicht gethan hat,[3]) sondern erklärt sich daraus, daß es bei seiner Selbstbezeugung durch das Wort bleiben wird, ohne daß er dieß Geschlecht durch ein Wunderzeichen dessen überführen wird, was sie nicht auf sein Wort hin glauben. Wie hieße es sonst von der Königin des Südlands, sie werde im Gerichte den Männern dieses Geschlechts gegenüber als verurtheilende Zeugin auftreten,[4]) weil sie so weit hergekommen, Salomo's Weisheit zu hören, während hier ein Mehreres ist, als Salomo, und von den Niniviten, daß sie diesem Geschlechte gegenüber als verurtheilende Zeugen aufstehen werden[5]) — denn ἐγείρεσθαι und ἀνίστασθαι μετά τινος ist dasselbe קוּם mit folgendem ב[6]) —, weil sie auf des Jonas Predigt hin Buße gethan haben, während hier ein Mehreres ist, als Jonas?

Und so ist ja nun auch im Folgenden nur von dem Lichte die Rede, von dem wir Jesum 8, 16 haben sagen hören, und bedarf, daß ihn der Evangelist so fortfahren läßt, der Entschuldigung nicht, er habe es eben in seiner Quelle so vorgefunden.[7]) Es kann nur befremden, wenn man es zum Volke und im Verfolge einer Weigerung, ein Zeichen vom Himmel zu geben, gesprochen sein läßt. Vor den Ohren der Menge zu den Jüngern gesprochen und im

[1]) so z. B. Meyer. [2]) so Stier II. S. 48. [3]) gegen Godet. [4]) vgl. z. B. Matth. 24, 11. [5]) vgl. z. B. Marc. 14, 57. [6]) vgl. Hiob 16, 8 gegen Godet u. A. [7]) gegen Meyer.

Zusammenhange mit seiner Rüge der Glaubensungewilltheit des Volks XI, 33—34.
ist es richtige Fortsetzung seiner Rede. Mit anderer Verwendung des 8, 16 gebrauchten Gleichnisses sagt er von der Leuchte, die jetzt leuchtet, daß Gott sie so gewiß dazu angezündet hat, damit sie gesehen werde, so gewiß Niemand eine Leuchte ansteckt, um sie in eine κρύπτη, ein unterirdisches Gewölbe,[1]) oder unter den Scheffel zu stellen. Daß die hier gemeinte erst durch Jesu Auferweckung auf den Leuchter gestellt werden sollte,[2]) ist ein seltsamer Einfall, welcher nur die falsche Auslegung des Vorhergegangenen stützen soll: hat denn das Licht, welches Jesus sich selbst nennt, bis dahin unter dem Scheffel gestanden? Gemeint aber ist mit der Leuchte, die mit der Bestimmung, gesehen zu werden, angezündet ist, nicht diejenige, welche nachher des Leibes Leuchte heißt, daß sie unter den Scheffel stellen so viel wäre, als sich selbst blind machen und gegen die Wahrheit verstocken,[3]) was sich jedenfalls mit ἵνα οἱ εἰσπορευόμενοι τὸ φέγγος βλέπωσιν nicht vertrüge, da das Licht, welches man sieht, nicht das Auge sein kann, mit dem man es sieht; sondern das von Gott der Welt angezündete Licht ist gemeint und von ihm gesagt, er werde es doch gewiß nicht so gestellt haben, daß man es nicht sehen könnte: wozu hätte er es sonst angesteckt. Die Stellung, die er Jesu gegeben hat, wird gerade die rechte sein, um die in ihm geoffenbarte Wahrheit und Weisheit erkennen zu lassen. An ihr liegt es also nicht, wenn sein Volk nicht erkennt, was es an ihm hat. Um aber zu sehen, hat der Mensch selbst eine Leuchte bekommen, die Leuchte des Leibes, das Auge, und sein ganzer Leib ist licht oder finster, je nachdem sein Auge entweder einfach das, was es sein soll, eben Auge,[4]) oder schlimm, also dem, was es sein soll, nachtheilig entfremdet ist. Denn nur durch das Auge kommt das Licht in den Körper. Und so ist es auch mit dem Lichte der in Jesu geoffenbarten Wahrheit. Um sie zu erkennen, muß man ein gesundes Auge des innern Menschen haben. Wo es hieran fehlt, ist das Licht von dem ganzen innern Menschen ausgeschlossen: er sieht nicht nur das Licht außer ihm nicht, sondern ist ganz Finsterniß inner ihm selbst,

[1]) vgl. Meyer. [2]) so Godet. [3]) so de Wette, Bisping. [4]) vgl. Weiß z. Matth. 6, 22 gegen Meyer.

XI, 35—36. erkennt nicht nur die Wahrheit nicht, die sich ihm darbietet, sondern auch in ihm selbst hat er nur das Widerspiel der Wahrheit. Daher die Mahnung *σκόπει μὴ τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστιν, εἰ οὖν τὸ σῶμά σου ὅλον φωτεινόν*. So nämlich wird zu verbinden sein und nicht *εἰ οὖν τὸ σῶμά σου ὅλον φωτεινόν* als Vordersatz zu *ἔσται φωτεινὸν ὅλον* gehören, in welchem Falle Vordersatz und Nachsatz dasselbe besagen. Wer gegen den Verstand des Evangelisten so gleichgültig ist, daß er sagen kann, das Einfachste sei, die Tautologie anzuerkennen,[1]) ist freilich der Mühe überhoben, welche sich Andere gaben, einen Unterschied zwischen den beiden Sätzen ausfindig zu machen, indem sie im Vordersatze *ὅλον*, im Nachsatze *φωτεινόν* betonten und also lasen, „wenn dein Leib ganz und gar hell ist, so ist er hell ganz und gar“:[2]) eine Auffassung, deren Werth Jeder selbst beurtheilen mag. Man sollte meinen, es müßte umgekehrt heißen „wenn dein Leib hell ist, so ist er es ganz.“ Ist sonach deutlich, daß jener Satz kein Vordersatz sein will, so ist auch deutlich, daß er als ein zweiter Fragesatz, welchen *οὖν* aus dem ersten folgert, von *σκόπει οὖν* abhängt. *Εἰ* in indirekter Frage hat an sich weder bejahende noch verneinende Bedeutung, während *μή* eine Besorgniß ausdrückt.[3]) Wir übersetzen also „habe Acht, ob nicht das Licht, das in dir ist, Finsterniß ist, ob also dein Leib ganz licht ist.“ Wenn nämlich das Erste nicht stattfindet, so findet das Zweite statt. *Τὸ φῶς τὸ ἐν σοί* im Gegensatze gegen das Licht, das dem Menschen außer ihm scheint, ist nicht sowohl sein Auge, welches *ὁ λύχνος τοῦ σώματος* ist, als vielmehr das Licht seines Auges. Dasselbe ist Finsterniß, wenn sein Auge verfinstert ist. Andernfalls ist sein Leib überall licht, indem er das Licht von außen durch das Auge empfängt. „Ohne einen Theil zu haben, der finster wäre, wird er dann licht sein durchaus, wie wenn dich die Leuchte mit ihrem Blitze beleuchtet.“ Denn wer in den Bereich tritt, den eine Leuchte erhellt, den beleuchtet sie ganz und bleibt Nichts an ihm dunkel. Und nicht anders ist es mit dem Leibe, wenn sein Auge licht ist; der ganze Leib einheitlich, keinen Theil ausgenommen, hat Theil am Lichte

[1]) so de Wette. [2]) so Meyer, Bisping, Godet, Weiß a. a. O. [3]) Kühner Gramm. II. S. 1032.

des Auges. Das Gleiche gilt von dem Auge des innern Menschen. XI, 37. Es kommt Alles darauf an, wie es mit ihm steht, sofern er darauf angelegt ist, die Wahrheit, die sich ihm von außen bietet, zu erkennen. Steht es in so fern mit ihm, wie es solle, so ist sein ganzes Wesen wahrheitlich; wo nicht, das Gegentheil, nämlich unwahr in ihm selbst und verschlossen für die Wahrheit von außen. Und Letzteres gilt also von dem Volke, welches kein Ohr hat für die Weisheit, die größer ist als die des Salomo, noch für den Bußruf, der mächtiger ist, als der des Jona, sondern nur ein Zeichen begehrt, dessen Wunderbarkeit es des Glaubens überhebe.

Eine Lästerung hat Jesum veranlaßt, im Verfolge seiner Abweisung derselben dem Volke, aus dessen Mitte sie kam, eine schlimme Zukunft zu weissagen. Einen Ausruf der Bewunderung seiner Person hat er abgewiesen und statt derselben Annahme des Wortes Gottes begehrt. Und wenn sich die Menge um ihn sammelte, strafte er das Wunderverlangen, das sie zu ihm führte, und verurtheilte die Verschlossenheit des Volks gegen die von ihm verkündigte Wahrheit. Strafend ist auch und Androhung göttlichen Gerichts die Rede, zu der ihn das Befremden veranlaßte, welches ein Pharisäer, der ihn zur Frühmahlzeit[1]) geladen hatte, darüber kundgab, daß er sich ohne Weiteres zu Tische setzte, ohne sich vorher der üblichen Waschung zu unterziehen. In zeitlichen Zusammenhang mit dem Vorhergegangenen finden wir diese Erzählung nicht gestellt. Denn wenn man sagt, *ἐν δὲ τῷ λαλῆσαι* scheine auch ohne *ταῦτα* auf das Vorige zu gehen,[2]) so ist dadurch *ταῦτα* nicht überflüssig gemacht. Wozu stände es sonst V. 27? Eben diese Stelle lehrt aber auch, daß man nicht übersetzen darf „während er redete“,[3]) was ja auch unpassend wäre, sondern „als er einmal geredet hatte.“[4]) Eingeleitet ist die Erzählung mit diesen Worten um deswillen, weil des Pharisäers Einladung hienach wie ein Beweis seines Wohlgefallens an dem, was er gehört hatte, zu stehen kommt. Sie war um so mehr eine Freundlichkeit, die er Jesu erwies. Denn daß sie aus falschem Herzen kam und die böswillige Absicht dahinterlag, ihm

[1]) vgl. 14, 12. [2]) so Stier III. S. 169. [3]) gegen Bisping, Bleek. [4]) vgl. z. B. 8, 40; 19, 15; 24, 30 mit 8, 42; 18, 35.

XI, 37—38. aufzulauern, ist nicht gesagt und also auch nicht gemeint.[1]) Man hat es daher auch undenkbar genannt, daß Jesus die Gastfreundschaft so unehrbar verletzt haben sollte,[2]) ja verletzt nicht erst durch seinen Weheruf über die Pharisäer, sondern schon durch die Rücksichtslosigkeit, mit der er sich ohne Weiteres, so wie er eintrat, zu Tische begab, ohne sich zuvor, wie es den Juden und sonderlich den Pharisäern geheiligter Brauch war,[3]) zu waschen oder vielmehr, da es ἐβαπτίσθη heißt,[4]) ein Bad zu nehmen. Er mußte doch wissen, daß er bei dem Pharisäer damit anstieß. Aber, wenn er that, was der Brauch forderte, so erkannte er ihn als ein göttliches Gebot an, was er nicht war, und bestätigte damit die pharisäische Vermischung göttlicher Gebote und menschlicher Satzungen.[5]) Es bedarf daher nicht der Entschuldigung, daß er vielleicht zu müde war, um sich vorher noch zu waschen;[6]) sein Beruf brachte mit sich, daß er gegen die gottesgesetzliche Gültigkeit des Brauchs vor dem, der als Pharisäer darauf hielt, durch augenfällige Unterlassung desselben zeugte. Der Pharisäer, der ihn darauf hin, daß er ihn hatte reden hören, zu sich gebeten hatte, würde, wenn seine Rede den Eindruck auf ihn gemacht hätte, den sie hätte machen sollen, in seinem Thun und Lassen denselben geehrt haben, dessen Rede ihn ergriffen hatte, und, statt sich darüber zu wundern, hätte er sich von ihm belehren lassen. Jesu aber stand es nicht an, über sein Befremden stillschweigend hinwegzusehen, und für das, was er ihm daraufhin zu sagen hatte, war nicht die Rücksicht auf die ihm erwiesene Artigkeit maßgebend, sondern die Schwere der Schuld, welche die pharisäischen Führer des Volks damit auf sich luden, daß sie sich und ihm durch ihr falsch gesetzliches Wesen den Weg zur Erkenntniß des in ihm geoffenbarten Heils verschlossen. Hiegegen zu zeugen, ließ er sich durch die Anerkennung, die in der Einladung des Pharisäers lag, ebenso wenig abhalten, als er die Bewunderung jenes Weibes stillschweigend hinnahm.

Mit *Νῦν* beginnt seine Rede. Aber sicherlich nicht im Gegen-

[1]) gegen Stier, Godet u. A. [2]) so z. B. Keim III. S. 167. [3]) vgl. Marc. 7, 1 ff. [4]) vgl. Meyer z. Marc. 7, 4. [5]) vgl. Olshausen z. Matth. 15, 1 ff. [6]) so Bengel.

satze zu einem *πάλαι*,[1]) als hätte es vordem besser mit ihnen gestan- XI, 39.
den. Auch nicht als Hinweis auf das jetzt eben Geschehende,[2]) da das, was der Satz aussagt, nicht eben jetzt geschah. Es steht, wie sonst *νύ*, dessen Gebrauch es ja durchweg theilt, im Sinne von „nun ja, nun freilich.“[3]) Nur aber nicht so, als hieße es „da verrathet ihr euch selbst“,[4]) sondern es räumt ein, daß sie so thun: das Auswendige des Bechers und der Schüssel machen sie rein. Sie gebrauchen die Geräthe für Speise und Trank nicht, ohne sie vorher reinzumachen, was Marc. 7, 4 als ein Brauch benannt ist, der noch über das Waschen und Baden dessen, der Speise oder Trank anrühren will, hinausgeht, weshalb Jesus gleich von jenem, nicht erst von diesem spricht, obgleich sein Unterlassen der eigenen Waschung den Anstoß gegeben hat. Aber, fährt er fort, was drinnen ist in Becher und Schüssel, strotzt von eurer Räuberei und Argheit. Gewöhnlich erklärt man der Stellung des *ὑμῶν* wegen anders, läßt *τὸ ἔσωθεν ὑμῶν* ihr eigenes Inneres bedeuten.[5]) Wie kann aber ihr Inneres den Gegensatz bilden zum Auswendigen ihrer Becher und Schüsseln? Der Gegensatz könnte nur sein, daß sie selbst auswendig rein, aber inwendig unrein seien. So hat man es auch gedeutet, mußte aber dann *τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τοῦ πίνακος καθαρίζετε* vergleichungsweise nehmen, es sei gerade so, wie wenn sie Becher und Schüssel auswendig rein hielten und inwendig schmutzig ließen.[6]) Oder man half sich mit der Auskunft, der Verfasser habe Matth. 23, 25 schlecht verstanden,[7]) und traute also ihm weniger Verstand zu, als er seinem Leser. Denn wie kann man nur an der Verbindung von *ὑμῶν* mit *ἁρπαγῆς καὶ πονηρίας* Anstoß nehmen, da doch die Betonung der Selbigkeit derer, die Becher und Schüssel auswendig reinigen, und derer, die das, was darinnen ist, unrein machen, Betonung und also minder gewöhnliche Stellung des *ὑμῶν* mit sich brachte, andererseits aber *ἁρπαγῆς καὶ πονηρίας* betont sein, sonach *γέμει* die tonlose Stelle einnehmen mußte. Das Auswendige der Gefäße sind sie selbst im Gegensatze zu ihrem Inhalte,[8]) und

[1]) so Meyer. [2]) so Stier S. 171. [3]) Kühner Gramm. II. S. 674. [4]) so Godet. [5]) so z. B. Grotius, Bengel, de Wette, Meyer, Stier, Bisping, Godet, Weiß z. Matth. 23, 25. [6]) so Grotius. [7]) so Weiß. [8]) vgl. Bleek.

XI, 39—41. von diesem heißt es, daß er voll Räuberei und Argheit derer ist, die sie mit Speise und Trank füllen. Ἁρπαγή steht nämlich in seiner nächsten Bedeutung, nicht von Raub, den man hat,[1]) sondern von Raub, der geschieht.[2]) Solches Thun und solche Gesinnung steckt in dem, womit sie Becher und Schüssel füllen; mit unrechten und schlechten Mitteln haben sie das an sich gebracht, was sie verschmausen. Dem entspricht auch, wie ihnen Jesus das Unsinnige ihres Thuns vorhält. Denn wenn er sagt οὐχ ὁ ποιήσας τὸ ἔξωθεν καὶ τὸ ἔξωθεν ἐποίησεν, so kann man nicht τὸ ἔξωθεν vom Leibe, τὸ ἔσωθεν von der Seele verstehen,[3]) ohne den Zusammenhang damit aufzugeben, daß er von ihrem Reinigen der Becher und Schüsseln spricht, und kann nicht τὸ ἔσωθεν von ihrem eigenen Innern verstehen, ohne τὸ ἔξωθεν ganz allgemein, also wieder zusammenhangswidrig, auf alles zu deuten, was im Gegensatze zum Innern des Menschen ein Aeußeres ist.[4]) Der Zusammenhang bleibt nur dann bewahrt, wenn er ihnen vorhält, daß doch Gott Speise und Trank ganz ebenso geschaffen hat, wie das, was sie damit füllen, daß es also unsinnig ist, wenn man ihn damit zufrieden stellen will, daß man letzteres rein hält und ersteres nicht.[5]) Und nur so kann sich dann mit πλήν die Ermahnung anschließen τὰ ἐνόντα δότε ἐλεημοσύνην. Denn daß τὰ ἐνόντα nicht so viel ist als κατὰ τὰ ἐνόντα „nach Möglichkeit“,[6]) oder das überhaupt Vorhandene,[7]) sondern das drinnen, in den Bechern und Schüsseln Befindliche,[8]) dann aber auch nicht so viel als ἐκ τῶν ἐνόντων,[9]) oder gar, was nach dem Mahle drinnen bleibt,[10]) sollte doch billig keines Beweises bedürfen. Dasselbe, wovon Jesus gesagt hat, daß es ihrer Räuberei und Argheit voll ist, heißt er sie als Almosen geben: eine Weisung, welche er mit πλήν als das, was sie thun sollen, dem entgegensetzt, womit sie sich begnügen. Wie kann sie dann spöttisch gemeint sein?[11]) oder wie kann καὶ ἰδοὺ πάντα καθαρὰ ὑμῖν ἔσται etwas besagen, das nur nach ihrer Meinung der Fall sein wird?[12]) Wenn Jesus die

[1]) gegen Meyer. [2]) wie Hebr. 10, 34. [3]) wie z. B. Grotius. [4]) gegen Meyer, Stier u. A. [5]) vgl. Bleek. [6]) so z. B. Grotius. [7]) so Luther. [8]) vgl. Bengel, Meyer, de Wette, Bisping. [9]) gegen Stier. [10]) so Godet. [11]) so auch Stier. [12]) so Kühnöl.

Pharisäer, statt daß sie ihre Becher und Schüsseln mit unrecht Erworbenem füllen, den Inhalt derselben den Armen geben heißt, so verstehen sie wohl, daß er von ihnen Bethätigung einer Gesinnung und also diese Gesinnung selbst fordert, welche das Widerspiel derjenigen ist, um die er sie straft,[1]) und Niemand, der die Bergpredigt Jesu versteht, wird diese Forderung unglücklich ausgedrückt nennen[2]) oder sie im Sinne pharisäischer Werkheiligkeit verstehen.[3]) Steht es dann so mit ihnen, so brauchen sie nicht um die Reinheit, deren sie sich jetzt befleißigen, besorgt zu sein, als ob Gottes Wohlgefallen von ihr abhänge. Dem so Gesinnten ist alles rein, was er zur Hand nimmt oder an sich hat; seine Gesinnung und das aus ihr fließende Thun macht ihn mit allem, was sein ist, vor Gott rein und wohlgefällig. Wie man zu solcher Gesinnung komme, ist eine andere Frage gleich der, welche 10, 28 nachblieb. XI, 41—42.

Daß man, wenn nun Jesus fortfährt ἀλλ' οὐαὶ ὑμῖν τοῖς Φαρισαίοις, von diesem ἀλλά sagen kann, es habe nur dann einen Sinn, wenn der vorhergehende Imperativsatz eine Verspottung der auf ihr Almosengeben sich berufenden Pharisäer war,[4]) ist schwer begreiflich. Das ἀλλά bringt ja ein Wehe, welches ihnen um deswillen gilt, weil sie gar anders thun, als er sie thun hieß. Denn wenn er ihnen vorhält, daß sie es mit der Entrichtung des vom Gesetze den Leviten und Priestern zugesprochenen Zehnten übergenau nehmen, auch vom geringfügigsten Gewächse ihn leisten, aber τὴν κρίσιν καὶ τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ außer Acht lassen, so umfaßt der Ausdruck κρίσις, wie in der Verbindung mit ἐλεημοσύνη[5]) oder ἀλήθεια[6]) oder ἔλεος,[7]) hier gegenüber der Liebe zu Gott alles Verhalten gegen den Nächsten, welches ein Thun dessen ist, was recht ist, also das Widerspiel von ἁρπαγὴ καὶ πονηρία. Der Ausdruck ist dadurch veranlaßt, daß die Entrichtung des Zehnten etwas war, was nach dem Gesetze den Leviten und Jehova zu leisten Rechtens war. Hierin dem Gesetze peinlich nachzukommen ließen sich die Pharisäer genügen und entschlugen sich dessen, was Erfüllung des ganzen Gesetzes war,

[1]) vgl. Olshausen z. Matth. 23, 25 f. [2]) gegen de Wette. [3]) wie Keim II. S. 400. [4]) so Stier. [5]) LXX. Ps. 33, 5. [6]) 1 Makk. 7, 18. [7]) Matth. 23, 23.

XI, 42—45. Gott zu lieben und im Verhalten gegen den Nächsten zu thun, wie es Rechtens ist. Wenn nun Jesus sagt ταῦτα ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ παρεῖναι, so macht er das zur Hauptsache, was sie außer Acht ließen, ohne das Andere auszuschließen, was dann, wenn jenes geschah, mit solcher Genauigkeit zu thun recht war. Das Zweite, um das er „wehe euch" über sie ruft, ist nicht sowohl ihre Eitelkeit,[1]) als vielmehr daß es ihnen darum zu thun ist, von den Menschen geehrt zu werden, die vordersten Plätze in den Synagogen einzunehmen und, wo sie öffentlich sich sehen lassen, ehrerbietig gegrüßt zu werden. Das Dritte ist, daß sie sind wie die Grabstätten, die nicht als solche erkennbar sind, so daß man über sie hingeht, ohne es zu wissen, während man sie sonst vermeiden würde, um nicht levitisch unrein zu werden.[2]) So hat ihr Wesen einen äußern Schein, als ob sie richtige Fromme wären, und macht, daß die Leute arglos mit ihnen verkehren, weil sie die dahinter liegende Unlauterkeit nicht ahnen, so daß sie unvermerkt unter ihrem Einflusse an der eigenen Gottwohlgefälligkeit Schaden leiden. Aber nicht ihr Hochmuth, geschweige ihre Heuchelei steckt an,[3]) die ja vielmehr abstoßen würden, wenn man sie merkte, sondern ihre anscheinende Frömmigkeit, welcher man die innere Fäulniß nicht anmerkt, von der sie vergiftet ist, empfiehlt sich zu einer Nachfolge, bei der man unvermerkt um die wahre Frömmigkeit kommt. Drei Stücke also sind es, wegen deren Jesus sein „wehe euch" über sie ruft und um welche sie also dem Gerichte Gottes verfallen: ihre unfromme Frömmigkeit, mit der sie Gott betrügen wollen, ihr Vergnügen an der Ehre von Menschen, statt bei Gott, und ihre Heuchelei, mit der sie die Menschen täuschen. In diese drei Stücke dürfte sich das ganze Wesen des Pharisäerthums fassen.

Wenn nun τις τῶν νομικῶν das Wort nimmt, so sieht man erstlich, daß eine Mehrzahl von solchen zugegen war, die sich Beschäftigung mit den heiligen Schriften, insonderheit der Thora, zum Lebensberufe machten, und kann zweitens daraus, daß sie mit Pharisäern beim Pharisäer zu Gaste waren, entnehmen, daß es der pharisäischen Genossenschaft zugethane Schriftgelehrte waren. „Damit

[1]) gegen Bleek. [2]) Num. 19, 16. [3]) gegen Godet.

schmähst du auch uns", sagt er und meint wohl, hiedurch Jesum zu bestimmen, daß er, was er gegen die Pharisäer gesagt hat, zurücknehme. Er wird doch diejenigen, welche ihr Leben einem so heiligen Geschäfte weihen, nicht geschmäht haben wollen. Mit ταῦτα λέγων meint er natürlich nicht, was Jesus den Pharisäern schuldgab, als fühle er sich damit getroffen; denn er nennt seine Rede ein ὑβρίζειν. Aber er hatte ja von dem Anstoße, den der Pharisäer daran genommen hatte, daß er sich zu Tische begab, ohne sich vorher zu waschen, Anlaß genommen, den Pharisäern dieß alles schuldzugeben. Da nun die Gesetzeslehrer das, was Jesus unterlassen hatte, ihrerseits für gesetzliche Pflicht erklärten und also jenen Anstoß theilten, so traf, was er daraufhin den Pharisäern schuldgab, auch die Gesetzeslehrer. Und er bestätigte, daß es auch ihnen gelte, indem er sein „Wehe euch" nun über sie sonderlich ausdehnte. Zweierlei giebt er ihnen schuld: das Eine betrifft ihr Verhalten zum Gesetz, das Andere ihr Verhalten zu den Propheten. Denn daß mit V. 47 die Rede unvermerkt wieder auf die Pharisäer überhaupt übergehe, ist eine grundlose Annahme.[1]) Das Gesetz lehren sie so, daß sie den Menschen Lasten auflegen, die schwer zu tragen sind, während sie selbst auch nicht mit einem Finger nur an sie rühren. Insgemein versteht man dieß von den vielen kleinlichen und äußerlichen Satzungen, welche sie aus dem Gesetze heraus und in dasselbe hinein deuteten. Aber mit welchem Rechte versichert man, daß sie sich für ihre eigene Person um diese ihre Vorschriften sehr wenig kümmerten und sich das Wissen für das Thun gelten ließen?[2]) Ist dieß eine völlig grundlose Beschuldigung, so fügte man nur noch eine Lächerlichkeit hinzu, wenn man sie durch Ausnahme der Fälle einschränkte, wo ihre geistliche Hoffart prunken konnte.[3]) Das Gesetz war ja an und für sich ein schweres Joch, das Niemand zu tragen vermochte.[4]) Daß es die Lehrer durch milde Auslegung hätten leichter machen sollen, muthet ihnen Jesus nicht zu.[5]) Aber das macht er ihnen zum Vorwurfe, daß sie es rein gesetzlich handhaben und hiedurch die Gewissen mit der ganzen Wucht seiner wirklichen For-

XI, 45—46.

[1]) gegen Bisping. [2]) so z. B. Godet. [3]) so Bisping z. Matth. 23, 4. [4]) vgl. Akt. 15, 10. [5]) gegen Grotius.

XI, 46—48. derungen, nicht blos ihrer Satzungen beschweren, selbst aber die Erfüllung desselben, welche sie Andern zur Pflicht machen, unbekümmert anstehen lassen.[1]) So thun sie mit dem Gesetze, nach dem sie sich nennen. Und was die Propheten betrifft, setzen sie fort, was ihre Väter gethan haben, welche sie tödteten. Ihr baut ihre Grabstätten aus, sagt Jesus, führt Bauwerke auf über ihren Gräbern; damit gebt ihr dem Thun eurer Väter Zeugniß, daß es recht gethan war, und zollt ihm Beifall. Denn euer Thun ist des ihren Fortsetzung. Sie haben die Propheten getödtet, ihr aber bauet nun. So heißt es, wenn ὑμεῖς δὲ οἰκοδομεῖτε ohne αὐτῶν τὰ μνημεῖα zu lesen ist. Und in der That sind diese Worte entbehrlich. Nur nicht, wenn man den Ausspruch dahin versteht, als thäten sie besser, wenn sie diese Grabstätten der Vergessenheit überließen,[2]) oder wenn man ihn beliebig dahin ausdeutet, ihr Gräberbauen könne unmöglich zu Ehren der Propheten gemeint sein, weil sie sich sonst nicht dieselben Sünden zu Schulden kommen ließen, die jene an ihren Vätern gestraft hatten.[3]) Bei solcher Auffassung ist das Objekt zu οἰκοδομεῖτε unentbehrlich, weil das ganze Gewicht des Gedankens auf ihm und nicht auf dem Verbum liegt. Aber der Ausspruch muß anders gemeint sein. Den Propheten Grabmäler zu bauen — und alle waren sie ja doch nicht ermordert worden —, kann nicht an sich ein Wehe euch! verdienen,[4]) und einen beliebigen Gedanken einzuschieben dient nicht zum Verständnisse. Jesus tadelt nicht, was die Gesetzeslehrer thun, weil es etwas Schlimmes ist, sondern er rügt, daß ihr Verhalten zu den Propheten hierin besteht und in nichts Anderem.[5]) Sie finden sich mit ihnen dadurch ab, daß sie ihnen Grabmäler bauen. Statt kraft ihres Berufs ihr Wort zur Geltung zu bringen, welches das Denkmal ihres Lebens ist, machen sie sich mit den Todten zu thun und beschränken sich hierauf, beweisen also, wie recht es ihnen ist, daß sie todt sind, und geben ihren Vätern Recht, daß sie wohl daran gethan haben, sie todtzumachen. So ist ihr Verhalten gegen die Propheten die Fortsetzung des Verhaltens ihrer Väter gegen sie. Statt die Sünde derer, unter deren Mörderhänden

[1]) vgl. Stier II. S. 454; Ad. Zahn in Wichelhaus Ev. Matth. S. 310. [2]) so Meyer. [3]) so Bleek. [4]) vgl. Bengel. [5]) vgl. Stier II. S. 469.

sie gestorben sind, durch Verwerthung ihres Zeugnisses gutzumachen, XI, 48—49.
führen sie einen Bau auf, einen Steinhaufen über den von den Vätern Gesteinigten. Nur so verstanden paßt die Rüge auf diejenigen, welche in den heiligen Schriften zu forschen und zu unterrichten ihren Lebensberuf nannten. Wäre das Bauen der Grabmäler an und für sich als etwas so Unrechtes gerügt, daß ein Wehe euch! über diejenigen gerufen würde, die sich dessen schuldigmachten, so könnte sich wirklich fragen, ob dieß nicht Sache der Obrigkeit war, und das Wehe! also ihr gelten müsse.[1]) Wogegen es im Gegensatze gegen eine Ehrung der Propheten, wie sie den Gesetzeslehrern ziemte, allerdings von diesen heißen konnte, sie bauen deren Grabmäler, sofern die Anregung dazu von ihnen ausging.

Wenn die Schriftgelehrten die Thora im Sinne der Prophetenschriften handhabten, so käme die heilige Schrift durch sie zu ihrem Rechte. So aber behandeln sie jene schlecht gesetzlich und lassen diese bei Seite. Was hienach von dem des heiligen Schriftworts Gottes so übel gebrauchenden Geschlechte der Gegenwart und für dasselbe zu erwarten steht, sagt der mit διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν eingeführte Spruch, wo καί die Uebereinstimmung des Inhalts dieses Spruchs mit dem, worauf διό zurückweist, hervorzuheben dient. Da sich der Spruch in den alttestamentlichen Schriften nicht findet, weder 2 Chron. 24, 19,[2]) noch Prov. 1, 20—32,[3]) so hat man ihn einer verlorengegangenen[4]) oder aus sonstiger Ueberlieferung[5]) entnommen sein lassen. In Vergleich mit der Meinung, Jesus beziehe sich auf einen eignen frühern Ausspruch, in welchem Falle er ihn doch sicherlich nicht beispielloser Weise einen Ausspruch der Weisheit Gottes,[6]) geschweige sich selbst die wesentliche Weisheit Gottes[7]) nennen würde, wäre jenes immerhin annehmbarer. Doch es bedarf dessen nicht. Ἡ σοφία τοῦ θεοῦ ist hier dasselbe wie Eph. 3, 10, und ἡ σοφία τοῦ θεοῦ nicht anders zu verstehen, als wenn es Luc. 7, 35 hieß ἡ σοφία ἐδικαιώθη. Als etwas, das Gott in seiner Weisheit gesprochen hat, führt Jesus den Ausspruch an, in welchem Gott redend

[1]) so Weiß z. Matth. 23, 29. [2]) gegen Olshausen. [3]) gegen Godet. [4]) so z. B. Bleek. [5]) so Baumgarten-Crusius. [6]) gegen Meyer, Bisping. [7]) so Olshausen I. S. 853; Stier III. S. 174.

XI, 49—50. eingeführt ist.[1]) Gegen den Einwand, dann müßte es λέγει heißen, nicht εἶπεν,[2]) genügt die Erinnerung an jenes εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου. Nicht etwas, das Gott jetzt durch ihn kundthut, sondern einen Rathschluß, den Gott gefaßt hat, kündigt er an. Der Rathschluß gilt aber denen, welche hier nicht anders als 7, 30; 11, 29 ἡ γενεὰ αὕτη heißen. Folglich hat man bei προφήτας nicht an alttestamentliche zu denken.[3]) Aber auch zwischen προφήτας und ἀποστόλους hat man nicht zu unterscheiden wie Eph. 4, 11,[4]) sondern die Einen und selben heißen beides wie Eph. 2, 20; 3, 5, προφῆται, als die Gottes Wort verkündigen, und ἀπόστολοι, als die einen Auftrag Gottes an die Welt ausrichten. Ja, Jesus kann sich selbst darunter begreifen, da er beides ist,[5]) und Gott es ist, welcher dieß spricht. Dann gehört er zu denen, die sie tödten werden, während sie andere vertreiben.[6]) Sie werden so thun, weil sie, wie V. 47 f. den Schriftgelehrten vorgehalten worden ist, derselben Art sind, wie ihre prophetenmörderischen Väter. Aber nicht, daß sie so thun sollen, ist Gottes Rathschluß, sondern ihnen die zu senden, an welchen sie so thun, nur daß er voraussieht, sie werden es thun, in welchem Sinne dann, daß sie es thun, in den Rath Gottes miteingeschlossen ist. Und so ist denn auch, was ihnen dafür geschieht, nicht gleichsam von ihnen mit ihrem Thun beabsichtigt,[7]) sondern ἵνα bezieht sich in der Art auf die beiden durch καί verbundenen futurischen Sätze, wie es deren Verhältniß zu einander mit sich bringt, also auf den zweiten nur in seiner Abhängigkeit vom ersten. Gott hat beschlossen, an dem jüdischen Volke dieser Zeit ein schlüßliches Gericht zu vollziehen; drum sendet er ihm Propheten, von denen er weiß, daß es sie nicht leiden, sondern tödten oder vertreiben wird. Von diesem jetzigen Geschlecht soll gefordert,[8]) es soll an ihm gerächt werden das Blut aller Propheten, das vergossen wird von der Welt Schöpfung[9]) an, von dem des Abel, mit dessen Ermordung die Vergewaltigung der Gerechten durch die Ungerechten angehoben hat,[10])

[1]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis I. S. 101; Weiß z. Matth. 23, 24. [2]) so Meyer. [3]) gegen Bengel. [4]) gegen Meyer. [5]) vgl. 24, 19; Hebr. 3, 1. [6]) vgl. 1 Thess. 2, 15. [7]) so Bleek. [8]) vgl. z. B. LXX. Gen. 9, 5; 2 Sam. 4, 11. [9]) vgl. z. Eph. 1, 4. [10]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis II. 1. S. 187.

bis zu dem jenes Sacharja, des Propheten und Priesters, der im XI, 51—52.
Tempelvorhofe oder, wie hier näher bestimmt wird, zwischen dem Brandopferaltar und dem Hause, nämlich dem Hause dieses Altars, dem Tempelhause, an der heiligen Stätte, der Stätte seines priesterlichen Dienstes, umkam.[1]) Da Sacharja nicht der letzte der Zeit nach war, der solchen Tod erlitt, sondern der letzte, welcher im letztgestellten Buche der alttestamentlichen Schrift als solchen Todes gestorben mit Namen genannt ist, so ist die Meinung, daß aller Mord von Gerechten und Propheten, von welchem die alttestamentliche Schrift zeugt, an diesem Geschlechte gerächt werden soll, zu welchem Ende ihm Gott die neutestamentlichen Propheten sendet, an denen es sich derselben Sünde schuldig machen wird, indem es dieser neuen und schlüßlichen Gnade Gottes gegenüber bei derselben Sinnesart beharrt, aus welcher aller Haß gegen Gerechte und Propheten vordem hervorgegangen ist. Das auffallende präsentische Participium τὸ ἐκχυννόμενον erklärt sich nicht aus Lebhaftigkeit der Anschauung, die das Blut noch im Ausströmen begriffen sieht, welches in der Vorzeit vergossen worden ist,[2]) kann aber auch nicht von der bis in die Gegenwart reichenden Andauer solchen Blutvergießens gemeint sein,[3]) da hiezu ἀπὸ αἵματος Ἄβελ ἕως αἵματος Ζαχαρίου nicht paßt, sondern als Gegenstand der in der Schrift vorliegenden Erzählung ist dieses Blutvergießen ins Präsens gefaßt.[4]) War nun, daß es an dem gegenwärtigen Geschlechte des Volks gerächt werden wird, dessen Vorgeschichte den Inhalt der Schrift bildet, zunächst als von Gott beschlossen ausgesagt worden, so bejaht jetzt Jesus seinerseits, daß so geschehen wird, ehe er zu dem Wehe über die Schriftgelehrten fortschreitet, mit dem seine Rede schließt. Es steht aber, was er ihnen hier schuldgiebt, mit dem, um dessentwillen das Gericht über dieses Geschlecht ergehen wird, in einem Zusammenhange, aus welchem sich erklärt, warum es hier noch und erst hier zur Aussage kommt. Er giebt ihnen nämlich schuld, daß sie den Schlüssel der Erkenntniß an sich genommen haben, so daß er für Andere nicht mehr zur Hand war, seiner zu gebrauchen. Wenn es dann heißt,

[1]) 2 Chron. 24, 21. [2]) gegen Meyer. [3]) so Weiß a. a. O. [4]) vgl. Kühner Gramm. II. S. 116.

XI, 52. sie selbst sind nicht eingegangen und die Eingehenden haben sie verhindert, so folgt hieraus nicht, daß der Schlüssel zur Erkenntniß gemeint ist,[1]) da die Erkenntniß nicht als etwas vorgestellt sein kann, in das man eingeht, wohl aber εἰςέρχεσθαι ohne Näherbestimmung das Eingehen in das Reich Gottes bedeuten kann,[2]) weil das Einkommen in dasselbe das ist, um was es dem Menschen zu thun sein muß. Τῆς γνώσεως ist Genitivus der Apposition,[3]) und die Erkenntniß ist der Schlüssel, dessen man bedarf, um sich den Zugang in das Reich Gottes aufzuschließen.[4]) Es bleibt dem verschlossen, der nicht erkennt, was Gott von ihm fordert und was er ihm bietet. Die heilige Schrift lehrt beides. Indem nun die Schriftgelehrten das Verständniß derselben für sich allein in Anspruch nahmen, machten sie das Volk von dem ihrigen abhängig. Aber nur an sich genommen haben sie hiemit die Erkenntniß, so daß sie abhanden und außer Gebrauch kam. Denn was sie lehren, dient nicht, den Zugang in das Reich Gottes aufzuschließen, sondern hält vielmehr diejenigen ab, welche, wie τοὺς εἰςερχόμενους besagt, ihrerseits hineingehen würden. Nun ist aber jetzt die Zeit vorhanden, wo Gott angefangen hat, das auszuführen, was V. 49 als sein Rathschluß benannt war. Er hat Propheten wie Johannes und Jesus gesandt und wird ihrer ferner senden, welche auffordern, in das Reich Gottes einzukommen. Daß dieß umsonst geschehen und das Volk nicht eingekommen ist — denn so sagen die Aoriste —, haben die verschuldet, die vom Gesetze einen falschen, von der prophetischen Schrift keinen Gebrauch machen und also dem von ihnen abhängigen Volke die Erkenntniß vorenthalten, ohne die es kein Verständniß für die jetzt ergehende Verkündigung und also auch keinen Eingang in das verkündigte Reich Gottes giebt. So schließt sich mit diesem Wehe euch! das ab, was Jesus den Schriftgelehrten als solchen zu sagen hatte.

Zurechtweisende und strafende Reden haben wir 11, 14—52 gelesen. Die erste war durch ein Lästerwort veranlaßt, das Jesus, obgleich es nicht zu ihm selbst geredet war, nicht hingehen ließ. Aber auch den Ausdruck einer unnützen Bewunderung ließ er nicht

[1]) so z. B. de Wette, Meyer, Bleek, Godet. [2]) vgl. 13, 24; Röm. 11, 25. [3]) vgl. Stier II. S. 460. [4]) vgl. Matth. 23, 13.

ohne Zurechtweisung. In einer zweiten Rede strafte er die Sinnesart des sich an ihn drängenden Volks, daß es kein Gehör habe für sein Wort, sondern nur ein Wunderzeichen sehen wolle. Die schärfste ist die dritte, in welcher er die Pharisäer und Schriftgelehrten um ihr Wesen und Treiben ins Angesicht strafte. Mit einem die Pharisäer betreffenden Worte beginnt auch die folgende, aber an die Jünger gerichtete, sie als seine Freunde warnende und ermahnende Rede. Sie steht mit der vorhergehenden in unmittelbarem zeitlichen Zusammenhange. Denn sie ist damit eingeleitet, daß es heißt, als er das Haus verlassen hatte, in welchem er so scharf gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten vorgegangen war, sei er von ihnen mit Fragen arg bestürmt worden, aus deren Beantwortung sie Stoff zur Anklage gegen ihn zu gewinnen hofften. Auffallend ist die Menge und Erheblichkeit der Textesverschiedenheiten in diesem Satze. Daß nicht λέγοντος δὲ αὐτοῦ ταῦτα πρὸς αὐτούς zu lesen ist, sondern κἀκεῖθεν ἐξελθόντος αὐτοῦ, dürfte durch die vielen Verschiedenheiten der erstern Lesart gesichert sein. Sie hängt auch wohl mit dem Mißverstande des δεινῶς ἐνέχειν zusammen, worin man etwas von Unwillen gesagt zu finden meinte. Daß das schwer verständliche ἀποστοματίζειν zu Aenderungen veranlaßte, ist nicht zu verwundern. Unberechtigt in Ansehung der Bezeugung ist die Weglassung des αὐτόν hinter ἐνεδρεύοντες: es schien überflüssig und ebenso ζητοῦντες, da θηρεῦσαί τι ebenso gut von ἐνεδρεύοντες, wenn man einmal αὐτόν wegließ, abhängen konnte. Fehlen könnte ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ, ist aber zu überwiegend beglaubigt, als daß man es aus den doch nicht unmittelbar vergleichbaren Stellen Matth. 12, 10; Marc. 3, 2 beigefügt achten sollte. Sie fingen an, heißt es, arg auf ihn zu spannen[1]) — nicht, ihm zu zürnen,[2]) was ἐνέχειν auch Marc. 6, 19 nicht bedeutet[3]) — und ihn um Mancherlei zur Rede zu stellen, ihm auflauernd, indem sie darauf ausgingen, Etwas aus seinem Munde zu erhaschen, um ihn zu verklagen. Was die Bedeutung von ἀποστοματίζειν anlangt, ist doch sehr fraglich, ob es heißen kann „Einen abfragen." Mit einem sachlichen Accusativus kann es nicht blos „Etwas vorsagen"[4]) XI, 53—54.

[1]) vgl. LXX. Gen. 49, 23. [2]) gegen de Wette u. A. [3]) vgl. Meyer. [4]) wie Plato Euthyd. 276 C; 277 A.

XII, 1. bedeuten, sondern auch „mündlich, frisch vom Munde weg Etwas sagen“.[1]) Sollte es nun nicht mit einem persönlichen Accusativus verbunden, wie φωνεῖν zu solcher Verbindung gekommen ist, so viel sein als „Einen anschreien“? Dann wäre das seltene Wort gebraucht um des Gegensatzes zu ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ willen: sie redeten ihn frisch vom Munde weg um allerlei an, um aus seinem Munde Etwas zu erhaschen.

Ueber dem hatte sich das Volk in zahlloser Menge — denn mehr bedeutet, wie sonst auch, τῶν μυριάδων nicht — herzugesammelt, so daß sie einander traten: ein Zusammenfluß, der nicht daraus erklärt sein wird, daß Jesus auf der Reise war, wo aller Orten, sobald seine Ankunft ruchbar ward, Alles zusammenlief,[2]) sondern sich dem ἐν οἷς gemäß daraus erklärt, daß sich die Nachricht, die Schriftgelehrten setzten ihm gewaltig zu, in der ganzen Stadt verbreitet hatte. Denn daß er sich an einem volkreichen Orte befand, erhellt aus der Anwesenheit einer ganzen Anzahl von Schriftgelehrten. Aber dieser Zusammenfluß bestimmte ihn weder sich zurückzuziehen, noch auch zu der Menge zu reden, oder vor ihren Ohren den Schriftgelehrten weiter Rede zu stehen und ihr seine Ueberlegenheit über sie zu beweisen, sondern an seine Jünger richtete er eine Rede, die sich an eben das anschloß, was diese Volksmenge herbeigezogen hatte. Vor allem, begann er, hütet euch vor dem Sauerteige der Pharisäer, welcher ist Heuchelei! Denn daß πρῶτον hiezu gehört und nicht zu πρὸς τοὺς μαθητάς,[3]) in welchem Falle V. 15 folgen würde, was er hernach zur Menge gesprochen hat, dürfte durch seine Stellung gesichert sein: Handschriften können darüber nicht entscheiden. Als die nothwendigste Vorsicht empfiehlt er seinen Jüngern, den reinen Teig ihres Wesens[4]) nicht versäuern zu lassen durch die Untugend, welche das Schlimme des Pharisäerthums ist. Weder die Artikellosigkeit von ὑπόκρισις, die bei dem Prädikate selbstverständlich ist,[5]) noch ἥτις, welches lediglich zur Erklärung des uneigentlichen Ausdrucks dient,[6]) kann dazu bestimmen, unter ἡ ζύμη etwas Weiteres

[1]) so Plut. Thes. c. 24. [2]) so Godet. [3]) so noch Tischendorf, Tregelles, Bisping. [4]) 1 Kor. 5, 7. [5]) Kühner Gramm. II. S. 513. [6]) vgl. z. B. Gal. 4, 24. 26.

zu verstehen, als eben die Heuchelei.[1]) Ὑπόκρισις ist aber alles Verhalten, mit dem man scheinen will, was man nicht ist, oder das nicht scheinen will, was man ist. Solchen Verhaltens würden sich die Jünger schuldig machen, wenn sie sich nicht offen und unumwunden für das gäben, was sie sind. Man hat gesagt, ein Verheimlichen der Wahrheit oder ihres Bekenntnisses könne mit der Heuchelei der Pharisäer nicht in Vergleich gestellt werden.[2]) Aber Paulus nennt ὑποκρίνεσθαι auch das Verhalten des Petrus, als er aus Menschenfurcht sich anstellte, wie wenn er das für unrecht achtete, was er in Wahrheit für recht erkannte.[3]) Wenn dann Jesus seiner Warnung mit δέ den schon 8, 17 gelesenen Spruch anschließt, es sei nichts so verborgen, daß es nicht offenbar, nichts so heimlich, daß es nicht kund würde, so gilt dieß nicht den Pharisäern, daß ihre unter dem Scheine der Heiligkeit versteckte Unfrömmigkeit werde offenbar werden;[4]) was man nur meinen kann, wenn man den mit ἀνθ' ὧν angeschlossenen Satz die Verheißung geben läßt, daß die Jünger, die bis jetzt sich nur in beschränkten, verborgenen Kreisen hören lassen, die Lehrer der Welt sein werden. Daß Letzteres nicht die Meinung ist, bedarf wohl kaum des Beweises. Jesus sagt ja nicht von den Jüngern, daß sie auf den Dächern ausrufen werden, was sie jetzt ins Ohr sagen, sondern was sie ins Ohr gesagt haben, wird von Anderen, also auch nicht, nachdem sie es anfänglich im Geheimen gelehrt haben, hinterher von ihnen selbst und Anderen[5]) auf den Dächern ausgerufen werden. Es wird ihnen nichts helfen, nur insgeheim von dem zu reden, was ihr Glaube ist; die Welt erfährt es doch. Ἀνθ' ὧν aber verbindet den allgemeinen Satz und seine Anwendung auf die Jünger nicht im Sinne von „weshalb“,[6]) welche Bedeutung ἀντί niemals, auch Eph. 5, 31[7]) nicht hat, ohne daß der Grundbegriff des Vergeltens oder Eintauschens gewahrt bleibt,[8]) sondern im Sinne eines starken Gegensatzes wie ἀλλά.[9]) Der verneinten Möglichkeit, daß etwas Geheimes geheim bliebe, wird

XII, 1—2.

[1]) gegen Meyer. [2]) so Weiß z. Matth. 10, 32 f. [3]) vgl. I. S. 109 f. [4]) so z. B. Godet. [5]) gegen Meyer. [6]) so z. B. Meyer, Bisping. [7]) gegen Grotius. [8]) vgl. z. B. Soph. Oed. R. 1021. 1155, El. 585; Plato Menex. 244 C. [9]) vgl. Weish. Sal. 16, 20.

XII, 2—4. die Versicherung gegenübergestellt, daß im Lichte gehört werden wird, was sie im Finstern gesagt haben, auf den Dächern ausgerufen werden wird, was sie einem im innern Hausgemache ins Ohr geflüstert haben. Es wäre also thöricht, wenn sie aus Menschenfurcht ihre Jüngerschaft verstecken, ihr Bekenntniß geheim halten wollten. Denn nur Menschenfurcht könnte sie dazu bestimmen. Daher nun die Ermahnung, vor Menschen nicht, nur vor Gott sich zu fürchten. Mit *λέγω δὲ ὑμῖν τοῖς φίλοις μου* leitet sie Jesus ein, nicht weil sie in ihrer Eigenschaft als seine Freunde Gegenstand der Verfolgung waren,[1]) noch weil sie der Gedanke an ihre künftige Verfolgung ihm noch theurer machte:[2]) in beiden Fällen fände zwischen ihrer Freundschaft zu ihm oder der seinigen zu ihnen und zwischen der Feindschaft, die sie fürchten könnten, ein Zusammenhang statt, nicht aber zwischen dem, daß sie ihm dieß sind,[3]) und zwischen dem, daß er ihnen dieß sagt.[4]) Sie sollen darin, daß er sie vor Menschen, obgleich sie von ihnen den Tod gewärtigen können, sich nicht fürchten heißt, einen Beweis dessen sehen, daß sie ihm Freunde sind. Denn nur das leibliche Leben können Menschen ihnen nehmen, darüber hinaus haben sie keine Macht, während Gott nicht blos dieß vermag, sondern auch die Verstoßung in die Geenna darauf folgen lassen kann. Da גֵּיא־הִנֹּם im Gegensatze zur heiligen Stätte einerseits der Ort war, wo die Molochfeuer gebrannt haben, andererseits aber eben deshalb zu einem unreinen Orte gemacht worden war,[5]) an welchem, wenn diese Ueberlieferung richtig ist,[6]) beständig Feuer brannte, Unreines zu verbrennen, woraus sich der Ausdruck *ἡ γεεννα τοῦ πυρός*[7]) erklären würde; so konnte mit diesem Namen beides bezeichnet werden, der Ort, wo das Feuer gottfeindlichen Hasses brennt,[8]) und der Ort, wo das Feuer des Zornes Gottes die ihm Verhaßten verzehren wird. Beide Male ist solches, was an sich unräumlich ist, im Anschlusse an jenes alttestamentliche Vorbild in räumlichen Ausdruck gefaßt, nicht anders, als wenn das, was hier *ἐμβάλλειν εἰν τὴν γέενναν* heißt, Apokal. 20, 15 *βάλλειν*

[1]) so Meyer. [2]) so Godet. [3]) vgl. Joh. 15, 14. [4]) vgl. Röm. 11, 13. [5]) 2 Kön. 23, 10; Jer. 7, 31. [6]) vgl. Tholuck d. Bergpredigt S. 199 f. [7]) Matth. 5, 22; 18, 9. [8]) so Jak. 3, 6.

εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός genannt ist. So wenig nun letzteres ein Thun Satans ist, ebenso wenig jenes,[1]) und für das Gegentheil spricht weder der Ausdruck *ἀποκτείνειν*[2]) noch die Feierlichkeit des *ὑποδείξω ὑμῖν τίνα φοβηθῆτε*. Man hat gesagt, so würde Jesus die Ermahnung nicht einführen, wenn er die den Geringsten in Israel als etwas Nothwendiges längst bekannte Furcht Gottes meinte. Aber Jesus lehrt auch nicht als etwas Neues, daß man Gott fürchten müsse, sondern verlangt eine alle Furcht vor Menschen ausschließende Furcht Gottes, und leitet diese Ermahnung deshalb mit so feierlichem Ernste ein, weil er ihn im Gegensatze gegen Menschenfeindschaft als den vor Augen stellen will, von dem so entsetzliches Geschick zu gewärtigen wäre. Es wäre also Thorheit, aus Furcht vor den Menschen mit dem offenen Bekenntnisse zu Jesu zurückzuhalten und es zu verstecken, während man dafür von Gott ewiges Verderben zu erwarten hätte. Es ist aber auch Thorheit, sich vor dem zu fürchten, was Menschen anthun können, während man sich dessen zu Gott versehen kann, daß er über allem waltet, was uns widerfahren kann. Kein Sperling ist ihm vergessen und außer Acht, jedes Haar unsers Hauptes gezählt und ihre Zahl überwacht. Wie kann der Etwas fürchten, als widerführe es ihm ohne Gottes Obhut, der so viel höher gilt, als Sperlinge die Menge, deren man fünf für den fünften Theil eines Denars kauft! XII, 5—9.

Nachdem Jesus V. 4—7 die Thorheit der Furcht gezeigt hat, welche seine Jünger zu jener Art Heuchelei verleiten könnte, von der er V. 2—3 gesagt hatte, daß sie ihnen doch Nichts helfen würde, nennt er nun die Sünde, vor der er sie warnt, mit Namen, um wie 9, 26 zu sagen, was der zu erwarten hat, der sie begeht. Denn was an jener Stelle sich seiner schämen heißt, dasselbe heißt hier ihn vor den Menschen verläugnen, und hieß es dort, wer dieß thue, dessen werde er sich auch schämen, wenn er in seiner Herrlichkeit erscheine, so heißt es hier, wer dieß thue, der werde vor den Engeln Gottes verläugnet werden, verläugnet nämlich von ihm, der sich sonst, wie das mit *ὅμνυμι ἔν τινι, καυχᾶσθαι ἔν τινι* vergleichbare *ὁμολογήσω ἐν αὐτῷ* besagt, zu ihm bekennen würde vor den Engeln

[1]) gegen Stier I. S. 403 f. [2]) vgl. Apokal. 2, 23.

XII, 9—10. Gottes. Hat der Mensch in dieser Welt, wo er unter seines Gleichen lebt, aus Furcht vor ihnen sich angestellt, als habe er mit Jesu Nichts zu thun, so wird hinwieder Jesus in der jenseitigen Welt der Geister Gottes sich fremd gegen ihn stellen, statt ihn als einen anzuerkennen, der ihm angehört und also da seinen Ort hat, wo Jesus in der Geister Mitte ist. Nur eine andere Wendung desselben Ausspruchs ist es, wenn wir Jesum weiter sagen hören, wer gegen den heiligen Geist lästert, werde keine Vergebung finden. Denn nur so weit liegt diese Sünde über die Verläugnung Jesu hinaus, als diese über die Unterlassung des Bekenntnisses zu ihm. Wer aus Menschenfurcht verschweigt, daß er an ihn glaubt, der wird aus gleicher Menschenfurcht verneinen, daß er zu ihm halte; und wer dieß verneint, wird auch in die Lage kommen, so von ihm zu sprechen, daß er das, von dessen heiliger Wahrheit ihn der heilige Geist vergewissert, für Lüge erklärt. Nur in dem nämlich, worin der heilige Geist, der es gewirkt hat, offenbar wird, kann ihn menschliche Lästerung treffen, sei es, daß das, worin er offenbar wird, dem Lästernden innerlich ist wie hier, oder daß es ihm von außen entgegentritt wie Matth. 12, 31; und nur erst dann, wenn es einem Menschen als heilige Wahrheit vergewissert und er also durch den sich darin offenbarenden und es wirkenden heiligen Geist dessen überführt ist, kann, was er dagegen spricht, indem er es das Widerspiel dessen schilt, wofür er es erkannt hat, eine gegen den heiligen Geist gerichtete Lästerung heißen.[1]) Ist dem so, dann versteht sich von selbst, warum diese Sünde unvergeben bleiben wird, während, was Einer gegen den Menschensohn redet, gleichviel, ob vor oder nach seiner Verklärung, da er in der Kirche ebenso verkennbar ist, wie er es im Fleische gewesen,[2]) unter der selbstverständlichen Bedingung alles Vergebens Vergebung finden soll. Die Bedingung alles Vergebens ist eben in diesem Falle ausgeschlossen, weil es von dieser Sünde zu bekehren, eine Macht, die stärker wäre, als die des vergeblich erfahrenen heiligen Geistes, nicht giebt.[3]) Uebrigens ist zu bemerken, daß es keinen Unterschied macht, ob es das eine Mal heißt,

[1]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 342 f. [2]) gegen Godet. [3]) vgl. z. Hebr. 6, 4 ff.

wer Jesum verläugne, der werde verläugnet werden, oder, wer gegen XII, 10.
den heiligen Geist lästere, dem werde nicht vergeben werden. Denn in wie fern die Schärfe der Vergeltung auf die letztere Sünde beschränkt und hiedurch die Drohung wider die Verläugnung gemildert sein soll, ist doch gar nicht abzusehen.[1]) Ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ hieß es 9, 24 von dem, dessen der Menschensohn sich schämen wird, weil er sich seiner geschämt hat. Es wäre also Nichts damit geholfen, wenn Jemand nur das von der Verläugnung Jesu Gesagte den Jüngern, dagegen das von der Lästerung gegen den heiligen Geist Gesagte den Widersachern wollte gelten lassen, die Jesu Wunder für Teufelswerk erklärt hatten.[2]) Man müßte, wie schon wegen der Verknüpfung der beiden Aussprüche durch καί, alle beide den Gegnern gelten lassen und sie etwa für eine Ermuthigung der Jünger in dem Sinne nehmen, daß ihnen gesagt würde, wie wichtig für das ewige Geschick der Menschen die vom heiligen Geiste geleitete apostolische Arbeit sei:[3]) eine Auffassung, die zu dem von der Verläugnung des Menschensohns Gesagten offenbar nicht paßt — denn wie kann ihn verläugnen, wer nicht an ihn glaubt? — und die Lästerung gegen den heiligen Geist irrig für eine erst dem apostolischen Zeugnisse gegenüber mögliche Sünde nimmt. Statt solcher Erklärung wäre es immer noch besser, V. 10 für einen an unrechten Ort gerathenen Spruch zu achten[4]) und also auf sein Verständniß zu verzichten. Gegen die andere Auffassung, daß V. 8—10 den Jüngern zur Warnung gesagt ist, hat man eingewendet, unmöglich habe Jesus auch nur dem Gedanken Raum geben können, als könnten die, welche er seine Freunde nennt, zu feindseligen Lästereien umschlagen; nicht einmal ein Reden gegen den Menschensohn stand von ihnen zu befürchten.[5]) Letzteres ist aber auch die Meinung nicht, sondern daß Vergebung finden kann, wer Etwas gegen den Menschensohn sagt, wird nur dem Andern, daß keine findet, wer gegen den heiligen Geist lästert, vorausgeschickt, um zu betonen, wie viel schwerere Sünde die letztere ist, welche Einer begehen kann, der zur Erkenntniß gelangt war, als die erstere, welche von

[1]) gegen Stier III. S. 177. [2]) so Godet. [3]) so Meyer. [4]) wie Kühnöl, de Wette. [5]) so Meyer.

XII, 10—12. solchen begangen wird, die Jesum nicht erkannt haben. Und ob eine Warnung vor solcher Sünde Jesu den Jüngern gegenüber zu Sinne kommen konnte, mag das Beispiel Ischarioth's lehren. Uebrigens hat es mit der Lästerung gegen den heiligen Geist auch in so fern gleiche Bewandniß, wie mit der Verläugnung Jesu, als es sich beide Male nicht um eine einzelne Versündigung handelt, sondern um das Verhalten, von welchem der Mensch herkommt, wenn er vor Gottes und Christi Richterstuhl tritt. Sonst würde Petrus zu denen gehören, die vor den Engeln werden verläugnet werden.

Wer in V. 8—10 die Jünger nicht gewarnt, sondern auf das Geschick ihrer Widersacher hingewiesen sah, der muß nun den Uebergang zum Folgenden in der Art vermitteln, daß er es von solchem sagen läßt, was die Widersacher in Folge ihrer Verläugnung Jesu und ihrer Lästerung gegen den heiligen Geist thun werden.[1]) Aber es wird ja vielmehr den Jüngern in Folge ihres Bekenntnisses zu Jesu geschehen. Nach den Synagogen wird man sie bringen, wo sie als Sünder wider das geoffenbarte Gesetz zur Geißelung verurtheilt werden sollen,[2]) und vor die staatlichen Obrigkeiten, vor denen man sie als Verbrecher gegen die bürgerliche Ordnung verklagt. Hat sie Jesus vorher gewarnt, nicht aus Furcht vor dem, was ihnen Menschen anthun können, ihren Glauben an ihn geheim zu halten oder zu verläugnen, so giebt er ihnen jetzt eine Zusicherung, die ihnen die Sorge abnehmen soll, ob sie, wenn es gilt, ihre Sache, welche die seine ist, vor Gericht zu vertreten, die rechten Mittel und das rechte Wort finden werden. Denn nicht sowohl ein Verbot, sich darauf vorzubereiten,[3]) ist *μὴ μεριμνᾶτε πῶς ἢ τί ἀπολογήσησθε ἢ τί εἴπητε*, als vielmehr eine Beruhigung, daß es ihnen nicht fehlen solle. Die Unterscheidung von *πῶς* und *τί* bei *ἀπολογήσησθε* zielt auf den Unterschied zwischen der Anlage der Vertheidigung und dem, was als Vertheidigungsmittel zu verwenden ist,[4]) und *ἢ τί εἴπητε* ist hinzugefügt, weil sie besorgen könnten, sie möchten im Verlaufe ihrer Vertheidigung etwas Ungeschicktes sagen. Solcher Sorgen sollen sie ledig gehen. Der heilige Geist wird sie zur selben Stunde, also

[1]) so Meyer. [2]) vgl. Matth. 10, 17; Akt. 22, 19; 2 Kor. 11, 24. [3]) gegen Godet. [4]) vgl. z. B. Xenoph. mem. 4, 8, 4; Thucyd. 3, 62, 6.

eben dann, wenn sie es nöthig haben, auch wenn sie es vorher nicht wissen, das Rechte sagen lehren, das Rechte nämlich, *ἃ δεῖ εἰπεῖν*, nicht um straflos auszugehen, sondern um der Sache zu dienen, die sie vertreten. XII, 12—14.

Von allem, was wir 11, 14—52 gelesen haben, ist diese an die Jünger gerichtete Rede verschieden, obgleich sie durch 11, 53—12, 1 mit dem Nächstvorhergegangenen zeitlich verbunden ist und in so fern auch inhaltlich daran anknüpft, als Jesus das, wovor er die Jünger warnt, pharisäisch nennt. Er selbst hat den Pharisäern und ihren Schriftgelehrten unumwunden die Wahrheit gesagt. So sollen sie auch thun. Wie nun hiemit von strafenden Widerlegungen und Anklagen und Gerichtsandrohungen übergegangen ist zu einer den Jüngern für ihr Verhalten gegebenen Weisung, so folgt 12, 13 eine zweite der Art, wenn auch nicht unmittelbar, sondern im Anschlusse an einen Vorgang, der ihn zunächst zu einer Ansprache an das anwesende Volk veranlaßte, und zwar zu einer Ansprache, welche, wie jene Weisung an die Jünger, eine Warnung ist. Ein zeitlicher Zusammenhang dieses Vorgangs mit dem Vorherigen ist nicht angedeutet, weder so, daß der Mensch, der Jesu zumuthete, er solle seinen Bruder das ihm zustehende Erbtheil, welches dieser ihm vielleicht unter irgend einem Vorwande vorenthielt, herausgeben heißen, mit dieser Zumuthung ihn unterbrach,[1]) noch so, daß er eine augenblickliche Pause dazu benützte, sie anzubringen.[2]) Da nichts der Art wie 8, 49 oder 5, 4 den Vorgang anknüpft, so wird man auch keinen zeitlichen Zusammenhang anzunehmen haben. Irgendwann kam Einer aus dem eben anwesenden Volke — denn *ἐκ τοῦ ὄχλου* unnatürlich mit *εἶπεν* zu verbinden, nöthigt die Wortstellung keineswegs[3]) — mit solchem Begehren an Jesus. Diesen Anlaß der folgenden Reden nicht unerwähnt zu lassen, ist für den Erzähler deshalb von Belang, weil Jesu Abweisung des Begehrens zeigt, wie wenig er gesonnen war, sein Ansehen da geltendzumachen, wo es sich um Dinge handelte, die mit dem Reiche Gottes Nichts zu thun hatten. Aber abgesehen ist es auf die Ansprache an das Volk, zu welcher Jesus diesen Anlaß benützte, und auf die Ermahnung an

[1]) so Bisping. [2]) so Godet. [3]) gegen Meyer.

XII, 15—16. die Jünger, die er hieran anschloß. Vor aller Art von Erwerbsucht, der es um das Haben zu thun ist, warnt er die Zeugen jenes Vorgangs, indem jener Mensch so sehr darauf aus gewesen war, zu dem zu kommen, worauf er ein Recht zu haben meinte, daß er, zu ungeduldig, um abzuwarten, daß er auf dem ordentlichen Wege dazu gelange, den Lehrer des Reiches Gottes in Anspruch nahm. Wie Jesus in der vorigen Rede die Thorheit aufgezeigt hat, die es wäre, wenn die Jünger ihren Glauben geheim halten wollten, so zeigt er hier, welche Thorheit es um die *πλεονεξία* sei. Es kommt ja, sagt er, Niemandem vermöge dessen, daß er viel hat, sein Leben aus dem, was er besitzt. Daß in diesem Spruche *ἡ ζωὴ αὐτοῦ* vom irdisch leiblichen Leben gemeint ist, nicht vom Leben im Vollsinne des Worts,[1]) leuchtet von selbst ein, da Niemand wähnt, sein irdischer Besitz verhelfe ihm zum ewigen Leben. Ebenso einleuchtend ist, daß sich *ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ* in keiner Weise mit *ἐν τῷ περισσεύειν* verbinden läßt.[2]) Aber auch in partitivem Sinne mit *ἡ ζωὴ αὐτοῦ ἐστίν* es zu verbinden,[3]) geht nicht an, weil dann *ἐν τῷ περισσεύειν* müßig wäre, und der Gedanke, den man dann zu lesen meint, Niemand besitze sein Leben so sicher, wie seine Habe, Angesichts der V. 20 geltendgemachten Wahrheit, daß man beides zugleich verliert, falsch ist. Ein richtiger Gedanke ergiebt sich nur, wenn *εἶναι ἔκ τινος* im Sinne des Herkommens, Erwachsens aus Etwas verstanden wird. Dieser ist aber dann nicht, daß nicht Ueberfluß, sondern etwas Anderes dazu gehöre, um von dem, was man besitzt, das Leben zu erhalten.[4]) So wäre *ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ* überflüssig, indem es sich nur darum handeln würde, was Einem überhaupt das Leben sichere, den Fortbestand desselben gewähre. Der Satz *ἡ ζωή ἐστιν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων* wird in dem Sinne verneint, daß er nicht etwa da wahr sei, wo ein *περισσεύειν* stattfindet. Die Größe des Besitzes macht nicht, daß Einem sein Besitz dazu hilft, am Leben zu bleiben. Eben diesen Gedanken führt das Gleichnißbeispiel aus. Es ist das Beispiel eines Mannes, dem, während er schon reich ist, sein Land solchen Ertrag giebt, daß er ihn nicht unterzubringen weiß. Da er

[1]) gegen Olshausen u. A. [2]) gegen Grotius. [3]) so de Wette. [4]) so Meyer.

ihn nun unter keinem andern Gesichtspunkt ansieht, als daß dieß XII, 16—20.
alles eben für ihn gewachsen sei, so macht er sich die Mühe und Sorge, seine unzureichenden Scheunen abzubrechen und größere aufzurichten, um dann, wenn er alle seine neue und alte Habe gut untergebracht hat, zu seiner Seele zu sagen „Seele, du hast viele Güter für viele Jahre liegen; ruhe dich aus, iß, trink, sei vergnügt!“ Als Anrede an seine Seele kann dieß gefaßt sein,[1]) sofern er sich, den solches sich vornehmenden, von sich, dem es zu Gute kommen soll, unterscheidet.[2]) Es ist aber so gefaßt, weil Gott dann zu ihm sagt „diese Nacht wird man[3]) deine Seele dir abfordern“, wo die Seele als das, was ihn zu einem lebendigen Einzelwesen macht, von ihm, der ohne sie todt ist, unterscheiden wird. Das Leben, welches er lebt, will er auf viele Jahre hinaus vollauf versorgt haben, und hört in der nächsten Nacht auf, es zu leben, nachdem er sich das vorgenommen hat, was ihm, wenn es geschehen sein wird, zu Gute kommen soll. Da ist es dann mit der Zukunft vorbei, für die er sich, und mit dem Besitze dessen vorbei, womit er sich versorgt meinte. Wenn es heißt, Gott habe ihm dieß angekündigt, so hat man nicht eine Warnung zu verstehen, die ihm Gott vor seinem Tode zukommen läßt,[4]) sondern dem gegenüber, was er zu sich selbst spricht, ist Gottes Beschluß als etwas, das er zu ihm sagte, vorgestellt. Nachdem nun Jesus mit diesem Gleichnißbeispiele gezeigt hat, wie thöricht es ist, sich anzustellen, als ob die Größe des Besitzes den Fortbestand des Lebens sichere, zu dessen Erhaltung der Besitz dient, fügt er abschließend hinzu: *οὕτως ὁ θησαυρίζων ἑαυτῷ καὶ μὴ εἰς θεὸν πλουτῶν*. Da *πλουτεῖν* kein Thun ist, so kann *εἰς θεόν* nur die Richtung des Reichseins bedeuten.[5]) Heißt Röm. 10, 12 Christus *πλουτῶν εἰς πάντας*, weil sein Reichthum ein Reichthum für Alle ist, so besteht eines Menschen *πλουτεῖν εἰς θεόν* darin, daß er einen Reichthum besitzt, der es für Gott ist.[6]) Aber Christi Reichsein für uns unterscheidet sich darin von unserm Reichsein für Gott, daß Christus uns das zu Gute kommen läßt, was er hat, wir dagegen Gotte nur etwas sein können mit dem, was wir haben. Uebrigens

[1]) vgl. 1, 46. [2]) vgl. Delitzsch z. Ps. 42, 6. [3]) vgl. z. 6, 38. [4]) gegen Godet. [5]) gegen Stier III. S. 184. [6]) vgl. Winer Gramm. S. 371.

XII, 20—23. bildet εἰς θεόν nicht einen Gegensatz gegen ἑαυτῷ,[1]) daß etwa für sich selbst Schätze sammeln und für göttliche Zwecke reich sein einander gegenüberstände:[2]) sonst hieße es καὶ οὐκ εἰς θεόν, indem dann καὶ οὐ so viel wäre als ἀλλ' οὐ.[3]) Mit καὶ μή ist etwas angefügt, was in Bezug auf das θησαυρίζειν ἑαυτῷ verneint wird.[4]) So verhält es sich, heißt es, mit dem, der sich Schätze sammelt, aber ohne für Gott reich zu sein. Weil ihm das gebricht, was in Gottes Augen reich macht, so sammelt er sich Schätze wie jener Thor und bringt es damit auch so weit wie er. Hierin geht das Gleichniß jedenfalls über Sir. 11, 17—19 hinaus, welche Stelle auf zu äußerliche Aehnlichkeit hin die Grundlage desselben genannt worden ist.[5])

Aber weiter, als diese an das Volk gerichtete Warnung vor der Habgier greift nun die Ermahnung an die Jünger, die Jesus daran anschließt. Bei ihnen setzt er das voraus, was er πλουτεῖν εἰς θεόν genannt hat. Ihnen kann er daher zumuthen, aller, nicht blos der übertriebenen,[6]) Sorge um irdischen Bedarf ledig zu gehen. Mit διὰ τοῦτο knüpft er diese Ermahnung an das an, was er zum Volke geredet hat, aber nicht, als hätte er mit dem, was nun folgt, ebenso gut seine Ansprache an das Volk fortsetzen können: geschweige daß man berechtigt wäre, dieses εἶπε δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ eine der Formeln zu nennen, mit denen sich der Evangelist helfe, um seine Compilationen an einander zu reihen.[7]) Eben deshalb aber, weil das, was folgt, nicht bloße Fortsetzung des Vorherigen ist, kann διὰ τοῦτο nicht blos auf den letztvorhergegangenen Satz,[8]) sondern muß auf den Gesammtinhalt der an das Volk gerichteten Rede bezogen sein wollen, der sich in den Satz fassen läßt, mit welchem Jesus seine Warnung vor Habsucht begründete. Wenn keine Habe den Fortbestand des Lebens sichert, dessen Fortdauer und Aufhören in Gottes Hand liegt, so ist es ja Thorheit, sich um die Nahrung zu sorgen, mit der man das Leben friste, und um die Kleidung, mit der man des Leibes Blöße decke. Das Leben ist mehr als die Nahrung, der Leib mehr als die Kleidung. Wenn man nun

[1]) gegen Bleek. [2]) so de Wette. [3]) Kühner Gramm. II. S. 823. [4]) vgl. z. B. 12, 4; 2 Kor. 6, 9. [5]) gegen Stier. [6]) gegen Bisping. [7]) so de Wette. [8]) gegen Meyer.

Gotte anheim stellen muß, ob er uns bei Leibesleben erhalten will, XII, 23—25.
warum nicht auch, daß er uns das hiezu Nöthige gebe. Denn so ist dieser Spruch gemeint und nicht, wie man ihn insgemein versteht, der uns Leib und Leben gegeben habe,[1]) werde auch oder könne auch[2]) das Geringere geben. Ob er es kann, kommt gar nicht in Betracht; nur daß er es thun wird, überhebt uns der Sorge. Und nicht daß er uns das Leben gegeben hat, verbürgt uns, daß er uns geben wird, was zur Fristung desselben erforderlich ist, sondern so lange er uns will leben lassen, wird er uns nicht fehlen lassen, was wir zum Leben brauchen. Daß er es uns geben könne, besagt auch der Hinweis auf die Raben nicht,[3]) die er ernährt, ohne daß sie säen und ernten oder Vorräthe anlegen. Was sollte sonst der Ausruf πόσῳ μᾶλλον ὑμεῖς διαφέρετε τῶν πετεινῶν? Wenn sie so viel höher stehen, als die Vögel, so wird auch ihr Leben Gotte so viel mehr werth sein, als das der Raben, und so wird er sie auch um so viel gewisser ernähren, wenn sie auch nicht wissen, woher ihnen die Nahrung kommen soll. Nur dieß, nicht aber, daß sie Nichts für ihren Lebensunterhalt zu thun brauchen,[4]) liegt in der Vergleichung mit den Vögeln. Man hat von ihr gesagt, sie dürfe nicht vor das Mikroskop des Verstandes gebracht werden, weil die Natur oft genug Bilder des Mangels biete.[5]) Aber sie ist auch nicht so gemeint, als ob es den Raben nie fehlen könne, sondern die Art und Weise, wie die Vögel ihre Nahrung finden, wird denen entgegengehalten, welche sich haben, als könnten sie dessen, womit sie ihr Leben fristen, nur dann sicher sein, wenn sie dafür Vorsorge getroffen haben. Im Gegentheil, fährt Jesus fort, sind sie ja nicht im Stande, mit ihrem Sorgen auch nur das Kleinste zu Wege zu bringen, wenn Gott es ihnen nicht giebt; es ist also auch in dieser Hinsicht eine Thorheit, um das, was sie bedürfen, sich zu sorgen. Als ein Kleinstes benennt er ἐπὶ τὴν ἡλικίαν προσθεῖναι πῆχυν. Man versteht hierunter jetzt insgemein eine Verlängerung der Lebensdauer.[6]) Aber Lebenslänge bedeutet ἡλικία nicht, sondern das Alter, in dem

[1]) so z. B. Godet z. d. St.; Stier I. S. 235; Tholuck, Achelis, de Wette, Bleek, Meyer z. Matth. 6, 25. [2]) so Weiß z. Matth. 6, 25. [3]) gegen Weiß. [4]) so Achelis. [5]) so de Wette. [6]) nicht so Godet z. d. St.; Fritzsche z. Matth. 6, 27.

XII, 25—29. man eben steht. Die Meinung müßte also sein, es könne Niemand dem Alter, in dem er steht, eine Elle zulegen. Aber hieße dieß nicht, sich um eine Elle älter machen? Ein Kleinstes wäre dieß ebenso wenig, als eine Lebensverlängerung so heißen könnte, selbst wenn es richtig wäre, daß eine Elle in Vergleich zur Lebensdauer eine geringe Zeit bedeute,[1]) was aber auch da nicht der Fall ist, wo von der Jugend gesagt wird, sie dauere *πήχιον χρόνον*,[2]) indem die Jugendzeit immerhin ein beträchtlicher Theil der gesammten, eben auch verhältnißmäßig kurzen Lebenszeit ist und sich zu ihr verhält, wie eine Elle zur Körpergröße. Es wird daher doch dabei zu bleiben sein, daß *ἡλικία* von dem gemeint ist, was wirklich nach Ellen gemessen wird, von der Körperlänge.[3]) Ihr eine Elle zuzulegen, wäre ja nur nöthig, daß der Mensch sich selber streckte, und dieß wäre ein Kleines in Vergleich dazu, daß er sich die zum Leben erforderlichen Dinge selbst verschaffte, die außer ihm sind.[4]) Sie muß er sich von dem geben lassen, der ihn selbst zu der ihm bestimmten Körpergröße heranwachsen ließ: sich darum zu sorgen kann Nichts helfen. Und zu zweifeln, ob er es geben werde, wäre Kleinglaube. Diese Wendung nimmt die Ansprache damit, daß sie aus dem unter *τῶν λοιπῶν* Begriffenen die Bekleidung herausgreift, an welcher es ihnen doch der nicht fehlen lassen werde, der die Lilien des Grases für ihr kurzes Dasein, nach welchem das Gras sammt seinen Blumen den Backofen zu heizen dient, in mehr als salomonische Pracht kleidet.

Bis hieher war Jesu Rede gegen das Sorgen des Kleinglaubens gerichtet. Eine andere Wendung nimmt sie jetzt. Denn *μεριμνᾶν περί τινος* und *ζητεῖν τι* ist zweierlei. Schon deshalb kann das *καί*, welches die folgende Ermahnung anschließt, nicht so gemeint sein, als sollten auch sie es halten wie die Raben und Lilien.[5]) Dazu kommt, daß dem *ὑμεῖς*, welches man in diesem Sinne der Gleichstellung betont sein läßt, *τὰ ἔθνη τοῦ κόσμου* gegenübertritt,[6]) wornach es vielmehr gegensätzlich betont sein muß. Noch weniger kann *καί* so viel sein als „folglich" und eine Anwendung des Vor-

[1]) so Meyer. [2]) so Mimnermus bei Stobäus Ausg. v. Meineke III. S. 233. [3]) 1 Sam. 17, 4. [4]) vgl. Bengel z. d. St. [5]) so Bengel, Meyer. [6]) vgl. Godet.

herigen einführen.[1]) Die Rede hat ja mit einer Ermahnung begon- XII, 29—30.
nen, welche dann begründet wurde; wie sollte jetzt erst eine Anwendung folgen? Nicht anders als 6, 31. 32 fügt *καί* der ersten Ermahnung, nicht zu sorgen um Speise und Trank, die zweite an, daß ihr Trachten nicht darauf gerichtet sein soll. Das hiemit verbundene *καὶ μὴ μετεωρίζεσθε* versteht man übel als ein Verbot, hohe Ansprüche zu machen entweder, was der Zusammenhang allein gestatten würde, in Bezug auf Essen und Trinken,[2]) oder, wenn man das Befremdliche einer solchen Ermahnung empfand, ganz im Allgemeinen.[3]) Von Ansprüchen, die man macht, oder Wünschen, die man hegt,[4]) wird das Verbum nicht gebraucht, sondern von der gehobenen Stimmung des Muthigen[5]) oder Hoffenden[6]) oder Zuversichtlichen, Uebermüthigen.[7]) Daß aber unmittelbar hinter der Warnung vor Sorglichkeit um des Lebens Bedarf eine Warnung vor kühnen Hoffnungen oder weitgreifenden Absichten gleichen oder auch verwandten Betreffs nicht am Orte ist, leuchtet doch wohl ein. Wie nun *μετέωρος* ebenso wohl von dem gebraucht wird, was nicht fest sitzt, in der Schwebe ist,[8]) das Gegentheil von *ἑδραῖος*, als von dem, was in der Höhe droben ist, so kann auch *μετεωρίζειν τινά* so viel sein als Einen entfestigen, so daß er von seinem Standorte los und in der Schwebe ist, das Gegentheil von *ἑδραιοῦν*.[9]) Hienach wird mit *μὴ μετεωρίζεσθε* gesagt sein, sie sollen sich nicht dadurch, daß sie dem ihr Trachten zuwenden, was sie essen, was sie trinken werden, in die Lage bringen lassen, los von dem Boden, dem sie angehören, und ihres Halts verlustig zu sein: eine Warnung, die an 1 Tim. 6, 10 erinnert. Aengstliche Spannung, unruhige Erwartung, zwischen Furcht und Hoffnung schweben liegt in dem Worte nicht ausgedrückt.[10]) Was wir ausgedrückt finden, paßt zu dem, womit Jesus seine Ermahnung begründet, indem er diejenigen, deren Trachten auf das geht, worauf das ihre nicht gerichtet sein soll, im Gegensatze zu ihnen, den Kindern Gottes, *τὰ ἔθνη τοῦ κόσμου* nennt.

[1]) gegen Godet. [2]) so Bisping. [3]) so Meyer. [4]) so de Wette. [5]) z. B. Diod. 11, 32. [6]) z. B. 2 Makk. 7, 34. [7]) z. B. 2 Makk. 5, 17. 21. [8]) vgl. Thucyd. 6, 10, 5; Demosth. 378. [9]) so Polyb. 5, 70; nicht Demosth. 169. [10]) so z. B. Grotius, Bengel, Kühnöl, Bleek.

XII, 30—33. Wenn sie thäten, wie jene, so würden sie um das Verhältniß zu Gott kommen, in dem sie wurzeln, und der Welt anheimfallen, welcher die außer der Gemeinde Gottes lebende Menschheit angehört. Von ihr unterscheiden sie sich dadurch, daß sie Gott zum Vater haben. Daher die gegensätzliche Voranstellung des ὑμῶν im folgenden Satze. Die Götter, welche die Heidenwelt verehrt, wissen Nichts von ihr.[1]) Der Gott aber, den die Jünger zum Vater haben, weiß, daß sie das bedürfen, was eben deshalb für sie kein Gegenstand heidnischen Trachtens sein soll. Im Gegensatze nun zu dem Trachten, welches ihnen nicht ansteht, weil sie das sind, was mit dem gegensätzlich betonten ὑμεῖς gemeint war, sollen sie das Reich Gottes, nämlich desselben theilhaft zu werden, ihres Strebens und Trachtens Gegenstand sein lassen und können dann gewiß sein, daß ihnen das, worauf ihr Trachten nicht gerichtet sein soll, zu dem, wornach sie trachten, zugelegt werden wird: eine Zusage, mit welcher sich nicht verträgt, daß μὴ μετεωρίζεσθε von zu hohen Ansprüchen oder Wünschen zu verstehen sein sollte. Dieselbe Gewißheit aber, daß Gott beschlossen hat, ihnen das Reich zu geben, wo sie seine alsdann offenbare Herrschaft über die Welt theilen werden, soll ihnen auch alle Furcht benehmen, welche sie darüber befallen könnte, daß sie eine so kleine Schaar sind inmitten der Welt. Furcht vor Verfolgung ist in diesem Zusammenhange nicht gemeint,[2]) aber auch nicht blos die Furcht, an der Nothdurft im Dienste Gottes Mangel zu leiden,[3]) wozu die Anrede τὸ μικρὸν ποίμνιον nicht paßt, sondern allgemeiner die Furcht, mit so schwachen Mitteln, wie eine so kleine Schaar sie besitzt, nicht bestehen zu können in der Welt. So wenige ihrer sind, ist ihnen doch gewiß, das Reich zu erlangen, weil es Gottes Beschluß und Wille ist, es ihnen zu geben. Und dieß gilt nicht etwa nur der Jüngerschaar, zu welcher Jesus dieß spricht,[4]) sondern, wie das Vorherige und das Folgende, seinen Gläubigen überhaupt. Denn auch wenn er fortfährt πωλήσατε τὰ ὑπάρχοντα ὑμῶν καὶ δότε ἐλεημοσύνην, so will dieß nicht daraus erklärt sein, daß ihm die Jünger auf seinen Wanderungen nicht hätten folgen

[1]) Apokal. 9, 20. [2]) gegen Bleek u. A. [3]) so Godet. [4]) gegen Meyer.

können, wenn sie an die Scholle ihres irdischen Besitzthums gefesselt XII, 33.
blieben.[1]) Die Weisung gilt für alle Zukunft, wie ihr Zusammenhang mit der andern, seiner Wiederoffenbarung stets gewärtig zu sein, unverkennbar beweist, ein Zusammenhang, welcher nicht minder verbietet, sie für das zu nehmen, was man einen evangelischen Rath nennt.[2]) Aber nicht dahin zielt sie, daß man, um Jesu Jünger zu sein, Nichts eigen besitzen dürfe, sondern die erste Hälfte des Imperativsatzes will, wie das Folgende beweist, in ihrer Beziehung auf die zweite aufgefaßt sein. Dann heißt es nicht, sie sollen, was sie besitzen, weggeben, um Nichts mehr zu besitzen, sondern sie sollen, wenn es gilt, Bedürftigen zu helfen, was sie besitzen, zu Geld machen, um es zu können. Also nicht arm zu sein macht er zur Pflicht, sondern so zu thun, wie der Evangelist Akt. 2, 44 f.; 4, 34 f. berichtet, daß in der ersten Gemeinde geschehen sei. Die Sorge, wie eine so kleine Schaar werde bestehen können, soll sie nicht ängstlich an ihrem Besitzthume als ihrem Halt in der Welt haften machen. Besorgt sein sollen sie nur um das Eine, einen Schatz im Himmel zu haben. Daß sie sich den durch das äußerliche Thun des Almosengebens erwerben, ist so wenig gesagt,[3]) daß vielmehr in den hinter καὶ δότε ἐλεημοσύνην folgenden Sätzen von Almosengeben gar keine Rede mehr ist. Von liegenden Gütern, Haus und Hof, war τὰ ὑπάρχοντα ὑμῶν gemeint: an ihnen sollten sie so wenig haften, um einen festen Fuß in dieser Welt zu haben, daß sie unbedenklich sie veräußern, wenn und so weit es gilt, Dürftigen mit verfügbarem Gelde zu helfen. Und so sollen sie, heißt es weiter, auch ihr Geld nicht im Beutel behalten wollen. Die Beutel, worin man es trägt, gehen entzwei und verschütten es. Statt ihrer sollen sie sich Beutel, die sich nicht abnützen, und, wie es mit anderer Wendung weiter heißt, einen Schatz beschaffen, der nicht versiegt, beides nämlich im Himmel. Denn ἐν τοῖς οὐρανοῖς gehört zu beiden Theilen des Satzes und leitet auf den eigentlichen Sinn der bildlichen Rede, indem es besagt, wo man solche Beutel bekommen, solchen Schatz anlegen kann.[4]) Nicht eins und dasselbe aber ist mit

[1]) so Bengel, Godet. [2]) gegen Bisping. [3]) gegen Keim II. S. 400. [4]) vgl. Bengel.

XII, 33—35. βαλλάντια und mit θησαυρός gemeint, jenes nicht continens pro contento[1]) noch letzteres Erklärung des erstern,[2]) sondern mit dem Einen ist gesagt, daß man, was man auf Erden hat, im Himmel aufbewahren, mit dem Andern, daß man im Himmel, nicht auf Erden, einen Schatz zu besitzen bedacht sein soll. Jenes geschieht, wenn man seinen irdischen Besitz im Dienste des Reiches Gottes verwendet, und dieses, wenn man sich eines Thuns befleißigt, mit dem man Gottes Wohlgefallen erwirbt. Beides steht zu πωλήσατε τὰ ὑπάρχοντα ὑμῶν καὶ δότε ἐλεημοσύνην in dem Verhältnisse, daß Letzteres das Widerspiel eines Haftens am irdischen Besitze, jenes dagegen ein Trachten nach himmlischem Besitze fordert. Des Almosengebens war dort nur gedacht, weil sich darin die Freiheit von der Sucht, selbst zu besitzen, erzeigt. Jetzt ist von Almosengeben nicht mehr die Rede, und das ἑαυτοῖς des ποιήσατε ἑαυτοῖς ist nicht mit dem Gegensatze gemeint, daß man durch Geben an Andere sich solche Beutel, solchen Schatz erwerben soll,[3]) sondern was man für sich beschaffen soll, um es zu besitzen, steht dem gegenüber, dessen man sich willig entäußern und Andern es überlassen soll. Beiden Ermahnungen des 33. Verses dient der Spruch ὅπου γάρ ἐστιν ὁ θησαυρὸς ὑμῶν ἐκεῖ καὶ ἡ καρδία ὑμῶν ἔσται zur Begründung. Daß ein Kind Gottes mit seinem Herzen bei Gott daheim sein muß und nicht auf Erden, ist die Voraussetzung desselben.[4]) Dieß ist aber nur in dem Maße der Fall, als das Gut, an welchem er sein Besitzthum hat, im Himmel ist und nicht auf Erden, also himmlisch ist und nicht irdisch. Nicht als Gegenstand des Strebens ist ὁ θησαυρός gedacht,[5]) sonst wäre nichts weiter gesagt, als was der Gegenstand des Strebens eines Menschen sei, darauf sei sein Herz und also sein Streben gerichtet. Die Meinung ist aber, er gehöre mit seiner Liebe dem an, was ihm das Gut ist, das er besitzt. Er kann nicht Gott lieben und Weltliches zu seinem Gute haben.

Wenn nun Jesus hieran unmittelbar und ohne Verbindungspartikel die Ermahnung anschließt, stetig seiner Zukunft gewärtig zu sein, so kann dieß nicht eine Belehrung sein sollen, wie man, nämlich

[1]) so Bisping. [2]) so Meyer. [3]) gegen Meyer. [4]) vgl. Meyer, Weiß z. Matth. 6, 21. [5]) gegen Tholuck d. Bergpredigt S. 413.

durch das Ergreifen höherer Güter, von den Fesseln des Irdischen loskomme,[1]) oder daß es der Wachsamkeit und Entschiedenheit bedürfe, damit das Streben nach dem Reiche Gottes lebendig bleibe.[2]) Beides ist zu allgemein gegenüber der bestimmten Richtung seiner Rede auf seine Zukunft. Sie ist ja eben die Offenbarung des Reiches Gottes, auf welches allein seiner Jünger Trachten gerichtet sein soll. Wenn er kommt, wird ihnen nach ihres Vaters Willensrathschluß das Reich gegeben werden. Bis dahin ist der Schatz, den sie sich bei Gott sammeln, mit ihm im Himmel, während sie auf Erden sind. Hierin liegt der Zusammenhang der folgenden Ermahnung mit der vorherigen.[3]) Ging die vorherige auf die Ausschließlichkeit, mit welcher das Trachten der Jünger auf das Reich Gottes gerichtet sein muß, so geht die folgende auf die Stetigkeit und Unabläßigkeit, mit welcher sie des Kommens dessen gewärtig sein müssen, der es bringen wird. Mit aufgeschürztem Gewande, um rasch zur Hand zu sein, statt mit losem Gewande, wie man es sich zum Ausruhen bequem macht, und mit brennenden Lichtern, um sie nicht erst anzünden zu müssen, wenn es zu spät ist — beides schon der Vergleichung angehörig, obgleich es noch außer ihr zu stehen scheint —, und selbst in der Verfassung von Dienstleuten, die auf ihres Herrn Rückkehr von einem Hochzeitfeste spannen, so sollen sie der Zukunft Jesu entgegenwarten. Wohl ihnen dann! Er, den sie solcherweise bereit stehen zu empfangen, wird ihnen thun, wie solchen Dienstleuten ihr heimgekehrter Herr, der sie für ihr langes Warten, derweilen er des Festes Freudenmahl genoß, damit belohnen wird, daß er nun sich aufschürzt zum Bedienen und sie sich zu Tische legen heißt, um vor sie hinzutreten und ihnen aufzutragen und vorzulegen. Aus dem Genusse himmlischer Herrlichkeit kommt Jesus zu den Seinen, die so lange in gespannter Erwartung seiner Wiederkehr stehen müssen, ohne sich der Ruhe hingeben zu dürfen, weil er sie, er mag früh oder spät kommen, in voller Verfassung zu seinem Empfange finden muß, dann aber auch damit belohnen wird, daß er sie zu der Herrlichkeit verklärt, aus welcher und mit welcher er zu ihnen wiederkehrt. Es kann lange dauern, bis er kommt, wie die Knechte XII, 35—37.

[1]) so Godet. [2]) so Bisping. [3]) vgl. Meyer.

XII, 38—40. jenes Herrn möglicherweise bis Mitternacht und über Mitternacht, bis nahe an den Morgen in gleicher Bereitschaft verbleiben müssen. Sie können nicht wissen, wenn er kommt, müssen also stetig seiner gewärtig sein. Dieß führt zu der andern Bildrede über von dem Hausbesitzer, der wach geblieben wäre und den Einbruch verhindert hätte, wenn er gewußt hätte, zu der und der Stunde in der Nacht werde ein Dieb kommen. Man hat bemerkt, dieses Bild passe nicht zum vorigen,[1]) oder es störe den Zusammenhang, indem sich V. 40 unmittelbar an V. 38 anschließe.[2]) Das Letztere ist offenbar unrichtig. Denn es ist doch sehr zweierlei, daß die Jünger nicht wissen werden, wann ihr Herr kommt, und daß er zu einer Zeit kommen wird, wo sie es nicht meinen.[3]) Beides mahnt sie zu immer gleicher Bereitschaft. Aber das Letztere zu verbildlichen, bedurfte es eines andern Gleichnisses, welches also nach dem ersten so gewiß an seinem Orte ist, so gewiß das damit Gesagte auch gesagt sein wollte. Unrichtig schiebt man ihm die Voraussetzung unter, dem Hausherrn sei, daß ein Dieb kommen werde, angezeigt gewesen,[4]) und ebenso unrichtig läßt man ihm schuldgegeben sein, daß er hätte wachen sollen.[5]) Er hat nicht gewußt, daß ein Dieb kommen werde, sonst wäre er wach geblieben. So kam der Dieb und brach ein zu einer Stunde, wo man sich dessen nicht versah. Die Jünger wissen aber, daß der Menschensohn kommen wird, und hören nun, daß er zu einer Zeit kommen werde, wo sie es nicht meinen. Drum müssen sie stetig bereit sein, um nicht überrascht zu werden, wenn er unvermuthet kommt. Denn „unvermuthet" heißt ἡ ὥρα οὐ δοκεῖτε und nicht „schneller, als ihr meint".[6]) Wenn sie zu einer bestimmten Zeit erwarten sollten, daß er jetzt kommen werde, so müßte sich ihnen seine Zukunft irgendwie anmelden. Aber dieß wird so wenig geschehen, als dem Hausbesitzer, unter dem wir nun nicht den Teufel verstehen werden,[7]) zuvor gesagt wird, zu der und der Stunde werde ein Dieb bei ihm einzubrechen kommen. Die Zeit wird nicht darnach

[1]) so de Wette. [2]) so Schleiermacher üb. d. Schriften des Lucas S. 189. [3]) gegen Weiffenbach d. Zukunftsgedanke Jesu S. 242. [4]) so Bengel z. Matth. 24, 43. [5]) so Meyer zu ders. St. [6]) gegen Baumgarten-Crusius. [7]) wie Olshausen.

aussehen, daß man ihn gerade jetzt zu erwarten habe: ein Satz, XII, 40—41.
welcher seine Erklärung 21, 34 ff. finden wird, wo sich zeigt, daß der Tag der Zukunft Jesu das mitbegreift, was ihm unmittelbar vorhergeht und um dessentwillen es der steten Wachsamkeit und Bereitschaft eben bedarf, damit es, wenn auch unvermuthet, so doch nicht unerwartet eintritt.

Hiemit ist zu Ende, was Jesus auf Anlaß des V. 13 f. erzählten Vorgangs außer der an die Menge gerichteten Warnung vor der Habsucht zu seinen Jüngern geredet hat. Sie sollen sich nicht um den Bedarf des irdischen Lebens sorgen und nicht auf irdischen Besitz, sondern ausschließlich auf das Reich Gottes ihren Sinn gerichtet halten und ihm, der es bringen wird, stetig entgegenwachen. Ist dieß ein in sich geschlossener Zusammenhang, so hat man kein Recht, die Frage, zu welcher sich Petrus durch das Gehörte veranlaßt findet, unter die angeblich vom Erzähler componirten Zwischenfragen zu zählen.[1]) Namens der Jünger fragt er, ob das vernommene Gleichniß ihnen gelte oder, wie das καί besagt und er erwartet, darüber hinaus Allen ohne Unterschied. Denn so lautet seine Frage und nicht umgekehrt, ob es Allen gelte oder, wie er zu hören erwartet, nur ihnen.[2]) Ferner ist πάντας auf die Gläubigen[3]) und ἡμᾶς auf die Apostel[4]) zu beschränken, beides gleich unzulässig, zumal Angesichts des Gegensatzes des πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ V. 22 und des πρὸς αὐτούς V. 15. Und endlich kann er weder meinen, ob die Ermahnung, welcher das Gleichniß dient,[5]) noch ob die in ihm enthaltene Verheißung[6]), sondern nur, ob der gesammte Inhalt des Gleichnisses sie sonderlich angehe oder Alle. Die in Jesu stetigem Geleite Befindlichen bildeten zur Zeit seine Jüngerschaft, sollten ja aber den Beruf haben, Alle zum Reiche Gottes zu laden. Wird er dann nicht zu Allen kommen und werden also nicht Alle in so stetiger Bereitschaft ihm entgegenwarten sollen, um den verheißenen Lohn zu empfangen? Jesu Erwiederung ist keine der Fragestellung entsprechende Antwort, er sagt weder πρὸς ὑμᾶς noch πρὸς πάντας, sondern antwortet mit einer selbstständigen Ausführung, welcher

[1]) gegen Weiß z. Matth. 24, 44. [2]) gegen Godet. [3]) so z. B. Bisping. [4]) so z. B. Bleek. [5]) so Bleek. [6]) so Godet.

XII, 42—44. Petrus den Bescheid auf seine Frage entnehmen mag. Die Frage, mit der er beginnt, *τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστὸς οἰκονόμος ὁ φρόνιμος* mit dem sich an dieses Prädikat anschließenden Relativsatze ist gleicher Art, wie wenn es Ps. 34, 13 heißt מִי־הָאִישׁ הֶחָפֵץ חַיִּים אֹהֵב יָמִים לִרְאוֹת טוֹב oder Ps. 25, 12 מִי זֶה הָאִישׁ יְרֵא יְהוָה. Wie auf solchen Fragesatz an der einen Stelle ein imperativischer, an der andern ein futurischer Satz folgt, so hier *μακάριος ὁ δοῦλος ἐκεῖνος*, zu welchem *μακάριος* statt des zurückweisenden *ὁ δοῦλος ἐκεῖνος* jenes *ὁ πιστὸς οἰκονόμος, ὁ φρόνιμος* sammt seinem Relativsatze das Subjekt sein könnte, wenn nicht durch Voranstellung des Fragesatzes die Eigenschaften, auf welche hin ein solcher glücklich gepriesen wird, in den Vordergrund gerückt sein sollten.[1]) Das *ἄρα* des Fragesatzes geht nicht auf den Inhalt der Gleichnißrede Jesu zurück, daß aus ihm gefolgert würde,[2]) in welchem Falle über die Frage des Petrus, was man freilich in der That für möglich erachtet hat,[3]) ohne Berücksichtigung derselben hinweggeschritten wäre, sondern läßt wie Matth. 18, 1 die Frage, welche dann eben deshalb mit besonderer Lebhaftigkeit gesprochen ist,[4]) als eine wohl veranlaßte eintreten. Die Lebhaftigkeit derselben hat dann aber nicht den Sinn, daß Jesus einen solchen wohl kennen möchte,[5]) sondern entspringt aus dem Wunsche, daß es ihn geben möge,[6]) einer, den sein Herr, wenn er weggeht, als Hausverwalter über sein von ihm zu versorgendes Gesinde setzen wird — denn an das, was Jesus selbst thun wird, denkt er bei diesem Futurum —, und den er, wenn er wiederkommt, über der Ausrichtung dessen, was ihm befohlen war, betrifft. Das ist ein verlässiger und verständiger Hausverwalter und um deswillen, daß er sich so verlässig und verständig beweist, glücklich zu preisen, indem ihn sein Herr über all das Seine setzen wird. Um deswillen nämlich, daß er so thut, wie der an *μακάριος ὁ δοῦλος ἐκεῖνος* angeschlossene Relativsatz von ihm sagt, ist er gleich Anfangs *πιστός* und *φρόνιμος* genannt, wie er auch gleich von vorn herein als *οἰκονόμος* bezeichnet ist, was er doch erst damit wird, daß ihn sein Herr

[1]) vgl. Hupfeld z. d. beiden Psalmstellen. [2]) gegen Meyer. [3]) so Godet. [4]) vgl. Kühner Gramm. II. S. 723. [5]) so Fritzsche z. Matth. 24, 45. [6]) vgl. z. B. Aeschyl. Sept. adv. Th. 91.

über das Gesinde setzt. Daher kann auch das Gegentheil solchen XII, 45—46.
treuen und verständigen Thuns in einem Satze ausgesagt werden, welches dasselbe Subjekt hat. Eben der Knecht, *ὁ δοῦλος ἐκεῖνος*, der dann eben nicht treu und verständig ist, kann, wenn sein Herr länger ausbleibt, im Vertrauen darauf, daß er noch lange nicht kommt, anfangen, die ihm Untergebenen zu mißhandeln und sich dem Schwelgen und dem Trunke zu ergeben. Wie wäre möglich, daß für diesen Fall dasselbe Subjekt belassen bliebe, wenn die Frage *τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστὸς οἰκονόμος, ὁ φρόνιμος*, wie man auch gemeint hat, ihre Antwort so in sich selbst trüge, daß Jesus sagte, jeder seiner Jünger und vor allen Petrus sei ein solcher Hausverwalter?[1]) Wohl zu Verwaltern wird sie Jesus bestellen, sie alle, nicht den Petrus sonderlich,[2]) wovon hier Nichts geschrieben steht, wenn auch Petrus der Fragende, aber mit einem *πρὸς ἡμᾶς* Fragende ist. Wie sie aber ihr Amt verwalten werden, steht dahin, und es kann ihnen gehen, wie jenem Verwalter, den sein Herr bei seiner unverhofften Rückkunft über einem Thun und Treiben betrifft, für das er ihn in Stücke haut[3]) und denen zugesellt, die den Lohn der Treulosigkeit bekommen. *Διχοτομήσει αὐτόν* nur von Geißelung zu verstehen,[4]) berechtigt der sonstige Gebrauch des Ausdrucks nicht, und das dahinter folgende *καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀπίστων θήσει* kann uns nicht dazu bestimmen. Denn es heißt nicht „er wird ihn als einen Treulosen ansehen und behandeln",[5]) sondern wie es von dem, welcher das Thun der Ehebrecher theilt, Ps. 50, 18 עִם מְנָאֲפִים חֶלְקֶךָ, in der Uebersetzung *μετὰ μοιχῶν τὴν μερίδα σου ἐτίθεις* heißt, so ist hier gemeint, daß der Herr den schlechten Verwalter, indem er ihn in Stücke haut, das Geschick[6]) derer erleiden läßt, die als treulose Knechte mit dem Tode gestraft werden. Denn daran, daß Treulosigkeit in der Geenna gebüßt wird, ist hier nicht zu denken,[7]) wo noch innerhalb der Bildrede gesagt sein soll, was der Herr seinen Knechten thut. Wie er die bestraft, die sich der Untreue schuldig machen, gleiche Strafe verhängt er über den, welcher sein Verwalteramt so übel mißbraucht. In der Anwendung sind dann *οἱ ἄπιστοι*

[1]) so Weiß. [2]) gegen Meyer. [3]) vgl. Polyb. 10, 15, 5. [4]) so noch Godet. [5]) so Bleek. [6]) vgl. Apokal. 21, 8. [7]) gegen Meyer.

XII, 47–48. diejenigen, welche sich das Wort Jesu nicht gesagt sein lassen; ihnen gleich sollen die bestraft werden, die seine Jünger geworden sind, aber die ihnen damit gegebene Berufsstellung zur Vergewaltigung derer, für die sie sorgen sollten, und zur Befriedigung ihrer Gelüste mißbrauchen. Hat nun das Bisherige die Jünger hinsichtlich des Berufs angegangen, den sie an Mitknechten ihres Herrn auszurichten haben werden, so gilt ihnen das Folgende als denen, die Gottes Willen zu wissen bekommen haben.

Mit einem zu besserer Betonung des Subjekts auf dasselbe voraus hinweisenden ἐκεῖνος[1]) wird der Knecht, der seines Herrn Willen zu wissen bekommen, aber nicht darnach Anstalt gemacht[2]) noch gethan hat, dem andern gegenübergestellt, der ihn nicht zu wissen bekommen, aber Strafwürdiges, nämlich solches, von dem er sich selbst hätte sagen können, daß es unrecht sei, gethan hat. Wenn man einschiebt, der letztere habe auch eine gewisse, nur nicht so specielle Kenntniß des Willens seines Herrn,[3]) so verschiebt man den Gegensatz, welcher darin besteht, daß der eine den ihm ausdrücklich kundgegebenen Willen schlechthin, wie das μὴ ἑτοιμάσας besagt, unbeachtet läßt, der andere sich nur überhaupt vergeht: ein Gegensatz, der auf die innerhalb und die außerhalb des Bereichs heilsgeschichtlicher Offenbarung Befindlichen zielt, so daß also auch, was von des erstern Knechts Bestrafung gesagt ist, nicht mehr blos die Jünger angeht,[4]) sondern alle, die Gottes Wort zu hören bekommen haben oder bekommen werden; geschweige daß es sich auch hier noch um die Bereitschaft auf die Wiederkunft Jesu handelte, in welchem Sinne sogar μὴ ἑτοιμάσας von der Zubereitung eines Mahls für den mitternächtlich vom Hochzeitfeste heimkehrenden Herrn verstanden worden ist.[5]) Daß der eine Knecht wenige Streiche bekommt,[6]) ist nur wegen des Gegensatzes und im Verhältnisse zu dem andern gesagt, der nicht blos gethan hat, was er nicht hätte thun sollen, sondern sich über den ihm ausdrücklich kundgethanen Willen seines Herrn hinweggesetzt hat. Wird dann mit einem παντὶ δέ fortgefahren, so ist von diesem Gegensatze Abstand genommen, um zu sagen, daß in

[1]) vgl. Kühner Gramm. II. S. 567. [2]) vgl. LXX. Esr. 1, 4. [3]) so Godet. [4]) gegen Bleek u. A. [5]) so Godet. [6]) vgl. Winer Gramm. S. 548.

jedem Falle, was von Einem gefordert wird, nach dem sich richtet, XII, 48.
was er bekommen hat. Gilt nun schon jenes, wo über das Gleichniß vom οἰκονόμος hinausgeschritten ist, nicht mehr den Jüngern allein und sonderlich, wie viel weniger wird bei ᾧ ἐδόθη πολύ an die Größe amtlicher Pflicht eines οἰκονόμος und bei πολὺ ζητηθήσεται παρ' αὐτοῦ an dessen amtliche Wirksamkeit zu denken sein![1]) Es gilt jedwedem, dem Gottes Gnadengabe zu Theil geworden ist: je reichlicher er sie empfangen hat, für desto reichere Frucht derselben ist er verantwortlich, oder, wie der andere Satz besagt, in welchem das den Passivis ἐδόθη und ζητηθήσεται entsprechende παρέθεντο und αἰτήσουσιν wie 6, 38 damit abwechselt, bei wem man viel niedergelegt hat, dem wird man ein Mehreres abfordern, ein Mehreres nämlich, da περισσότερον sich zu diesem πολύ ebenso verhalten muß, wie vorher πολύ zu πολύ, als ihm, und nicht als einem Andern[2]) gegeben worden ist: es kam ihm zu, das Anvertraute so zu verwalten, daß es sich mehrte,[3]) was sich freilich zu dem Gegensatze von Amtspflicht und Amtswirksamkeit übel schicken würde.

Daß das Gleichniß, wegen dessen Petrus seine Frage an Jesus gerichtet hatte, die Jünger angehe, war ihm mit dem neuen Gleichnisse vom Hausverwalter gesagt. Aber nun auch, in welchem Sinne es Alle und doch auch wieder nicht Alle angehe. Es hatte den Jüngern stetige Bereitschaft auf Jesu Zukunft mit Hinweis auf den dafür zu erwartenden Lohn anbefohlen. Von dieser seiner Zukunft handelte auch das neue Gleichniß, jedoch so, daß es die anbefohlene Bereitschaft in die Erfüllung des ihnen angewiesenen Berufs umsetzte und auch von der Strafe sagte, welche sie im gegentheiligen Falle für den Mißbrauch ihrer Berufsstellung zu erwarten hätten. Hiedurch war das Augenmerk von dem frohen Ausblicke nach der Wiederkehr des Heilands übergeleitet auf den schweren Ernst der Verantwortung, wenn der Herr seine Knechte überhaupt, was nun nicht mehr die Jünger allein angeht, zur Rechenschaft zieht. Werden dann alle, die Uebles gethan haben, Strafe erleiden, so doch am meisten diejenigen, welche dem ihnen ausdrücklich kundgethanen Willen ihres Herrn, also dem geoffenbarten Willen Gottes keine Folge ge-

[1]) gegen Meyer. [2]) gegen Bleek, Godet u. A. [3]) vgl. Meyer, Bisping.

XII, 49. geben haben. Wird aber von jedem nach Maßgabe dessen gefordert, was er empfangen hat, so gilt diese Androhung nicht blos den Jüngern, sondern allen, die Gottes Wort vernommen haben. Daher sehen wir nun im Verfolge dieser Wendung, welche Jesus seiner Beantwortung der Frage des Petrus gegeben hat, seine Gedanken auf die Wirkung sich richten, die seine Sendung erzielen wird. Läßt man ihn statt dessen zu dem, was er vor V. 35 von der Eitelkeit der irdischen Güter gesagt hat, in der Art zurückkehren, daß er jetzt zeige, was aber im Folgenden gar nicht gezeigt ist, wie diese Wahrheit unmittelbare Anwendung auf die gegenwärtige Lage finde,[1]) oder gar zu dem, was er V. 8 ff. von der Pflicht, ihn zu bekennen, und von der Verfolgung der ihn Bekennenden gesagt hat, in der Art zurückkehren, daß er nun zeige, wie sein Eintritt in diese Welt der Sünde ganz naturgemäß Kampf und Scheidung hervorrufen mußte,[2]) oder wie nöthig unter diesen Umständen die Treue sei;[3]) so giebt man eben den Zusammenhang auf. Und einen unmöglichen stellt man her, wenn man ihn mit dem, was folgt, die Sorge der Jünger um die mit dem anvertrauten Pfunde wachsende Verantwortlichkeit in der Art mildern läßt, daß er sich selbst mit seinem erhabenen Auftrage, aber auch schweren Mühen ihnen zur Seite stelle,[4]) während in Wahrheit nur solches folgt, was ihnen das Herz schwer zu machen geeignet war. Weshalb auch der Zusammenhang vielmehr darin gefunden wurde, daß der verantwortungsvolle Ernst der so eben besprochenen Treue durch den Hinweis auf die schweren Prüfungen der nahen Zukunft unendlich geschärft werde:[5]) was aber schon in so fern unannehmbar ist, als von der Treue, welche sich in diesen Prüfungen zu bewähren hätte, der Bekenntnißtreue, vorher bis V. 12 zurück Nichts zu lesen war, nicht zu gedenken, daß bei dieser Auffassung nicht die mindeste Beziehung zur Frage des Petrus übrig bleibt.

Eine solche besteht aber in der That, wenn man bedenkt, daß des Petrus ἢ καὶ πρὸς πάντας eine Deutung jenes Gleichnisses für möglich nahm, nach welcher, was Jesus zur Begründung seiner Ermahnung, stetig wach und bereit zu sein, von seiner verheißungsvollen Zukunft sagte, Allen ohne Unterschied galt; was zur Voraussetzung hätte, daß sich der derzeitige Unterschied zwischen seiner Jüngerschaft und dem Volke ausgliche. Dem ist, was wir V. 47 f. lasen, in so weit schon entgegengetreten, als die erschwerte Bestrafung derer in Aussicht gestellt war, die ihres Herrn Willen vergebens zu hören bekommen haben. Das Folgende aber sagt nun ausdrücklich, einer wie ganz andern Wirkung seiner dermaligen Erscheinung in der Welt man sich zu versehen habe, als welche die Jünger erwarten möchten. Von einem Feuer sagt er, welches auf die Erde zu bringen er gekommen sei, und dem gegenüber von einer Taufe, die er zu bekommen habe: jenes das Werk seiner Bestimmung, dieses ein Widerfahrniß, welches mit der Ausrichtung seines Werks verbunden ist. Von dem Feuer sagt er καὶ τί θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθη, von der Taufe καὶ πῶς συνέχομαι ἕως ὅτου τελεσθῇ: eine Nebenordnung sich entsprechender Sätze, welche keinen Zweifel läßt, daß beide entweder Fragesätze sind oder beide Ausrufsätze. Ein Fragesatz kann aber der zweite nicht sein. Da συνέχεσθαι ohne Näherbestimmung wie συνοχή[1]) nur den Drang, in dem man sich befindet, nicht, auch Phil. 1, 23 nicht,[2]) den Drang nach Etwas bedeutet,[3]) so müßte man übersetzen „wie sollte oder könnte ich[4]) so lange, bis sie vollbracht sein wird, bedrängt, geängstet sein?“[5]) Was hieße dieß aber anderes, als daß die Zeit, bedrängt, geängstet zu sein, erst dann für ihn eintritt, wenn sie vollbracht ist?[6]) Sonach ist πῶς ausrufsweise gemeint[7]) und Jesus sagt, die Zeit, bis sie vollbracht sein wird, sei für ihn eine Zeit der Bedrängtheit, der Beklemmung, eben weil sie ihm in Aussicht steht.[8]) Nur muß man nicht sagen, durch τελεσθῇ werde das συνέχεσθαι schon als ein Anfang des βάπτισμα bezeichnet,[9]) da τελεῖσθαι nur die Ausführung, das Geschehen von Etwas bedeutet. Verhält es sich so mit dem zweiten Satze, so ist auch καὶ τί θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθη als Ausruf

[1]) so Godet. [2]) so Bisping. [3]) so Stier III. S. 192. [4]) so Olshausen. [5]) so Meyer.

[1]) 21, 25; 2 Kor. 2, 4. [2]) vgl. z. b. St. [3]) gegen de Wette, Bleek, Bisping, Godet. [4]) vgl. Kühner Gramm. II. S. 168. [5]) so Ewald. [6]) vgl. 22, 16. [7]) wie z. B. Matth. 21, 20. [8]) vgl. Meyer, Stier III. S. 194. [9]) gegen Stier.

XII, 49—50.

XII, 49—50. zu lesen und τί als „wie sehr!" zu nehmen,[1]) was dadurch ermöglicht ist, daß θέλειν, wie in der Septuaginta als Uebersetzung von חָפֵץ, so viel ist als „gerne wollen." Fragweise gelesen hieße es „was will ich noch weiter, wenn es schon angezündet worden ist?"[2]) was in keiner Weise, selbst wenn εἰ so viel als „nachdem" oder „weil" sein könnte, einen vernünftigen Sinn giebt. Und nimmt man τί θέλω allein als Frage und εἰ ἤδη ἀνήφθη als Antwort,[3]) so zerstückt man den Satz unnöthiger Weise, da dann die Antwort ein Wunsch ist, der natürlicher von θέλω abhängt, ganz so, wie Sir. 23, 14 θελήσεις εἰ μὴ ἐγεννήθης zu lesen steht, wenn auch häufiger εἰ mit dem Präteritum einen unabhängigen Satz des Wunsches bildet.[4]) Was unter der Taufe zu verstehen sei, die Jesus zu bekommen hat, ist außer Zweifel. Es kann sich nur fragen, warum er sein Leiden und Sterben so nennt. Damit, daß man sagt, das Taufen sei ein Untertauchen[5]) und also das Getauftwerden ein Untergehen und Sterben,[6]) ist weniger als Nichts gethan. Βαπτίζειν kann hier nicht anders gedacht sein, als sonst, wo es ein Ueberströmen mit Wasser, mit Feuer, mit heiligem Geiste ist.[7]) Wenn aber Jesus von einer Taufe sagt, wie er bekommen wird, so meint er sie in Vergleich mit der, die er bekommen hat.[8]) Jener unterzog er sich gleich denen, die durch ihren Empfang auf die Offenbarung des Reiches Gottes bereitet sein wollten, er aber als der, welcher berufen war, es zu bringen. Sie war der Anfang seines irdischen Berufslebens. Aber mit diesem vollendete sich sein Werk nicht, sondern er wird es fortsetzen nach seinem Hingange zu Gott. Daher muß er eine zweite Taufe empfangen, die ihn für sein himmlisches Werk bereitet, und sie besteht darin, daß das Leid des Todes über ihn ausgegossen wird, welches ihn aus dem Fleischesleben in das Geistesleben überführt. Fraglicher ist, was unter dem Feuer verstanden sein will, welches auf die Erde zu bringen er gekommen, dessen Entbrennen aber noch erst in Aussicht ist. Man hat das Prüfungsfeuer der Verfolgung,[9]) das Princip des auflösenden, aber zugleich

[1]) vgl. LXX. 2 Sam. 6, 20; Hohesl. 7, 6. [2]) so Godet. [3]) so Grotius, Bengel. [4]) wie z. B. 19, 42. [5]) so Meyer z. Marc. 10, 38. [6]) so Stier II. S. 332. [7]) Matth. 3, 11. [8]) vgl. z. Röm. 6, 3. [9]) so Grotius nach Tertull. adv. Marc. 4, 29.

läuternden Kampfs mit dem Bösen,[1]) eine heftige, Alles durch- XII, 49—53
dringende und zersetzende Geisteserregung[2]) verstanden, immer nur um des Folgenden willen, was keine zulässige Auslegungsweise ist. Andern Falls verstand man entweder den heiligen Geist[3]) und die durch ihn entzündete göttliche Liebe,[4]) oder das Wort Gottes mit seiner läuternden Kraft,[5]) beides ohne sichern Grund. Von dem Wesen des Feuers wird auszugehen sein, daß es um sich greift und einen Brand anrichtet, welcher verzehrt, was nicht feuerbeständig ist. So, in der Weise dieses feindlichen Elements wird das wirken, was zu stiften Jesus gekommen ist. Denn daß das Feuer läutert, kommt nur da in Betracht, wo das Objekt seines Wirkens darnach beschaffen ist. Wo, wie im vorliegenden Falle, von einem Objekte desselben überhaupt keine Rede ist, kann nur an das gedacht sein, was es nach seinem eigenen Wesen thut und wirkt. Sodann sollte man nicht fragen, was unter πῦρ, so wenig als Matth. 10, 34, was unter μάχαιρα zu verstehen sei, sondern dieß ist die Frage, warum Jesus das, was zu stiften er gekommen — was dieß aber sei, kann ja nicht noch erst in Frage stehen — ein βάλλειν πῦρ εἰς τὴν γῆν nennt; womit dann auch die aus εἰς τὴν γῆν gezogene, aber ebenfalls auf Matth. 10, 34 nicht übertragbare Folgerung wegfällt, daß also das mit πῦρ Gemeinte aus dem Himmel stamme.[6]) Wer Feuer auf die Erde wirft, will einen Brand anstiften, was denen, die davon bedroht sind und sich seiner zu erwehren haben, eine feindliche Handlung ist. Und dieß war Jesu Stiftung seiner Gemeinde für alle diejenigen, die durch ihre Ausbreitung das, woran sie hielten, gefährdet sahen. Wäre dieser Zweck seines Kommens schon erfüllt, so hätte er die Taufe schon hinter sich, auf die er jetzt beklommenen Herzens ausblickt. Daher sein Wunsch εἰ ἤδη ἀνήφθη, bei dem es bleibt, so lange sie noch erst in Aussicht steht. Ist nun der Zweck seines Kommens Entzündung eines Brands in diesem Sinne, so ist er auch nicht gekommen, einen Friedensstand auf Erden zu beschaffen, wie ihn die Schriftweissagung von dem Erscheinen des Heilands verhieß, sondern[7]) eine Zertrennung. Das ἐπὶ γῆς εἰρήνη, welches

[1]) so de Wette, Bisping. [2]) so Meyer, Godet. [3]) so noch Olshausen. [4]) so Bengel, Stier. [5]) so Bleek. [6]) gegen Bengel. [7]) Kühner Gramm. II. S. 825.

XII, 54. bei seiner Geburt erscholl, bewahrheitet sich nicht so, daß die Menschen miteinander im Frieden leben. Eine Zerspaltung wird erfolgen, welche selbst die Glieder Einer Familie auseinanderreißt und einander entgegenstellt. Daraus mag sich Petrus die Antwort auf sein ἢ καὶ ἐπὶ πάντας entnehmen. Hat er es so gemeint, als werde Jesus für Alle so kommen, wie er zu den Seinen, die auf ihn warten, wiederzukehren verheißen hatte, so weiß er nun nicht nur von der Wiederkunft Jesu, welche Bestrafung dann derer wartet, die eines Jüngers Berufsstellung mißbrauchen oder den ihnen geoffenbarten Willen Gottes unbeachtet lassen, sondern auch von der nächsten Zeit, zu welchem Zwiespalte unter den Menschen das Geschäft gedeihen wird, zu dessen Ausrichtung er jetzt erschienen ist, wie es für ihn selbst ein vorgängiges Widerfahrniß mit sich bringt, dem er beklommenen Herzens entgegensieht.

Drei unter sich zusammenhängende Reden Jesu haben sich an seine Abfertigung dessen angeschlossen, der ihn mit der Bitte anging, daß er ihm zum vorenthaltenen Erbtheile verhelfe. Die erste war eine an das Volk gerichtete Warnung vor der Habsucht. Mit einer zweiten wandte er sich an seine Jünger und ermahnte sie, der Sorge um Irdisches, als könnte ihnen des Lebens Nothdurft fehlen, sich zu entäußern und das Reich Gottes den ausschließlichen Gegenstand ihres Trachtens sein zu lassen, in stetiger und ausdauernder Bereitschaft seiner Wiederkehr entgegenwartend. Die dritte ist dann durch eine auf den letzten Theil der zweiten bezügliche Frage des Petrus veranlaßt und belehrt über den schweren Ernst des mit seiner Wiederkunft verbundenen Gerichts, welches über die ihre Berufsstellung mißbrauchenden Jünger und über alle Mißachter des ihnen geoffenbarten Willens Gottes ergehen, und über die Schwere der zunächst folgenden Zeit, in welcher die ihm selbst den Tod bringende Ausrichtung des Werks, zu dem er erschienen ist, allgemeinen Zwiespalt und Unfrieden zur Folge haben wird. Warnenden und mahnenden Inhalts sind alle drei Reden, gleichwie die ihnen vorhergegangene, an 11, 53 f. angeschlossene Ansprache an die Jünger. Und gleichartigen Inhalts ist, was folgt, sowohl 12, 54—59 als 13, 1—5 und 6—9. Die erstere dieser Reden leitet der Erzähler mit den Worten ein ἔλεγεν δὲ καὶ τοῖς ὄχλοις, was mit dem καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς

6, 5 zu vergleichen die verschiedene Stellung des καί verbietet.[1] XII, 54—56.
Hat man den Vorgang 12, 13 so verstanden, als habe er sich der 12, 1 ff. berichteten Rede Jesu unmittelbar zeitlich angeschlossen, so läßt man Jesum sich nach den an die Jünger gerichteten Reden noch einmal an die laut 12, 1 um ihn versammelte Volkmenge wenden.[2] Nachdem wir uns aber dort nicht veranlaßt gesehen haben, einen solchen zeitlichen Zusammenhang anzunehmen, so bestimmt uns hier das Imperfectum ἔλεγεν ebenso wenig dazu, als wir es 9, 23 so verstehen durften oder 18, 1 so verstehen werden. Es besagt nur, daß diese Ansprache überhaupt derselben Zeit angehört, wie die ganze Reihe von Reden und Aussprüchen Jesu, zwischen denen sie steht. Ein gleicher Fall aber wie hier wird uns 16, 1 begegnen. Wie dort und wie 18, 9, auch 18, 1 fällt der Ton des καί nicht auf das dahinter folgende Objekt, sondern auf das voraufgegangene ἔλεγεν,[3] indem δέ den Uebergang zu einer andern Rede, καί ihr Hinzukommen zu anderen ausdrückt. Ihr Inhalt aber ist dem verwandt, was Jesus dem Petrus erwiedert hat, sofern sie eine auf das Gericht hinweisende, aber, weil an das Volk gerichtet, zugleich strafende Mahnung ist. Ihr könnt, sagt er, der Wolke absehen, je nach der Seite, von der sie aufsteigt, daß Regen, und vom Winde abnehmen je nach der Seite, von der er weht, daß Hitze kommt, betrachtet mit prüfendem Blicke Himmel und Erde, warum nicht auch diese Zeit? Heuchler nennt er sie, weil sie sich nicht, wie Himmel und Erde, Wolke und Wind, um richtig vorherzusagen, was zu erwarten steht, so auch die Gegenwart darauf ansehen, um zu wissen, was sie ihr ebenso gut abnehmen könnten, welche Zukunft sich in ihr vorbereitet. Wäre es ihnen wirklich und ernstlich um ihr Heil zu thun, so würden sie nicht blos kommen, ihn zu hören, gleich als wäre es ihnen darum zu thun — denn dieß eben ist ihre innere Unwahrheit,[4] und drum nennt er sie mit Recht Heuchler[5] —, sondern würden die entscheidungsvolle Bedeutung der Zeit, die mit der Taufe des Johannes für sie begonnen hat, ins Herz fassen und sich mit der Buße, die sie verlangt, mit dem Glauben, den sie fordert,

---

[1]) gegen Godet. [2]) so Stier. [3]) vgl. Kühner z. Xenoph. anab. 1, 9, 7; 5, 1, 4. [4]) gegen Meyer, Godet. [5]) gegen de Wette.

XII, 57—58. Angesichts des Gerichts, das sich in ihr ankündigt, geschickt machen, vor Gott zu bestehen. Daraus, daß er sie Heuchler nennt, ist also nicht zu schließen, daß er zu Pharisäern spreche,[1]) und wenn er fortfährt *τί δὲ καὶ ἀφ' ἑαυτῶν οὐ κρίνετε τὸ δίκαιον*, so ist dieß gerade nur zum Volke gesprochen. Man hat freilich gemeint, diese Frage sammt dem, was sich ihr anschließt, habe sich dadurch hieher verirrt, daß sie dem Verfasser durch die Verwandtschaft der Begriffe *δοκιμάζειν* und *κρίνειν* am unrechten Orte beigefallen sei.[2]) Aber so meinte man nur in Folge irriger Auffassung sowohl der Frage, als dessen, was hinter ihr folgt. Was die erstere anlangt, so gehört, wie V. 54, *τί δὲ καί* zusammen, und nicht *καὶ ἀφ' ἑαυτῶν*,[3]) indem *ἀφ' ἑαυτῶν* hier ebenso wenig als 21, 30 eines *καί* bedarf, wogegen *καί* in Verbindung mit *τί δέ* ausdrückt, daß die zweite Frage zur ersten hinzutritt, indem die Rede von der ersten zur zweiten aufsteigt. Denn so verhält sich diese zu jener vermöge des *ἀφ' ἑαυτῶν*, welches, mit Betonung vorangestellt, wie an der eben angeführten Stelle ein Innewerden, so hier das *κρίνειν τὸ δίκαιον* als ein von fremder Belehrung unabhängiges bezeichnet. *Κρίνειν* aber mit einem Objekte wie *τὸ δίκαιον* heißt nicht „beurtheilen, was recht ist",[4]) als stände *τί τὸ δίκαιον*, sondern „sich für das entscheiden, was recht ist,"[5]) also für das, was die Gegenwart fordert. Tadelt nun Jesus das Volk, daß es diese Entscheidung nicht von selbst trifft, was es dem Vorhergehenden zufolge können müßte, so zielt er hiemit auf dessen Abhängigkeit von denen, auf deren Vorgang es wartet. Statt auf die Schriftgelehrten zu sehen, wie sie sich zu dieser Zeit stellen, sollte es von sich selbst aus sich entscheiden.[6]) Die falsche Auffassung des *ἀφ' ἑαυτῶν*, als solle das Volk, was recht sei, nach seinen irdischen Lagen und Vorkommnissen bemessen,[7]) hat ihren Grund lediglich in dem Mißverstande, als werde mit *γάρ* dasjenige unter Menschen vorkommende Verhältniß angefügt, nach welchem im Verhältnisse zu Gott zu handeln sei. Aber Jesus erinnert ja nicht daran, wie derjenige thue, der besorgen muß, von seinem Widersacher vor Gericht

[1]) gegen Bleek. [2]) so Kühnöl, de Wette. [3]) gegen Meyer. [4]) so z. B. Bleek, Bisping. [5]) vgl. z. B. Xenoph. Hell. 1, 7, 34. [6]) vgl. Meyer. [7]) so z. B. Grotius.

geschleppt zu werden, sondern beräth den in solcher Lage Befind- XII, 58—59.
lichen, wie er thun soll. Da aber die, zu denen er spricht, in Gefahr sind, unter Gottes Gericht zu fallen, so haben sie sich den Rath, den er ihnen giebt, aus der Gleichnißform, in der er gegeben ist, zu übersetzen. Sein Rath ist, daß man den, von welchem man Einklagung einer Schuld zu erwarten hat, befriedige, ehe es zur gerichtlichen Verhandlung kommt. Schuldner und Gläubiger sind gedacht, wie sie zusammen auf dem Wege zur Ortsobrigkeit sind, welche darüber erkennen wird, ob die Schuld zu Recht besteht. Darauf soll es der Schuldner nicht ankommen lassen, sondern dann, wenn[1]) er mit dem Gegner zusammen hingeht, auf dem Wege soll er sehen den Gegner los zu werden. Daß *δὸς ἐργασίαν* ein ins Griechische verirrtes da operam sei, ist allgemeine, aber unerweisliche Annahme, überdieß mit dem Infinitivus Perfecti nicht verträglich: er kann sich nicht Mühe geben, von ihm los zu sein,[2]) sondern nur, von ihm los zu werden. Da nun *διδόναι* auch von dem gebraucht wird, was man Einem bietet,[3]) so kann der Rath dahin lauten, er solle Arbeit bieten, die Schuld abzudienen sich erbieten, um damit von ihm los zu sein. Sonst, wenn die Schuld einmal obrigkeitlich anerkannt ist, möchte ihn der Gläubiger daraufhin als einen seiner Verbindlichkeit nicht Nachgekommenen bei Gericht verklagen und das Gefängniß sein Loos sein, aus dem er dann nicht loskommt, bis er die volle Schuld bezahlt hat. Dem Erbieten, die Schuld durch Arbeit abzuverdienen, entspricht die *μετάνοια*, auf welche hin Gott die Sünden vergiebt, für welche aber nur so lange Raum bleibt, als die Schuld noch nicht zum Abschlusse gelangt ist, was mit dem Ende des Lebens oder mit dem Ende der Dinge geschieht. Jenseit dessen bleibt nur das Gericht. So aus der Bildlichkeit übersetzt dient die Ermahnung dem in Fragen gefaßten Vorhalte Jesu zur Begründung, aber eben so, wie eine Ermahnung zur Begründung dienen kann.[4]) Die Verbindung der beiden Redehälften durch *γάρ* giebt zu erkennen, daß er die in der ersten enthaltene Rüge deshalb an das Volk gerichtet

[1]) Kühner Gramm. II. S. 948. [2]) gegen Meyer. [3]) z. B. Thucyd. 1, 35, 5; Herodot. 9, 109; Xenoph. Hell. 5, 3, 14. [4]) vgl. z. Röm. 6, 19; Hebr. 12, 3.

XIII, 1—4. hat, weil er es ermahnen wollte, in der Zeit, wo die Aufforderung zur Buße ergeht, und so lange noch Raum für sie bleibt, seiner Sünden Vergebung zu suchen.

Verwandten Inhalts ist das Folgende. Aber daß es sich zeitlich dem Vorigen unmittelbar angeschlossen habe, sagt ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ nicht, indem καιρός hier so wenig als Akt. 12, 1 oder Matth. 14, 1 Zeitpunkt ist.[1]) Wäre gemeint, daß die, welche Jesu die Nachricht brachten, die seine Rückäußerung hervorrief, damals zugegen gewesen seien, als er die vorige Rede that, so stände ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ nicht, weil es unbestimmt wäre, und wohl auch παρῆσαν nicht, weil dadurch ἀπαγγέλλοντες so zu stehen kommt, daß man meinen muß, die Absicht, Jesu diese Kunde zu bringen, habe sie zu ihm geführt.[2]) Denn ἀπαγγέλλειν ist kein Ausdruck für ein gelegentliches Erzählen, weshalb auch παρῆσαν in der Verbindung mit ἀπαγγέλλοντες nicht ihre Anwesenheit bei Jesu, sondern ihr Erscheinen bei ihm bedeuten muß. Sie kamen und berichteten ihm das Schreckliche, Pilatus habe Galiläer, während sie beschäftigt waren, zu opfern, also im Tempelvorhofe, tödten lassen. Wenn sich dieß auf einen von Josephus berichteten Vorfall beziehen sollte, so müßte es der sein, als Pilatus eine Volksmenge in Jerusalem, die ihn, als er öffentlich zu Gericht saß,[3]) mit Schmähungen bestürmte, weil er den Bau einer Wasserleitung aus dem Tempelschatze bestritt, durch verkleidet unter sie vertheilte Mannschaft mit Knütteln auseinandertreiben ließ.[4]) Da Pilatus wahrscheinlich zum Passafeste nach Jerusalem gekommen war, so könnten Galiläer unter denen gewesen sein, welche damals durch die Rohheit, mit der die Mannschaft seinen Befehl vollzog, den Tod fanden. Man müßte annehmen, daß die Fliehenden bis in den Tempelvorhof verfolgt wurden, wo auch Unschuldige unter den Keulenschlägen der Verfolger ums Leben kamen. Es traf dann diese Galiläer ein Unglück, ähnlich dem, an welches Jesus selbst erinnert, daß achtzehn Einwohner Jerusalem's durch den Einsturz eines in der Gegend des Baches Siloa[5]), also an der Südostecke der Stadt,[6]) befindlichen Thurms erschlagen wurden.

[1]) gegen Meyer. [2]) vgl. z. B. Joh. 20, 18. [3]) vgl. Joh. 19, 13. [4]) antiqq. 18, 3, 2; b. Jud. 2, 9, 4. [5]) vgl. Stier III. S. 201. [6]) vgl. Joseph. b. Jud. 5, 4, 1.

An dieses andere Unglück erinnert er, wohl nicht deshalb, weil es XIII, 5—7.
Bewohner Jerusalem's betraf,[1]) sondern weil es im Unterschiede von dem durch Pilatus verursachten keinen menschlichen Urheber hatte. Hiedurch gewinnt die Wiederholung seines Ausspruchs „wenn ihr nicht andern Sinnes werdet, so werdet ihr alle ebenso umkommen" ihre sonderliche Bedeutung, daß Gott selbst solches Unheil über sie verhängen wird. Hatte man Jesu von jenen Galiläern berichtet, wie unschuldig sie über heiligem Geschäfte durch den heidnischen Machthaber umgekommen seien, so erinnerte er an einen Fall, wo Andere ebenso ohne ihr Verschulden durch göttliche Fügung das Leben verloren hatten. In beiden Fällen lag den Juden nahe, solches Unglück für Strafe sonderlicher Sünden der davon Betroffenen anzusehen. Aber Jesus führt ihnen zu Gemüthe, daß sie vielmehr darin eine Mahnung zur Buße erkennen sollten, ohne die es ihnen allen ebenso ergehen werde. Hiebei an das ewige Verderben zu denken,[2]) verbietet ὡσαύτως. Das Wort Jesu gilt auch nicht den Einzelnen nur, zu denen er es spricht, sondern seinem Volke, dessen Geschick davon abhängt, wie es sich zu dem seit der Taufe des Johannes ergehenden Bußrufe verhält. Wenn es die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkennt, fällt es dem Gerichte anheim, das ihm Jesus 13, 35; 19, 42 ff.; 21, 22 ff.; 23, 38 ff. ankündigt.[3]) Daß er diese zur Buße mahnende Androhung mit dem folgenden Gleichnisse fortgesetzt habe,[4]) ist schwerlich des Erzählers Meinung: er hätte sonst doch wohl ἔλεγεν δὲ πρὸς αὐτούς geschrieben.[5]) Um der Inhaltsverwandtschaft willen fügt er dieses Gleichniß an und beschließt damit die Reihe warnender und bedrohender Aussprüche und Reden Jesu. Drei Jahre, sagt der Herr des Weingartens von dem darin gepflanzten Feigenbaume, drei Jahre komme ich und suche vergeblich Früchte an ihm. Man hat darin drei Jahre des öffentlichen Wirkens Jesu erkennen wollen.[6]) Aber diese Anspielung zu verstehen, hätte wenigstens der Verfasser seinen Leser bis hieher nicht

[1]) so Godet. [2]) wie z. B. Meyer. [3]) vgl. Bengel. [4]) so z. B. Olshausen, Bisping, Godet. [5]) wie 5, 36; 12, 16. [6]) so Bengel (nicht Olshausen), Wieseler chronolog. Synopse der vier Evv. S. 202 u. Beiträge z. richt. Würdigung der Evv. S. 165; Weizsäcker Untersuchungen üb. d. ev. Geschichte S. 311; Stier S. 202.

XIII, 7—8. in den Stand gesetzt. Besser wird man deshalb an die innerhalb des Rahmens des Gleichnisses selbst gelegene Thatsache denken, daß einem Obstbaume in den ersten drei Jahren die Früchte abzunehmen, die er trug, vom Gesetze[1]) verboten war; im vierten Jahre sollte man sie zu gottesdienstlichem Mahle verwenden,[2]) und erst im fünften waren sie zu gemeinem Gebrauche. Hat der Feigenbaum in den drei Jahren, während welcher er für unbeschnitten gelten sollte, nicht getragen, so ist keine Aussicht, daß der, welcher ihn gepflanzt und ihm eine Stelle in seinem Weingarten eingeräumt hat, in der einen und der andern Weise noch Genieß haben werde. Daher heißt der Herr den Weingärtner ihn ausreuten. Wozu, sagt er, soll er nicht nur dastehen — denn dieß, nicht daß er selbst Nichts trägt,[3]) liegt in dem *καί* vor *τὴν γῆν καταργεῖ* —, sondern auch den Boden aussaugen, der Besseres tragen könnte? Doch der Weingärtner bittet ihn, noch Ein Jahr zuzuwarten: er will es mit Umgraben und Düngen versuchen, und wenn[4]) er dann Frucht bringt, so ists ja gut;[5]) wenn nicht, so mag ihn der Herr übers Jahr[6]) umhauen. Denn *ἔτος* ergänzt sich zu *τὸ μέλλον* aus dem vorhergegangenen *τοῦτο τὸ ἔτος*:[7]) ein unbestimmtes „inskünftig" paßt nicht dem Herrn gegenüber, der kein Jahr länger warten will. Das Umgraben und Bedüngen kann sich Jesus nicht erst für das Jahr vornehmen, in welchem er dieß Gleichniß spricht: er steht mitten in dieser Arbeit. Daher können die drei Jahre auch nicht die Zeit seines bisherigen Wirkens sein sollen. Aber allerdings meint das Gleichniß mit dem Feigenbaume das jüdische Volk und nicht den Einzelnen, geschweige daß unter dem Weingärtner die Vorgesetzten und Führer des jüdischen Volks zu verstehen sein sollten, denen das Gleichniß vorhalte, was sie an den Einzelnen und für sie thun müßten, aber nicht thun.[8]) Auf den Einzelnen findet die Unterscheidung der drei Jahre und noch eines vierten keine Anwendung. Das Gleichniß wird also vom Evangelisten an dieser Stelle angereiht sein, weil es ebenso, wie das

[1]) Lev. 19, 23 ff. [2]) vgl. Richt. 9, 27; Joseph. antiqq. 4, 8, 19. [3]) gegen Meyer. [4]) vgl. z. Jak. 5, 15 und Kühner Gramm. II. S. 990. [5]) Kühner II. S. 986. [6]) vgl. Xenoph. anab. 1, 7, 1; 2, 3, 25; 4, 1, 15; 7, 1, 35; 7, 4, 14. [7]) vgl. Meyer. [8]) so Stier.

Nächstvorhergegangene dem jüdischen Volke das Gericht androht. XIII, 8—9.
Nur muß man dann nicht die drei Jahre auf drei Gnadenzeiten desselben deuten wollen, die der Gesetzgebung, die der Propheten und die der Erscheinung Jesu, bei welcher Deutung das vierte Jahr die noch bleibende Gnadenfrist bis zur Zerstörung Jerusalem's sein soll.[1]) Das Umgraben und Düngen geschieht ja gerade jetzt von der Taufe des Johannes an.[2]) Bis dahin hatte das Volk die Frucht nicht gebracht, die es hätte bringen sollen. Ob das, was jetzt an ihm geschieht, die Sinnesänderung wirken wird, ohne die es dem Gerichte verfällt? Andererseits ist unter dem Gärtner nicht Jesus allein zu verstehen.[3]) Unter seiner Pflege ist der Feigenbaum schon die drei Jahre über gewesen. Es sind also alle die gemeint, durch welche Gott das Volk gepflegt hat; gegenwärtig aber wird seit dem Auftreten des Johannes noch eine letzte Mühe an dasselbe gewandt. Was endlich den Anstoß betrifft, den man daran genommen hat,[4]) daß sonst Israel der Weinberg Jehova's sei, während es hier ein Feigenbaum im Weinberge sein solle, so ist derselbe freilich nicht damit erledigt, daß man sagt, der Weingarten sei die Erde.[5]) Denn er ist Gottes Pflanzung. Aber es hat damit eine ähnliche Bewandniß, wie Matth. 21, 30 ff. Gottes Weingarten ist die Anstalt des Heils, die er von Anbeginn begründet hat, damit sie sich schlüßlich dazu auswachse, sein Reich zu sein. In ihr hat er Israel eine sonderliche Stelle angewiesen: es ist der Feigenbaum im Weingarten. Aber es hat als Volk dem Willen Gottes nicht entsprochen, und wie der unfruchtbare Feigenbaum den Boden unnütz aussaugt, der Besseres tragen könnte, so genießt es die Gnaden Gottes, welche, wenn es beseitigt wäre, der außer ihm befindlichen Menschheit zu Gute kämen. Daher wird es, wenn auch die letzte Mühe an ihm vergeblich bleibt, von der Anstalt des Heils ausgeschlossen werden, damit dieselbe in der Völkerwelt gedeihe: dasselbe, was in der Anwendung jenes oben angezogenen Gleichnisses in die Worte gefaßt ist, *ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς*. So schließ die Reihe

[1]) so z. B. Bisping. [2]) dieß auch gegen Godet. [3]) gegen Meyer u. A. [4]) so Stier. [5]) so z. B. Bisping.

XIII, 10—13. warnender und drohender Reden, die hinter 11, 53—54 auf eine Reihe zurechtweisender und strafender Reden gefolgt ist.

Denn was nun folgt, ist anderer Art. Schon gleich das Nächste. Die Aufnahme, welche eine Wunderhülfe Jesu fand, giebt hier ihm Anlaß zu der Aeußerung, welche berichtet wird. Als er am Sabbath in einer der Synagogen lehrte, sah er ein Weib vor sich, das seit achtzehn Jahren unfähig war, sich gerade aufzurichten. Sie hatte, heißt es, *πνεῦμα ἀσθενείας*. Ob mit *ἀσθένεια* Krankheit oder Schwachheit gemeint sei,[1]) ist in so fern eine unrichtig gestellte Frage, als das Wort Krankheit eben nur im Sinne eines Kräftezustands bezeichnet. Hier wird der Kräftezustand näher dahin bestimmt, daß das Weib zusammengekrümmt war und unvermögend, sich ganz aufzurichten. Denn *εἰς τὸ παντελές* „bis dahin, daß Nichts daran fehlt“[2]) kann nur zu *ἀνακύψαι*, nicht als Verstärkung der Verneinung zu *μὴ δυναμένη* Näherbestimmung sein.[3]) Wenn nun aber dieser Zustand als Wirkung eines *πνεῦμα* bezeichnet wird und es nachher heißt, Satan habe sie gebunden gehalten, so soll man sich nicht das körperliche Uebel einer Muskellähmung vorstellen,[4]) sondern eine Willensgebundenheit,[5]) welche sie des Entschlusses, sich gerade aufzurichten, unfähig machte. Daher rief sie Jesus zu sich heran,[6]) so daß sie des Willens werden und ihn ausführen mußte, vor ihn hinzutreten, und sprach zu ihr *ἀπολέλυσαι τῆς ἀσθενείας σου*, noch ehe er ihr die Hand aufs Haupt legte, that ihr also die Befreiung von ihrem Unvermögen als eine damit, daß er dieß sagte, vollbrachte Thatsache zu wissen und wirkte hiedurch in ihr den Glauben, kraft dessen sie über die geistige Macht, von der sie gebunden war, Herr wurde und sich aufrichtete. Diese Heilung ist nun aber nicht um ihrer selbst willen erzählt, sondern um dessen willen, was sich an sie anschloß. Daß Jesus an einem Sabbath geheilt hatte, erregte den Unwillen des Vorstehers, und da er weder Jesum zu schelten wagte, dessen wundermächtiges Liebeswerk seinen Eindruck auf die Versammelten nicht verfehlt haben wird, noch das Weib schelten

[1]) so Bleek einerseits, Meyer andererseits. [2]) vgl. z. Hebr. 7, 25. [3]) vgl. Meyer gegen de Wette, Bleek, Stier, Godet u. A. [4]) gegen de Wette. [5]) vgl. Godet. [6]) vgl. 6, 13.

konnte, das ja Hülfe nicht begehrt hatte, so half er sich damit, daß XIII, 14—17.
er ins Allgemeine rief, man solle doch nicht am Sabbath kommen, sich heilen zu lassen, für die Arbeit seien die Wochentage. Er behandelte also, was Jesus gethan, als eine Arbeit des gemeinen Geschäftslebens und stellte sich an, als sei es ihm bei seinem Unwillen um die Heiligkeit des Sabbaths zu thun. Daher schilt ihn Jesus Heuchler, und nicht ihn allein, sondern, da unzweifelhaft *ὑποκριταί* zu lesen ist,[1]) mit ihm alle seines Gleichen. Keiner von euch, sagt er, unterläßt am Sabbath, sein Vieh von der Krippe loszumachen und zur Tränke zu führen, was doch wirkliche Arbeit ist, und dieses Weib, eine Tochter Abraham's[2]) — so nennt er sie, weil sie als solche in ihren Augen Werth haben mußte — hätte von der Fessel, mit der sie Satan so viele Jahre gebunden gehalten, am Sabbath nicht gelöst werden müssen? „Gelöst werden dürfen“ heißt es nicht,[3]) sondern *οὐκ ἔδει λυθῆναι*. Nicht als etwas nicht Unerlaubtes rechtfertigt Jesus, was er gethan hat, sondern will es als pflichtmäßig gethan[4]) anerkannt wissen. Sie sagen, das Vieh ungetränkt zu lassen, weil Sabbath ist, wäre unbarmherzig, wiewohl sie nur eigenem Schaden vorbeugen, wenn sie es tränken. Wie viel mehr gebührte sichs, dieses Weib nicht deshalb ungeheilt zu lassen, weil es Sabbath war! Gegen solchen Vorhalt gab es keine Gegenrede. Seine Widersacher schämten sich. Als Medium nämlich wird *κατησχύνοντο* gemeint sein,[5]) nicht als Passivum. Sollte die zu Schanden machende Wirkung seiner Rede ausgedrückt sein, so hieße es wohl *καὶ ταῦτα λέγων κατῃσχυνεν πάντας τοὺς ἀντικειμένους αὐτῷ*.

Wenn der Erzähler dann fortfährt *καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἔχαιρεν ἐπὶ πᾶσιν τοῖς ἐνδόξοις τοῖς γινομένοις ὑπ' αὐτοῦ*, so verbindet man dieß mit dem Vorhergehenden gegensätzlicher Weise. Die Zurechtweisung, sagt man, beschämte Jesu Widersacher, das unbefangene Volk aber freute sich seiner herrlichen Thaten.[6]) Oder: die kraftvolle Antwort steigerte die Bewunderung des Volks auf den höchsten Grad und schloß den Widersachern den Mund.[7]) Aber von einer

[1]) gegen Stier. [2]) vgl. 1 Petr. 3, 6. [3]) gegen Bleek. [4]) vgl. Stier S. 208. [5]) wie z. B. Soph. Phil. 1382; Oed. R. 1424. [6]) so Bisping. [7]) so Godet.

XIII, 17—21. Wirkung der Entgegnung Jesu auf das Volk sagt der Satz Nichts, und daß es sich seiner Wunder freute, bildet keinen Gegensatz gegen die zu seinem Wunderthun außer Beziehung stehende Beschämung der Widersacher. Sollte wirklich ein Gegensatz ausgedrückt sein, so müßte der zweite Satz mit δέ angeschlossen sein, nicht mit καί. Auch begreift sich nicht, daß es heißt, über alles das Herrliche, das durch ihn geschah, freute sich das ganze Volk, da doch nur von der Wirkung die Rede sein könnte, welche das Eine, was er an dem Weibe gethan hatte, auf die zur Zeit Anwesenden übte. So wie der Satz lautet, schildert er ganz allgemein die Freude des Volks überhaupt über das gesammte Wunderthun Jesu, ist aber dann besser geeignet, ein Folgendes einzuleiten, als die vorhergegangene Erzählung zu schließen. Und diese Bewandniß wird es in der That mit ihm haben. Dann wird auch begreiflicher werden, wie die beiden mit ἔλεγεν δέ oder ἔλεγον οὖν eingeführten Gleichnisse an diese Stelle gekommen sind, ohne daß man die vermeintliche Reiseberichtsquelle des Verfassers dafür verantwortlich zu machen braucht.[1]) Man hat nun zwar versucht, den Vortrag derselben noch in den Rahmen jener sabbathlichen Versammlung einzuschließen, so etwa, daß sich Jesus von seiner Abfertigung der Widersacher zu der allgemeinen Idee, von welcher die Heilung jenes Weibes nur eine besondere Anwendung war, zu der Idee der Macht des Reiches Gottes erhoben habe;[2]) oder so, daß er sich in Folge der kundgegebenen Freude des Volks zu den schönsten Hoffnungen für das Messiasreich berechtigt gesehen habe, die er daher in den Gleichnissen aussprach.[3]) Aber mit Ersterm ist so gut wie Nichts gesagt, und das Andere stimmt schlecht zu der Sinnesart Jesu;[4]) beides aber verträgt sich nicht mit dem Inhalte der Gleichnisse. Denn weder das Senfkorn in seiner Winzigkeit, noch das Bischen in ein ganzes Epha Mehl[5]) verschwindenden Sauerteigs giebt eine Vorstellung von der zur Zeit in den Wunderthaten Jesu sich offenbarenden Macht des Reiches Gottes, oder das Bild eines sichtbaren Anfangs desselben, der zu den schönsten Hoffnungen berechtigte. Vielmehr steht beides in handgreiflichem Gegensatze

[1]) gegen Meyer. [2]) so Godet. [3]) so Meyer. [4]) vgl. 11, 29. [5]) Gen. 18, 6; Richt. 6, 19; 1 Sam. 1, 24.

gegen die Herrlichkeit der Wunderthaten Jesu und gegen die Freude XIII, 18—21.
der ganzen Volksmenge über sie. Gerade den kleinen und unscheinbaren Anfang des Reiches Gottes und die Allmählichkeit seines Wachsthums zu dem, was es schlüßlich wird, will Jesus mit den beiden Gleichnissen versinnbildlichen. Daß es in seiner Vollendung mächtig groß und allbeherrschend sein wird, brauchte er denen nicht zu sagen, zu denen er sprach, wohl aber daß es in seinem Anfange dem Senfkorn gleicht, das in allmählichem Wachsthume zum hohen und weitverzweigten Baume wird,[1]) und dem Sauerteige, welcher in der Masse Mehls verschwindet, um sie allmählig mit seiner Wirkung vollständig zu durchdringen: wobei wir billig unerörtert lassen, warum es ein Mann ist, der das Senfkorn säet, eine Frau dagegen, die das Mehl bearbeitet, auch von der schlimmen Bedeutung, welche der Sauerteig sonst hat, gänzlich abzusehen kein Bedenken tragen.[2]) Abzuweisen aber ist der Irrthum, als lehre Jesus, das Reich Gottes werde sich über sein ganzes Volk ausbreiten und das ganze Leben desselben durchdringen,[3]) und nicht minder der andere, daß man Ausbreitung über die ganze Welt und Durchdringung des gesammten Weltlebens versteht.[4]) Nur von dem Gewächse, das aus dem Senfkorn kommt, der Senfstaude ist gesagt, daß es in die Höhe und Breite wächst und im Vergleich zu den anderen Gartengewächsen zum großen Baume wird, und nicht, über was es sich erstreckt, und daß der Sauerteig das, worin er ist, vollständig durchdringt, ist gesagt, nicht aber, was er durchdringe. Das Reich Gottes ist der Stand der Dinge, wo der Wille Gottes allein wirksam und zur vollen Verwirklichung gelangt ist. Die Herstellung desselben hat mit der Taufe des Johannes begonnen. In kleinem Anfange ist es jetzt vorhanden und wird nur allmählich, aber sicher zu seiner vollen Größe erwachsen, und ein verborgenes Dasein hat es jetzt, wird aber mit seiner allmählichen Wirkung diejenigen, die bestimmt sind, schlüßlich die Gemeinde Gottes zu sein, durch und durch sich aneignen und anbilden. So lehrte Jesus gegenüber der Freude, die alles Volk ob seinen herrlichen Wunderthaten bezeigte, und bewies damit, daß

[1]) vgl. Winer bibl. Realwörterbuch II. S. 449. [2]) gegen Stier II. S. 112 ff. [3]) gegen Weiß z. Matth. 13, 31 ff. [4]) so z. B. Bleek I. S. 528.

XIII, 22. er den Anfang des Reiches Gottes in Anderem sah, als in ihr. In der kleinen Schaar seiner Jünger und in dem verborgenen Beginne eines neuen Lebens, das sein Wort in ihnen gewirkt hat, war für ihn das Reich Gottes zu seiner anfänglichen Verwirklichung gekommen, von der aus es in allmählichem, aber sicherm Wachsthume zu der Größe und Vollendung gedeihen wird, die ihm in der schlüßlichen Gemeinde Gottes aufbehalten ist. Ob der sonach bestehende Zusammenhang dieser Gleichnißreden mit dem ihnen zunächst vorhergehenden und ihre Mittheilung einleitenden Satze durch *ἔλεγεν δέ* oder *ἔλεγον οὖν* ausgedrückt ist, läßt sich schwer sagen, weil sich fast an allen Stellen dieses Evangeliums, wo *ἔλεγεν* oder *εἶπεν δέ* vorkommt,[1]) *ἔλεγεν* oder *εἶπεν οὖν* daneben geschrieben findet, ohne daß sich die Handschriften darin gleich bleiben. Passend ist im vorliegenden Falle beides, indem die Gleichnißrede Jesu einestheils mit der Freude des Volks über seine glänzenden Thaten in Widerspruch trat, anderntheils aber durch sie veranlaßt war.

Weder Inhaltsverwandtschaft noch zeitlicher Zusammenhang besteht, wenn wir recht gesehen haben, zwischen den beiden Abschnitten V. 10—17 und V. 17—21. Was wir fanden, waren zwei Aeußerungen Jesu, die er auf entgegengesetzte Anlässe hin gethan hat. Das eine Mal machte er Widersacher beschämt verstummen, die ihm eine sabbathliche Wunderhülfe für Sabbathbruch anrechneten, das andere Mal gab er zu erkennen, wie wenig ihm die Freude, die alles Volk an seinen Wundern hatte, für ein Kennzeichen des sich auswirkenden Reiches Gottes galt. Hiedurch wird unsere Aufmerksamkeit im Folgenden auf das Verhältniß seiner Aeußerungen zu den Anlässen derselben gelenkt. Die beiden in V. 22—35 enthaltenen, einem und demselben Tage angehörig, die eine durch eine Lehrfrage, die andere durch eine Benachrichtigung hervorgerufen, finden wir mit der Vorbemerkung eingeführt *καὶ διεπορεύετο κατὰ πόλεις καὶ κώμας διδάσκων καὶ πορείαν ποιούμενος εἰς Ἱερουσαλήμ*, wo *καί* ein Neues ebenso anfügt wie V. 17 und der imperfektische Satz die Zeitlage benennt, welcher die beiden V. 23 und V. 31 berichteten Geschehnisse angehören. Denn daß Alles bis 14, 35[2]) oder gar

[1]) 3, 7; 6, 9; 10, 2. 37; 22, 36. [2]) so Bisping.

bis 17, 10[1]) damit eingeleitet sei, ist eine Annahme, die sich nur XIII, 22—24.
aus der Mißdeutung von 9, 51 begreift. Eine bloße Wallfahrtsreise ist nicht gemeint. Denn das hier, wie auch sonst wohl,[2]) ohne Objekt gebrauchte *διεπορεύετο* hat an den beiden durch *καί* verbundenen Participialsätzen eine Näherbestimmung der Wanderung Jesu, deren beide Hälften zusammen die Vorstellung geben, daß er wie 8, 1 von Ort zu Ort Lehrthätigkeit übte — denn so ist zu verbinden[3]) —, aber jetzt mit dem Wanderziele Jerusalem und in der Richtung dahin. Welche Bedeutung diese Angabe für den Abschnitt hat, wird erst in der zweiten Hälfte desselben ersichtlich. Die erste bietet Jesu Erwiederung auf die Frage, ob wohl[4]) derer, die zum Heil gelangen, wenige sind: eine Frage, die mehr nach Wißbegierde, als nach Heilsverlangen und also nicht darnach aussieht, als sei sie von Einem gestellt, der sich zu Jesu bekannte,[5]) wie ihn denn auch Jesu Erwiederung unter diejenigen befaßt, von denen zu befürchten ist, daß sie nicht in das Reich Gottes einkommen. Er antwortet nämlich weder mit Ja noch mit Nein, sondern mit einer Ermahnung, welche beides zu wissen thut, daß man mit Fleiß und daß man bei Zeiten dazu thun muß, einzukommen, denn eng ist die Eingangspforte und Viele werden einkommen wollen, wenn es zu spät ist. *Διὰ τῆς στενῆς θύρας* zu lesen, kann man versucht sein, weil es Matth. 7, 13 *διὰ τῆς στενῆς πύλης* heißt; aber wahrscheinlicher wurde im Blicke auf das *τὴν θύραν* die Ersetzung von *πύλης* durch *θύρας* beliebt. Statt des erstern Ausdrucks, welcher ganz allgemein die Oeffnung bezeichnet, durch die man einkommt,[6]) den letztern zu gebrauchen, war da am Orte, wo das Bild eines Hauses eintrat. Auf keinen Fall aber hat man an ein Haus mit zwei Eingängen, einem weiten Hauptthore und einem schmalen Nebenthore, zu denken[7]) — das Reich Gottes hat nur Einen —, und daß das Thor, durch das man einzukommen sich abringen muß, schlechtweg und ohne nähere Erklärung enge genannt wird, ist kein anstößiger Mangel,[8]) da die Enge des Eingangs und die Nothwendigkeit, um den Eintritt

[1]) so Godet. [2]) vgl. Röm. 15, 24. [3]) vgl. Akt. 20, 20; 22, 19. [4]) vgl. Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 214. [5]) gegen Meyer. [6]) vgl. Stier III. S. 211. [7]) gegen Meyer. [8]) gegen de Wette.

XIII, 24—25. zu ringen, sich gegenseitig bedingt, ohne daß die eine oder die andere erst einer Erklärung bedarf. Man kommt nicht mit Bequemlichkeit hinein, ist die eine Lehre, deren einfachen Sinn man verwirrt, wenn man die enge Pforte auf den Glauben an den erniedrigten, anstatt nach der Juden Erwartung herrlichen Messias deutet.[1]) Die andere ist, daß eine Zeit kommt, wo man hineinzugelangen trachtet, ohne hineingelangen zu können. Denn daß das Futurum so gemeint ist und nicht auf die Zeit geht, wo Andere hineingelangen, diese aber nicht, weil sie es nicht richtig anstellen,[2]) erhellt aus dem Folgenden, obgleich mit ἀφ' οὗ offenbar, da sonst πολλοί das Subjekt bliebe, ein neuer Satz anhebt,[3]) von dem nur fraglich ist, wo Vordersatz und Nachsatz sich scheiden. Der Nachsatz kann nicht erst mit τότε ἄρξεσθε λέγειν beginnen,[4]) weil der damit eingeführte Vorhalt der Bittenden nur Antwort auf die Abweisung ihrer Bitte ist und also nicht das sein kann, was von da an geschieht, nachdem sich der Hausherr von seinem Sitze, wo er der Kommenden wartet, erhoben und die Thüre geschlossen hat. Aus gleichem Grunde kann aber der Nachsatz auch nicht mit καὶ ἀποκριθεὶς ἐρεῖ ὑμῖν beginnen,[5]) da nicht diese Erwiederung, sondern nur das damit erwiederte Bitten auf die Schließung der Thüre folgt. Man müßte also darauf verzichten, mit ἀφ' οὗ einen neuen Satz anheben zu lassen, wenn der Nachsatz nicht schon mit καὶ ἄρξησθε eintreten könnte.[6]) Denn die Lesart ἄρξεσθε deshalb vorzuziehen, ist ja völlig unberechtigt. Es bedarf dessen aber ebenso wenig, als man berechtigt ist, V. 26 das beglaubigtere[7]) ἄρξησθε hintanzusetzen. Beide Male steht nach homerischem, in später Zeit wieder auftauchendem Sprachgebrauche der Conjunctivus Aoristi statt des Futurums,[8]) und zwar mit der etwas verschiedenen Bedeutung, daß es nicht sowohl „so werdet ihr", als vielmehr „so mögt ihr wohl anfangen heißt. Καί aber leitet hier ganz angemessen den Nachsatz ein,[9]) indem gesagt sein soll, die Zeit nach Thorschluß möge wohl auch die Zeit sein, wo sie, nachdem sie

[1]) so Godet. [2]) gegen Stier. [3]) gegen Lachmann, Bisping. [4]) gegen Meyer, Godet u. A. [5]) gegen Kühnöl, de Wette, Bleek u. A. [6]) vgl. Ewald. [7]) vgl. Tischendorf. [8]) Kühner Gramm. II. S. 184. [9]) vgl. Kühner II. S. 798; Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 311.

sich bis dahin umgetrieben haben, draußen zu stehen und anzuklo- XIII, 25—28.
pfen und um Einlaß zu bitten beginnen. Wenn dann der Hausherr antwortet, er kenne sie nicht, woher sie seien,[1]) kenne sie also nicht als solche, deren Herkunft sie berechtige, hier eingelassen zu werden, und auf ihr Erinnern, daß er sie doch von da her kennen müsse, wo er sie sah, wie sie aßen und tranken, und in ihren Straßen lehrte, seine Antwort wiederholt und sie allesammt abweist, so steht beide Male mit angemessenem Unterschiede von den Conjunctivis Aoristi das Futurum καὶ ἐρεῖ, weil er sicherlich im gegebenen Falle so antworten wird. Mit der zweiten Erwiederung hat sich Jesus als den zu erkennen gegeben, welcher selbst der Hausherr ist. Er, der jetzt in ihrer Mitte lebt, Zeuge ihres täglichen Lebens, ihres Essens und Trinkens — denn von Tischgenossenschaft ist keine Rede[2]) —, und in ihren Straßen lehrt, wo sie sich um ihn sammeln und ihm zuhören, wird sich einst von seinem Sitze erheben und das Reich Gottes vor ihnen verschließen, wenn sie nicht rechtzeitig gekommen sind, Einlaß zu begehren. Wäre dieß nur ein Sinnbild der gegenwärtigen Ausschließung des jüdischen Volks aus dem Gebiete des Heils,[3]) wie könnte von dieser, die doch vielmehr selbstwilliges Fernbleiben ist, gesagt sein, daß sie die davon Betroffenen wehklagen und in verzweifeltem Schmerze die Zähne aufeinanderbeißen machen werde? Denn nicht von einem ihrer nachmals, im jenseitigen Leben wartenden Geschicke ist dieß gesagt, sondern von dem, was der Akt der Aussperrung zur unmittelbaren Folge hat, indem das ἐκεῖ des zum stehenden Ausdrucke[4]) für den Jammer der ewig Verlornen gewordenen Satzes, in welchem der Artikel das Wehklagen nicht als das bewußte in der Hölle,[5]) sondern als hier sonderlich Platz greifendes bezeichnet,[6]) den mit ὅταν angeschlossenen Satz, wie es selbst sonach zeitlich gemeint ist,[7]) als eine Apposition bei sich hat, welche das Jammern mit dem präsentisch benannten Akte der Aussperrung gleichzeitig setzt. Damit, daß sie die Stamm-

[1]) vgl. Joh. 7, 27; 19, 9. [2]) gegen Meyer. [3]) so Stier, Godet. [4]) Matth. 8, 12; 13, 42. 50; 22, 13; 24, 51; 25, 30. [5]) so Meyer z. Matth. 8, 12. [6]) vgl. Apokal. 13, 10. 18; 14, 12; 17, 9. [7]) vgl. Akt. 13, 21 gegen Meyer.

XIII, 28–30. väter ihres Volks und die Propheten desselben, auf welche sie stolz sind, im Reiche Gottes sehen,[1]) ohne zu ihnen eingelassen zu werden, mit denen sie doch zusammenzugehören meinen, beginnt ihr Wehklagen. Sonach ist unter der Schließung des Hauses der Abschluß der gegenwärtigen Weltzeit zu verstehen, mit welchem die Möglichkeit, an dem nun vollendeten Reiche Gottes Theil zu bekommen, ein Ende hat. Wer dann noch erst einkommen möchte, bleibt ausgeschlossen.[2]) Dieß sagt Jesus seinen Zeitgenossen, gleichviel ob sie diesen Abschluß erleben oder nicht, indem es darauf ankommt, daß sie die Zeit, in welcher sie Buße thun können, nicht verstreichen lassen, ehe es zu spät ist. Sie müssen, wie jedes folgende Geschlecht, dessen gewärtig sein, daß der Hausherr aufsteht und das Haus schließt, also daß der Jesus, den sie jetzt unter sich haben und von Ort zu Ort lehrend wandernd sehen, als der dahin erhöhete handelt, wo er in der Lage ist, die Gerechten bei sich im Reiche Gottes zu empfangen und die zu spät Kommenden, welche als ἐργάται ἀδικίας[3]) sich nicht um den Eingang bemüht haben, ob sie gleich dem Volke Abraham's, Isaak's und Jakob's und der Propheten und Jesu selbst angehören, davon auszuschließen. Da werden denn Viele draußen bleiben und nicht zum Heile gelangen. Aber deswegen werden doch derer, die hingelangen, nicht etwa wenige sein. Denn bleiben derer aus Israel Viele ausgeschlossen, so werden dafür aus aller Welt kommen, die an dem Freudenmahle im Reiche Gottes Theil haben.[4]) Es ist eben, wie der mit einem וְהִנֵּה eine befremdliche Thatsache zu beachten gebende Schlußsatz besagt. Letzte sind vorhanden, welche erste, und Erste, welche letzte sein werden,[5]) nämlich dann sein werden, wenn es gilt, in das Reich Gottes einzukommen. Damit ist nicht gemeint, daß die Einen zuerst, die Anderen zuletzt einkommen, sondern, da zwischen den Ersten und Letzten keine in Mitte Befindlichen gedacht sind, daß sich das Verhältniß zwischen Beiden umkehrt, so daß solche, die jetzt dem Reiche Gottes fern stehen,[6]) in dasselbe einkommen, und solche, die ihm jetzt nahe stehen, draußen bleiben.

[1]) vgl. Buttmann S. 31. [2]) vgl. Hebr. 12, 17. [3]) vgl. Xenoph. mem. 2, 1, 27; 1 Makk. 3, 6. [4]) vgl. Jes. 25, 6; Matth. 8, 11. [5]) Matth. 19, 30; 20, 16. [6]) Eph. 2, 13, 17.

Gleichgültig für den Inhalt dieser Rede Jesu ist die voraus- XIII, 31.
geschickte Angabe der Zeitlage nun doch nicht, indem er zu solchen spricht, die ihn auf seiner Wanderung von Ort zu Ort auf ihren Straßen lehren hören, und mit seiner Hinkunft nach Jerusalem eine Zeit, die sie nützen sollten, um in das Reich Gottes einzukommen, zu Ende geht. Aber unmittelbarer von Belang ist sie freilich für das zweite Begebniß desselben Tags oder, wenn die stark beglaubigte Lesart ὥρᾳ den Vorzug verdienen sollte, sogar derselben Stunde. Pharisäer hießen ihn von da, wo er sich befand, sich hinwegbegeben, weil Herodes ihn tödten wolle. Er befand sich also irgendwo auf herodianischem Gebiete. Aber nicht in der Gegend von Kapernaum, was daraus erhellen sollte, daß er noch mit Heilungen beschäftigt war. Die vermeintlichen Spuren, daß er nach seinem Aufbruche aus Galiläa erst in Judäa wieder eine öffentliche Person wurde, beschränken sich auf eine Mißdeutung des ἐκεῖ Matth. 19, 2, und ἔξελθε[1]) heißt nichts weiter als „begieb dich hinweg!"[2]) Wäre des Erzählers Meinung, daß er sich noch in Galiläa befand,[3]) so hätte er V. 22 dieß sagen müssen und nicht, daß er nach Jerusalem unterwegs war, weil dann die Bedeutung der Antwort, die er den Pharisäern gab, darin bestände, daß er sich durch ihre Warnung nicht bestimmen ließ, seine Wirksamkeit in Galiläa aufzugeben, welche übrigens nach Marc. 9, 30 f. in der letzten Zeit nicht mehr die war, daß er Dämonen austrieb und Kranke heilte. Nur der Irrthum, als habe 9, 51 ein Bericht von Jesu letzter Reise nach Jerusalem begonnen, bestimmte, weil er dann 17, 11 noch an der Gränze Galiläa's ist, zu dieser Annahme. Wir haben uns ihn also im transjordanischen Gebiete des Antipas, in Peräa, zu denken. War nun Antipas wirklich Willens, ihn zu tödten? oder hatte er diese Pharisäer angestiftet, ihn damit hinwegzuschrecken?[4]) oder haben sie von selbst ein bloßes Gerücht[5]) oder gar eine Lüge[6]) hiezu benützt? Jesus nahm es jedenfalls so auf, daß das, was sie berichteten, mehr als ein bloßes Gerücht oder gar erlogen war. Sonst

[1]) vgl. z. B. 4, 42. [2]) gegen Keim II. S. 615. [3]) so z. B. Meyer. [4]) so z. B. Bleek, Meyer, Bisping. [5]) so Olshausen, Stier u. A. [6]) so Ebrard wiss. Krit. der ev. Geschichte S. 492.

XIII, 32. würde er ihnen selbst das gesagt haben, was er sie dem Antipas sagen hieß. Und er würde ihnen nicht solchen Auftrag gegeben haben, wenn er es nicht so aufgenommen hätte, daß sie es mit Wissen und Willen des Fürsten bei ihm anbrachten: woraus allerdings nicht folgt, daß er Jesum zu tödten vorhatte, sondern im Gegentheil.[1]) Die Pharisäer mögen dem Fürsten selbst an die Hand gegeben haben, sie dazu zu ermächtigen, daß sie ihn durch diese Mittheilung aus dem nun ebenfalls durch ihn aufgeregten Landestheile hinwegbrächten. Dafür bekommen sie nun den Auftrag, ihm hinwieder zu melden, was er auf ihre Nachricht erwiedert habe.

Man hat es ungebührlich gefunden, daß Jesus seinen Landesherrn einen Fuchs gescholten haben sollte, und deswegen sich Mühe gegeben, es so zu wenden, als habe er vielmehr die hinterlistigen Warner damit gemeint.[2]) Vergebliche Mühe! Er hat ihn dann doch immer ihnen gegenüber so genannt. Aber auch unnöthige Mühe! Zwar daß Antipas, wie man gesagt hat, eine Kreatur des Kaisers und nicht der rechtmäßige Erbe des Thrones David's war,[3]) würde ihn nicht entschuldigen, wenn er der Entschuldigung bedürfte.[4]) Und wenn er ihn wegen der ihm unverborgenen List so nennete, mit der er ihn wegzubringen versucht, so wäre es unbillig, daß die Werkzeuge derselben ungescholten blieben. Aber wenn ἀλώπηξ unter Griechen Bezeichnung eines listigen Menschen war, so darum nicht auch bei den Juden, und von sonderlicher Schlauheit des Antipas ist anderweitig Nichts bekannt. Wie Jesus die Bezeichnung meinte, wird aus dem zu entnehmen sein, was in der heiligen Schrift, nicht was im Talmud,[5]) als das Besondere des שׁוּעָל oder ἀλώπηξ begegnet. Es ist der gleiche Fall wie mit dem paulinischen κύνες Phil. 3, 2.[6]) Nun haben die שׁוּעָלִים ihre Namen davon,[7]) daß sie sich unterirdische Gruben aushöhlen,[8]) und Hohesl. 2, 15 verderben sie dadurch die Weinberge, indem sie das Erdreich so durchwühlen, daß Wachsthum und Gedeihen der Weinstöcke Schaden leidet.[9])

[1]) vgl. Bengel. [2]) so Olshausen, Stier. [3]) so Godet. [4]) vgl. Röm. 13, 1. [5]) gegen Schürer Lehrb. der neutest. Zeitgeschichte S. 233. [6]) vgl. z. d. St. [7]) vgl. Delitzsch z. Hohesl. 2, 15. [8]) vgl. 9, 58 u. Keil z. Ezech. 13, 4. [9]) vgl. Hitzig z. d. St.

Nennt Jesus den Erbauer des heidnischen Tiberias und Mörder des Täufers in diesem Sinne,[1]) als Verderber des Weinbergs Gottes[2]) einen שׁוּעָל, so thut er damit nichts Anderes, als was jedem Propheten einem solchen Fürsten seines Volks gegenüber zustand. Solchem Manne zu Dienst haben Pharisäer, die sich sonderlich für Hüter des Weinbergs achten und geachtet wissen wollen, ihren guten Rath bei Jesu angebracht. So mögen sie ihm Bescheid bringen, wie ihn Jesus aufgenommen hat. XIII, 32—33.

Dieß sollen sie ihm als seine Erwiederung berichten: „Siehe, ich treibe Dämonen aus und vollbringe Heilungen heut und morgen, und am dritten Tage werde ich vollendet, muß aber heute und morgen und am folgenden Tage wandern, weil es nicht angeht, daß ein Prophet außer Jerusalem umkomme.“ Nimmt man hier σήμερον καὶ αὔριον im eigentlichen Sinne, daß er sich nicht daran irremachen lasse, noch diesen und den nächsten Tag im Gebiete des Herodes seine Wirksamkeit zu üben, so fehlt die Hauptsache, die Bezeichnung des Gebiets, in dem er sie üben will, und läßt sich für τελειοῦμαι keine nachweisbar richtige und zugleich angemessene Bedeutung aufbringen. Es könnte Medium sein im Sinne von abschließen.[3]) Dieß wäre immerhin besser, als es, weil dieses Medium doch gar zu vereinzelt vorkommt, für das Passivum zu nehmen und doch mit „fertig werden“ zu übersetzen,[4]) was bei einem persönlichen Subjekte unthunlich ist. In beiden Fällen wäre die Meinung, mit dem, was er jetzt noch thue, komme er am dritten Tage zu Ende oder mache er ein Ende, so zwar, da die Ortsbestimmung fehlt, daß er es von diesem Tage an überhaupt nicht mehr thun werde, woran ja nicht zu denken ist. Und wo bleibt dann der Zusammenhang mit dem folgenden Satze? Denn das Wandern, von welchem derselbe sagt, müßte doch ein Wandern in eben dem Gebiete sein, welches man für das seiner Wunderheilungen nimmt, und es hieße also, er müsse diese drei Tage noch im Lande des Antipas umherziehen, wozu weder die mit πλήν ausgedrückte Gegensätzlichkeit gegen das Vorher-

[1]) anders Volkmar die Evv. S. 499. [2]) vgl. m. W. d. Schriftb. II. 1. S. 315; Baumgarten d. Geschichte Jesu S. 265; auch Bengel. [3]) so z. B. de Wette. [4]) so z. B. Meyer.

XIII, 33. gehende paßt,[1]) noch die Grundangabe, welche davon hergenommen ist, daß Jerusalem der Ort für Prophetenmord sei. Daher hat man πορεύεσθαι willkürlich mit ἐντεῦθεν ergänzt,[2]) so daß es hieße, er müsse allerdings das Gebiet des Herodes verlassen, wozu dann aber σήμερον καὶ αὔριον, eigentlich genommen, nicht paßt, sondern nur τῇ τρίτῃ passen würde. Diese Verwirrung ist so lange nicht zu heben, als man es für eine Forderung der allgemeinen Denkgesetze achtet, daß heute, morgen und übermorgen eine ganz bestimmte Zeitangabe sei.[3]) Gilt dieß auch für das ἐχθὲς καὶ σήμερον Hebr. 13, 8 oder für das hebräische תְּמוֹל שִׁלְשֹׁם, χθὲς καὶ τρίτην ἡμέραν?[4]) Kann χθές eine Vergangenheit und καὶ τρίτην ἡμέραν eine über diese hinaus liegende, entferntere Vergangenheit bedeuten im Gegensatze zu σήμερον, der Jetztzeit, so kann in gleichem Gegensatze αὔριον eine Zukunft und καὶ τῇ ἐχομένῃ eine über diese hinaus liegende, entferntere Zukunft bedeuten. Irrig ist nur, daß man σήμερον καὶ αὔριον καὶ τῇ ἐχομένῃ für Bezeichnung einer ganz kurzen Zeit, einer Zeit von ein paar Tagen nimmt,[5]) was aber auch zu dem Gedanken nicht stimmt, welcher ausgedrückt sein will. Denn im Gegentheil sagt Jesus, seines Thuns sei so bald noch kein Ende. Daß er dabei seines Lehrens nicht gedenkt, welches doch der Erzähler V. 22 ausdrücklich nennt, erklärt sich daraus, daß er für Antipas spricht,[6]) dem gegenüber er als sein Thun nur das benennt, was auch im Sinne dieses Mannes ein Wohlthun war. Jenseits desselben, also wenn es seine Zeit gewährt hat, wird er vollendet, was hier nicht anders, als Hebr. 5, 9; 12, 23 den Lebensabschluß[7]) bedeutet. Nun begreift sich sowohl das πλήν, mit welchem δεῖ με σήμερον καὶ αὔριον καὶ τῇ ἐχομένῃ πορεύεσθαι gegenübertritt, als auch die Grundangabe, die sich diesem Satze anschließt. Denn als auf einer Reise begriffen, wie V. 22 bemerkt war, thut er, was er als sein Thun benennt, und muß es so thun, muß die Zeit seines Thuns, so lange es eben noch zu währen hat, bis dahin, wo sein Leben zum Abschlusse kommt, also heute, morgen und übermorgen von Ort zu Ort vorwärts wandern, weil es nicht angeht, daß ein Prophet anderswo

[1]) vgl. Olshausen. [2]) so Meyer. [3]) wie Olshausen. [4]) z. B. Gen. 31, 2. [5]) so z. B. Bisping, Godet, Stier. [6]) vgl. Stier. [7]) vgl. z. Hebr. 5, 9.

umkomme, als in Jerusalem. Nicht daß er sich in Kurzem wirklich aus dem Gebiete des Herodes hinwegbegeben,[1]) noch daß er sein thätiges Leben so lange noch fortsetzen werde,[2]) ist gesagt: keines von beidem heißt πορεύεσθαι. Er thut nicht, was ihm die Pharisäer gerathen haben, und aus dem von ihnen benannten Grunde, verläßt das Gebiet des Herodes nicht und giebt Nichts darauf, daß er ihn tödten will, sondern thut, was seines Thuns ist, nach wie vor. Aber er bleibt auch nicht an dem Orte, wo ihn die Rathgeber angetreten haben, sondern wandert weiter von Ort zu Ort, nur aber nicht, um dem Herodes aus dem Wege zu gehen, sondern um nach Jerusalem zu kommen, und nicht, als wollte er damit dem Tode entgehen, sondern um ihn dort, nachdem seines Lebens Abschluß vorhanden ist, zu finden. XIII, 33—34.

Daß Jesus sagt, es gehe nicht an, daß ein Prophet außerhalb Jerusalem's umkomme, nennt der Eine gereizte[3]) oder bittere,[4]) wohl gar glühende[5]) Ironie, der Andere einen Sarkasmus, aber einen hinkenden, da noch jüngst Johannes außerhalb Jerusalem's umgekommen sei.[6]) Es ist keines von beiden, auch keine Hyperbel. Freilich sind nicht alle Propheten, die gewaltsamen Tod erlitten, in Jerusalem umgekommen, insonderheit Johannes nicht, wie 9, 9 zu lesen stand. Aber Jesus sagt auch nicht, daß nie einer anderswo umgekommen sei, noch daß unmöglich einer anderswo umkommen könne, sondern es ist unzulässig, daß es geschehe. Als Herodes den Täufer gefangenlegte und im Gefängnisse tödtete, hat er etwas gethan, was Jerusalem zugekommen wäre. Diesmal soll es nicht gegen die Ordnung gehen. So spricht Jesus nicht mit gereiztem Affekte, sondern mit dem Schmerze, der ihm den Zuruf an die heilige Stadt auspreßt. Als die Stadt redet er sie an — daher αὐτήν[7]) —, welche die Propheten tödtet und die zu ihr Gesandten steinigt. Was hier geschieht, ist nicht blos das Werk eines einzelnen Orts, sondern das Werk des hier als an dem Mittelpunkte seines Gemeinlebens geeinigten Volks.[8]) Deshalb ist es auch in der Ordnung, daß hier sich entscheide, wie sich das Volk zu denen stelle, die ihm Gottes

[1]) so Stier. [2]) so Godet. [3]) so Meyer. [4]) so Stier. [5]) so Godet. [6]) so de Wette. [7]) vgl. Caspari z. Obadj. 3. [8]) vgl. Stier II. S. 476.

XIII, 34—35. Rath und Willen verkünden. Und so wird man auch τὰ τέκνα σου nicht blos von den Einwohnern Jerusalem's zu verstehen haben, sondern wie alttestamentlicher Weise יִשְׂרָאֵל und בְּנֵי־צִיּוֹן gleichbedeutende Namen sind,[1]) so sind hier die Kinder Jerusalem's[2]) das jüdische Volk als um diesen Mittelpunkt geeinigtes und in ihm sich darstellendes Ganzes.[3]) Doch folgt hieraus nicht, daß Jesus mit ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυνάξαι τὰ τέκνα σου seine gesammte, wo immer geübte Prophetenthätigkeit meine.[4]) Sie hätte er nicht oft, sondern seit langem geübt. Benennt er das Volk nach dem Mittelpunkte seines Gemeinlebens, so meint er auch diejenige Bemühung um dasselbe, die er ihm da zugewendet hatte, wo er es in dieser seiner Stadt gemeindlich versammelt vor sich sah. Obgleich also der Evangelist keinen derartigen Fall berichtet hat, setzt er doch voraus, daß sich Jesus, als er diese Worte sprach, zu wiederholten Malen in Jerusalem dem dort versammelten Volke bezeugt hatte. Sonst stände, daß er die, welche er die Angehörigen Jerusalem's nennt, zu sich hat sammeln wollen, wie eine Henne ihre Küchlein gegen drohende Gefahr unter ihre Flügel nimmt, damit, daß er dort den Tod erleiden muß, in keinem Zusammenhange, und könnte es nicht in der Anrede an Jerusalem heißen „ihr habt nicht gewollt." Hinwieder aber ist ersichtlich, daß dieses καὶ οὐκ ἠθελήσατε nicht blos der Einwohnerschaft Jerusalem's gilt, sondern diejenigen mitbetrifft, vor deren Ohren es geredet ist. Denn nicht ihr sonderlich gilt, was dahinter folgt. Mit einem ἰδού kündigt er an, was ihnen in Folge dessen geschieht, daß sie nicht gewollt, die Sicherung gegen drohende Gefahr, die sie bei ihm gefunden hätten, nicht angenommen haben. Unzweifelhaft will ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ohne ἔρημος gelesen sein, aber fraglich ist, wie dann der Satz verstanden sein will. Im Sinne des Verlassens, wie man mit gegensätzlicher Beziehung auf Jes. 62, 12 erklärt hat,[5]) kann ἀφίεται nicht gemeint sein: ἀφιέναι τινί τι kann nur „Einem Etwas lassen, überlassen" heißen.[6]) Unter ὁ οἶκος ὑμῶν hat man Jerusalem[7]) oder das heilige Land und

[1]) vgl. z. B. Ps. 149, 2. [2]) vgl. Gal. 4, 25. [3]) vgl. Stier, Keim III. S. 186. [4]) gegen Stier, Baur. krit. Untersuchungen üb. d. kan. Evv. S. 127. [5]) Keim III. S. 182. [6]) z. B. Matth. 5, 40. [7]) so Bleek, Meyer.

sonderlich Jerusalem[1]) oder den Tempel[2]) oder Land, Stadt und Tempel[3]) verstanden. Das Letzte wird in so fern das Richtigste sein, als man dann den Ausdruck sprüchwörtlich faßt. Das Volk ist als eine Hausgenossenschaft gedacht, welcher das Haus, das sie bewohnt, überlassen wird, in ihm und mit ihm zu thun, wie sie will. Zu dieser Vorstellung paßt dann auch das Folgende, welches mit λέγω δὲ ὑμῖν als etwas, ohne das jenes ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν nicht gedacht sein will, hinzugefügt wird. Ihr werdet mich aber, sagt er, nicht sehen, bis die Zeit kommt, wo ihr sprecht „Gesegnet sei, der da kommt im Namen des Herrn!" בָּרוּךְ הַבָּא בְּשֵׁם יְהוָה בֵּרַכְנוּכֶם מִבֵּית יְהוָה ist Ps. 118, 26 der Gruß, mit welchem die Levitenschaft die zum Tempel gekommene Gemeinde empfängt.[4]) Hier ist es der Freudengruß, welchen die Hausgenossenschaft dem lange nicht Gesehenen zuruft, der sich wieder einstellt, ihr Haus mit seiner Gegenwart zu beglücken. Er war also von ihr gegangen und hatte das Haus, in welchem er vergeblich zu Hülfe und Schutz bereit gewesen, ihr überlassen, ohne ihn darin zurechtzukommen. Doch es kommt eine Zeit, wo sie in Folge von Erlebnissen, wie ὅτε mit dem Conjunctivus besagt,[5]) einsieht, was sie damit verscherzt hat, daß sie sich von ihm nicht sagen ließ, und daher den alsdann Wiederkehrenden mit Freuden begrüßt. Also nicht, daß er erst zum nächsten Passafeste Jerusalem besuchen,[6]) nicht daß ihn Jerusalem's Volk dann freudig begrüßen, hernach aber kreuzigen werde,[7]) ist das, was er mit λέγω δὲ ὑμῖν zu wissen thut: eine Auffassung, zu der man nur durch unzeitige Erinnerung an jenen Einzug in Jerusalem kommen konnte. Er weiß, daß ihm Jerusalem, wenn er dahin, an das Ziel seiner jetzigen Wanderung kommt, thun wird, wie es den Propheten immer gethan hat. Dessen gewiß spricht er ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν. Folglich liegt die Zeit, wo ihn sein Volk freudig begrüßen wird, weit jenseit seines Todes, und der zu ihm Wiederkehrende ist es, den es so begrüßen wird: eine Weissagung, die ihm eine Zeit des Unheils ankündigt, von der es jetzt nicht versteht, daß XIII, 35.

[1]) so Godet. [2]) so z. B. Kühnöl, Ewald, Stier. [3]) so de Wette. [4]) vgl. Delitzsch. z. d. St. [5]) vgl. Kühner Gramm. VI. S. 206. [6]) gegen Bisping. [7]) gegen Stier III. S. 221.

XIII, 35—XIV, 1. sie mit seinem Weggange eintritt, aber die ihm auch ein Ende dieser Zeit in Aussicht stellt, wo es den vordem Verschmähten besser zu würdigen lernen wird. Es wird ihm ergehen, wie Hos. 3, 4 f. geschrieben steht, aber es wird auch erleben, was ihm dort verheißen ist. So schließt der schmerzliche Zuruf an Jerusalem eine Verheißung in sich, wenn auch eine, deren Erfüllung eine vorgängige Zeit des Unheils zur Voraussetzung hat. Denn daß *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου* ein durch die herrliche Erscheinung des Messias dem verstockten Volke abgezwungener Huldigungsruf der Verzweiflung sei,[1]) ist doch eine ganz unglaubliche Mißdeutung. Was die Verstockten alsdann rufen werden, steht Apokal. 6, 16 f. zu lesen.

Eine ernst, aber nicht mit dem rechten Ernst gemeinte Frage hat Jesum zu der tief ernsten Ermahnung V. 24—30, und eine unter dem Scheine freundschaftlicher Berathung an ihn gebrachte trügerische Nachricht hat ihn zu der abweisenden Erklärung und schmerzvollen Vorhersagung V. 32—35 veranlaßt. Um das ewige Heil seiner Volksgenossen ist er dort bekümmert, und um seines Volks selbstverschuldeten zeitweiligen Ausschluß vom Gebiete des Heils trauert er hier. Ein und derselbe Tag, vielleicht eine und dieselbe Stunde brachte die Anlässe zu beiden Aussprüchen. Wie recht wir aber thun, auf das Verhältniß dieser Aussprüche zu ihren Veranlassungen zu achten, zeigt sich im Folgenden, wo eine Reihe verschiedenartiger Aeußerungen und Reden Jesu berichtet ist, die er, gleichviel wann und wo, da uns 13, 22 nicht auch hieher gilt, auf Anlaß einer sabbathlichen Mahlzeit, zu welcher er geladen war, gethan hat. Der ihn geladen hatte, ist als einer von den *ἄρχοντες τῶν Φαρισαίων* bezeichnet. Denn *τῶν Φαρισαίων* für Apposition zu *τῶν ἀρχόντων* zu nehmen,[2]) geht deshalb nicht an, weil dann die Pharisäer schlechthin als die *ἄρχοντες* bezeichnet wären. Der Begriff von *ἄρχων* richtet sich nach dem damit verbundenen Genitivus. Hier, wo *ἄρχοντες* einer Genossenschaft genannt sind, werden Männer gemeint sein, die ein maßgebendes Ansehen in ihr besaßen. War Jesus von einem solchen geladen, so giebt dieß der Weise seines Auftretens eine sonderliche Bedeutsamkeit. Schon gleich, nachdem

[1]) so Meyer z. Matth. 23, 39. [2]) wie Grotius.

er das Haus betreten hatte, fand er Anlaß, der hier herrschenden XIV, 1—5.
Sinnesart rückhaltlos zu widersagen. Aehnlich wie 5, 17 sind der Fortsetzung des mit *καὶ ἐγένετο* eingeleiteten Satzes zwei imperfektische Sätze vorausgeschickt *καὶ αὐτοὶ ἦσαν παρατηρούμενοι αὐτόν* und *καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπός τις ἦν ὑδρωπικὸς ἔμπροσθεν αὐτοῦ*. Der erstere läßt uns wissen, wie die zum Gastmahle Versammelten sich zu ihm stellten: sie standen auf der Lauer. Der andere läßt uns die Veranstaltung wissen, welche getroffen war, um ihn gleich in den Fall zu bringen, Etwas zu thun oder zu unterlassen. Denn die Verbindung der beiden Sätze giebt zu erkennen, daß ihm der Wassersüchtige absichtlich in den Weg gestellt[1]) und nicht zufällig als Bettler[2]) oder, um bei Jesu Hülfe zu suchen,[3]) in das Haus gekommen war. Der Einwand, daß die Sätze durch *γάρ* verbunden sein müßten, wenn dieß die Meinung wäre, ist nichtig: eine solche Verbindung war ja ganz unmöglich.[4]) Und wäre es nicht so gemeint, so würden die Sätze in umgekehrter Folge stehen. Auch daß der mit *καὶ ἐγένετο* eingeleitete Satz mit *καὶ ἀποκριθείς* anhebt, dient unserer Auffassung zur Bestätigung. Denn nicht, daß ein Kranker da stand, machte das, was Jesus bei seinem Anblicke zu den Pharisäern sprach, zu einer Entgegnung, sondern dieß war es seinerseits nur dann, wenn er damit denen entgegentrat, die ihm den Menschen in den Weg gestellt hatten. Der Absicht, mit der sie dieß gethan, galt seine Frage „ist es erlaubt, am Sabbath zu heilen oder nicht?“ So nämlich ist hier zu lesen im Unterschiede von Matth. 12, 10: es sind dieselben Handschriften, welche *εἰ* haben und *ἢ οὔ* nicht haben. Da sie schwiegen, so handelte er, faßte ihn an und heilte ihn und hieß den augenblicklich seiner Krankheit Erledigten gehen, um dann die Lauernden noch anders, als vorher, verstummen zu machen. Sie hatten auf seine Frage absichtlich geschwiegen, weil sie nur sehen wollten, ob er im Hause des angesehenen Pharisäers zu thun wage, wie er sonst wohl gethan hatte. Jetzt, nachdem er es gethan, macht er sie durch eine sein Thun rechtfertigende Frage, von der unsicher ist, ob sie auch mit *ἀποκριθείς* eingeführt wird, mit Beschämung verstummen.

[1]) so z. B. Godet. [2]) so Stier. [3]) so z. B. Bengel, Bleek. [4]) gegen Meyer.

XIV, 5—10. Wessen Sohn, fragt er, oder Ochse wird in einen Brunnen fallen und er ihn nicht sofort herausziehen am Sabbathtage? *Φρέαρ* mit „Grube" zu übersetzen,[1]) thut nicht Noth: man hat sich eine unbedeckte und unverwahrte Cisterne zu denken,[2]) ohne deswegen das vom Wasserbrunnen hergenommene Beispiel durch die Wassersucht des Geheilten veranlaßt zu achten.[3]) Und das überreich beglaubigte *υἱός* mit dem aus 13, 15 herübergenommenen *ὄνος* zu vertauschen,[4]) hat man keinen Grund: *ἤ* im Sinne eines „oder auch nur" steigt vom Kinde, das zu retten die Liebe dringt, abwärts zum Rinde, das nur den Werth eines Besitzthums hat; nicht nur jenes, auch dieses heraufzuholen würde sich Keiner deshalb bedenken, weil es Sabbath ist. Jesus macht nicht einen Schluß vom Thiere auf den Menschen, sondern beweist, daß rettende Hülfleistung nicht für eine vom Sabbathgesetze verbotene Arbeit gelten kann. Denn dürfte man sie Fremden nicht angedeihen lassen, weil sie Arbeit ist, dann auch Eigenem nicht.

Gleich nachdem Jesus das Haus betreten hatte, war ihm der Kranke aufgestoßen, dessen Begegnung er zu solcher Demüthigung der ihn auflauernden Pharisäer ausnützte. Als es nun zur Mahlzeit ging, achtete er seinerseits darauf, wie sie sich die obersten Plätze ersahen, und verwendete diese Wahrnehmung zu einem Lehrspruche, welcher eigentlich genommen eine Klugheitsregel zu Gemüthe führen würde, aber in Wirklichkeit, wie ihn denn der Evangelist eine *παραβολή* nennt, gegen die Sinnesart gerichtet ist, die sich in jenem Gebahren nur auch zu erkennen gab. Er war ja als ein Meister der Lehre zusammengeladen mit solchen, die sich auch auf die Lehre verstanden und die darauf gefaßt waren, Lehrworte aus seinem Munde zu vernehmen. Wer zu einem Hochzeitmahl geladen sei — denn ein solches nennt er, weil dessen Festlichkeit eine Rangordnung der Gäste mit sich bringt —, dem empfiehlt er, den untersten, statt den obersten Platz einzunehmen, indem er sonst Gefahr laufe, den eingenommenen verlassen und, da die anderen Plätze inzwischen besetzt sind, mit dem untersten vorlieb nehmen zu müssen, statt daß er andern Falls durch die Aufforderung, höher hinauf zu rücken, in den Augen

[1]) wie z. B. Bleek. [2]) vgl. 2 Sam. 23, 20. [3]) wie Godet. [4]) wie Olshausen, Stier.

der Mitgäste geehrt sein wird. Es geht nämlich — so schließt der XIV, 11—14. Spruch — nach der Regel, daß, wer sich hoch macht, niedrig, und wer sich niedrig macht, hoch zu stehen kommt. Ist dieß die Regel, so wird sie, wie dem hochzeitlichen Gastgeber, so auch Gotte gegenüber gelten, der zu seinem Mahle lädt. Dort wird aber, wie 13, 30 der Gegensatz von Ersten und Letzten, so nun der Gegensatz von Obersten und Untersten ein anderer sein, als der einer Rangordnung. Dort schließt die Hoffart aus und nur die Demuth findet Raum. In diesem Sinne galt der Spruch dem Gastgeber gleichermaßen wie den Mitgästen.

Hinwieder hatte Jesus einen Spruch für den Gastgeber, welcher so, wie er verstanden sein wollte, auch den Mitgästen galt. Nicht die Zusammensetzung der Tischgenossenschaft, daß sie vorzugsweise aus Angehörigen der höhern Gesellschaftsklasse bestand, veranlaßte ihn zu diesem Spruche.[1]) Er vermißte nicht, daß der Gastgeber nicht auch Bettler, Krüppel, Lahme und Blinde eingeladen hatte, sondern hieß ihn schlechthin solche einladen, und nicht seine Freunde, Brüder, Verwandten oder reiche Nachbaren. Diese möchten ihn sonst wieder dagegen einladen, womit er dann seine Vergeltung hätte, während ihm die Einladung jener, die es ihm nicht erwiedern können, bei der Auferstehung der Gerechten vergolten werden wird. *Ἡ ἀνάστασις τῶν δικαίων* ist dasjenige Erstehen vom Tode, an welchem Theil zu haben den Angeredeten verlangt, denn es ist eine *ἀνάστασις ζωῆς*.[2]) Daß sie einer andern zeitlich vorhergehe, ist nicht gesagt;[3]) nur daß diejenigen, welche nicht als Gerechte erstehen, den Todeszustand mit einem unerwünschten Loose vertauschen werden, liegt darin. Wenn nun die Theilnahme an ihr, die eine Belohnung des auf Erden Gethanen in sich schließt und mit sich bringt, dem verheißen wird, der die Armen und Unglücklichen zu Gaste lädt, so versteht sich erstlich von selbst, daß solche Einladung nur als Bethätigung der barmherzigen Liebe, folglich die damit bethätigte Gesinnung diese Verheißung hat, und zweitens, daß die Gegeneinladung der Gefreundte und Reichen nur in so fern um die einstige Belohnung bringt, als sie Erwiederung von etwas ist, das keine bessere

[1]) gegen Meyer, Godet. [2]) Joh. 5, 29. [3]) gegen Olshausen u. A.

XIV, 14—15. verdient, weil es nicht aus selbstloser Liebe, sondern aus selbstischen Rücksichten stammt. Die Bethätigung der erstern braucht denn auch nicht gerade in Einladung zu einem Gastmahle zu bestehen, als welche sie Jesus hier dem Gastmahle gegenüber vorstellt, dem er anwohnt; und er würde demselben nicht anwohnen, wenn er eine Einladung, wie sie hier ergangen war, für unrecht achtete. Aber der Gastgeber soll wissen, daß er, wenn er über solchen Einladungen die Bethätigung der barmherzigen Liebe versäumt, an der Auferstehung der Gerechten keinen Theil haben wird. In so fern ist also auch, was Jesus zu ihm sagt, wie das, was er zu den Mitgästen gesagt hat, gleichnißweise geredet.

Durch das Gastmahl selbst ließ er sich zu diesen beiden Aussprüchen bestimmen, um seine Anwohnung den daran Betheiligten, denen er auch hier der Lehrer des Reiches Gottes sein wollte, für ihr Seelenheil fruchtbar zu machen. Da rief einer der Mitgäste, an das Schlußwort von der Auferstehung der Gerechten anknüpfend und zugleich mit Bezug auf das Mahl, bei dem man jetzt saß: „Wohl dem, der im Reiche Gottes speisen wird!“ Daß dieß eine Aeußerung falscher Heilssicherheit [1]) oder gar eine andächtige Redensart sei, mit der er auf Jesu Reden nur einging, um ihm ein schickliches Ende zu machen,[2]) ist nicht gesagt noch aus Jesu Erwiederung zu entnehmen. Nur zu flüchtig hingeworfen und zu allgemein geredet erscheint es, um von rechtem Ernst zu zeugen. Er wollte eben auch etwas sagen, was zu Jesu Reden paßte. Manche Ausleger [3]) würden freilich die Aeußerungen Jesu weniger gegen die Urbanität verstoßend achten, wenn er sich in solcher Allgemeinheit gehalten hätte, wie dieser Mitgast. Aber nicht, um sich als artigen Tischgenossen zu erzeigen, sondern um auch unter diesen Pharisäern zu thun, was sein Beruf war, hatte er die Einladung angenommen. Und so ließ er denn auch den an seine Rede anknüpfenden Ausruf jenes Mitgastes nicht vorübergehen, ohne auch von ihm zu einem Lehrworte Anlaß zu nehmen. Er hatte ihm nicht, wie dem Ausrufe jenes Weibes 11, 27, eine Berichtigung entgegenzusetzen. Aber was der Mann nur so hingeworfen hatte, nahm er zum Anlasse, um den

[1]) so Meyer. [2]) so Stier. [3]) wie z. B. de Wette.

Tischgenossen zu Gemüthe zu führen, daß es nicht genug sei, zu dem XIV, 16—22.
Mahle des Reiches Gottes geladen zu sein, um seiner auch theilhaft zu werden. In diesem Sinne ließ er jenem Ausrufe unmittelbar eine Gleichnißrede folgen, welche von einem irdischen Gastmahle abnehmen heißt, wie es mit dem himmlischen ergehen werde. Der es anstellte, that ein Uebriges, wenn er die Geladenen zur Stunde, wo Alles bereit war, auffordern ließ, zu kommen, nachdem sie sich nicht von selbst einfanden. Und die Geladenen hatten sich nicht nur nicht von selbst eingestellt, sondern leisteten nun auch der Aufforderung keine Folge. Einhellig — ἀπὸ μιᾶς γνώμης[1]) — lehnten sie ab, zu kommen, mit der Bitte, sie entschuldigt zu halten,[2]) oder auch kurzweg. Der Eine hat einen Acker, der Andere, wie man sieht, ein Mann mit ansehnlichem Landwirthschaftsbetriebe, hat fünf Paar Ochsen gekauft, und Beide wollen jetzt gerade hingehen, ihren Kauf zu besehen, ob es damit richtig werden soll. Denn daß es so gemeint ist, beweist schon der Ausdruck δοκιμάσαι αὐτά, und die Natur der Sache bringt es mit sich.[3]) Der Eine sagt, er müsse nothwendig gehen, der Andere, er sei gerade in Begriff, zu gehen. Ein Dritter hat so eben ein Weib genommen; so versteht sich von selbst, daß er nicht kommen kann. Jene sollten billig ihren Kaufabschluß anstehen lassen, und dieser hätte nicht gerade jetzt in die Ehe treten müssen. Aber so sehr lassen sie es an der Achtung fehlen gegen den, der sie geladen hat, und so wenig geben sie auf sein Mahl und auf die Freundlichkeit, dazu geladen zu sein. Soll nun etwa der Hausherr sein Mahl, nachdem Alles bereit ist, auf einen andern Tag verschieben in der Hoffnung, daß es ihnen dann gelegener sein wird? Erzürnt schickt er seinen Knecht aus, die Bettler und Krüppel und Blinden und Lahmen von den Straßen, wo sie betteln, von den Gäßchen, wo sie wohnen, herbeizuholen. Daß er dieß gethan hat, wenn er berichtet γέγονεν, braucht nicht gesagt zu sein, und daß er es nicht schon von selbst gethan hatte vor dem Befehle, es zu thun, sondern gethan hat auf diesen Befehl, verstände sich doch wohl von selbst, auch wenn er nicht sagte ὡς ἐπέταξας.[4]) Und als dann noch

[1]) vgl. Plut. Cam. c. 40 u. Poppo z. Thucyd. 1, 15, 2. [2]) vgl. z. B. 2 Makk. 15, 36. [3]) gegen Meyer u. A. [4]) gegen Meyer.

XIV, 23—24. immer Tischplätze unbesetzt sind — so Viele waren geladen gewesen! — heißt er ihn außerhalb der Stadt, die er auf der Landstraße gehen oder hinter den Umzäunungen stehen sieht, herbeinöthigen. Unter ihnen sich noch Aermere, obdachlose Bettler oder heimathlose Landstreicher vorzustellen[1]) besteht kein Grund, auch nicht, bei den Zäunen, die doch zunächst die Vorstellung umschlossener Gehege geben, an solche zu denken, die daran liegen. Gemeint ist nur, daß die Stadt, deren begüterte Bürger zuerst geladen worden waren, nicht Arme und Hülflose genug hat, die von jenen verschmähten Plätze zu besetzen, weshalb die außer ihr Befindlichen, die dort ihres Weges ziehen oder hinter ihren Einfriedigungen beschäftigt sind, herzugeholt werden. Drum heißt es auch „nöthige sie, hereinzukommen!" Denn eines dringenden Zuredens und Ueberredens wird es bedürfen, damit sie der Einladung Folge leisten, da sie, um ihr Folge zu leisten, ihre Wanderung unterbrechen, ihr Gehöfte verlassen müssen. Wenn nun der Einladende Gott der Herr ist und das große Mahl, zu dem er lädt, die Freudenfülle in seinem Reiche, so wird man zwischen der eigentlichen Einladung und zwischen der, wenn Alles bereit ist, ergehenden Aufforderung in der Art zu unterscheiden haben, daß jene durch die alttestamentliche Weissagung, diese durch die neutestamentliche Verkündigung geschehen ist. Aber nur in der zum Gleichnisse verwendeten Handlung hat es seinen Grund, daß die vorgängige Einladung allein an diejenigen ergeht, welche der nachgängigen Aufforderung keine Folge leisten, und daß die an sie gerichtete Aufforderung und die Ladung der Bettler und Elenden in der Stadt und die Herbeiholung der außer der Stadt Befindlichen drei zeitlich auf einander folgende Akte sind. In dem, was damit bedeutet sein will, ist beides nicht der Fall, wie ja andererseits umgekehrt die Folgeleistung der neutestamentlich Berufenen von ihrem Eingange in die ewige Freudenfülle zeitlich getrennt ist. Es soll, wie auch das Schlußwort des Hausherrn besagt, nur vorgestellt sein, wer an ihr Theil haben wird und wer nicht. Die alttestamentliche Verheißung ist an ganz Israel ergangen. Aber weder sie noch die neutestamentliche Verkündigung hat diejenigen herbeigebracht, denen ihr irdisches

[1]) so z. B. Meyer, Stier, Godet.

Thun und Treiben näher anlag, als die Gewinnung des ewigen Heils. So bleiben sie denn davon ausgeschlossen und die von ihnen leer gelassene Stelle nehmen solche ein, die sich zu ihnen verhalten, wie die Bettler und Krüppel zu denen, die in der Lage sind, Aecker und fünf Paar Ochsen zu kaufen und Hochzeit zu halten: ein Gegensatz leiblichen Wohlstands und Elends, welchem auf dem Gebiete des heilsgesetzlichen Gemeinwesens der zwischen den Schriftgelehrten und Pharisäern einerseits und zwischen von ihnen verachteten Ungelehrten und Ungesetzlichen andererseits entspricht. Und hiebei bleibt es noch nicht, das Reich Gottes hat Raum für Gäste, welche denen gleichen, die außer der Stadt aufgegriffen und hereingenöthigt werden müssen. Auf den Landstraßen werden sie angehalten, über die Zäune hinüber ruft man ihnen zu. So kommen auch die zum Genusse des großen Freudenmahls Gottes, welche bis dahin *ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ* gewesen waren.[1]) Der Mann aber, welcher den frommen Ausruf gethan hatte „Wohl dem, der im Reiche Gottes speisen wird", sollte sammt den übrigen Tischgenossen sich fragen, ob er sich unter die von ihm selbst Glücklichgepriesenen zählen dürfe, oder ob das Wort des Hausherrn „ich sage euch, daß keiner jener Geladenen mein Mahl schmecken wird", auch ihm gelte: ein Wort, das eben deshalb, weil es über den Rahmen des Gleichnisses hinausgeht, indem es für eine nachträgliche Zulassung der Weggebliebenen keinen Raum hat, wie warnende Anwendung desselben klang, ohne darum Jesu eigene Anrede an die Tischgenossen zu sein.[2])

XIV, 24—25.

Ein Zusammenhang der unterschiedlichen Aussprüche, die Jesus im Hause und am Tische des Pharisäerhäuptlings gethan hat, besteht nicht weiter, als daß man sieht, wie ihm alles, was ihm vorkam und ihn umgab, Anlaß geworden ist, die ihm gewordene Einladung zu rückhaltloser Bethätigung seines Berufs zu nützen. Und der Zusammenhang zwischen dem, was er redete, und dem Anlasse, es zu reden, zieht nun auch in dem, was folgt, unsere Aufmerksamkeit auf sich. Denn nur als solcher Anlaß hat die Einführung der folgenden Rede Jesu durch *συνεπορεύοντο δὲ αὐτῷ ὄχλοι πολλοί* Bedeutung. Von Fortsetzung einer Reise[3]) oder gar von Fortsetzung derselben

[1]) Eph. 2, 12. [2]) gegen Stier u. A. [3]) so z. B. Godet.

XIV, 25—26. nach Beendigung jener Mahlzeit[1]) steht ja Nichts zu lesen. Wir finden uns nur in einen Augenblick versetzt, als er, gleichviel wann und wo, viel Volks seine Wanderung begleiten sah. Da blieb er stehen und sah sich um nach der hinter ihm drein gehenden Menge und rief ihr zu, was es heißen wolle, seiner Jüngerschaft sich zugesellen. Denn dieß mußte doch wollen, wer sich in sein Gefolge begab. Nichts Geringeres macht er zur Bedingung für jeden, der sein Jünger sein will, als daß er Vater und Mutter, Weib und Kind, Brüder und Schwestern und endlich auch sein eigenes Leben hasse. Mit Berufung auf Matth. 10, 37, wo es im gleichen Falle *ὁ φιλῶν ὑπὲρ ἐμέ* heißt, hat man für *μισεῖν* die Bedeutung „weniger lieben" angenommen, die es wie das hebräische שָׂנֵא auch sonst habe.[2]) Es kann sie aber nicht haben und hat sie auch an Stellen wie Gen. 29, 31; Deut. 21, 15; Mal. 1, 2 in der Uebersetzung ebenso wenig, als שָׂנֵא gegenüber von אָהַב im Grundtexte. Wie Joh. 12, 25 *φιλεῖν* und *μισεῖν* einander gegenüberstehen, wo von einem mehr und weniger keine Rede sein kann, so ist auch hier *μισεῖν* im geraden Gegensatze zu *φιλεῖν* gedacht. Und zwar darf man sich nicht damit helfen, daß man das Objekt des *μισεῖν* umsetzt in den Begriff des Kreatürlichen und diesen wieder in den des Sündlichen[3]) oder das Hassen desselben darauf einschränkt, wenn und so weit es sich mit dem Principe der Sünde und des Todes identificirt und zu dessen Organe macht.[4]) Aber, wie schon daraus erhellt, daß das eigene Leben mit Vater und Mutter, Weib und Kind auf gleicher Linie steht, und wie sich hernach V. 33 ausdrücklich bestätigt findet, als Besitzthümer und nicht als Gegenstände eines Pflichtverhältnisses sind die Objekte des *μισεῖν* gemeint.[5]) Ein Besitzthum aber liebt, wer ihm so verhaftet ist, daß er es nicht lassen will, und er haßt es, wenn er es so von sich ausschließt, daß er frei davon sein will. Wer nun zu Jesu kommt, muß ihm anzugehören sein ausschließliches Gut sein lassen. Dieß kann er aber nicht, wenn er sich nicht von jedem andern Besitzthum innerlich frei gemacht hat, weil er sonst Jesu nur in so weit angehören wird, als

[1]) so Meyer. [2]) so z. B. de Wette, Bleek. [3]) so Olshausen. [4]) so Godet. [5]) vgl. m. W. d. Schriftbew. II. 2. S. 327 f.

er das Andere dabei behalten kann. Gilt dieß für die Güter, welche XIV, 27—32. derjenige sein Besitzthum sein lassen kann, der Jesu fernbleibt, so gilt die andere Bedingung, ohne die man nicht sein Jünger sein kann, in Bezug auf die Leiden, deren ledig bleibt, wer es nicht ist. Dem Schwersten und Schmählichsten, was einen Menschen betreffen kann, muß sich unterziehen, wer es sein will.[1]) Sollte nun dieses zwiefache *οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής* begründet werden, so müßte gezeigt sein, warum für den Jüngerstand das beides unerläßlich ist, was als Bedingung desselben benannt worden. Statt dessen folgen Gleichnisse, welche besagen, daß es Thorheit wäre, etwas zu unternehmen, was man nicht hinausführen zu können im Voraus gewiß ist. Sie geben denen, die sich Jesu anschließen, zu bedenken, ob sie auch für einen mit solchen Bedingungen verknüpften Jüngerstand geeigenschaftet seien. Wie können sie dann aber für eine Erhärtung des Satzes gelten sollen, welcher diese Bedingungen aussprach? Sonach ist *γάρ* nicht als dessen Begründung gemeint,[2]) sondern dient im verneinenden Fragsatze das Gefragte als etwas, das doch gewiß nicht vorkommt, zu betonen. Das eine Gleichniß ist von einem Unternehmen hergenommen, das einen großen Aufwand erheischt, wie die Aufführung eines hohen Bauwerks, eines Thurms. Wer damit anfienge, ohne überschlagen zu haben, ob sein Vermögen ausreiche, es hinauszuführen — *εἰ ἔχει τὰ εἰς ἀπαρτισμόν* —, würde zum Spott der Leute werden. Das andere Gleichniß ist hergenommen von einem Unternehmen, bei dem man viel wagt, wie wenn ein Fürst mit[3]) Zehntausend es wagen will gegen den, der über die doppelte Zahl verfügt. Daß ein solcher zu sterben bereit sein muß, ist nicht gesagt:[4]) er muß nur mit sich zu Rathe gehen, ob er ungeachtet der überlegenen Zahl der Feinde dennoch Aussicht hat, zu siegen. Hat er sie nicht, so wird er nicht der Thor sein, es auf eine Schlacht ankommen zu lassen, sondern den Gegner um Einleitung zum Frieden — *τὰ πρὸς τὴν εἰρήνην*[5]) — angehen. Bei dem Thurm an den zu Babel zu denken und unter dem überlegenen Gegner Gott zu verstehen,[6]) ist beides gleich abgeschmackt und, daß

[1]) vgl. z. 9, 23. [2]) gegen Meyer. [3]) vgl. Judä 14. [4]) gegen Godet. [5]) test. XII. patr. in Fabricius thes. pseudep. V. T. S. 598. [6]) so Stier.

XIV, 32—33. man das fehlende Vermögen von Gott erbitten und Versöhnung mit ihm suchen muß, dem Zusammenhange völlig fremd. Aber nicht viel besser versteht man unter dem Thurm die christliche Lebensweise, die wie ein hohes Gebäude gegen die Umgebung absticht und die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zieht;[1]) und in dem feindlichen Herrscher den Teufel zu sehen,[2]) giebt wenigstens der dem Gleichnisse zu entnehmende Gedanke keinen Anlaß. Ein kostspieliges und ein gewagtes Unternehmen führt Jesus in den beiden Gleichnissen vor, und beide Male soll nur erinnert sein, daß sich ja Niemand auf solches einlasse, ohne sich vorher zu versichern, ob er es hinauszuführen vermöge. Alles Uebrige dient nur, die Bilder auszuführen, welche die Gedanken veranschaulichen. Ein kostspieliges Unternehmen ist es, sein Jünger sein zu wollen; man muß im Stande sein, Alles daranzugeben, was ein zeitliches Gut ist, das Leben nicht ausgenommen. Und ein gewagtes Unternehmen ist es; denn es fragt sich, ob man im Stande ist, die Ueberwucht des Leidens, das seine Jüngerschaft mit sich bringt, zu bestehen. Daher — so lehren die beiden Gleichnisse — sehe jeder zu, ob er beides vermögen wird! Sonst bleibe er lieber fern und nehme solche Verpflichtung nicht auf sich, und ziehe sich zurück, ehe solche Anfechtung über ihn kommt. Ist aber dieß die Lehre, welche die Gleichnisse geben, wie kann sich der Satz *οὕτως πᾶς ἐξ ὑμῶν ὃς οὐκ ἀποτάσσεται πᾶσιν τοῖς ἑαυτοῦ ὑπάρχουσιν οὐ δύναταί μου εἶναι μαθητής* mit *οὖν* ihnen anschließen? Statt zu versichern, daß dieß die Anwendung derselben sei,[3]) hätte man lieber denen folgen sollen, welche bekennen,[4]) daß sich diese Anwendung nicht genau an sie anschließe, sondern auf V. 26 zurückgehe. Aber noch besser wird es sein, *οὕτως οὖν πᾶς ἐξ ὑμῶν* vom Folgenden abzutrennen und für einen selbstständigen Imperativsatz mit zu ergänzendem *ποιείτω* zu nehmen.[5]) So, wie jener, der einen Thurm bauen, und wie jener König, der gegen einen Uebermächtigen zu Felde ziehen will, soll jeder von denen thun, die sich in Jesu Geleit begeben. Damit fällt auch die Unbequemlichkeit hinweg, an welcher der Satz in seiner gewöhnlichen Fassung in so fern leidet, als man

[1]) so Godet. [2]) wie z. B. Bisping. [3]) wie Meyer. [4]) wie Bleek. [5]) vgl. 22, 26 u. z. Eph. 4, 20.

nicht einsieht, warum die gemeingültige Aussage durch *ἐξ ὑμῶν* sonderlich auf die eben Anwesenden eingeschränkt wird, wogegen dieses *ἐξ ὑμῶν* allerdings an seinem Orte ist, wenn die eben Mitfolgenden ermahnt werden, zu bedenken, was sie damit auf sich nehmen, daß sie in die Jüngerschaft eintreten wollen. Diese Ermahnung einzuschärfen dient die abschließende Wiederholung des Satzes, mit dem die Rede angehoben hat. Sie dient aber zugleich auch, den Uebergang zum Schlusse der Rede zu vermitteln, welcher in Form eines vom Salze hergenommenen Gleichnisses zu bedenken giebt, wie wenig mit einer Jüngerschaft gedient wäre, welche dessen verlustig würde, was sie leistungsfähig macht. Vorausgeschickt wird, daß es ein edles Ding ist um das Salz. Ist dieser Satz dem vorhergehenden durch *οὖν* angeschlossen, so kann auf keinen Fall die Meinung sein, daß es um den Jüngerstand um deswillen etwas herrliches sei, weil er eine allesverläugnende Entschiedenheit erheischt.[1]) Schwer macht ihn dieß, nicht herrlich. Das *οὖν* müßte nicht diesen vorausgeschickten Satz allein, sondern mit ihm auch den anschließen, welcher besagt, was es aber um das Salz ist, wenn es seinen Salzgehalt verliert. Diese Folge würde es für den Werth eines Jüngers haben, wenn er hinterher der Selbstverläugnung ermangelte, ohne die man nicht Jünger sein kann. Aber die Bezeugung des *οὖν* reicht nicht hin, während das *καί* hinter *ἐὰν δέ*, welches Marc. 9, 50 fehlt, genügend bezeugt ist:[2]) es dient, das Salz den Dingen entgegenzusetzen, die seiner bedürfen, um Geschmack zu haben. Wird es auch selbst geschmacklos, so giebt es nichts, womit man es zurichte und wieder würzig mache. So aber, wie es ist, taugt es dann weder für den Boden noch für den Mist, wenn man etwa meinen möchte, daß es, nachdem es aufgehört hat, das Salz zu sein, welches den Speisen dient, doch wenigstens als Dünger oder zur Verbesserung des Düngers zu brauchen sein werde: man wirft es weg. Auf den Jünger angewendet will dieß nicht heißen, daß er, wenn er die Eigenschaft verliert, die ihn tauglich macht, der Welt das zu sein, was das Salz den Speisen ist, überhaupt zu gar Nichts,[3]) sondern daß er im Haushalte Gottes zu Nichts mehr zu brauchen sei. Man kann XIV, 33—35.

[1]) so Meyer. [2]) so mit Lachmann u. Tregelles. [3]) so z. B. Bengel.

XIV, 35-XV, 2 eben nur ganz oder gar nicht Jünger sein. Wer es nicht ganz ist, findet im Reiche Gottes keine Verwendung, hat also auch seines Bleibens nicht in ihm. Drum sehe Jeder zu, wie der Schlußzuruf *ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω*[1]) besagt, ob er das vermag, ohne was er nicht Jünger sein kann, zu verzichten nämlich auf alles irdische Gut und allem Leid sich zu unterziehen, das der Jüngerstand mit sich bringt.

Ein ungewöhnlich zahlreiches Gefolge, welches sich Jesu auf seiner Wanderung angeschlossen hatte, gab ihm Anlaß zu dieser die Sichtung desselben bezweckenden Lehrrede. Aehnlich und doch gar anders ist es, wenn die folgende mit den Worten eingeleitet wird *ἦσαν δὲ αὐτῷ ἐγγίζοντες πάντες οἱ τελῶναι καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ ἀκούειν αὐτοῦ*. Den Anlaß aber, sich zu äußern, gab ihm, was die andere Hälfte des Satzes besagt, daß die Pharisäer über den Zutritt, den die Sünder bei ihm hatten, und über die Tischgemeinschaft, die er mit ihnen pflag,[2]) unter einander murrten. Man versteht Letzteres von einem bestimmten einzelnen Falle und daher Ersteres von einem Zudrange der Zöllner und Sünder eines bestimmten Orts oder der Umgegend desselben,[3]) den man dann etwa auch mit dem, was 14, 25 ff. erzählt ist, in irgend welchen Zusammenhang bringt. In wie fern es psychologisch begreiflich sein soll, daß gerade in Folge jener strengen Anforderung, die Jesus an seine Jünger stellte, die Zöllner und Sünder sämmtlich kamen, ihn zu hören,[4]) möchte schwer zu sagen sein. Und daß es heißt, sie kamen insgesammt, sieht doch mehr nach einer allgemeinen Aussage aus, als nach dem Berichte eines einzelnen Vorkommnisses.[5]) Uebersetzt man vollends[6]) „sie waren eben damit beschäftigt, sich ihm zu nahen", so macht *πάντες* dieses vermeintliche einzelne Vorkommniß vollends unvorstellbar. Aber so zu übersetzen, hat man auch keinen Grund. Wie 4, 44; 5, 16 kann etwas, das stetig oder je und je geschah, mit *ἦσαν ἐγγίζοντες* gesagt sein, und *πάντες* beweist, daß es so gemeint ist. Dann ist aber auch, daß die Pharisäer über Jesu Verhalten gegen diese Menschen unter sich murrten, nicht Erzählung eines einzelnen Vorkommnisses. Ihr Murren darüber war ihm bekannt und veranlaßte ihn irgend einmal, sich so gegen sie zu äußern, wie hier erzählt ist. Die Zöllner und Sünder sind in der ersten Hälfte des Satzes neben einander genannt, in der zweiten sind die Ersteren unter die Letzteren mitbegriffen. Es soll nicht geläugnet werden, daß es eine Versündigung gegen den Gott Israel's war, wenn sich Israeliten Gewinns halber zu einem Geschäfte verstanden, welches sie den Heiden näher brachte, als ihren Volksgenossen, denen sie sich dadurch entfremdeten. Und so gilt also auch von den Zöllnern, was Jesu Gleichnisse von den Sündern sagen. Ihn zu hören kamen die Zöllner und Sünder, also nicht, wie er 11, 29 vom Volke im Allgemeinen klagen mußte, um ein Zeichen zu sehen. Damit gaben sie zu erkennen, daß sie nach dem Heil begehrten, welches er verkündigte, und er ließ sie an sich kommen und verkehrte mit ihnen als mit Sündern, die ihren Sinn ändern, von ihren Sünden zu Gott sich bekehren wollten. Sind sie dieß, wie sollte er sich ihrer nicht annehmen, damit sie sich bekehren, und sich ihrer freuen, wenn sie es thun? Dieß der Gedanke, welchen er in den beiden Gleichnissen so ausführt, daß er sein Verhalten damit rechtfertigt, eben damit aber das Murren der Pharisäer straft. Was er thut, ist nicht befremdlicher, als daß ein Mann, der hundert Schafe hat, von denen eines sich verirrt, dem verirrten nachgeht, bis er es findet, oder ein Weib, das zehn Drachmen hat und eine davon verliert, allen Fleiß anwendet, sie wiederzufinden. Und daß er sich freut, wenn es ihm gelingt, einen Sünder zu bekehren, ist nicht befremdlicher, als die Freude des Mannes, der sein verirrtes Schaf, oder des Weibes, die ihre verlorne Drachme findet. In dem erstern Gleichnisse ist bedeutsam, daß der Mann der Schafe viele hat, daß er, um das eine verirrte zu suchen, die anderen nicht erst nach Hause bringt, sondern da beläßt, wo sie weiden — *ἐν τῇ ἐρήμῳ* —, und daß er das gefundene, weil es sich müde gelaufen hat, vergnügt auf seine Schultern nimmt und dahin trägt, wo er die anderen gelassen. Und in dem zweiten Gleichnisse ist bedeutsam, daß die verlorne Drachme für das Weib ein beträchtlicher Theil ihres kleinen Geldvorraths ist, und daß sie Alles aufbietet und nicht nachläßt mit emsigem Suchen, bis sie die verlorne wieder hat. Dort gilt die Freude, welche die Freunde und Nachbaren

[1]) vgl. z. 8, 8. [2]) vgl. 5, 30. [3]) so z. B. Olshausen, Bleek, Bisping, Meyer. [4]) so Meyer. [5]) vgl. Stier. [6]) wie Meyer.

XV, 2—10.

XV, 3—10. theilen sollen, dem Schafe, daß es nicht verloren geblieben ist; hier gilt die Freude, welche die Freundinnen und Nachbarinnen theilen sollen, dem Weibe, daß ihr die Drachme nicht verloren geblieben ist.[1]) Die beiden Gleichnisse ergänzen sich. Der Mann hätte den Verlust des einen Schafs, des einen von ihrer hundert, wohl verschmerzen können, aber es ist ihm um das Schaf leid; für das Weib dagegen ist es ein empfindlicher Verlust, ein Zehntel ihres wenigen Gelds missen zu sollen, und sie will ihn nicht verschmerzen. Ihm ist es so eilig, das verlorne Schaf zu finden, daß er die anderen nicht erst heimbringt, ehe er es sucht; und sie läßt Nichts unversucht, die verlorne Drachme wiederzufinden. In der Deutung der Gleichnisse wollen nun einerseits die bedeutsamen Züge jedes einzelnen beachtet und andererseits die sich ergänzenden beider in eins gefaßt sein. Wir werden nicht fragen, ob der Mann Gott oder Christus, das Weib die Kirche oder der heilige Geist, oder was unter dem Hingehen und dem Heimkommen des Mannes, unter dem Leuchten und Kehren des Weibes zu verstehen sei,[2]) sondern wir unterscheiden zwischen dem, was in dem gleichnißweise auszudrückenden Gedanken, und zwischen dem, was nur im Wesen des hiefür verwendeten Bildes begründet ist. Dem Verhalten Jesu, daß er sich der Sünder annimmt, sie zu bekehren, und sich dessen freut, wenn sie sich bekehren lassen, weshalb er auch mit ihnen isset, entspricht das Suchen des verlornen Schafs, der verlornen Drachme und die Freude über das Finden des Schafs, über das Finden der Drachme. Der Mann hat der Schafe viele, dennoch läßt er das eine nicht, sondern bringt die übrigen nicht eher heim, als bis er es gefunden. Nicht anders thut Jesus. Ob er auch Viele hat, die ihm angehören, geht er doch den Sündern nach, bis sie sich finden lassen — so leid ist es ihm um sie —, und holt sie mit liebevoller Schonung ihrer Schwäche herbei, um sie mit den Anderen zusammen dahin zu bringen, wo sie daheim und geborgen sein werden, in das geoffenbarte Reich Gottes. Und ein Schmerz ist es ihm selbst, einen Sünder verloren geben zu sollen, wie dem Weibe der für sie empfindliche Verlust der einen Drachme, und so angelegen läßt er es sich

[1]) vgl. Godet. [2]) gegen Stier u. A.

sein, ihn zu bekehren, wie das Weib, ihre verlorne Münze zu fin- XV, 3—10.
den. Oder sollte er nicht thun wie sie? Im Bilde muß das eine Schaf von der Herde, der es angehört, sich wegverloren haben, und muß die verlorne Drachme ein Bestandtheil der kleinen Summe gewesen sein, die das Weib besitzt. Nicht so in der Deutung. Die Sünder holt Jesus zu denen, die bereits zu ihm halten, erst herbei, um sie mit ihnen zu vereinigen, wie das wiedergefundene Schaf der übrigen Herde, die wieder gefundene Drachme der übrigen Geldsumme zugesellt wird. Denn wenn es heißt, es werde im Himmel Freude sein über Einen sich bekehrenden Sünder, mehr als[1]) über neunundneunzig Gerechte, die der Bekehrung nicht bedürfen, so ist man nicht berechtigt noch veranlaßt, Jesum nur hypothetisch oder gar ironisch von Gerechten sprechen zu lassen, weil er keine Gerechten kenne, die der Buße nicht mehr bedürfen.[2]) *Μετάνοια* ist die Sinneswandelung, welche Jesus forderte, wenn er rief *μετανοεῖτε*, und die solchem Rufe gehorsamten, waren somit *δίκαιοι*, in welcher Eigenschaft sie, wie das *οἵτινες* besagt, *οὐ χρείαν ἔχουσιν μετανοίας*,[3]) weil ihre Sinnesrichtung die rechte ist. Die tägliche Buße ist etwas Anderes, als die hier gemeinte *μετάνοια*. Mit Unrecht also versteht man unter den Gerechten solche, die es nur im gesetzlichen Sinne sind, entweder blos äußerlich wie die Pharisäer,[4]) oder wirklich pflichtgetreu,[5]) und irrthümlich sagt man, Jesus müsse offenbar den Ausdruck in dem Sinne nehmen, wie die Pharisäer, wenn sie darüber murrten, daß er die Sünder annahm. Nicht daß oder warum er nur Sünder annehme, setzt er ihrem Murren entgegen, sondern rechtfertigt nur, daß er solche annimmt. Und zwar ist der Fall hier anders, als 5, 32. Dort hörten wir ihn sagen, seine Aufforderung zur Sinneswandelung gelte Sündern und nicht Gerechten, womit allerdings nicht gesagt war, daß es Gerechte gebe, die einer Sinneswandelung und also auch seiner nicht bedürfen, sondern daß er nur für Sünder gekommen sei. Hier dagegen ist der Stand zu Gott, in welchem die sich befinden, die er Gerechte, und der Stand, zu welchem diejenigen gelangen, die er Sünder nennt, einer und derselbe. Daß auch die

[1]) vgl. Kühner Gramm. II. S. 841. [2]) gegen Stier S. 264. [3]) vgl. Bengel. [4]) so z. B. Meyer. [5]) so Godet.

XV, 3—12. Gerechten sich einst bekehrt haben, bleibt außer Betracht, weil es sich nur darum handelt, welchen Werth eines Sünders Bekehrung habe, nicht um den Werth des Bekehrten gegenüber dem der Gerechten. Nicht weil er werther gehalten ist, als die neunundneunzig Gerechten, ist Freude im Himmel, bei Gott, um ihn, sondern weil es, und zwar in vollem Ernst,[1]) so viel mehr heißen will, daß ein Sünder umkehrt zu Gott, als daß Gerechte das bleibend sind, was sie sind. In der Anwendung des zweiten Gleichnisses fällt denn auch jene Vergleichung weg und es heißt nur, daß Freude wird vor den Engeln,[2]) also Freude, welche die Engel zu Zeugen nimmt, himmlische Freude über Einen Sünder, der sich bekehrt. Wie sollte dann Jesus nicht auf Erden an solcher Bekehrung seine Freude haben? Und wie billig sollten die über ihn Murrenden sich vielmehr mitfreuen! Die Pharisäer meinten allerdings, wenn sie murrten, nur solche Sünder, die es nach ihrem Maßstabe, durch einen dem Gesetze Israel's offenbar widerstreitenden Lebenswandel waren, wogegen dann die äußerlich und gesetzlich Ehrbaren in ihrem Sinne die Gerechten waren. Aber Jesus nimmt beide Begriffe ernstlich. Um ihnen zu beweisen, wie recht er daran thue, solcher sich anzunehmen, die in ihrem Sinne Sünder waren, thut er dar, wie erfreulich die Bekehrung von Sündern überhaupt, dann aber, wie es nun der Gegensatz forderte, wie erfreulich sie in Vergleich mit dem Gerechtsein der wirklich Gerechten sei.

Das folgende Gleichniß ist jenen beiden inhaltsverwandt. Aber daß es Jesus unmittelbar auf sie habe folgen lassen,[3]) ist durch das εἶπεν δέ, mit dem es eingeführt wird, nicht gesichert.[4]) Heißt es doch nicht einmal ἔλεγεν δέ, geschweige ἔλεγεν δὲ πρὸς αὐτούς. Der Evangelist sagt Nichts weiter, als daß Jesus das Folgende irgendwann einmal gesprochen hat. Aber ein verwandter Gedanke ist in verwandter Form gleichnißweise, und zwar diesmal in Gestalt einer ausgeführten Erzählung vorgetragen. Ein Vater, von dem jüngern seiner beiden Söhne um Aushändigung des voraussichtlich ihm zufallenden[5]) Erbtheils, also eines Drittheils des Gesammtvermögens,[6])

[1]) gegen Bleek z. Matth. 18, 14. [2]) vgl. Tob. 10, 13. [3]) so z. B. Stier III. S. 252. [4]) vgl. Bleek. [5]) vgl. z. B. Tob. 6, 11. [6]) Deut. 21, 17.

angegangen, thut ihm in der Art seinen Willen, daß er eine Theilung zwischen beiden vornimmt, die den jüngern unabhängig stellt, während der ältere auf dem Gute des Vaters bleibt, welches ihm nach dessen Tode zu eigen werden wird. Der jüngere zieht dann mit seinem ganzen Vermögen in ein fernes Land, wo er den Augen seines Vaters entnommen ist, und verpraßt es dort in liederlichem Leben, so daß er sich, als überdieß eine Hungersnoth einfällt, von einem Einheimischen — er, der Jude — zum Schweinehüten gebrauchen lassen muß und dabei doch solchen Mangel leidet, daß es ihm eine Wohlthat wäre, wenn man ihm von der Frucht des Johannisbrodbaums gäbe, welche die Abends heimgetriebenen Schweine bekommen. Denn daß καὶ οὐδεὶς ἐδίδου αὐτῷ nicht heißt „denn Niemand gab ihm etwas Anderes", versteht sich doch wohl von selbst.[1]) Dieses Elend bringt ihn zu sich selbst, daß er des längst vergessenen Vaterhauses gedenkt, wo die Taglöhner Ueberfluß haben, während er in der Fremde — denn ἐγὼ δὲ ὧδε wird zu lesen sein — vor Hunger umkommt. Er beschließt, heimzukehren und mit dem Bekenntnisse vor seinen Vater hinzutreten, daß er gesündigt hat himmelwärts, wo es vor Gott gekommen,[2]) und vor ihm, dem er nun als Sünder gegenübersteht,[3]) so daß er nicht ferner werth ist, sein Sohn zu heißen, sondern nur als Taglöhner gehalten sein will. Als er nun in die Nähe des väterlichen Hauses kommt, wird ihn der Vater gewahr und es erbarmt ihn. Er läuft ihm entgegen, umarmt und küßt ihn und läßt ihn sein Bekenntniß — denn die Worte ποίησόν με ὡς ἕνα τῶν μισθίων σου fallen hier weg — nicht ausreden, sondern heißt das beste Gewand und einen Siegelring und Schuhe bringen, um ihn, der zerlumpt, barfuß und unberingt in Knechtsgestalt dasteht, als freien Mann und Sohn des Hauses anzuthun, und ein Freudenmahl und Freudenfest anstellen, an dem das ganze Haus mit Musik und Tanz Theil nehmen soll. Und als der vom Felde heimkehrende ältere Sohn, auf seine verwunderte Frage über die Ursache dieser Fröhlichkeit belehrt, in Zorn geräth und sich weigert, das Haus zu betreten, geht der Vater zu ihm hinaus, ihm zuzureden, und erwiedert auf seinen Vorwurf, warum er, der ihm XV, 13—28.

[1]) gegen Stier S. 276. [2]) vgl. Apokal. 18, 5. [3]) vgl. 1 Sam. 20, 1.

XV, 29—32. selbst während aller der Jahre gehorsamen Dienstes nie das kleinste Fest verwilligt habe, den liederlichen Verschwender so empfange: „mein Kind, du bist jederzeit bei mir und all das Meine ist dein; aber dieser dein Bruder ist todt gewesen und lebendig geworden, ist verloren gewesen und gefunden worden; das mußte ja doch froh und fröhlich machen.“ *Ὁ ἀδελφός σου οὗτος* sagt er, während der Bruder sich nicht hat entschließen können, zu sagen *ὁ ἀδελφός μου*,[1] und nicht *εὐφρανθῆναί σε δεῖ* sagt er dem Sohne zum Vorwurfe, sondern die Freude des Hauses mit Einschluß seiner eigenen rechtfertigend *εὐφρανθῆναι καὶ χαρῆναι ἔδει*.[2] Aber indem er sagt *ὅτι ὁ ἀδελφός σου οὗτος νεκρὸς ἦν καὶ ἔζησεν*,[3] giebt er ihm zu erkennen, daß sich der Bruder eben so über den Bruder freuen sollte, wie der Vater über den Sohn. Denn nicht blos ihm, dem Vater, ist er todt und verloren gewesen, wie denn V. 24 mit denselben Worten *οὗτος ὁ υἱός μου νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησεν, ἦν ἀπολωλὼς καὶ εὑρέθη* der Grund für *εὐφρανθῶμεν*, also für die Freude des ganzen Hauses benannt war. Das ganze Haus sollte sich freuen mit dem Vater, weil er Sohn des Hauses ist, und der Bruder sollte sich nicht freuen? Jener Knecht freilich theilte diese Freude nicht, der dem verwunderten Bruder den Bescheid gab „dein Bruder ist gekommen und dein Vater hat das gemästete Kalb geschlachtet, weil er ihn gesund wiederbekommen.“ Mit herzlosem Spotte über den Vater, den die Wiederkunft eines solchen Sohnes so glücklich macht, redet er, wie es dem voraussichtlichen Unwillen des Bruders, den er dadurch seinerseits aufreizt, am besten zu Gefallen geredet sein wird.[4] Um so weniger sollte man darnach verstehen wollen, wie des Vaters *νεκρὸς ἦν* und *ἦν ἀπολωλώς* gemeint ist.[5] Gegenüber dem sittlichen Vorwurfe, den der ältere Bruder mit den Worten *ὁ καταφαγών σου τὸν βίον μετὰ τῶν πορνῶν* ausspricht, was man ohne Grund eine infame Uebertreibung genannt hat,[6] wäre es ungenügende Aufforderung zur Freude über den Zurückgekehrten, wenn der Vater nur sagte, für ihn oder für sie beide sei er todt und verloren gewesen. Seine

[1] gegen Godet. [2] vgl. Bleek, Meyer. [3] vgl. Röm. 14, 9; Apokal. 2, 8. [4] gegen Stier S. 296. [5] gegen de Wette. [6] so Ebrard bei Olshausen z. d. St.

reumüthige und demüthige Wiederkehr ins Vaterhaus ist eine sittliche XV, 29—32.
Umkehr und als solche vergleicht sie der Vater einem Erstehen aus dem Tode zu neuem Leben. Hat er doch nicht nur *ἥμαρτον ἐνώπιόν σου*, sondern *ἥμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου* bekannt. Die Freude hierüber sollte der ältere Bruder theilen, statt es unbegreiflich zu finden, daß der Vater die heillose Vergeudung dessen, was ursprünglich sein eigen gewesen war — denn *ὁ καταφαγών σου τὸν βίον* sagt er —, so leicht verzeiht. Noch weniger sollte ihn sein Verdruß dazu verleiten, dem Vater auf Anlaß dieses Freudenmahls daraus einen Vorwurf zu machen, daß er ihm noch nie ein Zicklein gegeben, sich mit seinen Freunden vergnügt zu machen. Er würde beides gar nicht vergleichen, wenn er des Bruders Wiederkehr richtig würdigte, indem ihm dann das angestellte Mahl die Feier einer Freude des Hauses wäre und nicht ein dem Heimgekehrten bereitetes Vergnügen. Und nicht den unverbrüchlichen Gehorsam und treuen Dienst, den er geleistet hat, während der Andere das väterliche Erbe mit Huren verthat, würde er dem Vater vorhalten, als wäre ihm derselbe unvergolten geblieben, während der Andere jetzt gefeiert wird, sondern das Glück, das er genossen, im Vaterhause das Leben zu verbringen, hätte er mit dem Elende verglichen, in welches jenen sein Wegzug geführt hatte, dem sittlichen zuerst, dem leiblichen hernach. Daher führt ihm auch der Vater zu Gemüthe, daß es ihm genug sein sollte, nie von ihm gekommen zu sein und all das Seine mit ihm zu theilen.

Je ausgeführter die Erzählung ist, welche hier als Gleichniß dient, desto mehr muß man sich hüten, Einzelnes derselben, was nur der Ausmalung angehört, unter die wesentlichen Züge der Anlage zu rechnen, welche der darzustellende Gedanke erheischte, und das in letzterm ihm Entsprechende aufsuchen zu wollen. So hat man, daß der ältere Bruder, als er bei seiner Heimkunft Musik und Tanz im Hause hört, statt ohne Weiteres ins Haus zu gehen, einen der Knechte fragt, was es da gebe, für einen Beweis genommen, wie entfremdet er seinem Vater und wie mißtrauisch er gegen ihn ist,[1] während die an sich unverfängliche Frage dadurch vernothwendigt

[1] so Ebrard, Stier.

XV, 12—32. ist, daß er auf erhaltenen Bescheid sich weigern soll, das Haus zu betreten. Oder man hat gefragt, was das ferne Land bedeute, wohin der jüngere auswandert, während doch nur gesagt sein soll, daß er sich den Augen und der Einwirkung des Vaters entzieht, oder was unter den Taglöhnern des Vaters gemeint sei, die doch nur deshalb eine Stelle im Gleichnisse einnehmen, damit der Sohn des Hauses sein Elend mit ihrer Versorgung vergleichen und in Demuth begehren kann, nur als ihres Gleichen gehalten zu werden, welche Bitte man in Folge falscher Deutung der Taglöhner wohl gar für einen nachgebliebenen Rest der Selbstgerechtigkeit des Bittenden nahm.[1]) Ja, was die Schweine bedeuten und das Mastkalb, fragte man: eine Verirrung gleich derjenigen, durch welche sich die vorbildliche Deutung der gesetzlichen Gottesdiensteinrichtungen lächerlich gemacht hat. Aber auch damit ging man irre, daß man vor allem fragte, wen die beiden Söhne bedeuten. Man verirrte sich hiedurch dahin, sie als den bußfertigen und den hartnäckigen, den offenbaren und den versteckten Sünder einander gegenüberzustellen[2]) und das Gleichniß als Gleichniß von den verlornen Söhnen zu bezeichnen, von denen der ältere der verlornere sei,[3]) worüber man doch durch das Schlußwort des Vaters hätte bedenklich werden sollen. Es gilt, vor allem den Gedanken herauszustellen, den die Erzählung sinnbildlich ausdrückt. Gottes Verhalten gegen den bußfertigen Sünder stellt es für diejenigen dar, welche ihm seine Begnadigung nicht gönnen. Handelt Gott väterlich gegen ihn, so stellen sie sich unbrüderlich dazu. Wie unrecht sie hieran thun, soll ihnen an der Unbrüderlichkeit des ältern Bruders, die zur Unkindlichkeit gegen den Vater ausschlägt, veranschaulicht werden. Nicht die Versündigung des ältern Sohns wird der Buße des jüngern gegenübergestellt, geschweige das Verhalten des Vaters gegen jenen seinem Verhalten gegen diesen, sondern die unbrüderliche Härte des Erstern der erbarmenden Liebe des Vaters, an dem doch und nicht an dem Bruder der jüngere sich versündigt hat. Damit die unbrüderliche Härte des ältern als das erscheine, womit er sich versündigt, muß er von sich bezeugen können, ohne daß er Widerspruch zu befürchten hat, er habe dem Vater

[1]) so Stier S. 286. [2]) so Stier S. 268. [3]) so Ebrard.

in unverbrüchlichem Gehorsam gedient. Und damit die erbarmende XV, 12—32.
Liebe des Vaters in ihr volles Licht tritt, muß sich der jüngere so schwer an ihm versündigt, seine Güte so arg mißbraucht, aber auch so bitteres Elend erlitten haben, so daß ihn erst das Elend zur Buße bringt, die der Vater dennoch mit solcher Freude aufnimmt, seines Elends sich erbarmend und seine Sünde ihm vergebend. Nicht des Menschen stufenweises Verlorengehen, geschweige seine ebenfalls stufenweise fortschreitende Rückkehr zu Gott soll eigens geschildert sein.[1]) Alles, was von dem jüngern Sohne erzählt wird, zielt nur auf den Empfang ab, den er beim Vater findet, und dieser hinwieder wird erzählt, um das Verhalten des ältern ihm entgegenzustellen. So ist es die zweite Hälfte der Erzählung, auf die es mit der ersten abgesehen ist, und das Wort des Vaters, mit dem das Ganze schließt, enthält die Lehre, welche daraus entnommen werden soll. Es belehrt den, der sich ein Zeugniß geben kann, wie es der ältere Bruder sich gegeben hat, aber nun dem tief Gefallenen seine Begnadigung nicht gönnt, warum er sich seiner Bekehrung und also auch seiner Begnadigung freuen und letztere nicht wie ein Unrecht, das ihm geschieht, aufnehmen, sondern dessen, wie er zu Gott steht, an seinem Theile froh sein soll. Ist dieß die Lehre des Gleichnisses, so kann es nicht, wie man gewöhnlich meint, die hochmüthige Selbstgerechtigkeit der auf ihre äußerliche Gesetzeserfüllung pochenden Pharisäer strafen sollen. In ein Wort Gottes an sie ließe sich das Schlußwort des Vaters nicht übersetzen.[2]) Aber auch der Scheelsucht der Juden[3]) oder der jüdischen Christen[4]) gegen die Betheiligung der Heiden am messianischen Heil kann das Gleichniß nicht gelten sollen. Auf keinen Fall könnte mit dem ältern Sohne die jüdische Christenheit gemeint sein:[5]) sie wäre ja nicht der ältere Bruder, welcher im Vaterhause bleibt, wenn die heidnische Menschheit, der jüngere Bruder, es verläßt. Das jüdische Volk aber würde weder Jesus noch der Evangelist bei dem unwidersprochenen Ruhme belassen, daß es Gottes Gebote nie übertreten habe. So weit würde

[1]) gegen Bisping. [2]) vgl. Hilgenfeld d. Evv. S. 199. [3]) so z. B. Hilgenfeld a. a. O. S. 198. [4]) so z. B. Baur d. kan. Evv. S. 510 f. [5]) vgl. Weizsäcker Untersuchungen üb. d. ev. Geschichte S. 213.

XVI, 1. auch die conciliatorische Absicht eines spätern Paulinismus, aus der man sich das Schlußwort des Vaters erklärt, nicht gehen können. Man hat daher gesagt, ursprünglich habe das Gleichniß die pharisäisch Gerechten einerseits, die Zöllner und Sünder andererseits gemeint, und erst der Evangelist habe den paulinisch gedachten Gegensatz von Judenthum und Heidenthum hineingelegt.[1]) Aber dann hätte er des Vaters Erwiederung auf des Sohnes Selbstzeugniß und Beschwerde in paulinischem Sinne umbilden müssen, nachdem sie schon, wenn sie den pharisäisch Gerechten gilt, unverständlich ist. Sie bestimmt uns, von jenen beiden Gegensätzen abzusehen und das Gleichniß als einen Spiegel aufzufassen, welchen Jesus denen vorhält, die sich bei sonst löblicher Rechtschaffenheit damit versündigen, daß sie sich gegen tief Gefallene so unbrüderlich stellen, als seien dieselben keiner Vergebung und Begnadigung werth. So freundlich spricht der Vater zu dem ältern Sohne, daß man sieht, wie gern er ihn seines Unrechts überführen möchte. Und so wird auch Jesus seine Gleichnißrede an solche richten, die nur dieses Unrecht mit den Pharisäern theilen, übrigens aber denen, zu welchen er 11, 39 ff. gesprochen hat und 16, 15 sprechen wird, keineswegs gleichen. Der Evangelist aber wird eben deshalb, weil dieses Gleichniß nicht schlechthin als Fortsetzung der an Pharisäer gerichteten Rede V. 4—10 gemeint ist, mit einem *εἶπεν δέ* es eingeleitet haben.

Das mit jenem *εἶπεν δέ* Eingeführte war dem zunächst Vorhergegangenen inhaltsverwandt, aber auch der Form nach gleichartig. Was jetzt folgt, ist ihm ungleichartigen Inhalts, aber wieder ein Gleichniß, und zwar, wie jenes, in Gestalt einer ausgeführten Erzählung. Eingeleitet ist es mit einem *ἔλεγεν δὲ καὶ πρὸς τοὺς μαθητάς*, mit welchem es dieselbe Bewandniß hat, wie mit jenem *ἔλεγεν δὲ καὶ τοῖς ὄχλοις* 12, 54. Denn je weniger das hiemit eingeführte Gleichniß dem vorherigen inhaltsverwandt ist, um so unwahrscheinlicher ist, daß die Meinung sein sollte, Jesus habe sich, nachdem er das in 15, 1—32 Berichtete gesprochen hatte, gegen seine Jünger gekehrt, um auch ihnen Etwas zu sagen:[2]) geschweige daß unter den Jüngern sonderlich die nach 15, 1 zu ihm gekommenen Zöllner

[1]) so Keim II. S. 339. [2]) so z. B. Meyer.

gemeint sind und die Rede ihnen gilt,[1]) was ausdrücklich gesagt sein XVI, 1—5.
müßte. „Ein reicher Mann" — so beginnt die Erzählung. Darum, daß er reich ist, braucht er weder dem von 12, 16, noch dem von 16, 19 zu gleichen.[2]) Wenn er nicht reich wäre, bedürfte er keines Verwalters seines Vermögens, und nicht von ihm, sondern von seinem *οἰκονόμος* handelt die Erzählung. Was von diesem erzählt werden soll, leitet sich damit ein, daß seinem Herrn zu Ohren kam, er verschleudere das ihm anvertraute Besitzthum, weshalb ihn derselbe kommen ließ und zu ihm sagte: „was höre ich da[3]) von dir? lege die Rechnung ab — die Schlußrechnung nämlich — von deiner Verwaltung! denn du wirst — wenn nämlich *δυνήσῃ* zu lesen und also dieß das voraussichtliche Ergebniß der Rechnungsablage sein wird — die Verwaltung nicht ferner führen können." Mit der gegen ihn angebrachten Beschuldigung hatte es seine Richtigkeit, und *διεβλήθη* sagt nicht, daß sie Verläumdung war, sondern nur, daß ihm damit wehe gethan werden sollte.[4]) Denn er sieht ja selbst voraus, daß er mit seiner Rechnungsablage übel bestehen wird,[5]) und geht nur mit sich zu Rathe, wie er es anstellen soll, um nach seiner Amtsentsetzung sein Leben zu fristen, ohne mit der Hacke zu arbeiten, wozu er zu schwach, und ohne betteln zu gehen, was ihm zu schimpflich ist. Ich habe gefunden, sagt er nach kurzem Besinnen, was ich thun muß, damit sie mich bei sich aufnehmen. Die Schuldner seines Herrn meint er: wenn er ihnen einen Dienst erzeigt, zu dem er in der Lage ist, so lange er noch das Amt hat, so werden sie dafür erkenntlich sein und ihm eine Unterkunft bei sich gewähren. Er kann sich dessen um so mehr versehen, als sie, wenn sie auf das eingehen, was er ihnen bietet, zu Mitschuldigen seiner Untreue werden. Er läßt sie kommen, einen nach dem andern — *ἕνα ἕκαστον*[6]) — und händigt ihnen ihre Schuldbriefe aus, damit sie die Beträge dessen, was sie von seinem Herrn gekauft und noch nicht bezahlt haben, in geringere umsetzen; was wohl nicht so gemeint ist, daß sie nur die Ziffern fälschen sollen,[7]) sondern, was den Worten besser

[1]) gegen Olshausen, Meyer. [2]) gegen Meyer. [3]) vgl. Kühner Gramm. II. S. 540. [4]) vgl. z. B. LXX. Dan. 3, 8; 6, 24. [5]) gegen Hölbe in d. Theol. Stud. u. Krit. 1858 S. 533. [6]) gegen Stier III. S. 322. [7]) gegen Meyer.

XVI, 5—8. entspricht und leichter vorstellbar ist, gleich an Ort und Stelle statt des zurückgegebenen Schuldbriefs einen andern ausfertigen sollen. Daß er jeden erst fragt, was und wie viel er schulde, dient dazu, den Schuldner, der mit der Befürchtung vor ihn tritt, daß er gedrängt werden solle, vor der Größe seiner Schuld, zu der er sich selbst bekennen muß, erschrecken zu lassen, ehe er durch den Erlaß um so freudiger überrascht wird. Und aus der Zahl der einzelnen Fälle werden zwei ausgehoben, um an ihnen zu zeigen, daß er den Betrag des Erlasses verschieden bemaß, je nachdem er sich von den Einzelnen eines größern oder geringern Muthes der Unredlichkeit versah. Solchen Muth aber konnten sie um so leichter haben, als ja der Verwalter für das, was er ihnen unberechtigter Weise erließ, bei seinem Herrn einstehen mußte: nahm er es auf sich, warum sollten sie sich sträuben? Die Summe dessen, worüber er nicht Rechenschaft geben konnte, als der Tag der Rechnungsablage kam, wuchs durch diese Erlasse. Aber Schlimmeres, als ihm ohnehin bevorstand — denn nur die Entlassung stand ihm bevor, nicht ein richterliches Urtheil[1]) —, traf ihn deswegen nicht, und er hatte die ihm gebliebene Frist benützt, um durch eine Veruntreuung anderer Art, als seine vorherige Verschleuderung des Anvertrauten gewesen war, sich Freunde zu machen, die ihn für den Verlust seines Amts schadlos hielten.

Wie zu des Herrn Kenntniß gekommen ist, was er gethan, ist nicht gesagt, nur daß er es, als es, möglicherweise durch solche, die auf das Ansinnen des Verwalters nicht eingingen, zu seiner Kenntniß kam, klug gethan nannte und den Verwalter, der es unrechtschaffen gewesen war, weshalb er ὁ οἰκονόμος τῆς ἀδικίας heißt,[2]) in diesem Sinne lobte. Denn daß der Evangelist mit ὁ κύριος Jesum meine, ist schon deshalb unmöglich, weil sich dann die Rede Jesu hinter V. 8 nicht mit καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω fortsetzen könnte, sondern ihre Wiederaufnahme eingeführt sein müßte. Man hat eingewandt, wenn unter ὁ κύριος der Herr des Verwalters gemeint wäre, so müßte auch folgen, was derselbe seinem Lobe Entsprechendes gethan habe:[3])

[1]) gegen Olshausen. [2]) vgl. 18, 6. [3]) so Weizsäcker Untersuchungen üb. d. evang. Geschichte S. 213.

wie man denn wirklich sein Lob so verstanden hat, als habe es der XVI, 8.
Wohlthat gegolten, die der unrechtschaffene Verwalter den armen Schuldnern erzeigt hatte, und als schließe es in sich, daß er den wohlthätigen Mann in seinem Amte beließ.[1]) Wie verkehrt dieß ist, leuchtet von selbst ein, jener Einwand verfängt deshalb Nichts, weil weder, was der Herr gethan hat, noch was die Schuldner gethan haben, von denen nicht einmal gesagt ist, ob sie dem Ansinnen des Verwalters Folge leisteten, sondern nur, was der Verwalter gethan hat, in das Gleichniß gehört. Nur wie der Herr das aufnahm, was er gethan, gehörte hieher und mußte den Schluß bilden, indem sich damit die Deutung des Gleichnisses einleitet, für welche die Klugheit des Verwalters die Hauptsache ist, eine Klugheit, deren Anerkenntniß nicht stärker ausgedrückt werden konnte, als wenn der Herr selbst dem Manne, der ihn geschädigt hat, das Lob spendet, daß er klug gehandelt habe. Was Jesus seinen Jüngern mit diesem Gleichnißbilde gesagt haben wollte, liegt wesentlich schon in dem Satze, den er an diesen abschließenden Zug desselben mit ὅτι anfügt. Er stellt die υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου und die υἱοὶ τοῦ φωτός einander gegenüber, die Angehörigen des gegenwärtigen Weltlaufs, die nach ihm, und die des Lichts, die nach ihm geartet sind. Denn ὁ αἰὼν οὗτος ist αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου[2]) und in seiner Gegensätzlichkeit gegen den αἰὼν μέλλων die ἐξουσία τοῦ σκότους,[3]) welcher entnommen die dem Heilswillen Gottes Gehorsamen in das Licht versetzt und des Lichtes Kinder[4]) sind, das aus Gott stammt. Nun sagt Jesus von denen, die nach dem gegenwärtigen Weltwesen geartet und also in die Finsterniß beschlossen sind, sie seien klüger, als die, welche dem Lichte angehören und nach ihm geartet sind, aber sagt dieß nicht schlechthin, sondern mit der Näherbestimmung εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν, was nichts Anderes heißen kann, als „in der Richtung auf das Geschlecht, welches das ihre ist,“[5]) und als Näherbestimmung der Vergleichung nicht einseitig die gerühmte Klugheit der Einen auf ihre Beziehung zu ihres Gleichen beschränken und von

[1]) so Baumgarten-Crusius. [2]) Eph. 2, 2. [3]) Kol. 1, 13. [4]) 1 Thess. 5, 5; Eph. 5, 8. [5]) gegen Grotius, Bengel, de Wette, Bisping, Stier, Olshausen u. A.

XVI, 8—9. der Beziehung zu Anderen verneinen kann,[1]) sondern zu beiden Gliedern der Vergleichung gehörig die Klugheit, hinsichtlich deren die Einen und die Anderen unter sich verglichen werden, als Klugheit gegen ihres Gleichen näher bestimmt,[2]) weshalb es auch hinter *ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτός* steht, damit man *ἑαυτῶν* nicht blos auf das Subjekt des Satzes beziehe.[3]) Mit *ὅτι* aber ist diese Aussage an den vorhergehenden, noch der Erzählung angehörigen Satz angeschlossen, nicht als Begründung des *φρονίμως ἐποίησεν*, welche Begründung nur darin bestehen könnte, daß benannt wäre, in wie fern der Belobte klug gehandelt hatte,[4]) sondern als Grundangabe, woraus es sich erkläre, daß der Herr in den Fall kam, seinen unrechtschaffnen Verwalter um Klugheit zu beloben. In der allgemeinen Thatsache hat dieß seinen Grund, daß die Weltmenschen im Verhalten gegen ihres Gleichen klüger sind, als diejenigen es im Verhalten gegen ihres Gleichen sind, die vermöge dessen, daß sie Lichtesart haben, klug sein sollten.

Schon hierin liegt die Deutung des Gleichnisses, welche Jesus dann ausdrücklich in Gestalt einer die Anwendung desselben bildenden Ermahnung mit einem *καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω* einführt, wo *ἐγώ* dem Herrn, *ὑμῖν* dem Verwalter gegenübersteht und also *καί* im Sinne von „auch" gemeint ist.[5]) Er sagt, wie jener Herr die Handlungsweise seines untreuen Verwalters, durch die er sich eine Unterkunft gesichert hatte, als klug belobt hat, so heiße auch er sie entsprechende Klugheit üben. Worin bestand nun des Verwalters Klugheit? Mit solchem, was nicht ihm, sondern seinem Herrn gehörte und ihm nur zur Verwaltung anvertraut war, hat er sich Angesichts seiner bevorstehenden Amtsentlassung die Gunst derer, zu deren Vortheil er darüber verfügte, und somit eine Unterkunft gesichert. Der Weltmensch übte diese Klugheit gegen Weltmenschen. Wie wird, wer Lichtes Art hat, entsprechende Klugheit in der Richtung auf diejenigen üben, die seiner Art sind? Ihm ist auch ein Besitz zur Verwaltung anvertraut, der nicht nur nie sein eigen werden kann, sondern dessen Verwaltung ihm auch genommen werden wird. Da er dieß weiß, so

[1]) gegen Meyer. [2]) vgl. Godet. [3]) gegen Bleek. [4]) gegen Meyer. [5]) vgl. Meyer.

handelt er klug, wenn er die Zeit, so lange ihm die Verwaltung noch nicht abgenommen ist, dazu benützt, über den in seinen Händen befindlichen Besitz so zu verfügen, daß er sich dadurch die Erkenntlichkeit derer sichert, bei denen er als in dem Heim der Lichteskinder seines Bleibens haben möchte, wenn er das mit seinem Verwalteramte verbundene Heim verliert. Der seiner Verwaltung vertraute, nicht eigene Besitz ist das, was er an zeitlichem Hab und Gut unter Händen hat. Es wird seiner Verwaltung entzogen, wenn er stirbt, und unabwendbar wie der Tod ist das Ende seiner Verwaltung. Das Heim, wo er dann geborgen sein möchte, ist das himmlische. Dort wird er Aufnahme finden, wenn er das Irdische, worüber er im zeitlichen Leben verfügt, denen, die seine Lichtesart theilen, so zu Gute kommen läßt, daß er ihre irdische Bedrängniß mindert. Die Art und Weise aber, wie sie ihm ihre Erkenntlichkeit beweisen, ist die von Lichteskindern, die über das himmlische Heim nicht verfügen, welches er mit ihnen theilen möchte, aber vom Herrn desselben erbitten können, daß es ihm zu Theil werde. Dieß die Klugheit, zu welcher Jesus die Seinen durch das Gleichniß anweist. Man hat gesagt, eine so grobe Klugheitsmoral sei nie über den Mund Jesu gekommen, sie gehöre einer schon krankhaft entarteten christlichen Frömmigkeit an.[1]) Aber worin unterscheidet sich eine Klugheit des Verhaltens, wie sie hier anempfohlen wird, von der Matth. 5, 23—26 anempfohlenen, deren Lehre von derselben Seite her als wunderbar herrlich gepriesen wird?[2]) Was wir 1 Joh. 3, 17 lesen, wird hier nur dadurch zu einer Klugheitslehre, daß Vorenthaltung des den Brüdern schuldigen Wohlthuns nicht als Beweis mangelnder Liebe zu Gott, sondern Leistung desselben als Eröffnung des Zugangs in das himmlische Heim vorgestellt wird, was doch nicht anders ist, als wenn Matth. 6, 4 dem rechten Almosengeben die göttliche Vergeltung verheißen ist. Das, woran man sich stößt, liegt nur in dem Gleichnisse, welches Jesus zu seiner Lehre verwendet, indem man in letztere Züge des erstern hineinspielen läßt, die doch nur ihm angehören und sich in seiner Deutung dadurch von selbst umsetzen, daß das in ihm vorgestellte Klugheitsbild aus dem Gebiete des welt-

XVI, 9.

[1]) so Keim II. S. 400 f. [2]) Keim II. S. 250.

XVI, 9. menschlichen Wesens auf das des gotteskindlichen Wesens übertragen sein will.[1]) Man kann nur fragen, warum Jesus eine solche Erzählung für den Ausdruck seines heiligen Gedankens verwendet hat. Wir antworten, weil er seinen Jüngern vorstellen wollte, daß sie, wenn sie ihren irdischen Besitz nicht ihren Brüdern zu Gute kommen lassen, eine Unklugheit begehen, welche sie vor der Klugheit der Weltmenschen beschämt, die Unklugheit nämlich, etwas zu unterlassen, was sie thun müssen, um dahin zu gelangen, wohin sie doch gelangen wollen. War aber dieß seine Absicht, so mußte er ein Beispiel wählen, wie es ein Weltmensch anstellt, um nach Verlust des Amts, in dem er steht, eine Unterkunft nach seinem Wunsche zu finden. Sein Amt mußte das der Verwaltung anvertrauten Besitzthums und die sichere Aussicht, es zu verlieren, durch die Art und Weise seiner Verwaltung herbeigeführt sein. Der Weg, den er einschlägt, sich zu helfen, liegt dann selbstverständlich auf derselben Linie, wie seine bisherige Amtsführung. Er veruntreut, was er zu verwalten hat, zu Gunsten derer, die ihm dafür erkenntlich sein werden. So zeichnet Jesus das Verhalten eines klugen Weltmenschen, dessen Lage sich der eines Menschen vergleicht, welcher in der gewissen Aussicht auf den Tod sein im Sterben für ihn verlorenes irdisches Gut so zu verwenden suchen muß, daß er sich der Aufnahme in die andere, die himmlische Heimath, nach der ihn verlangt, versichert halten kann. Ebionitisch ist hieran Nichts: denn die Lehre ist nicht, daß sich die Jünger dessen, was nachher *ὁ μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας* genannt wird, ganz entschlagen, sondern daß sie es so verwenden sollen, wie das Gleichniß zu verstehen giebt.[2])

Nachdem wir den Gedanken herausgestellt haben, den das Gleichniß ausdrückt, so fragen wir nicht mehr, wen der reiche Mann bedeute, ob Gott oder den Teufel[3]) oder den Mammon[4]) oder das römische Volk,[5]) und wen der Haushalter bedeute, ob die Jünger[6]) oder die Zöllner[7]) oder die Pharisäer[8]) oder einen heidnischen Be-

[1]) vgl. Ebrard z. Olshausen S. 679. [2]) gegen Baur krit. Untersuchungen üb. d. kan. Evv. S. 453. [3]) so Olshausen. [4]) so Meyer. [5]) so Schleiermacher üb. d. Schriften des Lucas S. 203. [6]) so z. B. Meyer. [7]) so Schleiermacher. [8]) so Baumgarten-Crusius.

amten,[1]) sondern sehen nur zu, ob die Ermahnung, welche Jesus XVI, 9. an das Gleichniß anschließt, unserer Auffassung desselben entspricht. Sie lautet, dem entsprechend, was der Verwalter gethan und sein Herr als klug gethan anerkannt hat, *ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας*. Was den Ausdruck *ὁ μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας* anlangt, so ist מָמוֹנָא sicherlich nicht aus מַטְמוֹן entstanden,[2]) aber auch schwerlich auf אָמַן zurückzuführen, wornach es das bedeuten soll, worauf der Mensch sein Vertrauen setzt. Man beruft sich für letztere Herleitung darauf, daß sich in der Septuaginta Jes. 33, 6 und Ps. 37, 3 אֱמוּנָה mit *θησαυροί, πλοῦτος* wiedergegeben finde.[3]) Aber an der erstern Stelle ist die Uebersetzung so ungenau, daß sich Nichts daraus folgern läßt, und an der andern hat der Uebersetzer, da er das mißverstandene רְעֵה אֱמוּנָה mit *ποιμανθήσῃ ἐπὶ τῷ πλούτῳ αὐτῆς* wiedergiebt, wahrscheinlich אֱמוּנָה gleich הֲמוֹנָה gelesen, wie ja auch sonst אָמוֹן mit הָמוֹן abwechselt, und הָמוֹן wie Jes. 60, 5 in der Bedeutung „Güterfülle, Reichthum" genommen. Und eben dieß dürfte auf die richtige Ableitung und Erklärung von מָמוֹן führen, daß es aus מַהֲמוֹן, einer Wortbildung wie מַשְׁאוֹן[4]) oder מַסְדְּרוֹן, zusammengezogen ist und Fülle in demselben Sinne wie הָמוֹן Jes. 60, 5 bedeutet. Der Evangelist setzt bei seinem Leser Kenntniß dieses Ausdrucks ebenso voraus, wie 12, 5 Kenntniß des Ausdrucks *γέεννα*: beide konnten ihm nur aus dem Verkehre mit Juden bekannt sein. Er gebraucht aber diese Bezeichnung des Reichthums wohl deshalb, um sie hernach in dem Satze *οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ*, auf dessen Vorkommniß Matth. 6, 24 die sonstige neutestamentliche Verwendung derselben sich beschränkt, wie den Eigennamen eines Götzen[5]) gebrauchen zu können, und mit *τῆς ἀδικίας* verbindet er sie ähnlich, wie *ἡ γέεννα* mit der Näherbestimmung *τοῦ πυρός* vorkommt und wie er den Haushalter *τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας* genannt hat, sonach im Sinne einer Wesensbezeichnung des Reichthums überhaupt, nicht einer Einschränkung auf unrecht erworbenen, wie den

[1]) so Weizsäcker S. 214. [2]) gegen Meyer z. Matth. 6, 24. [3]) so Tholuck d. Bergpredigt S. 421. [4]) vgl. Delitzsch z. Prov. 26, 26. [5]) vgl. Eph. 5, 5, Matth. 5, 22; 18, 9.

XVI, 9. der Zöllner,[1]) oder auf den, welchen sein Inhaber als sein Eigenthum, statt als Gott eignend, ansieht und behandelt.[2]) Die Wesensbezeichnung kann aber auch nicht davon hergenommen sein, daß der Reichthum nach gewöhnlicher Erfahrung zum Werkzeuge unrechtschaffenen Handelns dient,[3]) was nicht in seinem Wesen liegt, sondern nur davon, daß es keinen irdischen Besitz giebt, dem nicht Unrecht des Erwerbs anhaftet, sei es Unrecht seines derzeitigen Inhabers oder derer, von denen er ihn übererbt hat. Hieraus folgt aber für Jesu Jünger nicht, daß sie sich desselben entäußern sollen, sondern seine Ermahnung lautet dahin, daß sie sich durch die Art und Weise seiner Verwendung unter denen, die gleich ihnen Kinder des Lichts sind, Freunde erwerben sollen, um von ihnen, wenn er ihnen entschwindet — denn ἐκλείπῃ oder ἐκλίπῃ wird zu lesen sein,[4]) nicht ἐκλείπητε oder ἐκλίπητε —, in die ewigen Wohnungen aufgenommen zu werden: eine Fassung des zu Erzielenden, welche darnach bemessen sein will, daß sie auf das von dem Verwalter Erzielte zurückweist, und deshalb nicht vernothwendigt, ungeachtet der geflissentlichen Rückerinnerung an das ἵνα δέξωνταί με εἰς τοὺς οἴκους ἑαυτῶν Gott[5]) oder Christus[6]) oder die Engel[7]) oder beide[8]) unter denen zu verstehen, die man sich zu Freunden machen soll. Es müssen diejenigen gemeint sein, denen die Verwendung des irdischen Vermögens zu Gute kommt und die ohne sie in Bedrängniß wären wie jene Schuldner.[9]) Sie nehmen freilich ihren Wohlthäter, der übrigens als ein Kind des Lichts gedacht ist gleich ihnen selbst, anders dahin auf, wo er ewig zu wohnen kommt, als jene Schuldner den schlimmen Haushalter in ihre Häuser nehmen. Aber der Unterschied ist eben damit gegeben, daß die ewigen Wohnungen nicht ihr Eigenthum sind, wie die Häuser der Schuldner ihnen eigen gehören, und daß es nicht ihnen zusteht, den Engeln aber auch nicht, sie zu erschließen oder zu verschließen. Und so versteht sich von selbst, daß nur ein Aufnehmen in dem Sinne gemeint ist, wie es bei dieser Beschränkung möglich bleibt. Man braucht deshalb den Begriff des δέχεσθαι nicht so

[1]) gegen Stier S. 326. [2]) so Godet. [3]) so Meyer. [4]) vgl. Tischendorf u. Tregelles. [5]) so z. B. Kühnöl. [6]) so z. B. Olshausen. [7]) so z. B. Meyer. [8]) so Bleek. [9]) vgl. Bengel, Baumgarten-Crusius, de Wette, Bisping, Godet, Stier.

umzudeuten, wie es bei dem seltsamen Traume geschieht, auf den XVI, 9—11.
man verfallen ist, als könne der Wohlthäter, wenn er ohne die zur völligen Gemeinschaft mit Gott erforderliche Reife in den Himmel komme, durch die, welchen er wohlgethan, das noch fehlende geistliche Wachsthum erlangen.[1]) Sie thun, was an ihnen liegt, damit er da einkomme, wo er ewig zu wohnen wünscht; ihre Fürbitte geleitet ihn dahin, so daß er den Zugang offen findet, der ihm verschlossen bliebe, wenn er anders an ihnen gehandelt hätte. Er ist geborgen, wenn der mit Unrecht behaftete Besitz ihm entschwindet, wie der Verwalter, als er seines Amts verlustig wird. Man hat gemeint, dem ὅταν μεταστα θῶ τῆς οἰκονομίας entspreche nur die Lesart ἐκλίπητε,[2]) hat aber nicht bedacht, daß der Begriff des Strebens, den man gegenüber der Vorstellung einer Aufnahme in die ewigen Wohnungen ausgedrückt finden zu sollen so leicht vermeinen konnte, einer Beziehung auf die jener οἰκονομία entsprechenden Verwaltung entbehrt, während sie bei der Lesart ἐκλείπῃ gegeben ist. Nur muß man bei letzterer nicht an ein Darben denken, welches beim Entschwinden des Besitzes eintrete,[3]) was freilich zu dem Gegensatze der Aufnahme in die ewigen Wohnungen übel passen würde, sondern es im Sinne von 1 Tim. 6, 7 verstehen.

Mit der Lehre, die wir dem Gleichnisse entnommen und der wir die ihm angeschlossene Ermahnung entsprechend gefunden haben, stehen nun auch die folgenden Sätze in nächstem Zusammenhange. Der erste derselben ist eine allgemein gültige Wahrheit, aus welcher dann die Folgerung für das hier in Rede stehende Verhältniß gezogen wird. Wo Treue in Kleinstem, da ist auch Treue in Großem; wo Unrechtschaffenheit in jenem, auch Unrechtschaffenheit in diesem. Da hier Treue und Unrechtschaffenheit einander gegenüberstehen, so handelt es sich um Verwaltung eines anvertrauten Guts. Sonach muß auch in der Folgerung, die gezogen wird, τὸ ἀληθινόν gleichermaßen wie ὁ ἄδικος μαμωνᾶς ein Gut sein, welches zu verwalten gegeben wird, also nicht das Heil des Messiasreichs, welche Mißdeutung dazu verleitete, zu übersetzen „wenn ihr im ungerechten Mamon nicht treu geworden, nämlich vor der messianischen Ent-

[1]) so Godet. [2]) so Stier S. 335. [3]) gegen Olshausen.

XVI, 11—12. scheidung nicht treu geworden seid,“[1]) während γίνεσθαι hier wie so oft[2]) „sich als etwas erzeigen“ heißt. Dem mit Unrecht behafteten und daher unrechtschaffen genannten irdischen Besitze, den das Gleichniß als ein von Gott zu verwalten gegebenes Gut anzusehen gelehrt hat, muß ein ähnlicher gegenüberstehen, welcher ein wahrhaftiges, seines Namens voll werthes Gut ist, und ein solcher ist in dem geistlichen Gnadengute uns zu verwalten gegeben, mit welchem ausgerüstet wir Gotte zur Herstellung seines Reichs zu dienen haben.[3]) Wer wird euch, fragt Jesus, dieses geben — nämlich Gott wird es euch nicht geben —, wenn ihr euch in der Verwaltung von jenem untreu erzeigt habt? Das Präteritum ἐγένεσθε darf nicht verleiten, die treue Verwaltung des Mamon für eine vorgängige Probe zu halten, die der Mensch erst bestanden haben müsse, ehe ihm das mit τὸ ἀληθινόν Gemeinte zu Theil wird.[4]) Die Ermahnung gilt ja denen, die Kinder des Lichts genannt sind und also das mit τὸ ἀληθινόν bezeichnete Gut, wenn es anders ein von ihnen in diesem Leben zu verwaltendes ist, in so weit sie ihres Namens werth sind, schon empfangen haben. Im zeitlichen Nacheinander will also nur die Bedingtheit der Zutheilung der einen Gabe durch die Treue in Verwaltung der andern vorgestellt sein. Aber noch unter einen andern Gegensatz, als den des mit Unrecht behafteten und des wahrhaften Besitzes stellt Jesus das im einen und im andern Falle zu verwalten Gegebene. Τὸ ἀλλότριον nennt er das Eine, τὸ ὑμέτερον das Andere. Je nachdem man nun unter dem reichen Manne Gott oder den Mamon verstanden hat, erklärt man τὸ ἀλλότριον daraus, daß das zeitliche Gut Gotte, nicht uns,[5]) oder daß es dem Mamon gehört.[6]) Die Verkehrtheit der letztern Erklärung und somit der Deutung des reichen Mannes, aus der sie fließt, springt in die Augen. Τὸ ἀλλότριον ist ja dasselbe, was vorher ὁ ἄδικος μαμωνᾶς hieß. Aber auch die andere Erklärung erscheint unannehmbar, weil dann der Gegensatz fordern würde, daß τὸ ὑμέτερον etwas wäre, das uns und nicht Gotte gehört. Und wie sollte das Wesen des ἄδικος μαμωνᾶς im Gegensatze zu dem der geistlichen Gabe darein gesetzt

[1]) so Meyer. [2]) vgl. z. 6, 36. [3]) vgl. Eph. 4, 7. [4]) gegen Godet. [5]) so z. B. Godet, Bisping. [6]) so Meyer.

sein, daß er Gotte angehört? Die Gabe des Geistes, der zum Dienste im Reiche Gottes befähigt, bleibt den Kindern des Lichts zu eigen: ist sie doch das Angeld des ewigen Erbes. Der irdische Besitz dagegen ist etwas, das sie nicht zu eigen haben, weil es der Welt angehört, der es heimfällt, wenn sie aus ihr scheiden. Wenn sie nun mit ihm, der ihnen für sie selbst gleichgültig sein müßte, weil er nichts ist, was Kinder des Lichts als solche persönlich besitzen, nicht thun, wie Gottes Wille ist, sondern ihn dem Dienste Gottes entfremden und nur sich selbst damit dienen, so sind sie nicht die Leute, von denen zu erwarten ist, daß sie die Gabe des Geistes nach seinem Willen und ihm zu Dienst verwenden, und wird ihnen daher, was sie als Kinder des Lichts persönlich und also bleibend besäßen, vorenthalten bleiben. Es ist also unklug von ihnen, wenn sie den irdischen Besitz nicht so verwenden, wie es Gottes Wille ist; Gottes Wille ist aber, daß sie ihn den bedrängten Brüdern zu Gute verwenden. Dieß der Zusammenhang von V. 10—12 mit dem Vorherigen. Es ist aber auch in so fern unklug, als sie dann zweien Herren zu Dienst leben wollen, was doch nicht möglich ist. So schließt sich das Folgende an, nicht an die Bezeichnung des irdischen Besitzes als eines Fremden anknüpfend,[1]) sondern vermittelt durch den Gedanken, daß, wer nicht Gotte dient mit dem Zeitlichen, dem Zeitlichen dienstbar wird, mit dem er sich selbst zu dienen meint.[2]) Daß man zweien Herren nur dann nicht dienen könne, wenn sie mit einander in Gegensatz stehen,[3]) ist nicht richtig. Es genügt, daß jeder der beiden seinen Willen hat, dem der Knecht zu Gebote stehen soll: es nimmt ihn jeder ganz für sich in Anspruch. Was die Folge eines solchen Knechtsverhältnisses sein würde, besagt der mit γάρ angeschlossene Satz, und er ist mit γάρ angeschlossen, weil eben darin, daß dieß die Folge sein würde, die Unmöglichkeit einer solchen Doppelknechtschaft ersichtlich ist. Nicht von vorn herein stände ein solcher Knecht verschieden zu den beiden Herren,[4]) sondern weil jeder ihn für seinen Dienst in Anspruch nähme, käme es dazu, daß er entweder den einen liebt, den andern haßt, oder an den einen sich XVI, 12—13.

[1]) gegen Bleek. [2]) vgl. Stier S. 339. [3]) so Bleek, Achelis z. Matth. 6, 24. [4]) gegen Achelis.

XVI, 13. hält, den andern geringschätzt. Den Begriff von μισεῖν abzuschwächen,[1]) hat man gerade hier keine Ursache, wo das Lieben und das Hassen in einem Gegensatze steht, in welchem beides verhältnißmäßig gedacht ist. Je lieber ihm der eine, desto zuwiderer ist ihm der andere.[2]) Das Gleiche gilt für den Gegensatz von ἀντέχεσθαι und καταφρονεῖν. „Einem treu anhangen“ [3]) kann ἀντέχεσθαι in diesem Gegensatze nicht heißen, sondern „sich an Einen halten“, weil man ihn werth hält und sich Etwas von ihm verspricht.[4]) Das Gegentheil ist dann gering von Einem denken, daß man Nichts auf ihn giebt und sich Nichts von ihm verspricht. Die beiden Gegensätze sind durch ἤ—ἤ in ein Verhältniß zu einander gestellt, in welchem der zweite weder die Folge des ersten[5]) noch eine Abschwächung desselben[6]) sein kann. Sie sind auch verschieden genug, daß man keines von beidem anzunehmen braucht, denn sie verhalten sich zu einander wie Neigung und Achtung. In der einen oder andern Weise würde sich bei dem Knechte ein gegensätzliches Verhalten gegen den einen und den andern seiner Herren ergeben, je nachdem sein Gemüth oder sein Verstand eines dasselbe bestimmenden Eindrucks vorwiegend fähig wäre. Bei dem, welcher Gotte und dem Mamon zugleich dienen wollte, würde beides eintreten. So schließt die mit der sinnbildlichen Erzählung von dem unrechtschaffenen Haushalter begonnene Rede Jesu, von deren in V. 10—13 enthaltenen Sprüchen man nur dann sagen kann, sie stehen in einer schiefen Stellung zu jenem Gleichnisse,[7]) wenn man meint, sie dürfen nur dessen Deutung enthalten. Aber das Gleichniß leitet vielmehr eine Rede ein, welche von der Jünger Verhalten zum irdischen Besitze überhaupt handeln will, so daß die in demselben enthaltene Lehre, wozu ihnen derselbe dienen soll, nur einen Theil derselben bildete, ähnlich wie im nächsten Abschnitte eine sinnbildliche Erzählung nur den Schluß einer Rede ausmacht.

Diese folgende Rede reihte sich dadurch an die vorige an, daß Pharisäer, welche jene Ansprache Jesu an seine Jünger mitangehört

[1]) wie Tholuck d. Bergpredigt S. 720. [2]) ähnlich Gen. 29, 30 f. [3]) so z. B. Meyer z. Matth. 6, 24. [4]) vgl. z. B. Plato de republ. 600 D. [5]) so z. B. Meyer, Achelis. [6]) so z. B. Bleek. [7]) so de Wette.

hatten, ihn, wenn auch nur mit Geberden oder mit Worten, die sie XVI, 14—15.
mit einander wechselten, darum verhöhnten und er ihren Spott, wie 11, 17 ihre Lästerung, nicht unerwiedert ließ. Worauf ihre Verspottung zielte, giebt der Erzähler damit zu erkennen, daß er sie als Leute bezeichnet, die Geld und Gut lieb hatten. Sie werden also ihren Hohn darüber ergossen haben, daß er, der Nichts besaß, zu seinen Jüngern, die auch nicht zu den Reichen gehörten, vom Mamon sprach, daß man ihm nicht dienen und wie man ihn verwenden solle.[1]) Denn daß sie dabei die Zöllner im Auge hatten, die sich ihm anschlossen,[2]) ist eine Deutung, die sich mit 16, 1 nicht verträgt und durch das Wort, mit welchem Jesu Rede anhebt, nicht gefordert ist. Denn wenn er damit beginnt, daß er sie diejenigen nennt, die sich vor den Menschen gerecht machen, so zielt dieß auf das Andere, daß Gott ihre Herzen kennt, gilt also nicht ihrer Selbstgerechtigkeit,[3]) daß an 18, 11 zu erinnern wäre,[4]) sondern dem Widerspruche zwischen ihrer Gotte unverborgenen Herzensbeschaffenheit und ihrem äußeren Thun, das sie in der Menschen Augen als die Gerechten erscheinen läßt. Was hilft es ihnen, daß sie den Menschen hiefür gelten, wenn Gott ihnen ins Herz sieht, wo es gar viel anders bei ihnen steht? So schreckt sie Jesus aus dem Behagen auf, mit dem sie sich an der Geltung weiden, welche sie bei den Menschen haben, und kehrt ihren Blick in ihr Inneres, wo sie die Untugend finden werden, welche sie über ihn spotten machte. Wie kann nun aber τὸ ἐν ἀνθρώποις ὑψηλὸν βδέλυγμα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ Grundangabe sein für ὁ θεὸς γινώσκει τὰς καρδίας ὑμῶν? Τὸ ὑψηλόν heißt weder „was hoch sein will“, daß an die Selbsterhöhung des Selbstgerechten zu denken wäre,[5]) noch „was in hoher Geltung steht“, daß an das Ansehen zu denken wäre, welches ihnen ihre äußerliche Frömmigkeit verlieh,[6]) sondern es ist das, was hoch ist, und zwar, da man keinen Grund hat, ἐν ἀνθρώποις anders zu nehmen, als 1 Kor. 14, 11 ἐν ἐμοί,[7]) was in der Menschen Augen hoch ist. Sie sehen mit Bewunderung daran hinauf, weil sie es nach fleischlichem

[1]) vgl. z. B. de Wette, Bleek, Godet. [2]) so Stier. [3]) gegen Stier. [4]) gegen Meyer. [5]) gegen Stier, Olshausen. [6]) gegen Meyer. [7]) vgl. z. B. Soph. Ant. 925.

XVI, 15. Maße messen, aber in Gottes Augen ist es Gräuel, eben weil es nur fleischlicher Weise hoch ist: ein Satz, der nicht blos in vielen Fällen,[1]) sondern schlechthin seine Wahrheit hat, weil die Menschen im Gegensatze zu Gott, also in ihrer Ungöttlichkeit gemeint sind. Um nun in diesem allgemeinen Satze eine Grundangabe für den vorhergegangenen zu finden, sagt man entweder, mit dem Begriffe des Kennens verbinde sich der des Verwerfens, so daß er also den Grund angäbe, warum Gott sie verwerfe:[2]) was doch unmöglich ist. Oder man sagt, er erweise, daß Gott ihre Herzen kenne, indem sonst das unter Menschen Hohe auch ihm hoch gelten würde,[3]) was doch, abgesehen davon, daß dann γάρ stände, nicht ὅτι, nur dann richtig wäre, wenn vorhergienge, daß Gott ihre Herzen oder vielmehr sie selbst verurtheile. In keiner Weise kann der Satz Grundangabe für den sein, der vorhergeht, und wird also nicht ὅτι, sondern ὅ, τι zu schreiben sein. Was der Art ist, heißt es, daß es in der Menschen Augen hoch ist,[4]) das ist vor Gott ein Gräuel. Damit ist dann nicht der Hochmuth der Pharisäer gemeint,[5]) sondern sie selbst stehen in der Menschen Augen hoch, weil sie sich ihnen als die Gerechten darzustellen wissen, aber auch, weil sie Leute von Rang und Vermögen sind. Denn auch dieß ist in τὸ ἐν ἀνθρώποις ὑψηλόν eingeschlossen. Schreckte sie der erste Satz mit der Erinnerung an Gott den Herzenskündiger, so spricht der zweite das Urtheil über sie aus, daß sie Gotte ein Gräuel sind. Mit beidem schlägt Jesus die freche Selbstüberhebung danieder, mit der sie es wagten, ihn um seine ernste Vermahnung der Jünger zu verspotten, statt sich durch sie im Gewissen um ihren Geiz und ihre Habsucht strafen zu lassen.

Eben weil sie von ihrem Haften an Geld und Gut nicht lassen wollten, hatten sie es ihren Spott, daß er an seinen Jüngern eine darauf bezügliche Ermahnung richtete. Was redet er ihnen, werden sie gesagt haben, von Geld und Gut, statt vom Reiche Gottes, für dessen Propheten er sich doch giebt, und das er ihnen zu eigen geben will? Mit diesem Spotte entschlugen sie sich der sittlichen Anforderung, welche sie aus seiner Rede um so mehr hätten entgegennehmen

[1]) gegen Bleek. [2]) so Godet. [3]) so Meyer. [4]) vgl. z. B. Phil. 3, 7. [5]) gegen Olshausen.

sollen, als ihnen schon die heilige Schrift das Gleiche gebot. Des- XVI, 16.
halb, und nicht um den Verdacht abzuwenden, als stelle er mit der Verkündigung des Reiches Gottes das Gesetz in den Schatten zurück,[1]) zu welchem Verdachte gerade hier am allerwenigsten Anlaß gegeben war, zeigt er auf, wie unverbrüchlich in der mit Johannes angebrochenen Zeit der Verkündigung des Reiches Gottes die sittliche Forderung der heiligen Schrift, welcher sie sich entziehen, in Kraft bleibe. Denn V. 16 steht, unbeschadet seiner selbstständigen Bedeutung, zu V. 17 in einem mit δέ ausgedrückten Verhältnisse, welches zu erkennen giebt, daß es auf den letztern Satz abgesehen ist. Was man in ersterm als Verbum zu ergänzen habe, ist eine vergebliche Frage. Der Satz hat absichtlich kein Verbum, weil mit μέχρι Ἰωάννου hinreichend gesagt ist, daß die Gränze der heilsgeschichtlichen Zeit benannt sein soll, für welche das Gesetz und die Propheten bestimmend waren. Daß dieß auch die Gränze der angemaßten Herrschaft der Pharisäer sei, ist ein Gedanke, dessen Einmischung unveranlaßt ist und nur zu verwirren dient.[2]) Wie sonst,[3]) ist auch hier ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται Bezeichnung der heiligen Schrift Israel's. Ihre Zeit war bis Johannes, sofern die Gemeinde Gottes bis dahin ihr unterstellt war. Jetzt hat sie auf die Botschaft vom Reiche Gottes zu hören, dessen Verkündigung mit dem Auftreten des Johannes begonnen hat, und wird nun Jedweder in dasselbe hineingenöthigt. Passivisch nämlich wird βιάζεται gemeint sein.[4]) Der Hinweis auf Stellen, wo das Medium βιάζεσθαι mit εἴς τι verbunden vorkommt, schließt weder aus, daß ebenso gut βιάζειν τινά mit εἴς τι verbunden sein kann, noch hilft er über die Unzukömmlichkeit des Gedankens hinweg, daß sich Jedweder in das Reich Gottes hineindränge. Denn πᾶς als populären Ausdruck für die Allgemeinheit des Zudrangs zu rechtfertigen,[5]) was höchstens annehmbar wäre, wenn πάντες stände, geht ebenso wenig an, als es auf die empfänglichen Gemüther einzuschränken[6]) oder βιαζόμενος zwischenzudenken und den Nachdruck darauf zu legen, daß man Gewalt brauchen

[1]) gegen Meyer. [2]) gegen Olshausen, Godet. [3]) vgl. V. 29 und sonst z. B. Akt. 13, 15. [4]) so Hilgenfeld die Evv. S. 200. [5]) wie Meyer. [6]) wie z. B. Olshausen.

XVI, 16—17. müsse, wenn man in das Reich Gottes hineinkommen wolle,[1]) was dem Zusammenhange nicht minder fremd ist, als wenn man gar ein feindliches βιάζεσθαι verstand.[2]) Die heilsgeschichtliche Wesenheit der mit Johannes angebrochenen Zeit will ausgedrückt sein, welche doch wahrlich nicht in einem allgemeinen Zudrange nach dem Reiche Gottes bestand, sondern in der ernstlichen Bemühung des Täufers und Jesu, für dasselbe zu werben. Daß aber der Eingang in dasselbe Jedem, auch dem Geringsten, auch den Zöllnern, frei stehe,[3]) ist ja ganz etwas Anderes, als daß sich Jedweder hineindrängt: er steht Allen offen, weil sie alle aufgefordert, ermahnt, gedrängt werden,[4]) einzukommen. Daß dieß geschieht, daß das Reich Gottes nicht blos verkündigt, sondern Jeder auf alle Weise gedrängt wird, in dasselbe einzugehen, ist das Wesen der mit Johannes angebrochenen Zeit. Aber, fährt Jesus fort, wenn auch diese und solche Verkündigung das jetzt ergehende Wort Gottes ist, nachdem es bis dahin das in der heiligen Schrift vorliegende gewesen, so könnte doch leichter die Welt vergehen, als daß Ein Häkchen, ein einziger kleinster Buchstabenbestandtheil des Gesetzes dahinfiele. Wenn man behauptet hat, ursprünglich habe es hier nicht τοῦ νόμου geheißen, sondern wie im Texte Marcion's τῶν λόγων μου, was ein kirchlich gesinnter Ueberarbeiter ohne Rücksicht auf den Zusammenhang mit jenem vertauschte,[5]) so verkannte man den Gedankenzusammenhang der Stelle ebenso gründlich, als Marcion sie absichtlich fälschte. Denn nicht, daß Gesetz und Propheten durch das Evangelium verdrängt worden seien und diesem allein nun mit Ausschluß von jenen eine bleibende Geltung eigne,[6]) konnte Jesus den Pharisäern entgegnen, die ihn deswegen verhöhnten, weil er, der doch Verkündigung des Reiches Gottes für seinen Beruf erkläre, seinen Jüngern auf Geld und Gut bezügliche Weisungen gebe. Was er sie gelehrt hatte, war eine Forderung auch der heiligen Schrift. Von ihr also mußte er sagen, daß sie, und zwar insonderheit als das gebietende Wort Gottes, weshalb es diesmal τοῦ νόμου heißt, unverbrüchlich in Kraft und Geltung bleibe

[1]) so Bengel. [2]) wie Stier. [3]) so Godet. [4]) vgl. LXX. Gen. 33, 11; Eurip. Alc. 1116. [5]) so Baur krit. Untersuchungen üb. d. kanon. Evv. S. 508. [6]) gegen Hilgenfeld a. a. O.

und also in der mit Johannes angebrochenen Zeit und von denen, XVI, 17—18.
die jetzt für das Reich Gottes geworben werden, nicht minder Gehorsam fordere, als vordem, so lange die Gemeinde Gottes der dem Evangelium vorangegangenen, nicht aber von ihm verdrängten heiligen Schrift unterstellt war. Wobei es nicht nöthig sein wird, den Ausspruch Jesu dagegen zu verwahren, als lehre er die fortdauernde Verpflichtung, allen Bestimmungen des mosaischen Gesetzes in ihrer Einzelheit und Aeußerlichkeit nachzuleben. Gemeint ist der in der Schrift enthaltene fordernde Wille Gottes bis in jene einzelnsten und äußerlichsten Gesetzesbestimmungen hinein, von welche keine einzige, auch die kleinste nicht, in der Art hinfallen soll, daß sie aufhört, für Ausprägung des heiligen Willens Gottes gelten zu wollen. Aber dieser Wille Gottes fordert eine Erfüllung, die nicht in Einzelnem und Aeußerlichem besteht, sondern seiner Einheitlichkeit und Geschlossenheit entspricht, wie jener Schriftgelehrte 10, 27 richtig verstanden hat. Gegen die beiden Stücke des von ihm als die wesentliche Forderung des Gesetzes benannten Gebots versündigte sich, wer dem Mamon anstatt Gotte allein und mit dem Mamon nur sich und nicht dem Nächsten diente. Dieß war es aber, was Jesus seinen Jüngern eingeschärft hatte und worüber er von den Pharisäern verspottet worden war.

Es steht also bisher Alles in seiner an die Letzteren gerichteten Rede mit der Veranlassung derselben und unter sich in einem Zusammenhange, aus dem es sich begreift, und wir haben nicht nöthig, der gegentheiligen Behauptung gegenüber,[1]) einen fragmentarischen Charakter der Rede vorzuschützen, deren Bestandtheile nur wie die Gipfel eines Gebirgszuges seien, dessen Unterstock sich dem Blicke entzieht.[2]) Anders verhielte es sich aber mit dem Uebergange von V. 17 zu V. 18, wenn dieser ein einzelnes Beispiel für das brächte, was er dort von fortbestehender Geltung des Gesetzes gesagt hat,[3]) oder gar ein Beispiel, welches zeigen soll, daß der Inhalt des Gesetzes in der neuen Heilszeit noch verschärft werde.[4]) Letzteres fände nun zwar keinenfalls statt, da wir Matth. 19, 4 ff. sehen, daß Jesus die hier geltendgemachte Unverbrüchlichkeit der Ehe eben in der heiligen

[1]) gegen de Wette u. A. [2]) so Godet. [3]) so z. B. Meyer. [4]) so Godet.

XVI, 18. Schrift nachweist und keineswegs für eine Verschärfung ihres Gebots angesehen wissen will. Aber auch im erstern Falle mangelt jede Verbindung, welche den Zusammenhang dieses einzelnen, zur Veranlassung der Rede außer Beziehung stehenden Lehrsatzes mit dem Vorhergehenden zu erkennen gäbe. Man sagt, Jesus strafe damit beispielsweise die laxe Praxis der Pharisäer in Sachen der Ehe, und erklärt die Unverbundenheit desselben mit dem die bleibende Geltung des Gesetzes aussprechenden Satze aus der Art orientalischer und biblischer Rede.[1]) Als wenn der einfach die Unverbrüchlichkeit der Ehe aussagende Satz ein Strafwort wäre! Der Zusammenhang könnte nur der sein, daß Jesus beispielsweise sagte, es werde auch ferner dabei bleiben, daß es Ehebruch sei, sich vom Weibe zu scheiden oder eine Geschiedene zu ehelichen; und es war besser, wenn man so verstand, die Unfindbarkeit der Veranlassung, warum gerade dieses Beispiel gewählt ist, zu bekennen, als sie in einer Bezugnahme auf des Antipas Ehe mit Herodias finden zu wollen,[2]) der sich weder von seinem Weibe geschieden noch eine Geschiedene geehelicht hat. Aber die einfache Aussage der Unverbrüchlichkeit der Ehe kann auch kein Beispiel für das sein wollen, was in V. 17 vorhergeht. Denn nicht daß es sich so damit verhält, müßte gesagt sein, sondern daß es dabei bleibe und bleiben werde. Wie der Satz lautet und sich dem vorhergehenden unvermittelt anreiht, kann er dem letztern nur auf gleicher Linie zur Seite treten, nicht ihm irgendwie untergeordnet sein sollen, und dieß ist nur der Fall, wenn er ein ebenso allgemeines Urtheil verwandten Inhalts ausspricht, wie jener, wenn es also nicht um eine einzelne und sonderliche Verfehlung gegen das Gesetz, sondern um das Verhalten gegen dasselbe überhaupt zu thun ist, mit anderen Worten, wenn das Urtheil über den, welcher in Widerspruch mit der Unverbrüchlichkeit der Ehe handelt, Einkleidung des Urtheils über den ist, der sich mit der Unwandelbarkeit des Verhältnisses zum Gesetze in Widerspruch setzt.[3]) Jenes thut, wer sich vom Weibe scheidet oder eine Geschiedene ehelicht, dieses thut, wer dem für sein Verhältniß zu Gott maßgebenden Gesetze den

[1]) so Stier S. 345. [2]) so Schleiermacher üb. d. Schr. des Luc. S. 206. [3]) vgl. Olshausen.

Gehorsam aufsagt oder sich in ein auf Bruch des Gesetzes beruhendes Verhältniß zu Gott stellt. Beide Arten solchen Ehebruchs erleiden Anwendung auf die Stellung zu Gott, auch die zweite, sofern Einer seine Zuwendung zur Botschaft vom Reiche Gottes so meinen könnte, als sei er damit von der Verpflichtung gegen das Gesetz entbunden. Der Beweis für die Freiheit des Christen vom Gesetze, den Paulus Röm. 7, 1 ff. von dem entnimmt, was dem Gesetze zufolge von der Ehe gilt, unterscheidet sich von der hier vorliegenden Deutung der Unverbrüchlichkeit der Ehe, wie sich der Stand unter dem Gesetze, von welchem er handelt, von der Verpflichtung gegen das Gesetz unterscheidet, die er gleichermaßen, wie es hier geschieht, Röm. 13, 8 aufrechterhält. XVI, 18—19.

Hätte Jesus mit V. 18 die laxe Praxis der Pharisäer in Ehesachen gestraft oder ihr seine strengere Lehre entgegengestellt, so müßte man in dem Gleichnisse, das er folgen läßt, hierauf Bezügliches oder Verwandtes erwarten. Aber darnach ist es in keiner Weise angethan. Statt dessen sehen wir es auf den Spruch hinauskommen „Hören sie auf Mose und die Propheten nicht, so werden sie auch nicht Folge leisten, wenn Einer von den Todten ersteht", worin sich sein Zusammenhang mit dem Inhalte von V. 16—18, wenn wir diese Sätze richtig verstanden haben, zu erkennen giebt.[1]) Hienach zu urtheilen ist das zu dem Gleichnisse überleitende δέ nicht so gemeint, als gehe Jesus von dem Inhalte jener Verse auf V. 9—13 zurück, um die dort gegebene Lehre zu rechtfertigen,[2]) sondern nachdem er die spottenden Pharisäer damit zurechtgewiesen hat, daß er die bei der jetzigen Verkündigung des Reiches Gottes fortbestehende sittliche Forderung der heiligen Schrift geltendmachte und das Urtheil über diejenigen sprach, die deren Unverbrüchlichkeit nicht achten, stellt er ihnen in dem Gleichnisse das Geschick vor Augen, welches ihrer von wegen ihres der Schrift widerstreitenden und seiner Warnung vor dem Mamondienste spottenden Hangens an Geld und Gut wartet. Von einem reichen Manne erzählt er ihnen, und zwar von einem, der seinen Reichthum mit allem Behagen genoß. Zu übersetzen „es war Einer reich",[3]) ist man Angesichts von 16, 1 nicht

[1]) gegen Bleek. [2]) so Meyer. [3]) so Bleek.

XVI, 19–20. berechtigt und dadurch, daß mit καὶ ἐνεδιδύσκετο fortgefahren wird, nicht veranlaßt. Daß er reich war und daß er seinen Reichthum auch genoß, soll in zwei selbstständigen Sätzen beides gleichermaßen von ihm ausgesagt sein. In der Pracht seiner Kleidung, seines purpurnen Obergewands und feinwollenen Untergewands stellte sich am unmittelbarsten dar, daß er mit dem Gelde nicht geizte. Daher ist dieß im Hauptsatze ausgesagt und wird damit participialisch verbunden, daß er sich Tag für Tag mit Gastereien und Festlichkeiten, bei denen er den Glanz seines Reichthums leuchten ließ, vergnügte. Welch ein Gegensatz hiezu der Arme, den Jesus eben um dieses Gegensatzes willen an den Thorweg des Reichen, durch welchen er aus und ein ging, hingelegt sein läßt! Weil er ihn mit Namen nennt und in keiner andern seiner Gleichnißerzählungen Namen genannt sind, hat man gemeint, er erzähle diesmal eine wirkliche Geschichte.[1]) Und aus Jesu Sympathie mit dem Armen die bedeutsame Namengebung zu erklären,[2]) wird allerdings nicht zureichen. Bedeutsam, wenn auch nicht für den des Hebräischen unkundigen Leser, ist der Name אֶלְעָזָר, dessen griechische Form Ἐλεάζαρος in Λάζαρος verkürzt wurde, wegen seines Gegensatzes gegen das jammervolle Elend des Armen. Aber der Grund, weshalb er überhaupt, dann aber selbstverständlich mit einem bedeutsamen Namen, benannt wird, liegt darin, daß er im weitern Verlaufe der Erzählung V. 24 mit Namen genannt werden muß, während dieß für den Reichen nicht nöthig war. Mit eiternden Wunden bedeckt — εἱλκωμένος statt ἡλκωμένος — lag er da, ein abschreckender Anblick, wo der Reiche in Purpur prangte, und mit dem Verlangen, zur Stillung seines Hungers von dem zu bekommen — denn τῶν ψιχίων stammt aus Matth. 15, 27 —, was von des Reichen tagtäglich üppig besetzten Tische fiel. Ob man ihm gegeben oder nicht gegeben hat, ist nicht gesagt, weil nur seine Lage geschildert werden soll[3]) und nicht des Reichen Unbarmherzigkeit, und das folgende ἀλλὰ καί giebt keineswegs zu verstehen, daß man ihn hungern ließ.[4]) Dieß kann man nur meinen, wenn man, daß die Hunde kamen und seine eiternden Wunden beleckten, für eine Steigerung seiner Schmerzen nimmt. So will es

[1]) so Calvin. [2]) wie Meyer. [3]) vgl. de Wette. [4]) gegen Meyer.

aber nicht verstanden sein, sondern die Hunde reinigten seine Wun- XVI, 29–22.
den vom Eiter und thaten also, was die Menschen unterließen. Und mit ἀλλά ist dieß angefügt nicht als etwas, was er leiden mußte, statt gesättigt zu werden: eine Auffassung, bei welcher ein verneinender Satz vorhergehen müßte, welcher sagte, daß ihm das nicht ward, wornach er verlangte, in welchem Falle aber ἀλλά immerhin ungeeignet wäre, weil das, was ihm die Hunde thaten, zu der Speisung, welche ihm die Menschen hätten angedeihen lassen sollen, in keinem gegensätzlichen Verhältnisse stände. Ἀλλά kann nur einen Gegensatz gegen sein geschildertes Elend bringen. Dann schließt aber καί in sich, daß ihm die klägliche Nahrung, nach der er verlangte, wirklich ward. Die Dienerschaft steckte ihm etwas zu, was von der Tafel ihres Herrn fiel,[1]) statt es den Hunden zu geben. So wurde sein Hunger gestillt. Doch auch die Hunde nahmen sich seiner an: sie besorgten in ihrer Weise seine Wunden. Beides zusammen ein Bild seines Elends.

So der Gegensatz des Reichen und des Armen bei Lebzeiten. Er kehrt sich um im Tode. Der Arme stirbt zuerst. Daß man sich seines Leichnams entledigte, versteht sich von selbst, und um deswillen, weil dessen nicht eigens gedacht ist, anzunehmen, sein Leib solle, statt von Menschenhänden begraben zu werden, von den Engeln in Abraham's Schoß getragen worden sein,[2]) ist um so thörichter, als Abraham doch begraben worden ist und es von denen, die zu ihren Vätern versammelt wurden, nur heißt, daß ihre Seele zur Wohnung ihrer Väter kommt,[3]) wie denn eben der Leiblosigkeit wegen die Verstorbenen ψυχαί[4]) oder πνεύματα[5]) genannt werden. Zu Abraham, dem Ahnherrn Israel's, dessen Geschlechte aber in Wahrheit nur angehört, wer ein lebendiges Glied der in seinem Glauben begründeten Gemeinde Gottes ist, soll Lazarus kommen; er soll ihn in seinen Schoß aufnehmen,[6]) wo er das Dasein derer theilt, die den Tod der Gerechten gestorben sind. Da es Seelen sind, in deren Gemeinschaft er aufgenommen wird, so ist von einem

[1]) vgl. Stier. [2]) so Meyer. [3]) Ps. 49, 20 vgl. V. 16 und Delitzsch 1873 gegen Delitzsch 1859. [4]) Apokal. 6, 9. [5]) 1 Petr. 3, 19. [6]) vgl. 4 Makk. 13, auch Joh. 1, 18.

XVI, 22—24. Orte, wohin er kommt, nur ebenso geredet, wie von einem Schoße Abraham's, und nur, weil der Leichnam unter die Erde kommt, stellt sich das Abscheiden des Gerechten als ein Hinkommen in die Unterwelt dar.[1]) Und hier insonderheit muß es so vorgestellt werden, weil der Reiche, nachdem er gestorben und, was von ihm eigens gesagt wird, weil er ein stattliches Begräbniß bekam, begraben ist, des vor ihm Gestorbenen am gleichen Orte, wenn auch nur von Weitem, ansichtig werden soll. Wie der Reiche dahin gekommen, wird nicht gesagt: er theilt nur das gemeine Geschick. Von Lazarus aber heißt es, daß er von den Engeln dahin getragen worden sei, obgleich die Seele keine Last ist. Das Sterben ist ein Vorgang, welcher in Folge der Sünde der durch die Schöpfung gesetzten Ordnung der Dinge angehört, und alles, was Gott in der geschöpflichen Welt wirkt, geschieht durch seiner Geister vermittelnden Dienst: so denn auch, wenn er eine Seele mit den Seelen der zuvor gestorbenen Gerechten vereinigt. Wie diese Vereinigung der Seelen, so ist auch der Dienst der Engel Gottes bei derselben als Thatsache gemeint und nur der Ausdruck für beides sinnliche Fassung von Uebersinnlichem. Dieß gilt denn auch für die örtliche Vorstellung, in welche der Gegensatz zwischen dem Zustande des Reichen und dem des Lazarus gekleidet ist, wenn es heißt, daß eine große Kluft sie trenne, und für die körperliche Vorstellung einer verzehrenden Feuerqual, unter welcher der erstere geschildert wird, und der flehentlich begehrten Linderung derselben. Anders verhält es sich mit dem Gespräche zwischen Abraham und dem Reichen, worauf es mit der ganzen Erzählung abgesehen ist. Hier wird nicht Wirkliches in dichterischen Ausdruck gefaßt, daß die Möglichkeit solchen Verkehrs vorausgesetzt wäre, sondern das Gespräch ist reine Dichtung, aus welcher auf keine es ermöglichende Wirklichkeit geschlossen sein will, und dient nur, Gedanken Ausdruck zu verleihen, die sich aus dem Gegensatze zwischen dem Zustande des im Leben reich und dem Zustande des im Leben arm Gewesenen ergeben. Der Reiche muß den, den er vordem elend an seinem Thorwege liegen sah, in Abraham's Schoße erblicken, um die Bitte zu stellen, die er thut, und muß

[1]) Gen. 37, 35.

Abraham bitten, daß er ihm durch Lazarus, dem er dieß danken XVI, 24—25.
will, während er weiß, daß Lazarus ihm Nichts zu danken hatte, eine wenn auch nur winzigste und augenblickliche Linderung seiner Pein zukommen lasse, damit ihm Abraham neben der solchen Verkehr ausschließenden schlechthinigen Geschiedenheit des Hüben und Drüben das Unberechtigte seiner Bitte zu bedenken gebe. Der Reiche hat sein Gutes wegbekommen[1]) in seinem Leben, Lazarus dagegen das Schlimme. So ist nun nicht mehr als billig, daß sich im Tode der Gegensatz umkehrt und Lazarus Tröstung, der Reiche Pein erfährt. Man hat hierin die ebionitische Ansicht vom Verhältnisse des Reichthums zur Armuth und dem darauf beruhenden Gegensatze der jetzigen und der künftigen Welt gefunden[2]) und deshalb das Gleichniß beschuldigt, es stelle die Lehre Jesu auf den Kopf.[3]) So konnte man nur urtheilen, wenn man, was von V. 27 an folgt, für eine dem ursprünglichen Gleichnisse fremde und fremdartige Zuthat des Evangelisten nahm, mit der er es unter einem ganz andern, einem antijüdischen Gesichtspunkte fortgesponnen und zugleich dahin umgedeutet habe, daß nun der reiche Mann Symbol des jüdischen Volks, Lazarus Abbild der Heidenwelt war:[4]) eine Annahme, bei der man sich nur wundern muß, wie er darauf verfallen konnte, diesen Gegensatz in das unveränderte Bild eines reichen Lebemanns und eines hebräischen Namen tragenden Bettlers einzuzeichnen. Doch auch abgesehen von dem, was folgt, giebt schon V. 25 zu erkennen, daß der Reiche nicht dafür, weil er reich war, der Pein anheimfiel, und der Arme nicht dafür, weil er arm war, der Tröstung im Schoße Abraham's zu genießen bekam. Denn wenn Abraham den Reichen dessen sich erinnern heißt, daß er sein Gutes im Leben wegbekommen habe, so ist zwar ἀπολαμβάνειν kein egoistisches Hinnehmen,[5]) da ja dasselbe Verbum von Lazarus gebraucht ist, aber zu beachten ist, daß es von Lazarus nicht heißt ἀπέλαβεν τὰ κακὰ αὐτοῦ, wohl aber vom Reichen ἀπέλαβες τὰ ἀγαθά σου: was ihm das Gute war, außer welchem er keines andern begehrte,[6]) hat er weg-

[1]) vgl. Gal. 4, 5. [2]) Baur krit. Untersuchungen üb. d. kanon. Evv. S. 444; Hilgenfeld d. Evv. S. 202. [3]) Keim II. S. 400. [4]) Schwegler d. nachapost. Zeitalter II. S. 66. [5]) gegen Godet. [6]) vgl. Bleek, Stier S. 367.

XVI, 25—28. bekommen, dieweil er lebte. Denn dieß ist die Meinung und nicht, daß er das Gute empfangen habe, das ihm gebührte.[1]) Da nun mit dem Tode das ein Ende hat, was dem zeitlichen Leben angehört, so muß er sich an dem genügen lassen, was er Gutes gehabt hat, und hat keinen Anspruch auf ein Gutes, wie es im Todeszustande zu haben ist. Lazarus dagegen hat im Leben das Schlimme wegbekommen, also, dieweil er lebte, das Widerspiel dessen erlitten, was dem Reichen sein Gutes gewesen ist: so muß es dieser ja selbst billig finden, daß er im Tode um das, was er lebend gelitten hat, getröstet werde und es ihm jetzt wohl ergehe, nachdem es ihm im Leben so übel ergangen. In Erinnerung daran, wie gut er es selbst gehabt hat, muß er es nach seinem eigenen Maßstabe — denn in diesem Sinne spricht Abraham zu ihm — billig finden, daß es Lazarus jetzt gut gehe. Aber warum er seinerseits jetzt Pein leiden muß, das mag er sich selbst sagen, wenn er bedenkt, daß er das, was ihm das zeitliche Leben bot, sein Gutes hat sein lassen. Er beschwert sich denn auch nicht darüber, sondern bittet nur um eine augenblickliche Linderung seiner Qual. Und als ihm diese nicht gewährt werden kann, so bittet er, daß Abraham den Lazarus in die Oberwelt sende, seine Brüder als einer, der aus der Unterwelt kommt und also ein sicheres Zeugniß davon geben kann, was hier des Menschen warte, dringlich zu vermahnen,[2]) damit sie nicht auch der Qual anheimfallen, die er leidet. Denn sie leben, wie er gelebt hat, und wenn er ihre Sinnesänderung erzielen will, so spricht sich hierin die Erkenntniß aus, daß er seine Pein der Hingabe an das zeitliche Wohlleben verdankt, in der er seine Tage verbracht hat. Diese zweite Bitte für einen Beweis zu nehmen, daß er Liebe hatte und Glauben an die barmherzige Liebe Gottes, daß also noch Keime in seinem Innern ruhten, die ihn für das Reich der Liebe befähigten,[3]) ist nicht minder verkehrt, als wenn man daraus, daß ihn Abraham mit *τέκνον* anredet, was doch nur ebenso gemeint ist, wie daß er Abraham mit *πάτερ* anredet, die Anerkennung eines Rechtsstandes findet.[4]) In ihr spricht sich vielmehr der Gedanke

[1]) gegen Bisping. [2]) vgl. z. B. Akt. 2, 40; 2 Tim. 2, 14. [3]) so Olshausen. [4]) wie Godet.

aus, wenn ihm ein Zeugniß zugekommen wäre, wie das, welches er XVI, 28—31.
jetzt für seine Brüder erbittet, so würde er nicht in diese Qual gerathen sein, und er muß sie thun, damit Abraham's Erwiederung den Satz ausspreche, auf welchen das ganze Gleichniß abzielt, wer sich von der Schrift nicht sagen lasse, der werde auch, wenn ein von den Todten Erstandener ihn ermahnte, nicht Folge leisten. Die Pharisäer, für welche Jesus das Gleichniß redete, sollten in dem Reichen, dem sie mit ihrem Hangen an Geld und Gut glichen, sich selbst erkennen. Es war ihnen zum Spotte gewesen, was er, der Prediger des Reiches Gottes, zu seinen Jüngern ermahnend und warnend vom Mamon geredet hatte. Ließen sie sich von der Schrift sagen, von Moses und den Propheten, so hätten sie es keinen Spott gehabt. Denn sie lehrt dasselbe. Da sie auf sie nicht hörten, so giebt es überhaupt keinen Weg, sie zur Besinnung und Sinneswandelung zu bringen, und ist es kein Wunder, daß sie sich von ihm nicht sagen lassen. Denn sie ist Gottes Wort; wer auf sie nicht hört, ist ungewillt, von der Sünde zu lassen, mag ihm die Mahnung kommen woher sie will. Es lag nahe, sich bei diesem Schlußsatze an Jesu Auferstehung zu erinnern, entweder so, daß man sagte, eben deshalb, weil es so sei, wie der Satz besagt, sei der auferstandene Jesus nicht allem Volke erschienen,[1]) oder so, daß man sagte, die Wahrheit desselben habe sich bewährt, als Jesu Auferstehung bei dem jüdischen Volke wirkungslos blieb.[2]) Und wer das Gleichniß in judenfeindlichem Sinne überarbeitet achtete, dem kam zu Statten, daß dieser Satz das Bild des auch nach Jesu Auferstehung ungläubig bleibenden Judenthums vollende.[3]) Aber Jesus ist ja nach seiner Auferstehung nur seinen Jüngern erschienen, nicht denen, die nicht an ihn glaubten, und wenn jene ihren Volksgenossen bezeugten, daß er auferstanden sei, so war dieß ja etwas wesentlich Anderes, als wenn Lazarus zu den Brüdern des Reichen gekommen wäre und ihnen als ein aus der Unterwelt Gekommener zur Buße mahnende Kunde von dort gebracht hätte. Man kann daher auch nicht sagen, das *πεισθήσονται* bewahrheite sich bis heutigen Tags damit, daß

[1]) so Stier S. 379. [2]) so Olshausen, Bisping. [3]) so z. B. Hilgenfeld a. a. O.

XVII, 1. nicht an Jesus geglaubt werde, obgleich er vom Tode auferstanden.[1] Und im Falle des Lazarus wäre die Kunde, die er von dort brachte, von wo er kam, das Mittel gewesen, zur Buße zu rufen; Jesu Auferstehung dagegen hätte an und für sich durch ihre Thatsächlichkeit selbst den Glauben an ihn wirken sollen, wenn er sich denen gezeigt hätte, die nicht an ihn glaubten. Sie ist eben ein ganz anderes Erstehen aus der Todtenwelt, als das des Lazarus wäre, der ja nicht lebendig werden, sondern als Todter nur erscheinen sollte. Es ist also nur eine Täuschung, wenn man meint, jenes Wort Abraham's solle an Jesu Auferstehung erinnern.

Was Jesus 16, 1 ff. zu seinen Jüngern und was er 16, 15 ff. zu Pharisäern gesprochen, stand dadurch in einem innern Zusammenhange, daß Letzteres durch der Pharisäer Verspottung des Erstern veranlaßt war. Einen innern Zusammenhang zwischen dem, was 17, 1 folgt, und dem zu den Pharisäern oder dem vorher zu den Jüngern Geredeten zu erwarten, hätte man nur dann Ursache, wenn sich die hier folgende Ermahnung an das Vorherige zeitlich anschlösse. Dieß geschieht aber mit *εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ* in keiner Weise, und es ist schlechterdings unberechtigt, diese Einleitung dahin umzudeuten, daß man sagt, Jesus wende sich von den Pharisäern weg wieder an seine Jünger.[2] Die Strafe dafür ist, daß man dann genöthigt ist, einen innern Zusammenhang mit dem Vorhergehenden finden zu müssen und auch wirklich, ja klärlich zu finden meint. Aber welchen! Das Verhalten der Pharisäer, nämlich ihre Verspottung Jesu — denn von ihrem 15, 2 berichteten Murren kann denn doch hier gar keine Rede mehr sein —, sei für die Jünger sehr anstößig gewesen und habe für ihr sittliches Urtheil und Verhalten sehr nachtheilig werden können.[3] Anstößig war es freilich für die Jünger, aber in dem Sinne, daß es ihren Unwillen erregen mußte, womit das in Bezug auf *σκάνδαλα* Gesagte Nichts zu thun hat; welche andere nachtheilige Wirkung es aber auf ihr sittliches Urtheil und Verhalten hätte üben können, ist unfindbar. Da war es immer noch besser, zu sagen, Jesus warne die Jünger vor den Pharisäern, als welche Anstoß geben und Viele vom Eingehen in

[1] gegen Stier. [2] so Meyer, Bisping. [3] so Meyer, Bisping.

das Reich Gottes abhalten.[1] Nur folgt weder eine Warnung vor den Pharisäern, noch ist 16, 14 erzählt, daß sie durch etwas, das ein *σκάνδαλον* heißen könnte, vom Eingehen in das Reich Gottes abhielten. Daß sie über Jesus spotteten, konnte doch die Jünger, zu denen das Folgende geredet ist, nicht vom Glaubenswege abbringen;[2] auch werden die Jünger nicht gewarnt, sich etwas zum Anstoße gedeihen zu lassen, sondern Anstoß zu geben, eine Warnung nicht für jetzt, sondern für die Zukunft. Denn daß die Anstöße nicht kommen, nennt Jesus eine Unmöglichkeit, was mit einem von *ἀνένδεκτόν ἐστιν* abhängigen genitivischen Infinitivsatz ausgedrückt ist, weil *ἀνένδεκτόν ἐστιν*, was zu übersetzen „es besteht eine Unmöglichkeit" und den Genitivus so abhängen zu lassen,[3] alle ähnlichen Sätze gegen sich hat, Verneinung der Verhinderungsmöglichkeit[4] in sich schließt.[5] Da *σκάνδαλα* mit dem Artikel steht, so meint Jesus nicht irgendwelche Anstöße, sondern diejenigen, die inmitten der Seinigen kommen werden, daß einer dem andern etwas in den Weg wirft, worüber er zu Falle kommt.[6] Dieß kann auf mancherlei Art geschehen, wenn er etwas thut, ohne Rücksicht auf den andern zu nehmen, den er dadurch veranlaßt, das Gleiche zu thun, während es ihm Sünde ist, oder den er dadurch an der Lehre irre macht, deren Bekenner sich solches erlauben dürfen, oder wenn er etwas lehrt, das den andern um seinen Glauben bringt, oder das ihn glauben macht, was wider die Wahrheit ist. Für alles dieß gilt der Spruch, daß es einem solchen nützer wäre, mit einem Mühlstein um den Hals ins Meer geworfen zu sein, der ihn rettungslos auf dem Meeresboden niederhält, als sich an irgendeinem seiner Mitjünger dessen schuldig zu machen. Was die Bezeichnung *οἱ μικροὶ οὗτοι* anlangt, so muß er verständlich sein, ohne daß man Matth. 10, 42; 18, 6 zu Hülfe nimmt. Der Evangelist kann ihn nur nach Maßgabe jenes *μικρότερος* 7, 28, also von der Stellung, welche Einer unter denen einnimmt, die Jesu Gemeinde, die Gemeinde des Reiches Gottes bilden, verstanden wissen wollen. Die Jüngerschaft

XVII, 1—2.

[1] so Olshausen. [2] gegen Stier S. 384. [3] gegen Meyer. [4] vgl. Röm. 15, 22. [5] vgl. Winer Gramm. S. 308. [6] vgl. Röm. 14, 13; 1 Kor. 8, 13; Apokal. 2, 14.

XVII, 2—3. überhaupt kann nicht gemeint sein, weil zu den Jüngern geredet ist, am wenigsten so, daß Jesus sie im Gegensatze zu den stolzen Pharisäern,[1]) aber auch nicht so, daß er sie wegen ihrer geringen Stellung in der Welt oder ihres noch schwachen Glaubens willen[2]) so nennte. Man hat sie außerhalb des Kreises zu suchen, den die Jünger um ihn schließen; nicht solche unter ihnen, die noch erst Anfänger im Glauben waren, bekehrte Zöllner und Sünder[3]) sind gemeint, sondern an Jesum Gläubige, die aber seinem stetigen Geleite nicht angehören und auch nicht bestimmt sind, eine sonderliche Berufsstellung im Dienste des Reiches Gottes einzunehmen. Sie sind die, welchen leicht etwas in den Weg geworfen werden kann, worüber sie zu Falle kommen; diejenigen aber, die sich jetzt in ihrem stetigen Verkehre mit Jesus zu Arbeitern im Werke Gottes heranbilden und in Zukunft eine Berufsstellung in seiner Gemeinde einnehmen werden, können sich solcher Dinge schuldig machen, die jene zu Falle bringen. Ihnen daher, nicht denen, die er „diese Kleinen" genannt hat,[4]) was ja ein unmöglicher Uebergang wäre, ruft er zu, sie sollen auf sich Acht haben. Dieß aber wiederum nicht als Warnung vor den Pharisäern, durch deren Aergerungen sie zu Schaden kommen könnten,[5]) sondern, wie es der Zusammenhang allein verstehen läßt, als Warnung vor eigenem Aergernißgeben, dieser furchtbar ernsten Sünde, vor der sie sich um so achtsamer zu hüten haben werden, je leichter der Ueberlegene schon durch Mangel an Rücksicht auf die Anderen ihrer schuldig werden kann. Die Liebe wird sie davor bewahren. Aber nicht als vergebende Liebe, wie man sich eingeredet hat,[6]) um einen Zusammenhang zwischen der mit προσέχετε ἑαυτοῖς abgeschlossenen Belehrung und der folgenden herzustellen, der nicht besteht. Nicht einmal das von der einen zur andern überleitende δέ wird für ächt zu gelten haben. Daß auch das hinter ἐὰν ἁμάρτῃ vorfindliche εἰς σέ zu tilgen ist, unterliegt wohl keinem Zweifel mehr. Aber da es ebenso zweifellos hinter dem ἐὰν ἁμαρτήσῃ des 4. Verses zu belassen ist, meint man es auch dort hinzudenken zu sollen. Mit Unrecht. Nur das Umgekehrte wäre zulässig, daß man

[1]) gegen Bisping. [2]) so z. B. Bleek. [3]) so Meyer. [4]) gegen Stier. [5]) gegen Olshausen. [6]) so Meyer, Bisping.

es aus dem Vorhergehenden zum Folgenden ergänzte, und ἐπιτίμησον αὐτῷ würde es doch schwerlich heißen, wenn dieß dem vom Andern Verletzten gälte. Denn Angesichts solchen Gebrauchs von ἐπιτιμᾶν wie 4, 39. 41; 8, 24; 9, 42 geht es doch gewiß nicht an, zu übersetzen „tadle ihn".[1]) Bedräuen aber kann man nur den sollen, der eine Sünde begangen hat wider Gott, nicht den, von dem man verletzt oder geschädigt worden ist. Daß dennoch Versündigung der letztern Art gemeint sei, soll angeblich ἄφες αὐτῷ beweisen.[2]) Aber wie denn? Soll ein Christ dem Mitchristen nur solches vergeben können, was er ihm persönlich angethan, und nicht auch das, womit er seiner Christenpflicht zuwidergehandelt und den Christennamen verunehrt hat? Wie er es nicht ungerügt lassen soll, so auch ihm nicht länger nachtragen, wenn er Buße thut. Erst die andere Hälfte des Ausspruchs bezieht sich auf die Fälle, wo sich ein Christ am andern versündigt. Hier liegt die Gefahr näher, daß der Verletzte, auch wenn der Andere sein Unrecht reuig bekennt, nicht vergeben will. Daher wird hier die Pflicht, zu vergeben, mit verstärktem Nachdrucke selbst für den unglaublichen Fall eingeschärft, daß sich die Versündigung, aber auch die reuige Umkehr zu dem Verletzten — denn πρός σε hinter ἐπιστρέψῃ ist hinreichend gesicherte Lesart — an Einem Tage siebenmal wiederholt. XVII, 3—4.

Zwei unterschiedliche, unter sich in keinem nähern Zusammenhange stehende Weisungen Jesu haben wir in 17, 1—4 verbunden gesehen. Gemeinsam war ihnen, daß sie sich auf das Verhalten der Angehörigen Jesu unter einander beziehen. Sie können, und wäre es auch nur durch Mangel an Rücksichtsnahme, einander Ursache werden, in Sünde zu fallen, und es werden Versündigungen unter ihnen und an einander nicht ausbleiben. Dort wäre die Rücksichtslosigkeit, hier die Ungewilltheit, zu vergeben, der brüderlichen Gemeinschaft zuwider. So sollen sie in ihrer Eigenschaft als Jünger wissen, in deren Gemeinschaft auch der Kleinste Anspruch auf vorsichtige Schonung seines Glaubensstandes und, wer sich versündigt, so wie er Buße thut, Anspruch auf Vergebung hat. Eine ähnliche Verbindung zweier unter sich in keinem nähern Zusammenhange

[1]) wie Meyer, Bisping. [2]) so Meyer.

XVII, 5—6. stehender Belehrungen, die aber das gemein haben, daß sie sich beide auf den Stand derer beziehen, denen sie gegeben sind, folgt in V. 5—10. Hier sind es die Apostel, zu denen Jesus spricht, und zwar zunächst in Erwiederung der Bitte, die sie an ihn bringen, daß er ihnen Glauben zulege. Wie sie πίστιν meinen, erhellt schon aus der Bitte selbst. Denn meinten sie den Glauben, kraft dessen sie Jesu als des Heilands und also des in ihm gegebenen Heils gewiß sind, so hätten sie, da sie mit πρόσθες[1]) eine Mehrung dieses Glaubens, den sie doch nur haben oder nicht haben können, wie etwas, das ihnen von außen zuwachsen könne, begehrten, in der That mit Unverstand gebeten.[2]) Aber Jesus versteht ihre Bitte anders. Denn er erwiedert: „wenn ihr Glauben habt wie ein Senfkorn, so sagtet ihr vorkommenden Falls zu diesem Maulbeerfeigenbaume „„entwurzle dich und pflanze dich im Meere ein““ und sofort gehorchte er euch.“ Da ἔχετε die weitaus beglaubigte Lesart ist und εἴχετε zu schreiben für eine sprachliche Nothwendigkeit gehalten werden konnte, so liegt hier einer der Fälle vor, wo das mit dem präsentischen Indicativus verbundene εἰ ein historisches Tempus mit ἄν zum Nachsatze hat.[3]) In solchem Falle, der freilich sonst nur bei verneinendem Nachsatze statthat, ist im Vordersatze etwas als wirklich angenommen, dessen Wirklichkeit aber von dem Redenden in Frage gestellt wird.[4]) Daß im Nachsatze hier das Imperfectum ἐλέγετε einen Aoristus hinter sich hat,[5]) erklärt sich daraus, daß mit ὑπήκουσεν ἄν die Wirkung ihres Worts als sofort eintretendes Ereigniß vorgestellt werden soll. Der Baum hätte sich sofort mit seinen Wurzeln dem Boden entrissen, in dem sie haften, und sich im Meere, dem unfesten Elemente des Wassers, eingepflanzt, seine Wurzeln dort eingeschlagen. Dieses zwiefach Unmögliche würde, wo ihr Berufswerk es erheischte, auf ihr Wort geschehen, wenn sie Glauben wie ein Senfkorn, denkbar kleinsten Glauben haben. Denn nur die Kleinheit des Senfkorns kommt in Betracht, nicht seine Lebenskraft.[6]) Also nicht Mehrung ihres Glaubensmaßes bedürfen

[1]) vgl. z. B. 12, 25. [2]) vgl. Stier S. 389. [3]) vgl. z. B. Xenoph. Hier. 1, 9 u. Breitenbach z. d. St.; Demosth. 833. [4]) vgl. Rost Gramm. S. 632. [5]) umgekehrt Thucyd. 7, 71, 3. [6]) gegen Stier.

sie, sondern Glauben überhaupt. Meinte nun Jesus den Glauben, XVII, 6.
der sie befähigt, seinen Ermahnungen, insonderheit seinem Gebote vergebender Liebe nachzukommen,[1]) so würde er in Frage stellen, ob sie den Glauben, ohne den sie ja gar nicht hätten seine Jünger werden können, auch nur im kleinsten Maße besitzen, und würde als das, was sie vermögen würden, wenn sie ihn haben, beispielsweise etwas benennen, was mit der Erfüllung solcher Gebote, wie daß man dem Bruder zu vergeben allezeit bereit sein müsse, nicht die entfernteste Verwandtschaft hat. Denn nach 1 Kor. 13, 2 kann man einen Glauben, welcher Berge zu versetzen vermag, und doch keine Liebe haben, und Matth. 7, 22 lesen wir von solchen, welche Dämonen austreiben und große Machtthaten vollbringen, aber dabei Uebelthäter sind. Jesus meint also den Glauben, nicht wie er Sache des sittlichen Verhaltens, sondern wie er eine nach der Seite des Naturlebens und der Weltgemeinschaft gelegene sonderliche Tüchtigkeit und Zuversicht des Willensvermögens ist.[2]) Und eben denselben meinten die Jünger, wenn sie Jesum baten, ihm Glauben zu dem, den sie haben, zuzulegen, welche Bitte nun in so fern keineswegs unverständig ist, als dieser Glaube zu den sonderlichen Gnadengaben des Geistes gehört, welche dem Einen so, dem Andern anders je nach Maßgabe des Sonderberufs im Reiche Gottes zu Theil werden. Nicht durch eine vorhergegangene außerordentliche Machtthat Jesu,[3]) sondern durch Erfahrungen der Art, wie 9, 40 eine erzählt ist, wird ihre Bitte veranlaßt worden sein. Denn der Zusammenhang mit V. 1—4, den man darin findet, daß sie sich der dort gestellten Anforderung nicht gewachsen fühlten, ist nun hinfällig und überhaupt ein innerer, dann aber auch ein zeitlicher Zusammenhang damit nicht gegeben.[4]) Der Bescheid aber, den ihnen Jesus giebt, belehrt sie, daß sie nicht um eine Mehrung ihres Glaubens zu bitten haben, sondern um Glauben überhaupt, indem derselbe, ob groß oder klein, das anscheinend Unmögliche vermag. Sie würden, wenn sie ihn hätten, so nicht bitten, nicht meinen, weil sie die Apostel seien, für das ihnen hiemit zugewiesene Berufswerk ein größeres

[1]) so z. B. Olshausen, Meyer, Bisping. [2]) vgl. z. 1 Kor. 12, 9. [3]) so Godet. [4]) gegen Olshausen, Meyer, Bisping.

XVII, 7—10. Glaubensmaß, ſtatt nur überhaupt Glauben, nöthig zu haben. Denn als die aus der Jüngerſchaft beſonderten Apoſtel[1]) haben ſie die Bitte gethan. Und ſo wird denn ihnen auch das Andere, wozu Jeſus von der Beſcheidung ihrer Bitte übergeht, in dieſer ihrer ſonderlichen Eigenſchaft geſagt ſein ſollen. Von dem Knechtsſtande heißt er ſie eine Lehre entnehmen, der zu aller Arbeit verpflichtet, die es für den Herrn zu thun giebt, ſo daß ſich der Herr dem Abends vom Felde oder von der Weide heimkommenden Knechte keineswegs verbunden achtet, ihn zum Danke für die gethane Tagesarbeit ſofort — denn εὐθέως, das ſonſt hinter εἰσελθόντι ἐκ τοῦ ἀγροῦ ſtände, gehört zu παρελθὼν ἀνάπεσε[2]) — zu Tiſchen gehen zu laſſen, ſondern ſich ſelbſt noch erſt von ihm bedienen läßt. Hienach ſollen ſie bemeſſen, wie ſie von dem zu halten haben, was ſie in Ausrichtung ihres Berufs leiſten. Es iſt immer nur Ausrichtung des ihnen Befohlenen, Erfüllung ihrer Pflicht und giebt ihnen keinen Anſpruch, daß es ihnen Gott wie etwas, auf das er keinen Anſpruch hätte, Dank wiſſe und verdanke. Δοῦλοι ἀχρεῖοί ἐσμεν ſollen ſie ſagen, ἀχρεῖοι nämlich in dem Sinne, wie es der folgende Satz ὃ ὠφείλομεν ποιῆσαι πεποιήκαμεν zu verſtehen giebt, nicht in dem mit dem präſentiſchen Satze unverträglichen Sinne, daß ſie von ſich ſelbſt aus Gotte zu Nichts tauglich waren, ſondern Alles von ihm empfangen haben,[3]) und im Blicke auf das, was ſie, weil ſie Knechte ſind, nicht leiſten konnten, nicht hinſichtlich deſſen, was ſie als Knechte hätten leiſten ſollen. Nicht ſtellen ſie ſich aus Demuth jenem δοῦλος ἀχρεῖος gleich, welcher Matth. 25, 30 ſo genannt wird,[4]) was mit ὅταν ποιήσητε πάντα τὰ διαταχθέντα ὑμῖν unverträglich und nicht blos ein ſtarker Ausdruck wäre,[5]) ſondern, während jener in Vergleich mit ſeinen Mitknechten ſo heißt, ſollen ſie ſich, weil ſie Knechte ſind, ſo nennen. Sie haben, wird angenommen, alles gethan, was ihnen befohlen war. Aber als Knechte waren ſie eben zu allem dem verpflichtet, was ſie thaten, und machte ihnen alſo ihr Knechtsſtand unmöglich, Gotte etwas zu leiſten, womit ſie ihm einen ſich nicht von ſelbſt verſtehenden, ſondern frei zuwachſenden und daher

[1]) vgl. 6, 13. [2]) gegen de Wette, Bleek u. A. [3]) gegen Stier S. 394. [4]) gegen de Wette. [5]) gegen Bleek.

auch zu Dank verpflichtenden Nutzen ſchafften. Zwiſchen dieſer Belehrung der Apoſtel und der Beſcheidung ihrer Bitte hat man nun einen Zuſammenhang in der Art erzwungen, daß man von der Wirkſamkeit, zu welcher der Glaube führe, jeden Anſpruch auf Verdienſtlichkeit ausgeſchloſſen,[1]) oder von dem weltüberwindenden Glauben geſagt ſein ließ, er ſei Muth in der Kraft, aber noch höherer Muth in der Demuth der Liebe.[2]) Aber der Glaube, von welchem die Rede geweſen, war nicht der, welcher pflichteifrig macht in der Berufserfüllung, und der Verzicht des Knechts auf unberechtigten Anſpruch iſt etwas Anderes, als die Demuth der Liebe. Berge verſetzen iſt eine Machtthat und Berufserfüllung ein Thun des Gehorſams. In aller Weiſe iſt jener vermeintliche Zuſammenhang hinfällig, und es beſteht überhaupt kein anderer, als daß Beides zu den Apoſteln geſagt iſt und auf ihren Sonderberuf Bezug hat, für den ſie kein ſonderlich großes Maß wundermächtigen Glaubens begehren und für deſſen Ausrichtung ſie kein ſonderliches Verdienſt beanſpruchen ſollen. Wie in V. 1—4 zwei Weiſungen Jeſu verbunden waren, welche zeigten, wie Jeſus, wenn er zu den Jüngern ſprach, auf den Jüngerſtand Bezügliches lehrte, ſo ſind in V. 5—10 zwei Ausſprüche verbunden, welche ein Beiſpiel bieten, wie er, wenn er die Apoſtel vor ſich hatte, über ſolches redete, was ſich auf ihren Sonderberuf bezog. XVII, 11.

Die Einleitung der folgenden Erzählung erinnert, was die Verbindung der Sätze anlangt, an 14, 1 und inhaltlich an 9, 51 und 13, 22. Was mit καὶ ἐγένετο begonnen hat, ſetzt ſich fort mit dem aoriſtiſchen Satze καὶ ἀπήντησαν αὐτῷ δέκα λεπροὶ ἄνδρες, nachdem ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτὸν εἰς Ἰερουσαλήμ und der dieß näher beſtimmende imperfektiſche Satz καὶ αὐτὸς διήρχετο διὰ μέσον Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας zwiſchengefügt iſt. Um ſo weniger kann man meinen, der Evangeliſt gebe hiemit ſeinen Leſern den Faden ſeines 9, 51 begonnenen Reiſeberichts wieder in die Hand. Dieß iſt ebenſo wenig der Fall, als daß er V. 10 eine große 15, 1 begonnene Discuſſion geſchloſſen hat.[3]) Ein vereinzelter Vorgang iſt es, welcher folgt, und nur ihm gilt die für ſein Verſtändniß weſentliche Einleitung.[4])

[1]) ſo Meyer, Bisping. [2]) ſo Stier. [3]) beides gegen Meyer. [4]) vgl. de Wette.

XVII, 11—14. Wir sollen uns Jesum auf dem Wege nach Jerusalem denken, und zwar so, daß er die Gränze zwischen Samaria und Galiläa entlang wanderte. Denn daß es heißt, mitten durch diese beiden Landschaften wanderte er, was sich schon mit der Voranstellung von *Σαμαρείας* nicht verträgt,[1]) man müßte denn eine Reise annehmen, die ihn auf diesem Umwege von Süden nach Norden gen Jerusalem führte,[2]) bedarf wohl ebenso wenig als diese seltsame Annahme einer Widerlegung, nachdem von einer Sprachwidrigkeit der andern Auffassung keine Rede sein kann.[3]) Samaria ist zuerst genannt, weil der aus Galiläa Kommende an die Gränze Samariens kam und, wenn er dann nach dem Jordan hin, weil auf dem Wege nach Jerusalem, umbog, diese Landschaft, statt seinen Weg durch sie hin fortzusetzen, zur Rechten ließ und die, aus der er kam, zur Linken hatte. Nur so längs der Gränze hinwandernd konnte Jesus beim Eintritte in eine Ortschaft von aussätzigen Juden um Hülfe angerufen werden, denen ein Samariter beigesellt war. Das gleiche Elend hatte sie aus ihren Wohnorten vertrieben und hier an der Gränze zusammengeführt. Von weitem rufen sie Jesu zu, und dem entspricht, wie er ihnen thut. Sie brauchen nicht zu ihm heranzutreten, was sie als Aussätzige sich nicht erlauben, noch braucht er sie anzurühren. Er heißt sie hingehen und sich den Priestern zeigen, womit sie versichert sind, daß sie rein sein werden, ehe sie der Priester zu sehen bekommt. Den Pluralis *τοῖς ἱερεῦσιν* daraus zu erklären, daß sich der Samariter an einen Priester seines Volks wenden mußte,[4]) ist nicht nöthig, obwohl ihn Jesus allerdings schon an der Tracht für einen Samariter erkannt haben wird und ihm dann nicht zumuthen konnte, sich einem jüdischen Priester zu zeigen, der ihn gar nicht annehmen durfte, und der gesetzlichen Vorschrift an einem Heiligthume zu genügen, von dem er ausgeschlossen war.[5]) Der Pluralis benennt anstatt des einzelnen Priesters, an den sich der Einzelne wenden wird, die Priesterschaft, zu deren Obliegenheiten die Reinsprechung der Aussätzigen gehörte. Daß diese eine andere ist

[1]) gegen de Wette. [2]) so noch Bisping. [3]) vgl. z. B. Thucyd. 8, 75, 1; Xenoph. Hell. 5, 4, 25; Plato de legg. 805 E.; LXX. Richt. 15, 4; Ezech. 22, 26. [4]) so z. B. Meyer. [5]) gegen Bengel u. A.

für die neun Juden und eine andere für den Samariter, thut Nichts zur Sache, da es nur auf die Erfüllung der für Juden und Samariter einen und selben gesetzlichen Pflicht ankommt. Wenn sie nun der Weisung Jesu Folge leisteten und sich dahin auf den Weg machten, wo sie sich zu zeigen hatten, so bewiesen sie damit, daß sie der in ihr enthaltenen Verheißung vertrauten, sie werde sich erfüllen. Und sie erfüllte sich rasch genug, daß der Samariter, als er wahrnahm, daß er heil geworden, Jesum wieder aufsuchen und auffinden konnte. Denn daß er dieß erst gethan habe, nachdem er von seinem Priester für rein erkannt worden war,[1]) ist eine schon durch *ἰδὼν ὅτι ἰάθη* schlechthin ausgeschlossene Annahme. Erzählt ist nun aber alles dieß nicht um des Wunders willen, welches an den Zehn geschah, sondern um dessen willen, was Jesus sprach, als nur der Eine, der Samariter, statt seinen Weg zum Priester fortzusetzen, zuvor wiederkam, unter Lobpreisung Gottes ihm für das zu danken, was Gott durch ihn an ihm gethan hatte. Sind nicht die Zehn rein geworden, sprach er, wo sind dann aber die Neun? Nicht zu dem Samariter ist dieß gesprochen, als fragte er ihn, sondern mit *ἀποκριθείς* ist es nur als durch dessen Wiederkunft und Danksagung hervorgerufene Rede bezeichnet, mit der er sich gegen seine Umgebung äußerte. Dieß sieht man daraus, daß er in der Fortsetzung seiner Rede von dem Samariter spricht und nicht zu ihm. Aber nicht fragweise wird das Folgende gelesen sein wollen, sondern als Ausruf seines schmerzlichen Befremdens. Sonst hieße es nicht *οὐχ εὑρέθησαν*, womit, daß die Anderen nicht umgekehrt sind, Gotte die Ehre zu geben, als ein vorliegender Thatbestand ausgedrückt ist.[2]) Gefragt könnte nur sein, ob sich Keine fanden, die zurückkehren wollten, nicht aber, die zurückgekehrt sind. Subjekt zu *οὐχ εὑρέθησαν* ist *ὑποστρέψαντες*. Denn daß man nicht *ἄλλοι* hinzudenken kann,[3]) versteht sich von selbst. Die Neun aber können auch nicht das Subjekt sein,[4]) indem sich Fälle wie Matth. 12, 4 nicht vergleichen ließen, weil hier der Ton auf dem Subjekt ruhen würde, daß diese Neun nicht zurückgekehrt seien, während die Meinung ist, daß von den

[1]) so Schleiermacher S. 214. [2]) vgl. z. B. 9, 36; Matth. 1, 18; 1 Kor. 4, 2; 15, 15; 2 Kor. 5, 3; Gal. 2, 17. [3]) so Godet. [4]) gegen Meyer.

XVII, 19. Zehn nur der Eine, der Nichtisraelite, zurückgekehrt sei. Nun erst wendet sich Jesus zu ihm, dem Dankbaren, und heißt ihn aufstehen und seine Straße ziehen und sagt ἡ πίστις σου σέσωκέν σε. Ist dieß hier so gemeint wie 8, 48[1]) oder wie 7, 50?[2]) Da nicht sein Glaube, sondern seine Dankbarkeit ihn zurückgeführt hat, so kann nur der Glaube gemeint sein, kraft dessen er Jesum um Hülfe angerufen hatte, und kann also auch kein anderes Heil gemeint sein, als welches ihm auf seinen Hülferuf widerfahren ist. Er dankt Jesu für dasselbe, Jesus aber, indem er ihn, den kniefällig Dankenden, aufstehen heißt, läßt ihn wissen, daß er es seinem Glauben zu danken hat. Dem Samariter sagt er dieß, dessen Gottesverehrung der Jude nicht gelten ließ, und zollt damit seinem Glauben die Anerkenntniß, daß er dem seiner jüdischen Leidensgefährten an Geltung nicht nachstehe. Möge er nun des Glaubens bleiben, welcher ihn in deren Hülferuf miteinstimmen ließ! so ist dann zwischen ihm und einem Juden desselben Glaubens kein Unterschied. Schmerzlich aber bewegte es Jesum, daß nur dieser Nichtjude, zu danken, wiedergekommen war, während die neun Juden ihres Weges weiter zogen, ohne Dank für die flehentlich erbetene Hülfe nöthig zu finden. So wird das jüdische Volk für alle Wohlthat, die er ihm erzeigt hat, auch nicht danken. Er war auf dem Wege nach Jerusalem, als dieß vorging, und im Blicke auf das, was ihm dort geschehen wird, ist ihm der Undank der Neun und die Dankbarkeit des Samariters herzbewegend. Sein Heilswerk wird ihm außer Israel verdankt werden, von seinem Volke nicht,[3]) und gleiche Erfahrung werden seine Jünger machen, für die er deshalb V. 17 f. gesprochen hat.

Ein innerer Zusammenhang zwischen dieser Erzählung und dem, was ihr vorangegangen, ist nicht zu entdecken. Und sofern es in ihr auf die Aeußerung Jesu abgesehen ist, mit der er den Undank der Juden und den Dank des Samariters erwiederte, ergiebt sich als das Besondere derselben, wie er dem einen und dem andern gegenüber, von dem seine Jünger abnehmen mögen, wessen sie sich zu versehen haben, dem Glauben des Nichtjuden Zeugniß gab. Daß, was in V. 20—37 folgt, um deswillen hier angeschlossen sei, weil

[1]) so z. B. Bleek. [2]) so z. B. Godet. [3]) vgl. Bisping.

es sich an demselben Orte begeben habe, wo Jesus von den zehn Aussätzigen angerufen worden war,[1]) ist eine Annahme, die keine Widerlegung verdient. Wir beachten statt dessen, daß sich darin Jesus über das, um was ihn Pharisäer befragten, gegen seine Jünger wesentlich anders ausspricht, als gegen sie. Ihre Frage, wenn das Reich Gottes komme, für Verspottung seiner Verkündigung desselben zu nehmen, als sagten sie, wann doch einmal etwas davon zu sehen sein werde,[2]) oder einen selbstgefälligen Dunkel darin zu erkennen, indem sie für selbstverständlich achten, daß sie die Erben desselben seien, und deshalb nur nach der Zeit fragen, wann es komme,[3]) berechtigt Jesu Antwort nicht. Ebenso wenig ist abzusehen, was für eine Ketzerei sie ihm hätten durch ihre Frage entlocken wollen.[4]) Sie meinen, da er verkündige, daß es nahe sei, so müsse er auch sagen können, wann es komme, wenn auch nicht, wie viel Jahre noch bis dahin seien, so doch, welche Ereignisse wissen lassen werden, daß es nun komme. Jesu Antwort, es komme nicht μετὰ παρατηρήσεως, bescheidet sie, daß ihre Frage, so wie sie gemeint ist, auf einer falschen Vorstellung vom Kommen des Reiches Gottes beruhe und deshalb nicht zu beantworten sei. An eine Beziehung des οὐ μετὰ παρατηρήσεως auf der Pharisäer feindseliges παρατηρεῖν, wenn sie Jesu aufpaßten, ob er nicht etwas thun oder sagen werde, woran sie ihn fassen könnten, ist nicht zu denken.[5]) Das Reich Gottes, dessen Kommen sie hofften, wäre ihnen ja in ganz anderem Sinne Gegenstand eines παρατηρεῖν. Es kommt, sagt Jesus, nicht in der Art,[6]) daß man aufpassen könnte oder müßte, um an irgend einem sinnlich wahrnehmbaren Anzeichen zu erkennen, daß es jetzt komme. Dieß die Antwort auf die Frage nach dem Wann. Hiemit ist dann aber auch gegeben, daß es nicht heißen wird ἰδοὺ ὧδε ἢ ἐκεῖ. Denn οὐδὲ ἐροῦσιν geht nicht auf eine Zukunft, wo das Reich Gottes wirklich kommt, daß von der Verkündigung des nun erschienenen Etwas verneint würde,[7]) sondern verneint, mit dem ersten Satze wesentlich gleichbedeutend, ein Kommen desselben, welches mit sich bringt, daß man so sagt. Wenn es nämlich sinnlich wahrnehmbarer Weise käme, XVII, 20—21.

[1]) so Meyer. [2]) so noch Stier S. 400 f. [3]) so Olshausen. [4]) gegen Godet. [5]) gegen Stier S. 403. [6]) vgl. Kühner II. S. 439. [7]) gegen Stier.

XVII, 21. so würden diejenigen, denen es ersichtlich würde, den Andern zu wissen thun, daß es jetzt da oder dort vorhanden sei, damit sie sich dahin wenden, wo es ist. Wie so gar nicht dieß die Art seines Kommens sei, läßt Jesus die Fragsteller daraus entnehmen, daß es, worauf er mit seinem ἰδού ihr Augenmerk richtet, inmitten von ihnen da ist. „Inwendig in euch“[1] kann ἐντὸς ὑμῶν nicht heißen sollen, noch weniger freilich „inmitten von euch“ und „inwendig in euch“ zugleich.[2] Da von einer Verwirklichung des Reiches Gottes im Innern der Pharisäer, welche statthätte, ohne daß sie selbst darum wissen, keine Rede sein kann, so hilft man sich bei dieser Auffassung des ἐντός damit, daß man sagt, es solle nur die Innerlichkeit seiner Offenbarung als allgemeines Kriterium desselben hingestellt sein,[3] und der Satz gelte auch denen gar nicht, zu welchen Jesus gerade spricht, sondern sei eine allgemeine Sentenz:[4] beides gleich unzulässig und gegen den Wortlaut. An der sprachlichen Berechtigung der andern Auffassung ist kein Zweifel und nicht minder gewiß die sachliche Angemessenheit des so verstandenen Satzes. Wie der Täufer Joh. 1, 26 zu den an ihn abgeordneten Priestern und Leviten sagt μέσος ὑμῶν ἔστηκεν ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε, so sagt Jesus hier zu Pharisäern „das Reich Gottes ist inmitten von euch“, weil es in seiner Person vorhanden ist, ohne daß sie es wahrnehmen; wornach sie bemessen mögen, ob das Kommen desselben Gegenstand sinnlichen Wahrnehmens ist. Daß ἐντός vermöge seiner Stellung den Ton habe, ist unrichtig und also auch unrichtig, daß es den Gegensatz eines „außer“ in sich schließe, und vollends unbegreiflich ist die Behauptung, wenn man „unter euch“ übersetze, müsse man einen Gegensatz zwischen den Juden, die drinnen, und den Heiden, die draußen seien, hinzudenken.[5]

Um Jesum an seine Beantwortung der Pharisäerfrage eine Belehrung seiner Jünger über denselben Fragepunkt anschließen lassen zu können, läßt man die Pharisäer entweder das Folgende mitanhören[6] oder nach erhaltenem Bescheide abtreten.[7] Aber was wir ihn zu den Jüngern sagen hören, steht mit seinem den Pharisäern

[1] so z. B. noch Godet, Bisping. [2] gegen Stier S. 409. [3] so Olshausen. [4] so Bisping. [5] gegen Godet. [6] so Stier. [7] so Meyer.

gegebenen Bescheide in keinem Zusammenhange und wird irgendwann sonst geredet sein. Denn statt von der Gegenwart des Reiches Gottes, auf welche er der Pharisäer einer künftigen Verwirklichung desselben zugewendetes Augenmerk richtete, spricht er den Jüngern von Tagen der Zukunft,[1] wo sie verlangen wird, auch nur Einen Tag des Menschensohns zu sehen, ohne daß sie ihn zu sehen bekommen werden. Daß unter den Tagen des Menschensohns nicht diejenigen zu verstehen sind, die er jetzt mit ihnen verlebt,[2] erhellt nicht erst aus V. 26: der Ausdruck selbst und das Nächstfolgende ist dagegen. Denn wie die Tage des Elia,[3] des Johannes[4] die Zeit sind, wo Elia, Johannes ihren heilsgeschichtlichen Beruf ausrichteten, so sind die Tage des Menschensohns die Zeit, wo er das Reich Gottes verwirklicht, dessen Verkündigung jetzt sein Geschäft ist. Sonst würden sie ja mit dem Abschlusse des Lebens, in welchem er derzeit steht, ein Ende haben. Statt dessen beginnen sie vielmehr mit seiner ihn der Welt offenbarenden Wiederkunft, wie die Tage David's,[5] nicht von seiner Geburt, sondern von seiner Thronbesteigung an zu zählen. Wenn es nun heißt, die Jünger werden in Zeiten, wie sie ihnen in Aussicht stehen, auch nur Einen dieser Tage zu sehen, zu erleben verlangen, so ist das Verlangen gemeint, wenn auch nur vorübergehend Jesum der ihnen und ihrem Werke feindlichen Welt gegenüber in seiner Machtherrlichkeit sich offenbaren zu sehen. Da wird es dann wirklich vorkommen, daß die Rede geht ἰδοὺ ἐκεῖ, ἰδοὺ ὧδε, wo ἐκεῖ in eine Ferne weist, daher μὴ ἀπέλθητε, und ὧδε das Begehrte an Ort und Stelle zu haben vorgiebt, daher μηδὲ διώξητε. Es wird also ihrem Verlangen die Kunde begegnen, da oder dort sei das zu finden, wornach sie begehren, da oder dort trete Christus aus der Verborgenheit seiner Machtfülle heraus: eine Vorhersagung, welche so weit über Versicherungen, da oder dort sei die wahre Kirche zu finden,[6] hinausreicht, so viel etwas Anderes die verheißene Offenbarung Christi ist, als die Verwirklichung einer richtigen Gemeinschaft seiner Gläubigen. Ganz andere Drangsale, als die gemeinen kirchlichen Nothstände, müssen eintreten, um jenes Verlangen zu

XVII, 22—23.

[1] vgl. 5, 35. [2] so noch Stier. [3] 4, 25. [4] Matth. 11, 12. [5] Akt. 7, 45. [6] gegen Stier II. S. 504.

XVII, 24—26. wirken und solche Täuschungen desselben im Gefolge zu haben. Täuschungen sind es, denn nicht so wird sich der Menschensohn offenbaren, daß man nur davon hörte, er sei da oder dort, und dahin oder dorthin gehen müßte, ihn zu finden. Wenn sein Tag vorhanden ist, nämlich der Tag, mit welchem seine Tage beginnen, wird er ganz so sein, es wird sich ebenso mit ihm verhalten,[1]) wie der Blitz, indem er blitzt, von dem, das unter dem Himmel, bis hin zu dem, das unter dem Himmel ist, leuchtet. Insgemein versteht man diese Vergleichung anders, indem man ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανόν, wozu man χώρας ergänzt, mit ἀστράπτουσα verbindet.[2]) Aber ἡ ὑπὸ τὸν οὐρανόν oder ὑπ' οὐρανόν ist stehende Bezeichnung der Erde,[3]) und der Blitz geht doch nicht von der Erde aus. Es will also vielmehr ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανόν ebenso wie εἰς τὴν ὑπ' οὐρανόν mit λάμπει verbunden sein, so daß gesagt ist, nicht wo am Himmel, sondern wie auf Erden der Blitz leuchtet, nämlich von dem an, was unter dem Himmel, bis zu dem hin, was unter dem Himmel,[4]) also unter dem ganzen Horizonte. Mit ἀστράπτουσα ist dann gesagt, indem und so wie er blitzt, leuchtet er, so weit der Horizont reicht, über die Erde hin. So allenthalben zugleich wird die Erscheinung Jesu in dem Augenblicke, wo sie erfolgt, mit ihrem Glanze erleuchten.[5]) Zunächst aber — so erinnert er, um irrige Vorstellung zu verhüten — wartet seiner noch erst, daß er viel leiden und von diesem Geschlechte, unter dem er jetzt lebt, verworfen werden muß.

Von dieser Zwischenerinnerung, welche das, was er sich von den Menschen widerfahren lassen muß, zunächst und also seine Erscheinung in Herrlichkeit in einer weitern Ferne erst erwarten heißt, kehrt seine Rede wieder auf ihren Gegenstand zurück, so aber, daß er nun ausführt, wie unerwartet die Menschen das Verderben, welches seine Erscheinung über sie bringt, überfallen werde. Nicht daß sich ihrer eine immer völligere Sicherheit bemächtigen werde, sagt er,[6]) wohl aber, daß sie ihr Leben ganz so fortführen werden, wie jetzt. Es wird in den Tagen des Menschensohns sein, wie in den

[1]) vgl. Joh. 3, 8. [2]) so z. B. Meyer, Bleek, Bisping. [3]) vgl. z. B. LXX. Deut. 25, 19; Hiob 2, 2; 34, 13; 38, 18; 42, 15. [4]) vgl. z. B. Homer Il. 18, 353. [5]) vgl. Apokal. 18, 1. [6]) gegen Godet.

Tagen Noah's. Diesmal ist mit בִּימֵי בֶן־הָאָדָם die Zeit gemeint, XVII, 26-31.
welche in so fern die des Menschensohns ist, als seine Offenbarung das Ereigniß derselben ist, wie mit בִּימֵי נֹחַ die Zeit, welche deshalb nach Noah benannt ist, weil mit ihm sich begeben hat, was ihre weltgeschichtliche Bedeutung ausmacht. So sorglos werden die Menschen ihr Leben fortführen, wie damals, und so unerwartet wird sie das Verderben überfallen, wie damals die Alles verschlingende Flut. Wie in den Tagen Lot's wird es gehen. Denn ὁμοίως καθώς oder was dasselbe ist,[1]) καὶ ὡς ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Λώτ fügt dem καθὼς ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Νῶε eine zweite Vergleichung an, nicht bildet es den Anfang eines neuen Satzes, der sich mit V. 30 abschließt und dessen ὁμοίως dort mit κατὰ τὰ αὐτά wiederaufgenommen ist.[2]) Man sieht dieß daraus, daß V. 30 nicht eine Vergleichung der Tage des Menschensohnes mit den Tagen Lot's bringt, sondern was sich am Tage der Offenbarung des Menschensohns begiebt, mit dem vergleicht, wovon V. 29 gesagt ist, daß es am Tage, da Lot Sodom verließ, sich begeben habe. Ist nun mit diesen beiden Vergleichungen gezeichnet, wie unerwartet und plötzlich den Menschen das Verderben kommt, welches mit der Offenbarung des Menschensohns hereinbricht, so folgt in V. 31 eine Warnung, keine Zeit zu verlieren, wenn es gilt, diesem Verderben zu entrinnen. Auf die Belagerung Jerusalem's diese Warnung zu beziehen,[3]) ist dadurch schlechterdings ausgeschlossen, daß mit ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ derselbe Tag gemeint ist, wie V. 24. Sie lautet aber auch nicht dahin, daß man alles irdische Eigenthum preisgeben müsse,[4]) sondern daß man keinen Augenblick verlieren dürfe, seine Person vor dem hereinbrechenden Gerichte zu retten. Und nur an das alsdann hereinbrechende Gericht ist zu denken und nicht die wunderliche Vorstellung einzuflechten, daß der Menschensohn vorüberziehe, dem man sich unverweilt anschließen müsse, ehe er verschwinde.[5]) Wenn Einer plötzlich sein Leben dringend gefährdet sieht, während er auf dem Dache seines Hauses ist, der wäre ein Thor, wollte er, statt auf der äußern Treppe hinab und davon zu eilen, ins Innere desselben hinabsteigen, um dieß oder das mitzu-

[1]) Kühner II. S. 361. [2]) gegen Meyer u. A. [3]) wie z. B. Bengel. [4]) so Meyer, Bisping. [5]) gegen Godet.

XVII, 31-35. nehmen. Oder ist er auf dem Felde, so wird er, wie er ist, davon und nicht erst heim gehen. Daß hiemit nicht die Preisgebung alles irdischen Eigenthums eingeschärft sein soll, auf die ja der zweite der beiden Sätze keinen Bezug hätte, erhellt aus der Erinnerung an Lot's Weib, deren Geschick man sich zur Warnung dienen lassen soll, von der aber nicht zu lesen steht, daß sie aus Anhänglichkeit an ihr zu Grunde gehendes Besitzthum zurückgesehen habe.[1]) Schließt sich dann der Spruch an, den wir 9, 24 lasen, der aber diesmal in so weit anders lautet, als es in der ersten Hälfte περιποιήσασθαι, nicht σῶσαι, und in der zweiten ζωογονήσει, nicht σώσει, heißt, so sieht man, daß es sich nicht um Sicherung des zeitlichen, sondern des ewigen Lebens handelt, wornach also auch das Verderben, welches hereinbricht, ein anderes ist, als das in den Tagen Noah's oder Lot's. Es gilt die Rettung in das mit der Offenbarung des Menschensohns erscheinende Reich Gottes, und sie gelingt nur denen, die ausschließlich auf sie gerichtet sind. Daher tritt nun an die Stelle des Gegensatzes von Rettung und Verderben der andere von παραλαμβάνεσθαι und ἀφίεσθαι, der nicht vom Verderben gemeint sein kann, welches den Einen wegfängt und mitfortnimmt, den Andern frei gehen oder zurück läßt,[2]) da παραλαμβάνειν, zumal in diesem Sinne, nur ein persönliches Subjekt haben kann, sondern von dem Menschensohne gemeint sein muß, der den Einen zu sich nimmt[3]) in das Reich Gottes, den Andern nicht.[4]) Die Schärfe dieser dann sich vollziehenden Scheidung wird ähnlich in Beispielen veranschaulicht, wie V. 31 die Nothwendigkeit, keine Zeit zu verlieren. Durch engste Gemeinschaft, sei es der Ruhe, wie wenn der Männer zwei in Einem Bette schlafen, sei es der Arbeit, wie wenn der Frauen zwei zusammen die Handmühle treiben, wird der Riß hindurchgehen. Dieser Gegensatz von Ruhe und Arbeit bringt das ταύτῃ τῇ νυκτί des ersten Beispiels mit sich,[5]) und nicht läßt es die Offenbarung des Menschensohns, weil es sonst von ihm heißt, er komme wie ein Dieb in der Nacht, lächerlicher und mit dem andern Beispiele unverträglicher Weise nächtlicher Weile

[1]) gegen Meyer. [2]) so Baumgarten-Crusius, Weiß z. Matth. 24, 40; Bleek. [3]) vgl. Joh. 14, 3. [4]) vgl. z. B. Matth. 4, 20; 15, 14. [5]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 626.

erfolgen,[1]) noch setzt es den Fall, daß sie nächtlicher Weile erfolge, XVII, 36-37.
statt dessen aber auch der andere im zweiten Beispiele angenommene eintreten könne,[2]) noch erklärt es sich daraus, daß es für die eine Erdhälfte Tag, für die andere Nacht sein wird,[3]) noch gehört der Schauer der Nacht zum Gemälde der concreten Versinnlichung,[4]) welcher Schauer ja durch das andere Beispiel wieder ausgewischt wäre, noch endlich ist die Nacht, die ja doch offenbar dem Tage des andern Beispiels gegenübersteht, nur sinnbildliche Bezeichnung unheilvoller Zeit[5]) oder gar der Finsterniß der Sünde und des Unglaubens.[6]) Die Nacht, in der die Einen zusammen schlafen, geht dem Tage voraus, wo die Anderen zusammen arbeiten: die Offenbarung des Menschensohns reißt sie beide auseinander. Daß nicht das Beispiel der zusammen Gebetteten es sei, welches Nennung der Nacht mit sich brachte, sondern umgekehrt die Vorstellung der Nachtzeit jenes Beispiel an die Hand gab, ist so gewiß unrichtig, als nicht der Gegensatz von Tag und Nacht, sondern der von Ruhe und Arbeit für die Wahl der Beispiele bestimmend war.[7])

Also augenblicklich für alle Welt sichtbar wird der Menschensohn erscheinen und ein Verderben über die Welt bringen, welches sie völlig unvermuthet überfällt und welchem nur entrinnt, wer dann ausschließlich darauf gerichtet ist, ihm zu entrinnen. Denn ein Riß geschieht dann, der auch die irdisch Nächstverbundenen entgegengesetztem Geschicke anheimgiebt. Wie kommen nun die Jünger, nachdem sie dieß gehört haben, auf die Frage ποῦ, κύριε? Keinenfalls bezieht sie sich weder ausschließlich noch zunächst auf den durch die Welt gehenden Riß.[8]) Denn jene Scheidung konnten sie sich vorstellen, wie sie sich allerwärts vollziehen werde, ohne daß ihnen ein Bedürfniß kam, einen sonderlichen Ort dafür zu kennen. Wohl aber konnte sich ihnen dieses Bedürfniß aufdrängen von wegen der Ermahnung, ohne Zeitverlust sich vor dem Verderben, ehe es hereinbricht, auf die Flucht zu machen. Denn werden sie dann nicht irgendwo sich befinden müssen, wo sie der vom Verderben bedrohten Welt eilends

[1]) so de Wette. [2]) so Bisping. [3]) so Godet. [4]) so Meyer, Bleek. [5]) so Kühnöl. [6]) so Stier S. 415. [7]) gegen Meyer. [8]) gegen Bengel, Meyer, Bleek, Bisping u. A.

XVII, 37. den Rücken kehren, wie Lot, als er Sodom verließ? So veranlaßt und so gemeint ist ihre Frage keine Frage der Neugier, geschweige mit V. 24 bereits beantwortet,[1]) wie denn auch die Antwort, die Jesus giebt, gar anders lautet, als V. 24. Er läßt sich auf die Frage ein und nennt einen Ort, freilich einen, den man erst erkennen wird, wenn die Zeit vorhanden ist, für welche eine Antwort auf die Frage erst ihren Werth hat. *Ὅπου τὸ σῶμα, ἐκεῖ καὶ οἱ ἀετοὶ ἐπισυναχθήσονται*, lautet sie nach der wahrscheinlich ächten Textesgestalt. Da sie sprüchwörtlich gefaßt ist, so wird man nicht *τὸ σῶμα* für sich allein deuten sollen, um darnach zu bemessen, was unter *οἱ ἀετοί* zu verstehen ist, sondern die sprüchwörtlich ausgedrückte Thatsache, daß sich dahin, wo der Leichnam liegt, auch die Geyer zusammenfinden werden, will auf das Gebiet, welchem die hier besprochenen Dinge angehören, übersetzt sein. Wir fragen also nicht, ob *τὸ σῶμα* die geistlich Todten,[2]) die verweltlichte Menschheit[3]) meint oder das geistlich erstorbene Judenthum,[4]) mit oder ohne Einschluß der seiner Zeit ebenso erstorbenen Christenheit,[5]) derer zu geschweigen, die es über sich vermochten, Christum darunter zu verstehen.[6]) Uebersetzen wir nun aber statt dessen die sprüchwörtliche Bildrede auf das Gebiet der hier in Rede stehenden Thatsachen, so kann der Gedanke, der sich ergiebt, nicht der sein, das Gericht werde seinen Gegenstand ebenso gewiß finden, als der Geyer einen Leichnam.[7]) Denn dieß wäre keine Antwort auf die Frage der Jünger, und auch Matth. 24, 28 heißt es nicht, wie man dann erwarten müßte, *ὅπου ἐὰν ᾖ πτῶμα*, sondern *τὸ πτῶμα*. Es muß ein Ort gemeint sein, wo die Reife der Welt für das Gericht sonderlich zu Tage liegt. Darauf also, wo dieß der Fall, wo ihre Sünde zur vollen Ausgestaltung gelangt ist, wird man zu sehen haben; so weiß man dann auch, wo das Gericht, obwohl es Gericht über die Welt überhaupt ist, in seine örtliche Erscheinung tritt. Auch Matth. 24, 16 ff. ist die Ermahnung, von der wir sahen, daß sich die Frage der Jünger an sie anschließt, an den Zeitpunkt geknüpft, wenn sie *τὸ βδέλυγμα*

[1]) gegen Godet. [2]) so Meyer z. Matth. 24, 28. [3]) so Godet. [4]) so z. B. Bengel. [5]) vgl. Stier II. S. 509. [6]) wie Fritzsche z. Matth. 24, 28. [7]) so in m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 627.

τῆς ἐρημώσεως ἑστὸς ἐν τόπῳ ἁγίῳ sehen werden. Und in der johan- XVIII, 1-5.
neischen Offenbarung finden wir die alttestamentliche Weissagung wiederaufgenommen, daß es die heilige Stätte sein wird, wo Gottes Gericht zwischen seinem Volke und dessen wider sie versammelten Widersachern entscheidet.

Wie ganz anders hat Jesus vom Kommen des Reiches Gottes zu den Pharisäern und wie anders zu seinen Jüngern geredet! Die Pharisäer stellten sich unter demselben ein plötzliches Ereigniß vor, welches mit Einem Male den gegenwärtigen Weltzustand wandeln wird. Sie hätten vor allem lernen sollen, daß das Reich Gottes in der Person Jesu schon begonnen hatte sich zu verwirklichen. Die Jünger dagegen, die ihn für den Bringer desselben erkannten, bedurften einer Belehrung für die Zeit, wo sie ohne ihn in der Welt sein und nach dem Ende dieses Zwischenzustands verlangen werden. Welche Belehrung er ihnen hiefür gegeben hat, berichtet der Evangelist und, welchen Bescheid er den Pharisäern gab, ist nur jenes Gegensatzes wegen vorausgeschickt. Derselben Belehrung gehört auch das an, was er in dem folgenden Abschnitte den Jüngern sagt, aber ohne daß *ἔλεγεν δὲ παραβολήν* oder *καὶ παραβολὴν αὐτοῖς* das damit Eingeleitete in unmittelbarem zeitlichen Zusammenhange mit dem Vorhergehenden gesprochen sein läßt. Ein Gleichniß redete er zu ihnen darauf bezüglich, daß sie immerfort[1]) beten und nicht, wie hier mit *ἐγκακεῖν* gesagt ist,[2]) laß werden sollen. Er führte ihnen einen Richter vor, der sich, während er weder nach Gott noch nach Menschen fragt, auf das immer wiederholte Bitten einer Wittwe nach langem Widerstreben endlich doch entschließt, ihr Recht zu schaffen gegen ihren Widersacher,[3]) weil sie, sagt er, ihm überlästig wird und ihn zuletzt wohl gar noch mit Faustschlägen[4]) bedienen möchte. Denn *ὑπωπιάζειν* ist ganz eigentlich gemeint und nicht von ermüdendem Wiederkommen, wie man erklärt hat, weil *εἰς τέλος* zu *ἐρχομένη* gehöre,[5]) während es zu *ἐρχομένη ὑπωπιάζῃ με* gehört. Was nun der ungerechte Richter[6]) bei sich selbst sagt, sollen die Jünger sich

[1]) vgl. z. 1 Thess. 5, 17. [2]) vgl. z. 2 Thess. 3, 13. [3]) vgl. Richt. 11, 36; 2 Sam. 18, 31; Ps. 43, 1. [4]) vgl. z. 1 Kor. 9, 27. [5]) so Stier III. S. 419 f. [6]) vgl. 16, 8.

XVIII, 6-7. zu Gehör geredet sein lassen und also aus dem Gleichnisse entnehmen, wessen sie Jesus von Gott sich versehen heißt, dem gerechten Richter. Wird er sich der Sache seiner Tag und Nacht zu ihm schreienden Erkorenen nicht annehmen und ihnen Recht schaffen? *Καὶ μακροθυμεῖ ἐπ' αὐτοῖς* ist die Antwort. Denn so,[1]) nicht *μακροθυμῶν* ist zu lesen,[2]) welche letztere gering bezeugte Lesart nur dem Irrthume ihren Ursprung verdankte, daß man meinte, es müsse heißen „wenn er auch" oder „auch wenn er Langmuth übt." Fortsetzung der Frage kann aber der Satz überhaupt nicht sein, weder so, daß er sich an *τῶν βοώντων* anschließt und die Erkorenen nachtragsweise als diejenigen bezeichnet, über die Gott langmüthig ist,[3]) was schwerlich seines Gleichen hätte, noch so, daß er die andere, aber verneint sein wollende, also ungleichartige Hälfte der Frage ist, in welchem Falle ein Futurum zu erwarten wäre,[4]) da von einem Futurum atticum keine Rede sein kann.[5]) Gegen die letztere Auffassung spricht auch, daß *μακροθυμεῖ ἐπ' αὐτοῖς* nicht heißen kann, was man es dann heißen läßt „er übt ihretwegen Langmuth", geschweige „er zögert ihretwegen", wo „ihretwegen" nur so viel sein soll, als „in Bezug auf sie", sofern sie nämlich durch seine Langmuth nicht zu ihrem Rechte kommen. *Μακροθυμεῖν* ist immer Bezeichnung eines sittlichen Verhaltens, entweder daß man nicht gleich zufährt gegen das Böse oder in Geduld wartet auf das Gute. Und so besteht Gottes Langmuth darin, daß er die Bösen gewähren läßt, statt sofort strafend gegen sie vorzugehen, und den Anderen gütig ist, ohne über ihre Gebrechen ungeduldig zu werden. Mit *ἐπί τινι* wird dann *μακροθυμεῖν* nur so verbunden, daß entweder die Einen oder die Anderen Gegenstand des damit benannten Verhaltens sind.[6]) Im vorliegenden Falle sind es die Erkorenen, gegen die Gott Langmuth übt. Dann kann aber, ob er dieß thut, in dem Sinne daß er es nicht thue, nicht die andere Hälfte zu der Frage sein, ob er ihnen nicht Recht schaffen werde, die ja dann dahin beantwortet wird, daß er rasch dazu thun werde, es ihnen zu schaffen. Ist aber

[1]) vgl. Lachmann, Tischendorf, Tregelles. [2]) gegen de Wette, Godet. [3]) so Bengel. [4]) gegen Meyer. [5]) gegen Bleek, Bisping. [6]) vgl. Sir. 32, 22 (18) u. Fritzsche z. d. St. gegen de Wette; 18, 11; Matth. 18, 26.

καὶ μακροθυμεῖ ἐπ' αὐτοῖς nicht Frage, so ist es Antwort, nämlich eine die Frage in der Art bejahende Antwort, daß das steigernde *καί* etwas bringt, was noch etwas Anderes und mehr ist als die bloße Bejahung der Frage.[1]) Gott wird, heißt es, seinen Erkorenen, die Tag und Nacht zu ihm schreien, nicht blos gewißlich Recht schaffen, sondern — so ist der Satz durch Herausnahme eines *μακροθυμῶν* aus *μακροθυμεῖ*[2]) zu vervollständigen — auch die Langmuth, die er übt, ist Langmuth gegen sie; worauf dann die Versicherung folgt, daß er es nicht anstehen lassen wird, ihnen Recht zu schaffen, eine Versicherung, welche nun dadurch nicht hinfällig wird, wenn sie darauf warten müssen, indem dieß dann nur Gottes Langmuth gegen sie ist, mit der er ihrer Reife entgegenwartet. So findet also allerdings im Verhalten Gottes gegen sie etwas statt, was dem entspricht, daß der ungerechte Richter des Gleichnisses eine Zeit lang keine Anstalt macht, der Wittwe gegen ihren Widersacher zu helfen.[3]) Wenn dieß bei derjenigen Erklärung, welche *μακροθυμεῖ ἐπ' αὐτοῖς* für eine verneinende Frage nimmt, nicht der Fall ist, so kann man das hieraus erwachsende Bedenken gegen sie nicht dadurch entkräften, daß man sagt, das Beispiel jenes Richters lehre e contrario, wessen man sich von Gott zu versehen habe,[4]) indem diese Gegensätzlichkeit doch weder darin besteht, daß Gott, der gerechte Richter, das thut, was der ungerechte unterläßt, noch darin, daß beide es sogleich thun, aber aus verschiedenen Beweggründen, sondern darin, daß es der ungerechte Richter anstehen läßt aus Gleichgültigkeit und endlich einschreitet, um nicht länger belästigt zu sein, Gott dagegen der zu ihm Schreienden sich annimmt, weil ihn die Liebe zu ihnen, seinen Erkorenen, dazu drängt, und, wenn er es nicht sogleich thut, eine Langmuth übt gegen sie selbst. Thäte er es sogleich, so bedürfte es dessen nicht, daß sie Tag und Nacht zu ihm rufen, und würde das Gleichniß nicht bedeuten, daß man mit Gebet anhalten und nicht laß werden müsse. Wenn seine Erkorenen, nicht bloß dieser und jener, sondern einmüthig, und nicht da und dann, sondern unablässig zu ihm schreien, dann ist die Zeit zu Ende, wo er, gegen sie selbst XVIII, 7-8.

[1]) vgl. Kühner Gramm. II. S. 1047. [2]) Kühner S. 1070. [3]) vgl. Olshausen, de Wette. [4]) so Meyer.

XVIII, 8-9. langmüthig, zuwartet, und wird er dann ohne Verzug einschreiten, sie aus der Vergewaltigung ihrer Widersacher zu erlösen, so daß also ἐν τάχει nicht besagt, daß dieß, von jetzt an gerechnet, bald geschieht.[1]) Es geschieht aber durch den in Herrlichkeit wieder erscheinenden Menschensohn, weshalb unmittelbar zu der Frage πλὴν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐλθὼν ἆρα εὑρήσει τὴν πίστιν ἐπὶ τῆς γῆς übergegangen werden kann, in welcher ἆρα eine spätere Stelle einnimmt,[2]) weil der Satz hier erst in die Frageform eintritt. Mit τὴν πίστιν ist nicht ein besonderer, durch Beziehung auf das Vorhergegangene näher bestimmte Glaube gemeint,[3]) sondern der Glaube schlechthin, der sich zu dem Menschensohne bekennt. Es wird schwer halten, daß er in der Zeit, wo es die Gläubigen auch nur Einen Tag des Menschensohns zu sehen verlangen wird, nicht ganz von der Erde verschwinde. Dieß sollen die Jünger wissen, um auf die Schwere dieser Zeit vorbereitet zu sein und das Ihrige zu thun, damit der Glaube erhalten bleibe. Wie traurig wäre es, wenn der Menschensohn käme, aber nicht um Gottes Erkorene auf Erden zu erlösen, sondern nur um das Gericht zu vollziehen! Sind aber Gläubige vorhanden, so sollen sie einhellig und unablässig beten, daß er komme, zwischen ihnen und ihren Widersachern zu richten, und dürfen gewiß sein, daß die Erfüllung dieses ihres Gebets nicht wird auf sich warten lassen.[4])

Wieder eine andere, für sich allein stehende Aeußerung Jesu bringt εἶπεν δὲ καί, wie 12, 54 ἔλεγεν δὲ καί. Ihre Veranlassung ist damit gegeben, daß gesagt ist, gegen wen er sie gethan hat. Denn πρός τινας besagt nicht blos, auf wen sie sich bezog.[5]) Zwar daß πρός ein persönliches Objekt hat,[6]) wäre dem nicht entgegen.[7]) Aber τινάς stände dann wohl nicht, sondern nur das nun mit dem Artikel, mit dem es aber keine andere Bewandniß hat, als Gal. 1, 7,[8]) angeschlossene τοὺς πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς, ὅτι εἰσὶν δίκαιοι. Es ist vergeblich, zu fragen, wer die waren, die sich auf sich selbst verließen,[9])

[1]) gegen Meyer. [2]) vgl. z. B. Plato Protag. 358 C. [3]) gegen Godet. [4]) Apokal. 8, 2 ff. [5]) gegen de Wette u. A. [6]) vgl. z. B. Hebr. 1, 7. [7]) gegen Meyer. [8]) vgl. Winer Gramm. S. 104 gegen Stier. [9]) vgl. 2 Kor. 1, 9.

daß[1]) sie gerecht seien, die also an ihrer eigenen Gerechtigkeit genug XVIII, 9-12.
zu haben meinten, um keines Andern vor Gott zu bedürfen, und die Uebrigen, als die sich keiner solchen Gerechtigkeit berühmen könnten, verachteten. Wären es Pharisäer, wären es Jünger gewesen, in beiden Fällen würden sie als solche benannt sein, wie dieß sonst immer der Fall ist. Man wird sich also irgend welche aus dem Volke zu denken haben, die im Verkehre mit Jesu solche Sinnesart, die sie freilich mit den Pharisäern theilten, zu erkennen gegeben hatten. Das Bild zweier Menschen führt ihnen Jesus vor, die am gleichen Orte und zu gleicher Zeit, aber grundverschieden beteten. Für eine Sinnesart, wie jene, gegen die er hier angeht, waren die Beiden, der Pharisäer und der Zöllner, so weit von einander, wie Gerecht und Ungerecht. Und so betet denn auch der Pharisäer. Er stellt sich hin, nicht sonderlich für sich allein,[2]) was καθ' ἑαυτόν und nicht πρὸς ἑαυτόν hieße, aber frisch und frank, wohin er eben tritt, und thut, nicht bei sich selbst,[3]) was πρὸς ἑαυτόν bei Verbis des Redens nur dann heißen kann, wenn man sich mit sich selbst bespricht,[4]) und nicht in Verbindung mit dem zu Gott gerichteten προσεύχεσθαι,[5]) wohl aber in Bezug auf sich selbst — denn nur von sich selbst redet er — ein Dankgebet dafür, daß er keiner Sünden schuldig sei, wie die übrigen, nicht alle übrigen außer ihm,[6]) da sonst nicht noch ἢ καὶ ὡς οὗτος ὁ τελώνης folgen könnte, sondern die anders beschaffenen Menschen sie begehen, von denen er den Zöllner als abtrünnigen Israeliten, wenn er auch jener anderen Sünden sich nicht schuldig macht, unterscheidet, und daß er von sich bezeugen könne, er faste freiwillig jede Woche zweimal, an jedem zweiten und fünften Tage,[7]) und gebe den Zehnten von allem, was ihm irgend zu eigen werde, nicht blos nach Vorschrift von den Thieren der Herde und von den Früchten des Felds und der Bäume,[8]) daß er also dem Gesetze mehr als Genüge thue. Dafür dankt er Gotte, aber nicht als für etwas, das er durch ihn geworden, sondern dafür,

[1]) vgl. 2 Kor. 2, 3. [2]) so noch Stier III. S. 429. [3]) so z. B. Meyer, Bleek. [4]) vgl. Kühner Gramm. II. S. 449. [5]) vgl. 2 Makk. 2, 10; Judith. 11, 17; Röm. 15, 30; Akt. 12, 5. [6]) gegen Bengel, Meyer, Stier. [7]) Schürer Lehrb. der neutest. Zeitgeschichte S. 505. [8]) Keil Handb. der bibl. Archäologie S. 359.

XVIII, 13-14. daß er so ist, so daß sein Danksagen nur ein Ausdruck der Freude darüber ist, daß er mit sich so wohl zufrieden sein kann. Wie anders der Zöllner! Er hat mit dem Pharisäer des Tempels Vorhof betreten, aber achtet sich nicht werth, vor Gott zu erscheinen, bleibt daher ferne stehen, und scheut sich vor Gottes Angesicht, steht daher mit niedergeschlagenen Augen und fleht mit der Geberde des bittern Wehes, Gott wolle ihm, dem Sünder, gnädig sein. Dieser — deß sollen die versichert sein, die dem Pharisäer gleichen — ging gerechtgesprochen heim; sein Gebet um Vergebung der Sünden, deren er sich schuldig bekannte, hat Erhörung gefunden. Was den Andern betrifft, würde Jesus nur in Frage stellen, ob etwa er, dann aber der Zöllner nicht, gerechtgesprochen heimgegangen sei, wenn ἢ γάρ zu lesen wäre.[1]) Aber gesetzt auch, dieses beispiellose γάρ hinter ἤ ließe sich in der Art rechtfertigen, daß die in Betreff des Zöllners gegebene Versicherung durch die ihre Verneinung als selbstverständlich voraussetzende Frage „oder etwa der Andere?" bestätigt würde,[2]) so wäre doch diese Bestätigung, weil sie letztlich das, um was es sich handelt, dem Urtheile der Angeredeten anheimgäbe, eine Abschwächung der Versicherung und somit auch der beabsichtigten Wirkung des Gleichnisses. Es kann sich nur fragen, wie es geschehen mochte, daß das zureichend beglaubigte und unanstößige παρ' ἐκεῖνον durch ἢ γάρ verdrängt wurde. Es begriffe sich, wenn man annehmen dürfte, daß ursprünglich das der neutestamentlichen Sprache sonst fremde ἤ geschrieben stand und für ἤ genommen wurde. Da sich dann ἤ mit παρ' ἐκεῖνον nicht vertrug, so schrieb man ΓΑΡ statt ΠΑΡ oder blos ἤ, auch ἤπερ, als nach ausgelassenem μᾶλλον[3]) und also ἐκεῖνος. Hat dagegen ursprünglich ἤ παρ' ἐκεῖνον, wenn nicht ἢ γὰρ[4]) παρ' ἐκεῖνον geschrieben gestanden, so versichert Jesus zuerst von dem Zöllner, daß er gerechtgesprochen heimgegangen, und fügt dann als eigenen Satz hinzu „fürwahr anders als jener", nämlich er gerechtgesprochen, der andere nicht, da es Grade der Gerechtsprechung nicht giebt. Der allgemeine Satz, den er als Grundangabe beigiebt, gilt hier für das Verhalten gegen Gott, welcher den, der sich ihm gegen-

[1]) so auch Tischendorf. [2]) vgl. Winer Gramm. S. 226. [3]) wie z. B 15, 7; LXX. Gen. 38, 26. [4]) vgl. Kühner Gramm. II. S. 724.

über hochhebt, niederduckt, und den, der sich vor ihm niederbeugt, XVIII, 14-15. hochhebt,[1]) was dann seine Anwendung auf die Zuversichtlichkeit des Selbstgerechten und die Selbstdemüthigung des Schuldbewußten erleidet.

Vom Gebete der Gläubigen, daß es gewiß erhört wird, wenn sie nicht laß werden, handelte der vorhergegangene Ausspruch Jesu, und von der rechten Weise, zu beten, handelte nun auch die Gleichnißerzählung vom Pharisäer und Zöllner in so fern, als sich im Gebete der Mensch so zu Gott stellt, wie er von sich hält. Aber während es dort darum zu thun war, daß die Gläubigen die endliche Verwirklichung des Reiches Gottes herbeibitten sollen, so war es hier darum zu thun, daß sich der Mensch vor Gott, um in seinen Augen gerecht zu sein, seine Sünden bekennen und ihre Vergebung erbitten und nicht selbsteigener Gerechtigkeit vertrauen müsse. Hiemit ist dann, was in V. 15—17 folgt, in so fern verwandt, als es sich hier um ein Erforderniß für das Einkommen in das Reich Gottes handelt. Denn nicht, wie es Jesus mit den Kindern gehalten, die man ihm einmal zubrachte, will der Evangelist erzählen, sondern wie er sich bei diesem Anlasse über die Bedingung für die Theilnahme am Reiche Gottes ausgesprochen. Er würde sonst seine Erzählung nicht hiemit schließen, ohne zu sagen, wie Jesus mit den Kindern gehandelt hat; was weder für gleichgültig zu achten,[2]) noch aus dem prosaischen Wesen des Erzählers zu erklären[3]) ist. Kinder im zartesten Alter, wenn auch nicht gerade Säuglinge[4]) unter τὰ βρέφη zu verstehen sind,[5]) brachte man zu Jesu. In dem καί vor τὰ βρέφη wollte man ausgedrückt finden, daß das Ansehen Jesu diesen höchsten Grad erreicht hatte.[6]) Aber es ist kein „sogar", sondern das bloße „auch", welches, daß man ihm die Kinder zubrachte, nur als etwas bezeichnet, was zu dem Gewöhnlichen, daß man selbst ihn aufsuchte oder ihm die Kranken vorführte, irgendwo und wann einmal hinzukam. Und die ihm die Kinder zubrachten, brauchten keine höhere Meinung von ihm zu haben, als daß er ein heiliger Mann und Prophet sei, von dessen segnender Handauflegung man sich Heilsames für sie versprechen dürfe. Denn so wird ἅπτεσθαι

[1]) vgl. 14, 11. [2]) gegen Meyer. [3]) gegen Volkmar. [4]) so Meyer. [5]) vgl. 2 Tim. 3, 15. [6]) so Godet.

XVIII, 15-17. hier gemeint sein, welches ja von jeder Art, wie man Einen oder Etwas angreifen, sich damit zu schaffen machen kann, gebraucht wird.[1]) Die Jünger schalten die nach ihrer Meinung zwecklose und unverständige Zudringlichkeit, aber Jesus wehrte ihnen, indem er die Kinder herzukommen hieß — denn auf die Jünger bezieht sich αὐτοῖς bei Markus selbstverständlich, nicht auf die von ihnen Gescholtenen[2]) —, und begründete, daß er so that, mit den Worten τῶν γὰρ τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Daß mit τῶν τοιούτων nicht die gemeint sind, welche in dem Alter der herbeigebrachten Kinder stehen,[3]) in welchem Falle die Erwachsenen vom Reiche Gottes ausgeschlossen wären,[4]) erhellt aus der angefügten Versicherung, daß Niemand in das Reich Gottes einkommt, der es nicht hinnimmt wie ein Kind: eine Vergleichung, die sich auf die Art und Weise des Hinnehmens beschränkt, in welcher Hinsicht vom Kinde gilt, daß es einfach nimmt, was man ihm giebt, ohne einen Anspruch mitzubringen, worin es bestehen müsse, und ohne es darauf anzusehen, ob es ihm auch genehm sei.[5]) Für die Kinder handelt es sich jetzt aber nicht um die Aufnahme in das Reich Gottes, sondern um die Zulassung zu Jesu, daß er in seiner Eigenschaft als Bringer des Reiches Gottes so an ihnen handle, wie sich eben an Kindern handeln läßt. Hiezu sind sie geeignet und man soll sie zu dem Ende ihm zubringen, weil sie sich so dazu verhalten werden, wie diejenigen, die in das Reich Gottes einkommen wollen, zu dessen Darbietung sich verhalten müssen. Drum wollte er an ihnen nicht minder handeln, als an den Erwachsenen, nur mit dem Unterschiede, den die Verschiedenheit des Alters und der natürlichen Entwickelung mit sich bringt. Aber nicht dieß will der Erzähler zu wissen thun, sondern was Jesus bei diesem Anlasse als Bedingung des Einkommens in das Reich Gottes benannt hat.

Wenn er dann eine Erzählung folgen läßt, wo Einer die Frage an Jesus richtet, auf welches Thun hin er ewiges Leben zu eigen bekommen werde, so liegt der innere Zusammenhang dieser Erzählung mit der vorhergegangenen zu Tage. Einen ἄρχων nennt

[1]) vgl. z. B. 7, 39; Joh. 20, 17; 1 Kor. 7, 1; 1 Joh. 5, 18. [2]) gegen Meyer. [3]) so de Wette z. Matth. 19, 14. [4]) vgl. Matth. 5, 3. [5]) vgl. m. W. d. Schriftbew. II. 2. S. 195 f.

der Evangelist den Fragenden. Meinte er einen ἀρχισυνάγωγος, so würde er ihn so nennen. Daß im Evangelium des Matthäus, in welchem diese Bezeichnung nie begegnet, 9, 18 einer, den wir sonst als solchen kennen, schlechtweg ἄρχων heißt, berechtigt nicht, an der vorliegenden Stelle ἄρχων hienach zu verstehen.[1]) Matthäus gebraucht den weitern Namen, mit welchem jeder bezeichnet werden konnte, der irgend eine höhere Stellung einnahm, die ihn von dem ὄχλος unterschied,[2]) und anders ist er im vorliegenden Falle auch nicht gemeint. Διδάσκαλε ἀγαθέ redet der Fragende Jesum an: so beflissen ist er, ihm seine volle Anerkennung zu zollen. Und warum sollte er dieß nicht? Heißt es nicht 6, 45 ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος und 19, 17 ἀγαθὲ δοῦλε? Aber da ist der gute Mensch im Gegensatze zum bösen, der gute Knecht im Gegensatze zum schlechten so genannt. Hier aber ist ἀγαθέ nicht in solchem Gegensatze gemeint, nicht als trefflichen Lehrer[3]) redet der Fragende Jesum an,[4]) da das mit διδάσκαλε wiedergegebene ῥαββί ein solches Beiwort nicht verträgt,[5]) sondern ἀγαθέ ist eine zweite Anrede neben διδάσκαλε, mit welcher er zu erkennen giebt, daß er die Frage, was er thun solle, deswegen an ihn richte, weil er ihn selbst für Einen achtet, der gut ist. Nur weil die Anrede so gemeint ist, kann Jesus entgegnen τί με λέγεις ἀγαθόν, womit er sie ihm verweist,[6]) aber nicht weil sie auf der Vorstellung beruhe, als habe ein Mensch an und für sich selbst Gotte gegenüber einen Werth,[7]) sondern weil sie ebenso wie sein τί ποιήσας einer Sinnesweise entstammt, die es mit dem, was dazu gehört, um gut zu sein, zu leicht nimmt. Gut, belehrt er ihn, ist nur Einer, nur Gott. Daraus folgt nicht, daß Jesus entweder nicht nicht gut oder eben der Gott ist, von dem er gesagt hat, daß er allein gut sei.[8]) Letzteres wäre ja widersinnig, da dann Jesus eben der wäre, den er von sich unterscheidet. Aber auch Ersteres folgt nicht und man braucht weder anzunehmen, daß auch er sich der Sünde bewußt war,[9]) noch auszusinnen, in wie fern er, obwohl von Sünde frei, doch

XVIII, 18-19.

[1]) gegen Meyer, Godet. [2]) vgl. Joh. 7, 48 f. [3]) wie Plato Men. 93 C [4]) gegen Meyer z. Marc. 10, 17. [5]) vgl. Keim III. S. 31. [6]) vgl. Weiß z. Marc. 10, 17. [7]) gegen Klostermann d. Marcusev. S. 211. [8]) gegen Stier II. S. 293. [9]) wie z. B. noch Volkmar die Evv. S. 489.

XVIII, 19-22. verneinen könnte, daß er gut sei.[1]) Er verneint es nicht, sondern verweist nur dem Fragenden, daß er ihn so nennt, dem er doch nichts weiter ist, als ein Lehrer, von dessen Wandel er Gutes weiß. Denn nicht dieß macht ihn zu Einem, der insonderheit gut zu nennen ist, sondern daß er der Sohn des allein Guten ist. Auf den Verweis wegen der zwar gut gemeinten, aber von Mangel an vollem sittlichen Ernst zeugenden Anrede läßt Jesus einen zweiten wegen der gestellten Frage selbst folgen. Jene Anrede war ebenso unberechtigt, als unveranlaßt, und die Frage, so wie sie gemeint ist, war ebenso unnöthig, als unrichtig.[2]) Denn die Gebote kennt er ja, an die ihn Jesus erinnert. Es sind die auf das Verhalten gegen den Nächsten bezüglichen in einer auch sonst begegnenden Reihenfolge,[3]) an welche das Gebot, Vater und Mutter zu ehren, wohl nicht angeschlossen wäre, wenn Jesus nicht zu einem noch in jungen Jahren stehenden spräche, was mit dem ἐκ νεότητος — מִנְּעוּרַי — der Antwort desselben nicht unverträglich ist.[4]) Die Erinnerung an diese Gebote, welche leichter, als die auf das Verhalten gegen Gott bezüglichen, Uebertretungen ins Gedächtniß riefen, schloß ein τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ in sich. Aber der junge Mann bezeugte, er habe dem allem von je nachgelebt. Denn dieß heißt ταῦτα πάντα ἐφύλαξα[5]) und auch das bei Marcus bezeugtere ἐφυλαξάμην,[6]) und nicht, er habe sich vor dem allen gehütet, sich bemüht, keine dieser Sünden zu thun, bei welcher Auffassung sich ταῦτα nicht auch auf das Gebot, die Eltern zu ehren, bezöge.[7]) Ein Gefühl, daß ihm seine Beobachtung der Gebote nicht genüge, um ewigen Lebens gewiß zu sein, hatte ihn eben zu Jesu getrieben, von ihm zu erfragen, was er außer dem noch thun müsse, und er war also auch des Willens, was Jesus ihn thun heißen werde, zu thun. Und wirklich nennt ihm Jesus Eines, was ihm noch abgehe: er soll verkaufen, was er besitzt, und den Erlös an die Armen vertheilen, wofür er dann einen Schatz im Himmel haben werde statt des irdischen Besitzthums, und soll dann kommen und sich ihm anschließen. Man hat gefragt, ob

[1]) wie z. B. Weiß a. a. O. [2]) vgl. 10, 25 f. [3]) vgl. z. Röm. 13, 9. [4]) vgl. LXX. Hiob 31, 18. [5]) vgl. z. B. 1 Tim. 5, 21. [6]) vgl. z. B. LXX. Lev. 18, 26; 26, 3. [7]) gegen Weiß, Klostermann.

Jesus diese Forderung ernstlich gemeint oder ob sie den jungen Mann nur zur Erkenntniß seiner Schwäche habe bringen sollen.[1]) Aber dieser mußte sie ja nothwendig für die ernstgemeinte Beantwortung seiner Frage nehmen, und hätte er sie erfüllt, so hätte er damit bewiesen, daß es ihm mit seiner Frage voller Ernst gewesen. Gab er seinen irdischen Besitz hin, weil ihm Jesus dieß zur Bedingung gemacht hatte, wenn er das ewige Gut gewinnen wolle, so war er über seine Liebe des irdischen Guts Herr geworden und hatte ein Verlangen nach ewigem Leben bewiesen, das ihn geschickt machte, Jesu Jünger zu werden, in dessen Geleite er dann gelernt hätte, daß er nicht durch sein Thun, sondern durch den Glauben an Jesum, den er mit der Erfüllung seines Geheißes bethätigt hätte, auf den Weg des ewigen Lebens gelangt sei. Nun aber war seine Liebe des irdischen Guts stärker, als der Glaube, der ihn zu Jesu geführt hatte. Er wurde betrübt, eine solche Bedingung erfüllen zu sollen, weil er nicht zweifelte, daß Jesu Wort wahr geredet sei, während er doch nicht über sich gewinnen konnte, ihm Folge zu leisten. Darüber brach Jesus in den Ausruf aus: „Wie schwer geschieht es doch, daß die Reichen — denn οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες als die im Besitz des Geldes und Gutes sonderlich Befindlichen sind eben auch die Reichen — in das Reich Gottes einkommen.“ Ja er steigert die Schwierigkeit zur Unmöglichkeit, indem er hinzufügt, leichter gehe ein Kameel durch ein Nadelöhr. Kein Wunder, daß die Jünger an diesen ihnen gar befremdlichen Ausspruch als eine ihn abwenden sollende Folgerung daraus[2]) die erschrockene Frage anschließen, wer dann überhaupt zum Heile gelangen könne: wie denn dasselbe Befremden dazu verleitet hat, unter die Reichen, welche Jesus meine, alle an irgend etwas, sogar die an Lüsten und Begierden Reichen zu befassen.[3]) Andererseits ist man darauf verfallen, die Frage der Jünger auf die Reichen zu beschränken, welcher von ihnen zum Heile gelangen könne, wenn es so schwer, ja unmöglich für sie sei.[4]) Aber wenn es überhaupt unmöglich ist für sie, so kann nicht doch gefragt werden, bei welchem von ihnen es möglich sei. Es ist übrigens XVIII, 22-26.

[1]) Keim III. S. 32. [2]) Kühner Gramm. II. S. 791. [3]) so Olshausen. [4]) so Weiß.

XVIII, 26-30. keine Frage, die eine Antwort begehrt, am wenigsten so, daß gefragt wäre, was der Mensch zu thun habe, um zum Heile zu gelangen,[1]) sondern eine Frage des Ausrufs, wie denn überhaupt Jemand solle zum Heile gelangen können, wenn es für die Reichen unmöglich sei. Nicht daß es für diese möglicher sein müßte, als für Andere, weil sie die Mittel besitzen, viel Gutes zu thun,[2]) oder weil sie die von Gott am meisten Gesegneten seien,[3]) sondern es kann dann für Andere ebenso wenig möglich sein. Dieß aber wiederum nicht deshalb, weil an der Weltliebe der Reichen jeder Mensch irgendwie Theil hat,[4]) sondern weil Jeder doch irgend etwas auf Erden besitzt, das ihm lieb ist, wie dem Reichen sein Reichthum.[5]) Jesus widerspricht dem nicht, was die Jünger folgerten. Es ist in der That so, daß Niemand zum Heile gelangen kann. Denn das τὰ ἀδύνατα παρὰ ἀνθρώποις entspricht dem τίς δύναται der Jünger. Kann der Mensch nicht zum Heile gelangen, so kann doch Gott machen, daß er dazu gelangt. Und diese Möglichkeit besteht also auch für die Reichen. Ist ihnen ihr Reichthum ein unüberwindliches Hinderniß, in das Reich Gottes einzukommen, so ist dieses Hinderniß doch eben nur für sie selbst unüberwindlich, nicht aber für Gott. Jesu Ausruf war also nicht so gemeint gewesen, daß ein Reicher schwerer ins Reich Gottes einkomme, als Andere, sondern es war ihm nur an dem reichen Jünglinge entgegengetreten, wie hinderlich der Reichthum dafür sei. Wenn nun Petrus sagt ἰδοὺ ἡμεῖς ἀφέντες τὰ ἴδια ἠκολουθήσαμέν σοι, so hat dieß keinen Bezug auf die Beantwortung des καὶ τίς δύναται σωθῆναι, sondern geht auf die Forderung zurück, die Jesus an den Reichen gestellt hatte. Wäre es der Schwachheit des Reichen gegenüber eine mit dem eben vernommenen Ausspruche Jesu schlecht verträgliche Aeußerung der Selbstgefälligkeit und Lohn für selbsteigene Leistung begehrenden Selbstgerechtigkeit,[6]) so würde Jesu Entgegnung anders lauten, als daß sie den Jüngern für das, was sie aufgaben, als sie das Ihre verließen und sich ihm anschlossen, vielfältigen Ersatz verheißt. Der Apostel lenkt vielmehr mit einem ἰδού Jesu Augenmerk auf die Lage, in welche sie sich damit begeben

[1]) gegen Bleek. [2]) so Meyer z. Matth. 19, 25. [3]) so Godet. [4]) so de Wette z. Matth. 19, 25. [5]) vgl. Klostermann. [6]) so Stier II. S. 302.

haben, daß sie so thaten. Daher versichert sie auch Jesu Antwort XVIII, 30. nicht nur dessen, daß sie das ewige Leben dereinst, sondern auch daß sie, wie alle, die Etwas um des Reiches Gottes willen aufgeben, schon in der gegenwärtigen Weltzeit vielfältigen Ersatz dafür haben werden, welcher denn freilich von der Art des Reiches Gottes sein wird.

Nicht das zu erzählen, was sich mit den Kindern und was sich mit dem Reichen begeben hat, ist in V. 15—17 und V. 18—30 des Evangelisten Absicht, sondern die Aussprüche Jesu zu berichten, welche bei diesen Anlässen seine Jünger zu vernehmen bekamen. Wie der Mensch das Reich Gottes hinnehmen muß, mit der Anspruchlosigkeit eines Kindes, ist das eine Mal gesagt, und das andere Mal, daß er, was er hat, um des Reiches Gottes willen hinzugeben bereit sein muß, wofür ihm auch schon in diesem Leben reichlicher Ersatz wird. Vorherging in V. 9—14, daß nicht Geltendmachung des eigenen Rechtverhaltens, sondern Bekenntniß der Sünde und Bitte um deren Vergebung dazu verhilft, von Gott für gerecht und also seines Reiches würdig geachtet zu werden. Von der Zukunft des Reiches Gottes handelte, was wir 17, 20 — 18, 8 lasen, von der Zeit des sehnlichen Wartens der Gläubigen auf die Erscheinung des Menschensohns und von der Offenbarlichkeit seines Erscheinens, wie unvermuthet die Welt dieser Tag ihres Verderbens überfallen wird, und daß die Gläubigen der Erhörung gewiß unablässig ihn herbeibeten sollen. Vorhergegangen sind Weisungen Jesu, die er den Jüngern für ihr Verhalten unter einander, den Aposteln in Bezug auf ihr künftiges Berufsgeschäft gab, und jener Ausruf über des Samariters Dankbarkeit und seiner jüdischen Leidensgenossen Undankbarkeit, den Seinen eine Lehre, wessen sie selbst sich zu versehen haben. Die Mannigfaltigkeit des Inhalts seiner Aussprüche stellt dieser 17, 1 — 18, 30 umfassende Abschnitt vor Augen. Anders der vorhergegangene, welcher 15, 1 — 16, 31 in einer Reihe von Gleichnissen seinen Reichthum künstlerischer Gestaltung darzeigt. Wieder anders 13, 10 — 14, 35, wo wir ihn jede Gelegenheit benützen, verschiedenartigsten Anlaß für entsprechende Aeußerung verwerthen sahen. So die zweite Hälfte des auf Kennzeichnung der Lehrthätigkeit Jesu verwendeten Theils des Geschichtswerks. In der ersten

XVIII, 31. fanden wir Aussprüche verwandten Inhalts in vier Gruppen zusammengestellt, von denen eine auf den Stand der Jüngerschaft bezügliche Kundgebungen, eine zweite Belehrungen über das zum ewigen Leben Erforderliche, eine dritte Zeugnisse und Strafreden gegen die Widersacher und die vierte Warnungen und an Gottes Gericht erinnernde Mahnungen in sich schloß. Die Erzählung 13, 1 ff., wie Jesus an eine ihm zugebrachte Nachricht eine Bedrohung mit dem Gerichte Gottes anknüpfte, bildet den Uebergang zu dem ersten Theile der zweiten Hälfte. Die erste Gruppe aber der ersten Hälfte hatte sich an den letztvorhergegangenen Abschnitt der zusammenhängenden Geschichtserzählung angereiht, in welchem beides, die Vollkommenheit und die Unvollkommenheit des Glaubens und des Verständnisses seiner Jünger zu sehen gewesen war.

Eben dort war aber auch erzählt, wie er seit dem entschiedenen Bekenntnisse, mit welchem Petrus in ihrem Namen den Glauben an ihn bezeugt hatte, von seinem bevorstehenden Hingange aus der Welt zu ihnen sprach und selbst auf ihn gerichtet war. Mit seiner Vorhersagung, daß er werde in der Menschen Hände überliefert werden, und mit der Bemerkung, daß ihnen dieß Wort ein unverstandenes und unfaßbares Räthsel blieb, hat dort die zusammenhängende Geschichtserzählung abgebrochen. Eben damit, aber so, daß er jetzt mit ihnen auf dem Wege nach Jerusalem ist, hebt sie jetzt wieder an, um mit seinem Hingange aus der Welt zu schließen. Der Uebergang ist aber ein unmerklicher, weil es eben wieder ein Ausspruch Jesu ist, mit dem die fortlaufende Geschichtserzählung nun anhebt. Was wir ihn 9, 22; 9, 44; 17, 25 seinen Jüngern von dem Ausgange, den er nehmen werde, haben vorhersagen hören, das sagt er ihnen jetzt in der Art, daß sie wissen sollen, die Wanderung nach Jerusalem, auf welcher sie mit ihm begriffen sind, führe ihn diesem Ende entgegen, indem nun alle dem Menschensohne geltende[1]) Schriftweissagung zur Erfüllung, oder vielmehr, da es τελεσθήσεται heißt, alles für ihn Geweissagte zu seinem schlüßlichen Vollzuge kommen werde.[2]) Den Heiden, sagt er diesmal, werde er überantwortet werden, so daß ihm also, was ihm weiter geschieht, von ihnen

[1]) vgl. 3 Makk. 6, 41. [2]) vgl. 24, 44.

widerfährt. Was er 9, 22 gesagt hat, daß er von Seiten des hohen Raths seines Volks werde verworfen werden, ist hierin eingeschlossen, und wenn es dort nur hieß, er werde in Folge dessen getödtet werden, so lautet die Vorhersagung nun bestimmter dahin, daß er von den Heiden, denen sein Volk ihn übergiebt, werde mißhandelt werden, und daß sie ihn geißeln und tödten werden. In wie fern hierin die Schriftweissagung ihre Erfüllung finde, wird insgemein mit Stillschweigen übergangen. Aus Ps. 22, 17 ist es sicherlich nicht zu entnehmen,[1]) wohl aber hat, was Jes. 53 von dem Geschicke des Knechtes Gottes zu lesen steht, bei Sacharja die Gestalt bekommen, daß einerseits 11, 12 ff. die schmähliche Ablohnung des Hirten Israel's geweissagt ist und andererseits 12, 10 der, um welchen das Haus David's und die Bewohnerschaft Jerusalem's in der letzten Bedrängniß wehklagen und Gott anrufen wird, als von den Heiden[2]) getödtet erscheint.[3]) Was dem Menschensohne geschehen wird, ist zunächst außergerichtlicher, dann aber gerichtlicher Art, dort Verhöhnung, Mißhandlung, Verspeiung, hier Geißelung und Tödtung. Von Ersterem wird dieser Evangelist, sofern es durch Heiden geschehen soll,[4]) selber Nichts erzählen und auch Nichts von einer Geißelung.[5]) Wenn er es Jesum dennoch vorhersagen läßt, so sieht man, daß seine eigene Kenntniß dieser Dinge nicht auf das, was er berichtet, beschränkt war, und daß er auch bei seinem Leser eine davon unabhängige voraussetzen konnte. Uebrigens ist es ihm nicht darum allein zu thun, zu zeigen, mit welcher Gewißheit des Bevorstehenden Jesus gen Jerusalem ging, sondern gleichermaßen darum, daß die Jünger das mit so eigentlichsten Worten Vorhergesagte, wie mit drei gehäuften Sätzen nachdrücklich betont ist, nicht begriffen, weil sie es nicht für möglich achteten, daß er sterben und so sterben sollte, womit ihnen dann auch, daß er auferstehen werde, unverstanden blieb. XVIII, 31-34.

Die Erzählung folgt nun seiner Wanderung nach Jerusalem. Nachdem sie 9, 45 den Bericht über seine galiläische Wirksamkeit

[1]) gegen Stier II. S. 327. [2]) vgl. m. W. der Schriftbeweis. II. 2. S. 612 ff. [3]) vgl. auch Sach. 13, 7. [4]) vgl. dagegen 22, 63 ff. [5]) vgl. dagegen Matth. 27, 27 ff.

XVIII, 35-39. abgebrochen hatte, ohne daß des Antritts einer Wanderung, die ihn aus Galiläa nach Jerusalem führen sollte, gedacht war, haben einzelne Stücke der zwischenliegenden Sammlung seiner Aussprüche und Reden mit sich gebracht, daß 9, 51 des Beginns dieser Reise, 13, 22 und 17, 11 ihrer Fortsetzung Erwähnung geschah. An der letztgenannten Stelle sahen wir ihn längs der Gränze von Galiläa und Samarien wandern, was auf die Richtung nach Peräa schließen ließ. Wie er von da nach Jericho kam, bleibt ungesagt. Der Evangelist begnügt sich, jene Vorhersagung, mit welcher Jesus die nun letztlich und unmittelbar nach Jerusalem führende Wanderung einleitete, und dasjenige zu berichten, was sich in Jericho, dem letzten Haltpunkte derselben, zutrug. Wir ersehen daher nicht, von welcher Seite er gen Jericho kam. Nur das Eine entnehmen wir aus dem, was sich begab, als er nahe bei dieser Stadt war, daß er sich inmitten einer größeren Menge Volks befand, die ihn begleitete. Denn das Geräusch derselben machte den blinden Bettler am Wege neugierig, was dieß sei, und auf seine Frage bekam er die Antwort, Jesus von Nazareth ziehe vorüber, und als er aufschrie „Jesus, du Sohn David's, erbarme dich meiner!" hießen ihn die vor Jesu her Gehenden schweigen. Da es die Vorangehenden sind, die ihm Schweigen gebieten, so können sie nicht im Hören der Reden Jesu ungestört sein[1]) oder ihn, den sie im Lehrgespräche begriffen sahen, ungestört wissen wollen.[2]) Am allerwenigsten kann die Meinung sein, daß sie in dem Rufen des blinden Bettlers eine ungehörige Störung des königlichen Zugs des Sohnes David's sahen,[3]) oder daß sie bereits im Sinne hatten, Jesum beim Einzuge in Jerusalem als König auszurufen, weshalb sie das Geheimniß seiner Davidssohnschaft nicht voreilig ausgesprochen wissen wollten.[4]) Die Weise, wie der Evangelist den Vorgang erzählt — und aus ihr allein läßt sich die Deutung entnehmen —, führt auf eine gerade entgegengesetzte Auffassung.[5]) Er läßt die dem Blinden Nahestehenden — nicht Vorübergehende, denn sie sagen *παρέρχεται* — auf seine Frage antworten

[1]) so z. B. Bleek. [2]) so Meyer z. Matth. 20, 31. [3]) so z. B. Neander d. Leben Jesu Chr. S. 615; Stier II. S. 342; Ebrard wiss. Krit. der evang. Geschichte S. 564. [4]) so Weiß z. Marc. 10, 48. [5]) vgl. 19, 39.

Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος παρέρχεται, worauf er sofort anhebt, zu rufen XVIII, 39 - XIX, 4.
Ἰησοῦ, υἱὲ Δαυίδ, ἐλέησόν με. Und als dann die Vordersten im Zuge, welche sicherlich nicht zu denen gehören sollen, die am meisten zu Jesu hielten, weil sie sonst lieber sich ihm anschließen als vorausgehen würden, ihn bedräuten, daß er schweigen solle, so rief er, diesmal ohne *Ἰησοῦ*, nur um so lauter, *υἱὲ Δαυίδ, ἐλέησόν με.* Hienach zu urtheilen soll man verstehen, daß er sich durch die Bedräuung nicht abhalten ließ, Jesum als den Sohn David's anzurufen, und daß den Bedräuenden sein Rufen deshalb ärgerlich war, weil er Jesum den Sohn David's nannte. Jesus aber bekannte sich zu seinem Zurufe. Er hielt stille und ließ ihn herzuführen, so daß sich die Aufmerksamkeit der ganzen Menge auf das richtete, was nun erfolgte: sie sollten alle deß Zeugen sein, Zeugen vor allem seiner Willigkeit, dem Bettler auf seinen Zuruf hin zu thun, was er begehre. Daher fragt er ihn *τί σοι θέλεις ποιήσω*, um dann auf seine Bitte, sein Augenlicht begehre er wiederzubekommen,[1]) das Wort zu sprechen, das es ihm wiedergab, nicht ohne zugleich zu dem Glauben sich zu bekennen, mit dem er ihn angerufen und mit dem er sich nun seinem Gott um solche Wunderhülfe lobpreisenden Geleite anschloß.

Hat der Evangelist ausdrücklich bemerkt, daß sich dieß zutrug, als Jesus nahe an Jericho herankam, so begleitet er ihn nun in die Stadt hinein und durch die Straßen derselben, um zu erzählen, wie er hier eines Zöllners Haus sich zur Herberge erwählte. Ein *ἀρχιτελώνης* war dieser זַכַּי, wahrscheinlich der vom römischen Zollpächter bestellte Vorgesetzte der Zolleinnehmer der als Gränzort und durch die Balsamausfuhr für die Zollerhebung bedeutenden Stadt. Ein Mann in solcher Stellung, in der er sein Ansehen um so mehr zu wahren hatte, wenn er als Zöllner bei seinem Volke gehaßt war, und dazu reich, konnte er dem Verlangen, Jesum zu sehen, so wenig widerstehen, daß er, da ihm seine kleine Statur unmöglich machte, ihn inmitten der mit ihm ziehenden Volksmenge zu erkennen, welcher es sei, dem Zuge voranlief und ohne Scheu vor unausbleiblicher Verspottung in einer Straße, durch welche[2]) der Zug kommen mußte, einen Maulbeerfeigenbaum benützte, um dessen bis tief unten

[1]) Plato Phaedr. 243 B. [2]) vgl. 5, 19.

XIX, 4—7. reichende Aeste zu ersteigen und so einen günstigen Standort zu gewinnen. Daß Jesus durch die auf das seltsame Schauspiel gerichteten Blicke der Einheimischen auf ihn aufmerksam geworden sei und aus ihrem Munde auch den Namen des Mannes vernommen habe,[1]) ist wenigstens die Meinung des Erzählers nicht, welcher nicht einmal so berichtet, als sei sein Blick zufällig auf den droben Stehenden gefallen, sondern ihn, als er an die Stelle kam, eigens den Blick hinaufrichten läßt, so daß er also im Geiste dessen schon gewärtig war, was er zu sehen bekam. Und so brauchte ihm auch Niemand den Namen des Mannes zu sagen,[2]) obgleich er ihm so gewiß bis dahin persönlich unbekannt geblieben war, so gewiß Zachäus ihn nie gesehen hatte.[3]) Er kennt, indem sein Blick auf ihn fällt, nicht seinen Namen nur, sondern auch sein Herz, und ruft dem mißachteten Zöllner zu vor allem Volke, dem er sich zum Gespötte gemacht hatte, er solle eilends herabkommen, ihn diese Nacht zu beherbergen. Denn μεῖναι ist mehr als ein Aufenthalt von etlichen Stunden.[4]) Jericho, eine kleine Tagreise von Jerusalem entfernt, war der letzte Haltpunkt einer Wallfahrt nach der heiligen Stadt. Und diese letzte Nacht muß Jesus — denn kein anderes Haus in Jericho ist ihm dafür, wie δεῖ besagt, das rechte — im Hause des Zöllners zubringen. Ein Murren des Unmuths gieng sofort, nicht erst am folgenden Morgen,[5]) durch die Menge, als sie ihn diese Herberge beziehen sah, die man sich keineswegs um des διήρχετο des 1. Verses willen außerhalb der Stadt zu denken hat,[6]) welches ja nur besagt, daß sich, was folgt, auf dem Wege durch die Stadt begab. Wann sich, was nun weiter aus Jesu Aufenthalte im Hause des Zachäus erzählt wird, begeben hat, ob noch am Abend oder am folgenden Morgen, bleibt dahingestellt. Für den Morgen entscheidet V. 28 nicht, wo mit εἰπὼν ταῦτα nicht gesagt sein will, daß sich Jesus mit der vorher berichteten Gleichnißrede verabschiedet habe, sondern daß er seine Wanderung nach Jerusalem nicht fortsetzte, ohne diejenigen, es sei am Abend oder am Morgen, eines Bessern belehrt

[1]) so Godet. [2]) vgl. Joh. 1, 43. [3]) gegen Meyer, Stier III. S. 441. [4]) gegen Stier. [5]) gegen Schleiermacher üb. d. Schr. des Lucas S. 238. [6]) gegen Meyer.

zu haben, welche die Offenbarung des Reiches Gottes ebenso zeitlich, XIX, 8—9.
wie Jerusalem örtlich nahe meinten. Wohl aber wird Zachäus nicht erst den Morgen abgewartet haben, ehe er den Willensentschluß gegen ihn kundgab, der ihm unter dem Eindrucke des seinem Hause widerfahrenen Heils gereift war. Daß er ihm damit habe beweisen wollen, er sei der ihm erzeigten Ehre nicht so unwürdig, als das darüber murrende Volk meine, beruht auf einer unberechtigten Beziehung, in die man seine Erklärung zu dem Murren der Volksmenge setzt, während der Evangelist sie nur in dem Sinne auf V. 7 folgen läßt, daß man sehen soll, welche Wirkung Jesu Huld auf den Mann geübt hat, der in den Augen der Menge ein der Acht verfallener Abtrünniger war; und daß er mit der festen, würdigen Haltung, welche einem in seiner Ehre angegriffenen Manne geziemt, vor Jesus hingetreten sei, ist eine Mißdeutung des σταθείς,[1]) welches nur das Hintreten dessen zeichnet, der mit dem Entschlusse kommt, eine Erklärung abzugeben.[2]) Vollends unrichtig ist es, seine mit ἰδού die Aufmerksamkeit in Anspruch nehmende Erklärung für eine ihn ins richtige Licht stellende Kundgabe seiner Gepflogenheit zu nehmen.[3]) Er kann die Hälfte seines Vermögens nicht schon immer den Armen gegeben haben, sondern jetzt thut er das, und so ist es auch sein jetzt gefaßter Entschluß, wenn er Irgendwem Etwas widerrechtlich abgenommen hat, vierfachen Ersatz, wie ihn das Gesetz im Falle des Diebstahls fordert,[4]) dafür zu leisten. Nicht sagt er, daß er seine Zöllnerstellung aufgeben, sondern nur, daß er sein darin erworbenes Vermögen den Armen seines Volks zu Gute kommen lassen und etwa begangenes Unrecht, das ihm nachgewiesen wird, gutmachen will. Eine Entgegnung Jesu auf diese Erklärung wird nicht berichtet: es ist genug, daß man sieht, welche Wirkung Jesu Huld auf ihn geübt hat. Die Aeußerung Jesu, welche berichtet wird, giebt sich auch gar nicht für ein zu ihm gesprochenes Wort, denn so lautet sie ja nicht;[5]) ihr Wortlaut giebt also zu erkennen, daß sie in so fern in der Richtung auf ihn, πρὸς αὐτόν, gesprochen war, als sie ihm galt.[6]) Auch er, sagt Jesus, ist ein Sohn

[1]) vgl. 18, 11. [2]) beides gegen Godet. [3]) gegen Godet. [4]) Exod. 21, 37. [5]) gegen Meyer, Bisping, Stier. [6]) vgl. Hebr. 1, 7 mit 1, 13.

XIX, 9—10. Abraham's, nicht jetzt erst geworden oder wieder geworden,[1]) sondern er ist es, obgleich ein Zöllner, nicht minder, als die, welche ihn für einen der Zugehörigkeit zum Volke der Verheißung Unwerthen achten. Und hienach, sagt καθότι,[2]) will bemessen sein, warum jetzt diesem Hause Heil widerfahren ist. Nicht blos in so fern ist ihm Heil widerfahren, als es Jesus zur Herberge wählte:[3]) σωτηρία will nach Maßgabe des folgenden σῶσαι verstanden sein. Die in des Zachäus Erklärung zu Tage getretene Wirkung der ihm zugewendeten Huld Jesu ist der Thatbeweis, daß dieser Tag durch Jesu Einkehr ein Tag des Heils für dieses Haus geworden ist. Damit ist ihm aber geschehen, worauf Zachäus das gleiche Anrecht hat, wie alle, die zum Volke Abraham's gehören. Der Einwand, Jesus könne die Möglichkeit des Heils nicht von der Zugehörigkeit zum jüdischen Volke abhängig machen,[4]) beruht auf dem Mißverstande, als handle sichs um die Möglichkeit des Heils, statt um das Anrecht auf Darbietung desselben. Dieses Anrecht hatte aber jetzt, wo Jesus Diener der Beschnittenheit war,[5]) zunächst das Volk Abraham's.[6]) Wenn dann Jesus hinzufügt ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός, so erklärt er damit, warum ihm auch dieser Zöllner ein Sohn Abraham's ist, der als solcher ein Anrecht darauf hatte, daß ihm das Heil dargeboten wurde. Was er damit gesündigt hat, daß er ein Zöllner wurde und als Zöllner handelte, schließt ihn nicht aus von denen, sondern in sie ein, die zu erretten der Menschensohn gekommen ist.[7])

Man hat gesagt, der Kontrast zwischen dem Verhalten Jesu gegen Zachäus und den allgemein herrschenden Vorstellungen sei so auffallend gewesen, daß Jedermann auf eine nahe bevorstehende Krisis gefaßt sein mußte. Hieraus erklärt man sich, wie die Zeugen dessen, was zwischen Jesus und Zachäus vorging, auf den Gedanken kommen konnten, jetzt gleich werde das Reich Gottes geoffenbart werden.[8]) Aber was für eine Krisis hätte jener Kontrast erwarten lassen? Doch wohl keine andere, als daß sich das Murren, welches

[1]) gegen Stier, Godet. [2]) vgl. 1, 7; Akt. 2, 24. [3]) gegen Godet. [4]) so Godet. [5]) Röm. 15, 8. [6]) Akt. 3, 25 f. [7]) vgl. 5, 32; Matth. 15, 24. [8]) so Godet.

durch die Menge ging, als Jesus bei dem Zöllner Herberge nahm, zur allgemeinen Abneigung gegen ihn steigern werde, was dann sicherlich nicht für die Einleitung der Offenbarung des Reiches Gottes gelten konnte. Der Evangelist setzt die Veranlassung der folgenden Gleichnißrede zu Jesu Verhalten gegen Zachäus in gar keine Beziehung, sondern um deswillen, weil er nahe bei Jerusalem war, wo nun bald geschehen sollte, was er vorhergesagt hatte, und weil die, welche ihn hörten, vielmehr der Meinung waren, jetzt werde das Reich Gottes sogleich in die Erscheinung treten, läßt er ihn zu dem, was er mit Bezug auf Zachäus gesagt hat, daß er gekommen sei, das Verlorene zu suchen und zu erretten, als ein Anderes und Weiteres, wie προσθείς ausdrücklich besagt, die in dem folgenden Gleichnisse gebotene Belehrung hinzufügen, welche sie außer dem, worauf sich ἀκουόντων αὐτῶν ταῦτα bezieht, zu hören bekommen sollten. Daß vor αὐτῶν kein anderes pluralisches Subjekt vorhergegangen sei, als das des 7. Verses, ist doch eine sehr unzureichende Nöthigung zu der wunderlichen Annahme, daß sich alles von dort an Erzählte vor den Augen und Ohren der Volksmenge, die Jesum in des Zöllners Haus eintreten sah, also unter der Thüre oder höchstens im Vorhofe des Hauses zugetragen habe.[1]) Wem würde es beikommen, Akt. 10, 10 aus gleichem Grunde αὐτῶν auf die Abgesandten des Cornelius zu beziehen?[2]) Nicht jene, die darüber murrten, daß Jesus kein besseres Haus ihrer Stadt zur Herberge wählte, als das des Zöllners, sondern die in seinem Geleite nach Jerusalem Wallfahrtenden sahen in seiner Uebersiedelung aus Galiläa, von wo sie ihm gefolgt waren, nach der heiligen Stadt die Anbahnung des großen Ereignisses, auf das sie spannten, da ihnen seine Vorhersagung dessen, was dort seiner warte, eine unverständliche Rede geblieben war. Ihnen gab er daher neben dem, was er im Hinblicke auf Zachäus von seinem ihnen längst klar liegenden Berufe sagte, auch noch ein Gleichniß zu hören, aus welchem sie entnehmen mögen, was für ein Beruf ihrer selbst warte, auf den sie sich, statt auf sofortige Herrlichkeit im Reiche Gottes, bereit zu halten haben.

Ein Mann von edler Herkunft, heißt es, reiste in ein fernes

[1]) so Meyer. [2]) vgl. Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 93.

XIX, 11—16. Land. Denn warum μακράν Adverbium sein soll,[1]) ist doch nicht abzusehen. Er wollte dort Königswürde für sich erlangen, um als König zurückzukehren. Daß Jesus hiebei und bei der Gesandtschaft, welche die dem Manne feindlich gesinnten Bürger seines Landes hinter ihm her senden, um sich diesen König zu verbitten, an Herodes und Archelaus gedacht hat,[2]) darf man, wo er mit dem Manne sich selbst meint, billig bezweifeln. Entschieden unrichtig ist es aber, wenn man die zehn Knechte des Mannes für alle seine Knechte nimmt.[3]) In diesem Falle muß man sich dann freilich wundern, daß er nur zehn Minen, seien es griechische oder hebräische, zu vertheilen hat und sich dieß zu erklären suchen,[4]) da er dann über mehr nicht zu verfügen gehabt hätte. Aber es ist nur von zehn seiner Knechte die Rede, denen er je eine Mine zu verwalten gab, um ihre Brauchbarkeit zu erproben.[5]) Denn er gedenkt als König des Landes wiederzukehren, als welcher er Diener nöthig hat, die im Kleinen gezeigt haben, daß sie für Größeres taugen. Macht Geschäfte, sagt er, derweil ich komme. Denn „auf der Reise sein" heißt ἔρχεσθαι nicht.[6]) Die sichere Lesart ἐν ᾧ mit dem leichtern ἕως zu vertauschen, hat man darum doch nicht nöthig,[7]) auch nicht, ἐν ᾧ ἔρχομαι als Relativsatz zu nehmen, daß es hieße „während ihr Geschäfte macht, komme ich",[8]) was offenbar sinnwidrig wäre, da nicht seine Wiederkunft die Zeit ihrer Handelschaft, sondern ihre Handelschaft die Zeit seiner Abwesenheit ausfüllt. Brachylogisch ist die Zeit, während welcher sie Handel treiben sollen, statt als Zeit seiner Abwesenheit und bis zu seiner Wiederkunft gleich nach diesem ihrem Endpunkte benannt. Wie er nun mit erlangter Königswürde zurückkommt, läßt er jene Knechte kommen, um zu hören, wie viel ein jeder[9]) erhandelt habe. Denn διαπραγματεύεσθαι verhält sich hier zu dem πραγματεύεσθαι des 13. Verses nicht anders, als wie sich διαπράσσεσθαι zu πράσσεσθαι verhält.[10]) Da kann nun der zuerst Gefragte berichten, die ihm vertraute Mine habe zehn weitere hinzugewonnen, und empfängt dafür nicht nur das Lob seines Herrn,

[1]) so Godet. [2]) so selbst Stier. [3]) wie z. B. Stier. [4]) wie Kühnöl. [5]) vgl. Meyer. [6]) gegen Bisping. [7]) gegen Bleek. [8]) so Meyer. [9]) vgl. Kühner Gramm. II. S. 1021. [10]) gegen Meyer.

sondern auch zum Lohne für seine Verlässigkeit in so winzig Klei- XIX, 17—22.
nem, das ihm anvertraut war, die königliche Bestallung zum Befehlshaber über eben so viele Städte, als er Minen erworben hatte. Ebenso geschieht einem Zweiten, der fünf Minen aufweisen konnte. Und Gleiches wird nun auch von den übrigen gelten, die nicht wie jene zwei einzeln vorgeführt werden, indem nur des einen noch gedacht wird, welcher ὁ ἕτερος heißt — denn so wird zu lesen sein —, weil er nicht nach der Reihenfolge, in welcher die Frage an ihn kam, sondern nach seiner Verschiedenheit von den übrigen benannt ist. Er giebt dem Herrn seine Mine lediglich zurück, die er zu dem Ende in seinem sudarium aufbewahrt hat. Aus Furcht vor ihm will er es so gehalten haben, weil er ein unmilder Mann sei, der, was er nicht hingelegt, von da aufnehme, wo es liegt, und abernte, was er nicht gesäet hat. Nicht daß er zurückfordere, was er nicht anvertraut hat,[1]) ist damit gesagt, noch daß er mehr einnehmen wolle, als er zu fordern berechtigt sei,[2]) oder daß er wenig gebe und viel fordere,[3]) oder daß er fordere, ohne vorher zu geben,[4]) sondern daß er sich, was nicht sein eigen, den Ertrag der Arbeit Anderer zueigne. So, fürchtete er, würde es der Herr auch ihm machen, er würde von seiner Sorge und Mühe und Mehrung des Empfangenen Nichts haben, sondern der Herr würde die Frucht derselben an sich nehmen. Nur diese Auffassung entspricht dem bildlichen Ausdrucke seiner Rede, und nur bei ihr paßt die Erwiederung des Herrn, welche nicht besagt, daß er ihm ja doch die Mine gegeben habe als Saatkorn, und daß er als Herr berechtigt gewesen sei, von ihm eine Verwendung derselben zu fordern, deren Ertrag er in Empfang nehme, sondern nur, daß er sie, wenn er sich selbst keine Mühe damit machen wollte, einem Wechsler hätte zur Verwaltung übergeben sollen. Der Satz ᾔδεις ὅτι ἐγὼ ἄνθρωπος αὐστηρός εἰμι will nicht fragweise gelesen sein,[5]) sondern ist aus dem Munde des Knechts wiederholt, um mit καί[6]) eine Frage anzuschließen, welche ihm zeigt, wie wenig, was er zur Rechtfertigung seines Verhaltens

[1]) so Bisping. [2]) so z. B. de Wette z. Matth. 25, 24. [3]) so Godet. [4]) so Stier II. S. 552. [5]) gegen Bisping, Tischendorf u. A. [6]) vgl. Kühner Gramm. II. S. 791.

XIX, 23—26. geltend gemacht hat, ihn darum rechtfertigt, daß er das Geld nutzlos und todt hat liegen lassen. Es wäre ja immerhin auch ein Geschäft gewesen, das er mit dem Gelde machte, wenn er es an einen Wechsler gab, von dem es dann der Herr nicht ohne den Zins, den es trug, erhoben hätte. Der Herr that dann, wie es der Knecht als seine Art bezeichnet hat, er nahm auf, was er nicht hingelegt, und erndtete, was er nicht gesäet hatte, und der Knecht hatte, ohne sich selbst eine Mühe zu machen, deren Ertrag der Herr an sich nahm, den Dienst gethan, den er seinem Herrn, nach dessen Art er sich als Knecht zu richten hatte, eben deshalb, weil dieß seine Art war, schuldete. Aus seinem eigenen Munde nimmt also der Herr den Beweis, daß er sich als einen schlechten Diener erzeigt hat, und läßt ihm dann seine Mine abnehmen und sie dem geben, der ihrer zehn hatte. Er behandelt also das Geld nicht als sein ihm zurückzuerstattendes Eigenthum, weder die eine Mine, die der schlechte Knecht ertraglos zurückgeben wollte, noch die zehn, die der verlässige dazu erworben hat, sondern beläßt es denen, deren Brauchbarkeit für seinen königlichen Dienst er nur hatte erproben wollen, als er es ihnen gab, in seiner Abwesenheit Geschäfte damit zu machen. Warum aber bekommt die Mine des schlechten Knechts gerade der, welcher ihrer schon zehn hat, zehn nämlich außer der einen, mit der er die zehn erworben hat? So fragen sich auch die, welche ihm jene eilfte dazu geben sollen, und fassen ihr Befremden in das Wort „Herr, er hat ihrer zehn.“ Aber der Herr setzt seine Rede fort, ohne sich durch ihre Entgegnung irren zu lassen, nicht als überhörte er sie oder würdigte sie keiner Antwort, sondern mit einem gemeingültigen Satze sein Geheiß begründend, der zugleich ihre Einrede beantwortet. Daß er über sie hinweg fortfährt, zu sprechen, ist nicht ausgedrückt, weil das *λέγω γὰρ ὑμῖν* ein *ὁ δὲ εἶπεν* entbehrlich macht. Einer Parenthesirung des 25. Verses bedarf es nicht,[1]) auch nicht wegen des wohl nur um scheinbarer Ungehörigkeit willen beseitigten *γάρ*, welches über ihn zurückgeht, ohne daß er darum weniger ein gleichwerthiges Zwischenglied ist. Der Satz, daß jedem, welcher hat, gegeben, von dem aber, der nicht hat, auch das, was er hat, ge-

[1]) gegen Lachmann.

nommen werden wird, ist mit dem Unterschiede, daß es dort nicht *ὃ ἔχει*, sondern *ὃ δοκεῖ ἔχειν* hieß, schon 8, 18 begegnet. Diesmal heißt es *ὃ ἔχει*, weil von dem schlechten Knechte wirklich beides gilt, daß er hatte und daß er nicht hatte. Er hatte die eine Mine, die aber nicht ihm, sondern dem Herrn gehörte, und sie wurde ihm abgenommen, weil er durch seine Schuld nichts weiter, als sie, und also Nichts hatte. Ein Unrecht geschah ihm sonach nicht. Dem aber, der die zehn durch seine Thätigkeit erworbenen Minen hatte, behielt diese nicht nur, obgleich er sie für seinen Herrn und mit dessen Gelde erworben hatte, sondern er bekam auch jene brach gelegene Eine Mine zu den zehn hinzu, daß es war, als gehörte auch sie zum Ertrage seiner Thätigkeit. Und da jeder der Diener über so viel Städte den Befehl bekam, als er erworbene Minen aufweisen konnte, so mehrt sich hienach auch der Umfang des Gebiets, über welches der erste Knecht zu befehlen haben soll, entsprechendermaßen. So belohnte der Herr den, welcher am meisten erworben hatte, für seine damit bewiesene Verlässigkeit über den sonstigen Maßstab seines Belohnens hinaus, die Regel, daß jeder, welcher hat, gegeben werden wird, in der Art befolgend, daß er dem giebt, von welchem insonderheit und vorzugsweise gilt, daß er hat. Er hatte aber nicht blos mit den Knechten zu thun bei seiner Rückkunft, deren Verlässigkeit er hatte erproben wollen, um ihnen darnach ihre Stelle in der Verwaltung seines Reichs anzuweisen, sondern auch mit den Bürgern des jetzt seiner königlichen Herrschaft untergebenen Landes, die sich derselben hatten erwehren wollen. Im Gegensatze gegen seine Knechte nennt er sie seine Feinde, was sie eben damit sind, daß sie ihn nicht haben König über sie werden lassen wollen. Denn *τούτους* mit dem Participium, auf das es voraus hinweist,[1]) ist erklärende Apposition zu *τοὺς ἐχθρούς μου*. Mit ihrer Hinrichtung und mit der Bestallung seiner verlässig erfundenen Diener tritt er seine Herrschaft an. XIX, 26—27.

Was Jesus mit dieser Gleichnißerzählung denen sagte, die sie zu hören bekamen, hat der Evangelist damit zu wissen gethan, daß er sie als durch deren Meinung, das Reich Gottes werde nun gleich in die Erscheinung treten, veranlaßt berichtet. Nicht jetzt wird er

[1]) vgl. Kühner Gramm. II. S. 567.

XIX, 11—27. sein Königthum antreten, sondern wird zu Gott hingehen, aus seines Vaters Hand es zu empfangen, und erst, wenn er von dort wiederkommt, wird er seine Jünger als Diener seiner königlichen Herrschaft beamten und das Gericht über seine Widersacher vollziehen. Die Zwischenzeit ist eine Probezeit für seine Jünger, in der sich zeigen muß, welches ihre Tauglichkeit für das ihnen zugedachte Amt des Herrschens ist. An dem, was er ihnen allen gleichermaßen zu verwalten giebt, muß es sich zeigen. Im Gleichnisse ist dieß je eine Mine, mit welcher die Knechte Geschäfte machen sollen. Darunter können nicht die dem Gläubigen verliehenen Geistesgaben und Gnadengüter zu verstehen sein,[1]) bei welcher Auffassung, von Anderem abgesehen, jedenfalls unverständlich bleibt, was mit der Hinterlegung der Mine auf die Wechslerbank gemeint sein soll. Aber auch das Amt eines Jüngers kann nicht darunter verstanden sein wollen,[2]) da nicht abzusehen ist, was dann das Hinzuerwerben von zehn oder fünf Minen bedeutet. Am allerwenigsten ist an die irdischen Güter und Gaben zu denken,[3]) deren Verschiedenheit schon zu der Gleichheit der einem jeden gegebenen Einen Mine nicht stimmt. Was Jesus allen seinen Jüngern gleichermaßen hinterläßt, es zu verwalten, ist sein Wort, welches 1 Tim. 6, 20 ἡ παραθήκη, 2 Tim. 1, 14 ἡ καλὴ παραθήκη heißt. Wer mit ihm Geschäfte macht, der mehrt es, indem es sich in dem Maße vervielfältigt, als Herzen dafür gewonnen werden, in denen es eine Stätte hat. Ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ηὔξανεν καὶ ἐπληθύνετο lesen wir Akt. 12, 24. Ist dieß die Meinung, so erklärt sich auch, daß der schlechte Knecht seine Mine dem Wechslertische hätte übergeben können. Denn damit ist diesem Zuge des Gleichnisses kein Genüge gethan, daß man ihn blos sagen läßt, irgend Etwas hätte er doch mit seiner Mine anfangen können;[4]) und daß der Text selbst keine Ausdeutung desselben bietet, berechtigt nicht, auf die Deutung zu verzichten,[5]) die ja das ganze Gleichniß dem Leser allein überläßt. Man hat erklärt, wer sein Amt selbst zu verwalten, sein Talent selbstständig zu gebrauchen nicht verstehe, der solle es wenigstens von Andern verwalten und gebrauchen lassen,[6])

[1]) gegen Stier II. S. 546. [2]) gegen Meyer. [3]) gegen Weiß d. Matthäusev. S. 536. [4]) so Stier S. 553. [5]) gegen Meyer. [6]) so Bisping.

hat aber unterlassen, zu sagen, wie dieß anzustellen sei. Verständ- XIX, 11—27.
licher wäre, daß er sich Anderen anschließen solle, unter deren Leitung er seine Gaben verwende.[1]) Aber der Knecht hat ja seine Mine an den Wechsler abgeben, nicht sich in dessen Dienst begeben sollen. Weil er sich der Mühe und Verantwortlichkeit eigener Verwaltung des Gelds nicht unterziehen wollte, hätte er es Einem zu verwalten geben sollen, der sich auf Geldgeschäfte verstand. So kann es halten, wer sich selbsteigener Ausbreitung der Lehre Jesu nicht unterziehen will. Er kann solchen, die ein Lehrgeschick haben,[2]) ohne von Jesu selbst schon in Dienst genommen zu sein, dazu behülflich werden, das zu thun, was er sich selbst nicht zumuthet. Denn nicht einem andern der Zehn sollte der schlechte Knecht seine Mine zu verwalten gegeben haben, da die übrigen jeder mit der seinen zu wirthschaften angewiesen waren, sondern Einem, dessen Geschicklichkeit erst von ihm seinem Herrn dienstbar gemacht wurde. Wenn ihm, weil er nicht einmal dieß gethan hat, die ohne Ertrag zurückgegebene Mine abgenommen wird, so ist hiemit gesagt, daß der, welcher das Wort nur aufbehalten hat, ohne es fruchtbar zu machen, dieses müßige Behalten als Versündigung gegen seinen Herrn angerechnet wird, der es ihm gegeben hat, um es auszubreiten. Er kommt als Einer zu stehen, dem auch das nicht bleibt, was er hat, indem sein Besitz des Wortes kein Besitz desselben ist, wie seine Behaltung desselben nicht die von seinem Herrn ihm anbefohlene war. Die eine Mine des schlechten Knechts wird dem gegeben, der die seine am besten verwerthet hat; sie mehrt ihm die Zahl der von ihm gewonnenen, als hätte er sie mitgewonnen. So wird dem Jünger, welcher aller Fleiß daran gewendet hat, das Wort auszubreiten, die träge Unlust dessen zu Gute kommen, der Nichts dafür gethan hat. Jesus wird ihm sein Wirken um so höher anrechnen, je mehr es gegen die Wirkungslosigkeit des Andern absticht. Allen aber, die das Wort treu verwaltet haben, bleibt mit ihm auch das zu eigen, was sie damit gewonnen haben. Der Herr, mit dessen Gelde der schlechte Knecht nicht hatte wirthschaften wollen, weil er nur die Mühe und Verantwortlichkeit hätte, der Ertrag aber von dem unwirschen Herrn

[1]) so Olshausen z. Matth. 25, 27. [2]) vgl. 2 Tim. 2, 2.

XIX, 28—29. eingeheimst werden würde, beläßt den treuen Knechten die Mine, die er ihnen gegeben, sammt dem, was sie damit erarbeitet haben. So beläßt Jesus den Jüngern, die sein Wort ausbreiten, mit dem sie selbst reich machenden Worte auch den Ertrag ihrer Verkündigung desselben als ihren *στέφανος καυχήσεως*, ihre *δόξα* und *χαρά*,[1]) und bestellt sie überdieß, nachdem sie ihre Tüchtigkeit bewiesen haben, dazu, nach Maßgabe derselben ihm fortan als Theilhaber seiner innerweltlich angetretenen Weltherrschaft[2]) zu dienen, ein Dienen in Machtherrlichkeit, gegen welches ihr Dienst am Worte ein Kleinstes gewesen sein wird. So thut er, wenn er als König wiederkommt, den Seinen. Aber erst, wenn er wiederkommt, thut er so seinen in der Zwischenzeit erprobten Jüngern, und dann erst ergeht auch sein Gericht über die, welche von diesem Könige nicht haben wissen wollen, zunächst also über sein Volk, das ihn verworfen hat.

Mit solcher Belehrung begegnete Jesus den so sehr anderen Gedanken, mit denen sich seine Umgebung trug. Dann zog er seines Weges gen Jerusalem weiter vorneweg, wie das mit *προδραμὼν ἔμπροσθεν* V. 4, nicht mit *προάγων αὐτούς* Marc. 10, 32[3]) zu vergleichende *ἐπορεύετο ἔμπροσθεν*[4]) besagt. Wie dort Zachäus vorneweg, dem Zuge voraus läuft, so geht jetzt Jesus der mit ihm in Jericho eingezogenen Volksmenge voran, statt hinter ihr dort zurückbleibend, seinem Ziele entgegen. Als er den Oelberg, *τὸ ὄρος καλούμενον ἐλαιών*[5]) oder *τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν*,[6]) somit die an und auf demselben gelegenen Ortschaften Bethphage und Bethania vor sich hatte, schickte er zwei seiner Jünger in das vor ihnen liegende Dorf. In welches von den beiden, ist nicht gesagt. Da aber Bethphage bis an die Mauern Jerusalem's reichte, so kann nicht Bethanien gemeint sein, welches zwar vor Bethphage genannt ist,[7]) aber ohne deswegen westlich davon gelegen sein zu sollen,[8]) so wenig als Marc. 10, 1 die Meinung ist, Jesus sei zuerst nach Judäa und dann nach Peräa gekommen. In Bethphage also werden die vorausgeschickten

[1]) vgl. 1 Thess. 2, 19 f. [2]) vgl. Röm. 8, 17; 2 Tim. 2, 12; Apokol. 3, 21. [3]) gegen Meyer. [4]) vgl. Xenoph. Cyrop. 4, 2, 23. [5]) so 21, 37; Akt. 1, 12; Joseph. antiqq. 7, 9, 2. [6]) gegen Weiß z. Matth. 21, 1. [7]) auch Marc. 11, 1. [8]) gegen Caspari chronologisch-geogr. Einleitung in d. Leben Jesu Chr. S. 162.

Jünger das ihnen von Jesu bezeichnete, noch nie gerittene und eben XIX, 29—38.
deshalb für den beabsichtigten Ritt ohne Gleichen geeignete Füllen angebunden finden. Ob Pferd oder Esel, ist nicht gesagt,[1]) aber letzteres selbstverständlich[2]) in einem Lande, wo der Esel das bräuchliche Reitthier war.[3]) Dieses Füllen sollen sie losmachen und ihm bringen und, wenn sie darüber zur Rede gesetzt werden, nur erwiedern, er bedürfe es. Sie fanden es, wie er ihnen gesagt, und auch das bewährte sich, daß die Besitzer des Thiers es ihnen überließen, als sie erwiederten, wie er sie geheißen. Reitend also, wie ihn die Jünger nie hatten thun sehen, wollte er in die heilige Stadt einziehen. So nahmen denn ihrer etliche ihre Obergewänder ab und breiteten sie ihm unter, und andere legten die ihrigen auf den Weg vor ihm hin, wie einem Fürsten zu Ehren, dessen Reitthier nicht die gemeine Straße betreten sollte.[4]) Denn sie verstanden, daß er nicht als der Lehrer seiner Schüler, sondern als der Sohn David's, zu welchem Namen er sich in Jericho öffentlich bekannt hatte, in die Königsstadt des Volkes Gottes einziehen wollte. Als er dann nahe an der Stelle war, wo sich der Weg bergab neigt, so daß man sie von der Stadt aus sehen und hören konnte, hoben sie an, die ganze große Schaar seiner mitfolgenden Jünger, mit weitschallender Stimme Gott um alle die Machtthaten Jesu zu preisen, deren Zeugen sie gewesen waren. Wenn der Erzähler diese ihre Lobpreisungen in Worte direkter Rede faßt, so sieht man leicht, daß damit nur der Grundton ihrer Ausrufungen gegeben sein soll. Zu lesen ist ohne Zweifel *εὐλογημένος*[5]) *ὁ ἐρχόμενος βασιλεὺς ἐν ὀνόματι κυρίου*, und daß *ἐν ὀνόματι κυρίου* mit *ἐρχόμενος* verbunden sein will, versteht sich von selbst, da das Psalmwort בָּרוּךְ הַבָּא בְּשֵׁם יְהוָה[6]) verwendet ist. Aber da das Gewicht auf *βασιλεύς* liegt,[7]) so würde die Wortstellung eine andere sein, wenn nicht mit *βασιλεύς* die Eigenschaft benannt sein sollte, in welcher der kommt, der hier im Namen des Herrn kommt. Gepriesen, heißt es, der, ein König, oder als König

[1]) gegen Keim III. S. 81. [2]) vgl. LXX. Gen. 32, 15; Richt. 10, 4; 12, 14. [3]) vgl. Winer bibl. Realwörterb. I. S. 347. [4]) vgl. Xenoph. Hell. 4, 3, 18. [5]) vgl. z. 1, 42. [6]) Ps. 118, 26. [7]) anders z. B. 23, 43; 2 Petr. 3, 2; Röm. 3, 25.

XIX, 38—40. kommt im Namen des Herrn. Unverbunden reiht sich hieran ἐν οὐρανῷ εἰρήνη καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις, was nur so dem zur Seite treten kann, daß gesagt ist, was mit diesem Könige gegeben sei. Ein Wunsch, daß nun Friede werde zwischen Gott und den Menschen und Gott sich im Himmel durch das Reich des Messias verherrlichen möge,[1]) kann es ebenso wenig sein, als der vorangegangene Satz ein Wunsch ist. Aber auch so kann es nicht gemeint sein, daß von Gott ausgesagt wäre, bei ihm sei Heil und er werde dafür von den Engeln gepriesen,[2]) bei welcher Erklärung, um dieser Aussage einen Bezug auf den ersten Satz zu geben, eingeschoben werden muß, dieses Heil sei jetzt Gott durch den Messias zu spenden in Begriff. Wie mit dem Lobgesange der Engel 2, 14, muß etwas nicht überhaupt, sondern jetzt Statthabendes ausgesagt sein. Dort hieß es ἐπὶ γῆς εἰρήνη, hier heißt es ἐν οὐρανῷ εἰρήνη. Im Himmel, bei Gott war Zorn, so lange er sich Jerusalem's nicht erbarmte.[3]) Jetzt, wo sich die Verheißung מַלְכֵּךְ יָבוֹא לָךְ[4]) erfüllt, ist Friede bei Gott, da sie sich sonst nicht erfüllen würde, und so wird nun auch in der noch friedelosen Welt die Verheißung בִּמְקוֹם הַזֶּה אֶתֵּן שָׁלוֹם[5]) in Erfüllung gehen. Und Herrlichkeit ist droben bei Gott. Denn damit, daß er den König gegeben hat, der das Reich Gottes auf Erden aufrichtet, ist er im Himmel verherrlicht unter seinen Geistern; und so wird nun auch auf Erden seine Herrlichkeit offenbar werden.

Die in der Person Jesu vorhandene Erfüllung aller Verheißung riefen seine Jünger aus. Kein Wunder, daß dieß etlichen Pharisäern, die sich unter dem mitziehenden Volkshaufen befanden, zu viel war. Man braucht nicht anzunehmen, daß sie Tumult und Aufruhr besorgten,[6]) wenn Jesus so umjubelt einzog, oder sich vor der römischen Besatzung der Antonia fürchteten.[7]) Dann würden sie nicht eigens als Pharisäer bezeichnet, und Jesu Entgegnung würde wenig passen. Wenn Jesus ihnen das nicht war, als was ihn seine Jünger ausriefen, so streifte deren Jubel in ihren Augen ans Gotteslästerliche. Aber Jesus bekannte sich zu ihm so unumwunden, daß er sagte, „werden diese schweigen, so werden die Steine schreien";

[1]) so Bleek. [2]) so Meyer, Bisping. [3]) vgl. Sach. 1, 12. [4]) Sach. 9, 9. [5]) Hagg. 2, 9. [6]) so Bisping. [7]) so Godet.

nicht die Steine des zu zerstörenden Jerusalem, die ja nicht deshalb XIX, 40—42.
schreien würden, weil die Jünger schweigen, man müßte denn unter denen, welchen Jesus wehren sollte, diejenigen verstehen, die nachher „Kreuzige ihn" riefen,[1]) sondern die nächsten besten Steine[2]) werden jetzt, jetzt gleich schreien, gesetzt die Jünger schweigen. Was sie rufen, muß laut werden, und sollten die Steine Stimme bekommen, es zu schreien. Nachdem er sich öffentlich zu dem Rufe „du Sohn David's" bekannt hatte, war der Augenblick vorhanden, wo sein Verbot, die Jünger sollten zu Niemandem sagen, er sei Christus,[3]) außer Kraft trat. Denn in Jerusalem mußte sich jetzt entscheiden, daß ihn sein Volk nicht dafür anerkennen wollte. Daher die Betrübniß, die ihn beim Anblicke der Stadt weinen machte. Denn dem Volke, dessen Mittelpunkt diese Stadt war, galt sein Ausruf über sie. Was sie thut, ist des Volkes That und ihr Geschick des Volkes Geschick. Der Schmerzensausruf Jesu beginnt mit einem hypothetischen Vordersatze, dessen Nachsatz fehlt, aber sich von selbst versteht: er würde in einem imperfektischen Satze mit ἄν bestehen und sein Inhalt dem τὰ πρὸς εἰρήνην entsprechen, welches wahrscheinlich ohne σου zu schreiben ist. Dadurch daß er fehlt, bekommt der Vordersatz den Ton eines Wunschausrufs.[4]) Εἰ ἔγνως ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ καὶ σὺ τὰ πρὸς εἰρήνην ist sichtlich eine Erleichterung des schwierigern und für ursprünglich zu achtenden[5]) εἰ ἔγνως καὶ σὺ καί γε ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ τὰ πρὸς εἰρήνην. Σου hinter ἡμέρᾳ fehlt in allen ältesten Majuskelhandschriften. Καὶ σύ heißt es gegenüber der Jüngerschaft, welche erkannt hat, was zum Frieden dient: denn „vornämlich du" ist eine unmögliche Uebersetzung.[6]) Καί γε aber ist kein bloßes „und zwar",[7]) so wenig als Akt. 2, 18, wo es Uebersetzung des וְגַם Joel 3, 2[8]) ist. Wie Akt. 17, 27 ist es ein betontes „auch"[9]) und im vorliegenden Falle, in Verbindung mit einer Zeitbestimmung so viel als „auch noch" oder „auch nur".[10]) An diesem Tage wäre es noch einmal Zeit gewesen für

[1]) gegen Stier III. S. 453. [2]) vgl. Matth. 3, 9. [3]) 9, 21. [4]) vgl. z. B. LXX. Jos. 7, 7. [5]) gegen Tregelles. [6]) so Stier. [7]) gegen de Wette, Meyer u. A. [8]) vgl. Keil z. d. St. [9]) vgl. Grotius, Bleek, Godet. [10]) vgl. Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 135; Kühner Gramm. II. S. 797 f.

XIX, 42–44. Jerusalem, zu erkennen, was zum Frieden dient. Die Weise des Einzugs Jesu, der Jubelzuruf seiner Jünger hätte ihm dazu verhelfen können. Aber schon der Unmuth der ihn begleitenden Pharisäer läßt das Gegentheil erwarten. Daß ihm, was zum Frieden dient, durch göttliches Verhängniß verborgen worden sei,[1]) liegt nicht in ἐκρύβη, was ja heißen kann „es verbarg sich, blieb verborgen",[2]) und verträgt sich auch nicht mit εἰ ἔγνως.[3]) Aber am allerwenigsten kann dann ὅτι etwas bringen, was zum Beweise dient, daß es göttliches Verhängniß ist, wodurch ihm solches verborgen blieb.[4]) Einen Beweis, daß Etwas so ist, bringt das bestätigende γάρ, ὅτι dagegen den Grund, warum Etwas ist. Ein „denn" aber ist dieses ὅτι, nicht ist der damit eingeführte Satz das Subjekt von ἐκρύβη,[5]) da derselbe das Geschick, welches Jerusalem betreffen wird, als die Strafe dafür bezeichnet, daß es die Zeit seiner gnädigen Heimsuchung nicht erkannt hat, wornach also diese Zeit es ist und nicht sein bevorstehendes Geschick, was ihm unerkannt geblieben ist. Für νῦν δὲ ἐκρύβη ἀπὸ ὀφθαλμῶν σου kann die Grundangabe freilich nicht gemeint sein, wohl aber für das wunschförmige εἰ ἔγνως τὰ πρὸς εἰρήνην, dem sich jener Satz nur nebenher anhängt.[6]) Es ist Jesu so traurig, daß die Stadt, die auch ihm die heilige ist, nicht erkannt hat, was zum Frieden dient, weil sie nun zur Strafe dafür, daß sie die Zeit nicht gewürdigt hat, wo Gott ihr Gutes bot, einer Zeit entgegengeht, in welcher ihre Feinde sie ängsten und zerstören werden. Sie werden ihr thun, wie Jes. 29, 3 Jehova sagt, daß er ihr thun werde: וְחָנִיתִי כַדּוּר עָלָיִךְ וְצַרְתִּי עָלַיִךְ מְצָב וַהֲקִימֹתִי עָלַיִךְ מְצֻרֹת, was in derSeptuaginta übersetzt ist καὶ κυκλώσω ἐπὶ σὲ καὶ βαλῶ περὶ σὲ χάρακα καὶ θήσω περὶ σὲ πύργους. Im Anschlusse an diese Schriftstelle schildert Jesus die Belagerung der Stadt als völlige Einschließung und Absperrung, die Nichts hinein und Nichts heraus läßt; das Ende aber ist, daß sie dem Erdboden gleichgemacht wird, wobei die zeugmatische Anfügung καὶ τὰ τέκνα σου — בָּנַיִךְ — nicht veranlaßt, ἐδαφίζω in einer auch zu diesem Objekte passenden Bedeutung zu nehmen.[7])

[1]) so Meyer. [2]) vgl. z. B. Matth. 5, 14; Joh. 12, 36. [3]) vgl. 18, 34. [4]) gegen Meyer. [5]) gegen Lachmann. [6]) vgl. 20, 19. [7]) gegen Meyer.

Im Tempelvorhofe angekommen machte sich Jesus daran, die XIX, 45.
dort, wie wir anderwärts lesen, Opferthiere und jüdische Münze Feilhabenden hinauszutreiben. Ἤρξατο, heißt es, ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας, womit nicht gesagt ist, er habe damit, daß er dieß thut, seine messianische Wirksamkeit im Tempel begonnen,[1]) sondern, gemäß dem bei diesem Evangelisten,[2]) wie bei Matthäus und Marcus,[3]) überaus häufigen Gebrauche des ἄρχεσθαι, er sei dazu vorgeschritten, habe sich daran begeben, es zu thun. Das Wort, mit welchem Jesus seine Handlung begleitet, besteht nicht in der Geltendmachung eines aus zwei verschiedenen Stellen, Jes. 56, 7 und Jer. 7, 11 in eins gezogenen Schriftworts,[4]) sondern ὑμεῖς δὲ αὐτὸν ἐποιήσατε σπήλαιον λῃστῶν sagt er selbst gegenüber dem, was die Schrift von der Bestimmung des Hauses Gottes sagt.[5]) Ist es doch nicht unerheblich verschieden, wenn wir bei Jeremia lesen הַמְעָרַת פָּרִצִים הָיָה הַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר־נִקְרָא שְׁמִי־עָלָיו בְּעֵינֵיכֶם, und wenn Jesus sagt „ihr habt es zu einer Räuberhöhle gemacht." Ihr haltet es, sagt der Prophet, mit dem Hause Gottes, als wenn es eine Räuberhöhle wäre, indem ihr bei aller Menge und Schwere eurer Sünden damit geborgen zu sein wähnt, daß ihr in den Tempel kommt und euch hier vor Gott hinstellt. Hievon wäre, was Jesus sagt, sogar sehr wesentlich verschieden, wenn die Erklärung richtig wäre, nach welcher sein Vorwurf darauf zielt, daß die Betrügereien, ohne die es bei Kauf und Verkauf nicht abgeht, den Tempelvorhof zu einer Räuberhöhle machten.[6]) Aber in einer Räuberhöhle wird nicht geraubt,[7]) sondern sie ist der Räuber Wohnort, wohin sie sich und ihren Raub in Sicherheit bringen, was ja auch bei Jeremia die Meinung ist. Eine Uebereinstimmung mit der Schriftstelle besteht nur dann, wenn der Vorwurf der ist, daß sich die Verkäufer mit ihrer Gewinnsucht, welche sie in das Gotteshaus führt, deshalb geborgen achten, weil das, was sie verkaufen, für den Altar oder für den Opferstock bestimmt ist: ein Vorwurf, der dann mittelbar auch die priesterliche Behörde

[1]) gegen Meyer. [2]) vgl. z. B. 7, 38; Akt. 24, 2. [3]) vgl. z. B. Matth. 12, 1; Marc. 6, 7; 14, 65. [4]) so z. B. Baumgarten-Crusius, Meyer, Bisping. [5]) vgl. Bleek, Weiß z. Marc. 11, 17. [6]) so noch Godet, Meyer, de Wette z. Matth. 21, 13; Weiß z. Marc. 11, 17. [7]) vgl. Bengel z. Matth. 21, 13.

XIX, 45. trifft, die ihnen, wahrscheinlich gegen eine dem Gotteshause zu Gute kommende Abgabe,[1]) den Tempelvorhof für ihr Geschäft einräumte, und nicht minder diejenigen, welche von dieser Kaufsbequemlichkeit Gebrauch machten. Die heilige Stätte für solches Geschäft in Anspruch zu nehmen und in Anspruch nehmen zu lassen, vertrug sich schlecht mit ihrer Bestimmung, welche Jesus mit Worten jener jesajanischen Stelle dawider geltendmacht. Er entnimmt ihr aber nur die Bezeichnung des Tempels, daß ihn Jehova sein Bethaus, בֵּית תְּפִלָּתִי nennt. Zu lesen nämlich ist zwar nicht *γέγραπται ὅτι ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς ἐστίν*,[2]) sondern *γέγραπται καὶ ἔσται ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς*,[3]) indem nicht abzusehen ist, was dazu hätte veranlassen können, das unbedenkliche *ὅτι ἐστίν* mit dem weder in der angeführten Stelle, der es nur in Verbindung mit *πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν* hätte entnommen werden können,[4]) noch Matth. 21, 13 vorfindlichen *καὶ ἔσται* zu vertauschen und hiedurch das Verständniß zu erschweren. Denn es ist nicht wohl gethan, daß man dieses *καί* mit Stillschweigen übergeht. Wenn die Anführung einer alttestamentlichen Stelle mit *καί* anhebt,[5]) so hat dieß seinen Grund darin, daß sie nicht ohne Andeutung des durch ו ausgedrückten Zusammenhangs angeführt sein will. Im vorliegenden Falle aber ist ein solches *καί* durch Nichts angezeigt. Die jesajanische Stelle ist Weissagung auf eine Zeit, wo Jehova die Fremdlinge, die ihm anhängig geworden sind, zu seinem heiligen Berge wird kommen, in seinem Bethause sich erfreuen, ihre Opfer darbringen lassen wird; denn — heißt es dann — בֵּיתִי בֵּית־תְּפִלָּה יִקָּרֵא לְכָל־הָעַמִּים. Hieraus ist entweder zu entnehmen, daß das Haus Jehova's Bethaus einst sein wird für alle Völker, oder daß es überhaupt ein Bethaus ist, nicht aber daß es dieß einst sein wird oder daß es dieß sein soll. Die Anführung entspricht also der Stelle nicht, auf die sie sich bezieht, wenn sie lautet *ἔσται ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς*. Da nun auch das *καί* als Bestandtheil des angeführten Schriftworts nur dann erklärlich wäre,

[1]) vgl. Grotius z. Matth. 21, 13. [2]) so Lachmann. [3]) so Tischendorf u. Tregelles. [4]) vgl. Marc. 11, 17. [5]) wie z. B. Matth. 2, 6; 27, 9; Joh. 6, 45; Akt. 2, 17; Hebr. 1, 6; 4, 4.

wenn ihm auch *πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν* angehörte, indem dann die Er- XIX, 45-XX, 1
öffnung des Hauses Jehova's für alle Völker durch *καί* in den Zusammenhang dessen gestellt würde, was dort Jesaja als den Ausgang der Geschichte Israel's verheißt, so wird *καὶ ἔσται* nicht als Bestandtheil der Anführung gemeint, sondern mit *γέγραπται* zu verbinden sein. „Es steht geschrieben, heißt es, und wird einst sein",[1]) wodurch ausgeschlossen ist, daß das Gotteshaus in seiner gegenwärtigen Verfassung das sei, was es in der Schrift genannt wird. Die heilige Stätte, die von Gottes wegen ein Bethaus ist und die es einst auch sein wird, hat sein Volk zu einer Räuberhöhle gemacht. Wird dann nicht, ehe das Gotteshaus ein Bethaus wird, wie die Schrift es nennt, dasjenige sich noch erst wiederholen, was Jeremia seinen Zeitgenossen angedroht und Jehova damals gethan hat? Ich werde, heißt es Jer. 7, 14, wo die Frage vorherging, ob denn das Volk die heilige Stätte für eine Räuberhöhle achte, ich werde dem Hause, das meinen Namen trägt, auf das ihr euch verlaßt, und dem Orte, den ich euch und euren Vätern gegeben habe, gleicherweise thun, wie ich Silo gethan habe.

Mit einer allgemeinen Schilderung, wie nun Jesus tagtäglich im Tempel lehrte, und wie die Häupter der Priesterschaft und die Schriftgelehrten, auch die Vornehmsten des Volks, die nachträglich auch noch genannt werden, also die drei Bestandtheile, aus denen sich der hohe Rath zusammensetzte, darauf ausgingen, ihn zu verderben, aber nicht ausfindig machten, was sich thun lasse, weil das ganze Volk an seinem Munde hing, schließt der Evangelist seinen Bericht über Jesu Hinkunft nach Jerusalem ab, ehe er daran geht, Einzelnes aus diesen Tagen zu erzählen, für das jener Abschluß nun zugleich als Einleitung dient. Von dem Ersten, was er erzählt, sagt er nur, an einem der so eben geschilderten Tage — denn auch ohne *ἐκείνων* hat der Artikel vor *ἡμερῶν* rückweisende Kraft — habe es sich begeben, so zwar, daß dadurch sein Lehren im Tempelvorhofe unterbrochen wurde. Wenn der Evangelist hinter *διδάσκοντος αὐτοῦ τὸν λαὸν ἐν τῷ ἱερῷ* noch nachbringt *καὶ εὐαγγελιζομένου* und also das Lehren Jesu insonderheit als Verkündigung der guten Bot-

[1]) vgl. 1, 34.

XX, 1—4. schaft vom Reiche Gottes bezeichnet, so deutet er damit an, eine wie heilsame Thätigkeit es war, in welcher ihn diejenigen unterbrachen, die darauf ausgingen, ihn zu verderben, und um welche sie ihm eine Rechenschaft abforderten, die ihm verderblich werden sollte. Auch diesmal nennt er zunächst nur die Häupter der Priesterschaft und die Schriftgelehrten, die amtlichen Wächter des Gesetzes und die berufsmäßigen Ausleger desselben, als die, welche in irgend welcher Anzahl ihn angingen, und fügt nur nachträglich σὺν τοῖς πρεσβυτέροις hinzu. Um das, was er thut, fordern sie Rechenschaft von ihm, also nicht um etwas Einzelnes, was er gethan hat, um die Austreibung der Verkäufer,[1]) sondern um das Thun, in welchem er noch begriffen ist, um sein Gebahren im Tempelvorhofe, aus dem er hinausgewiesen hat, was er nicht dort dulden will, und den er als ihm zuständige Lehrstätte behandelt.[2]) Er soll sagen, kraft welcher Machtvollkommenheit er so thue,[3]) wenn er eine ihm von selbst beiwohnende besitzt, oder, wenn dieß nicht, wer ihm die Machtvollkommenheit gegeben hat, so zu thun. Sie meinen, er werde entweder im einen oder im andern Sinne eine Antwort geben, auf welche hin man gegen ihn einschreiten könne, oder wenn er die Antwort schuldig bleibe, so könne man ihm doch wehren. Er aber macht seine Antwort auf ihre Frage von ihrer Antwort auf die Frage abhängig, die er an sie richtet. Sie sollen ihm sagen, was sie von der Taufe des Johannes halten, ob sie göttlichen oder menschlichen Ursprungs ist. Zu taufen war Johannes aufgetreten, und seine Verkündigung war ganz und gar Deutung dieser Taufe. Seine Taufe begriff also auch das unter sich, was er von dem hinter ihm drein Kommenden sagte. Daß er unter diesem eben Jesum verstanden habe, setzt der Erzähler als damals anerkannt voraus, obgleich er es selbst nicht erzählt hat, sondern nur 7, 18 f. jene Sendung des Täufers an Jesus berichtet ist, die darauf schließen läßt.[4]) Denn nicht das ist die Meinung der Frage Jesu, daß er, was er thue, ganz ebenso vom Himmel geholt habe, wie Johannes seine Taufe.[5]) Dann hätten ihm ja die Widersacher erwiedern können,

[1]) gegen Weiß z. Marc. 11, 28. [2]) vgl. Bleek, Meyer z. Matth. 21, 23. [3]) vgl. Akt. 4, 7. [4]) vgl. Matth. 11, 2 f. mit 3, 14. [5]) so Keim III. S. 113.

es handle sich jetzt nicht um die Berechtigung, die Johannes gehabt XX, 4—15.
habe, sondern um die seinige. In Verlegenheit konnte sie Jesu Frage nur dann versetzen, wenn die göttliche Berechtigung der Taufe des Johannes die seines eigenen Thuns unmittelbar in sich schloß. Nur dann konnten sie Jesu Frage nicht unbeantwortet lassen und mußten erwarten, daß er ihre Anerkenntniß der göttlichen Berechtigung der johanneischen Taufe mit der sie verstummen machenden Frage διὰ τί οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ erwiedern würde. Hätten sie dem Täufer geglaubt, sein Wort als Gotteswort aufgenommen, so würden sie sich bußfertig seiner Taufe unterzogen[1]) und Jesum für den erkannt haben, von dem er geweissagt hatte, daß er mit heiligem Geist und Feuer taufen werde. Da sie nun andererseits fürchten müssen, vom Volke gesteinigt zu werden, wenn sie seine Taufe für ein blos menschliches Ding erklärten, so bleibt ihnen nur die Lüge übrig, sie wüßten nicht, was von ihr zu halten sei. Dann war ihnen aber auch Jesus keine Antwort auf ihre Frage schuldig, weil sie von ihrer Beantwortung seiner Frage abhing. Wußten sie nicht oder gaben sie vor nicht zu wissen, welches die Berechtigung des Täufers war, so erklärten sie sich selbst der Befugniß verlustig, als geistliche Obrigkeit über die Berechtigung Jesu zu urtheilen.

Und so wendet sich denn Jesus auch von ihnen weg an das Volk zurück, welches seinem von ihnen unterbrochenen Lehren zuhörte, und trägt ihm ein Gleichniß vor, dessen Zusammenhang mit seiner Abfertigung der Rathsmitglieder unverkennbar war. Wenn der Anfang desselben an Jes. 5, 1, an das Lied des Propheten von dem Weingarten erinnerte, den sein Geliebter gepflanzt und mit Wachtthurm und Keltergrube ausgestattet habe, so nahm es doch bald eine andere Wendung. Der Weingarten, von welchem Jesus weissagt, wird nicht, weil er die Mühe mit schlechter Frucht lohnt, preisgegeben, sondern weil die Arbeiter, denen ihn der ferne weg gereiste Herr anvertraut hat, jeden, den er sendet, Frucht davon zu holen, schmählich mißhandeln und leer heimschicken, und zuletzt sogar seinen Sohn und Erben, den er zuletzt noch sendet, weil sie ihn doch besser achten würden, in der Meinung, daß ihnen dann der

[1]) vgl. 7, 30.

XX, 15—17. Weingarten eigen bleiben werde, hinauswerfen und tödten, so wird er kommen und sie umbringen und seinen Weingarten an Andere übergeben. Der Weingarten ist das Reich Gottes, wie es Gott damit auf Erden gegründet hat, daß er das Volk Israel zu seiner Gemeinde machte. Er ließ es an Nichts fehlen, damit es dieß sein konnte. Aber vergeblich sandte er einen Propheten um den andern, das von ihm zu fordern, was es ihm dafür schuldete, daß er es zu seiner Gemeinde gemacht hatte. Statt es zu leisten, mißhandelte es seine Sendboten, durch die er Gehorsam gegen das von ihm forderte, was er einst auf Sinai ihm geboten hatte. Und jetzt werden sie auch selbst den Sohn Gottes nicht nur von da hinausstoßen, wo er in seinem Erbe ist, sondern auch tödten: sie wollen mit dem, wodurch sie Gott zu seiner Gemeinde gemacht hat, nur sich selbst, nicht ihm, zu Gefallen leben. Als schon geschehen ist im Gleichnisse vorgestellt, was sie dem Sohne Gottes thun: es ist ja schon so gut wie geschehen. Aber was Gott ihnen dafür thun wird, erscheint auch im Gleichnisse als zukünftig, wenn Jesus fragt *τί οὖν ποιήσει αὐτοῖς ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος*, und darauf antwortet *ἐλεύσεται καὶ ἀπολέσει τοὺς γεωργοὺς τούτους καὶ δώσει τὸν ἀμπελῶνα ἄλλοις*. Der Gott, der einst auf Sinai Israel zur Gemeinde seines Reichs gemacht hatte, wird jetzt zum Gerichte kommen und es verderben und die Völkerwelt zur Stätte seines Reichs machen. *Μὴ γένοιτο* riefen erschrocken solche, die es hörten, als wollten sie abwenden, daß das schreckliche Wort, aber nicht das von der Ermordung des Sohns,[1]) sondern das von der Bestrafung der Gärtner, wahr werde. Er aber sah sie ernsten Blickes an und gab ihnen das Schriftwort von dem Steine zu bedenken, der zum Grundeckſteine geworden, nachdem ihn die Baumeister verworfen hatten. Den 118. Psalm, dem es entnommen ist, auf ein geschichtliches Begebniß zu deuten, zu dessen Feier er gedichtet sei, ist ein vergebliches Bemühen. Am ehesten könnte man etwa an die Einweihung des von Serubbabel neu gebauten Gotteshauses denken.[2]) Aber weder an solchen Bau, noch an die Wiederheimkehr des von Serubbabel geführten Volks erinnert irgend Etwas in ihm. Wir lesen nur von Drangsal, aus welcher,

[1]) gegen Bengel. [2]) so z. B. Delitzsch.

von drohendem Sturze, vor welchem Jehova den bewahrt hat, der ihn nun dafür lobpreist und ihm in seinem Tempel ein Dankfest feiert. XX, 17. Daß dieß als aus dem Munde des verheißenen Heilands geredet sei,[1]) würde Niemandem zu Sinne kommen, wenn Jesu Bezugnahme darauf nicht wäre. Denn es findet sich nicht die leiseste Spur, daß der, welcher spricht, zu seinem Volke eine solche Stellung einnehme, wie sie ihm eignen würde. Er spricht von sich und zu Jehova und von dem, was ihm geschehen ist, seiner Bedrängniß zuvor, seiner Errettung hernach und seiner nunmehrigen Sicherheit vor völkerweltlicher Vergewaltigung, ganz ebenso, wie Israel selbst zu sprechen hatte, wenn ihm solches geschehen war. Wie sollte es dann nicht eben Israel's Dankpsalm sein? Aber nicht irgendwann innerhalb des Verlaufs seiner Geschichte singt es ihn. Denn daß ihm noch wieder Drangsal wie die nun vorübergegangene widerfahren könnte, wird nirgend ersichtlich, noch bittet es Jehova, es davor zu bewahren oder ihm auch ferner seine Hülfe angedeihen zu lassen. Wenn es V. 10 heißt כָּל־גּוֹיִם סְבָבוּנִי בְּשֵׁם יְהוָה כִּי אֲמִילָם, so ist dieß Ausdruck der Zuversicht, daß es, gesetzt alle Völker umschlössen es, sie zerstäuben werde, wie הֲמִיל, dem יְתַמְּלוּ Ps. 58, 8 entsprechend, zu übersetzen sein wird, und erinnert an Mich. 4, 11—13; 5, 7, an die überlegene Macht und sieghafte Sicherheit, deren sich Israel erfreuen soll, nachdem es Jehova aus seiner Drangsal errettet haben wird. Diese Errettung wird Ps. 118 weissagend feiern. Er ist ein prophetischer Dankpsalm gleich dem, welchen Jesaja das aus Assur's drohender Gewalt errettete und aus aller Welt heimgebrachte Israel anstimmen läßt, wenn er 12, 1 f. schreibt: וְאָמַרְתָּ בַּיּוֹם הַהוּא אוֹדְךָ יְהוָה כִּי אָנַפְתָּ בִּי יָשָׁב אַפְּךָ וּתְנַחֲמֵנִי הִנֵּה אֵל יְשׁוּעָתִי אֶבְטַח וְלֹא אֶפְחָד כִּי עָזִּי וְזִמְרָת יָהּ יְהוָה וַיְהִי־לִי לִישׁוּעָה. Das Bild von dem Steine, den die Bauenden verworfen haben, und der zum Grundeckſteine geworden ist, findet dann seine Deutung in der verächtlichen Behandlung, welche Israel Seitens der Machthaber des Völkerthums erfahren hat, wogegen jetzt Zion der Weltmittelpunkt geworden ist, von wo alle Völker die Weisung empfangen,

[1]) so Stier II. S. 377.

XX, 17—18. der sie nachzuleben haben.[1]) Aber was von Israel gilt, das erleidet Anwendung auf den, in welchem Israel zur Erfüllung seiner Bestimmung gelangt. Jesaja spricht einerseits von Israel, dem von den Völkern mißachteten und mißhandelten, hernach aber von Jehova zu verherrlichenden Knechte Gottes, und andererseits von dem mit Israel's Namen benannten[2]) Knechte Gottes, der von seinem eigenen Volke mißachtet und mißhandelt, dann aber von Jehova verherrlicht werden wird.[3]) Auf Grund dieses Verhältnisses, welches zwischen Israel und dem verheißenen Heilande besteht,[4]) deutet Jesus das Schriftwort von dem Steine, den die Bauenden verworfen haben und der zum Grundeckſteine geworden ist, auf sich. Er muß als der Menschensohn von den Machthabern und maßgebenden Führern seines Volks dasselbe erleiden, wie Israel als Volk Gottes von den Herrschern der Völkerwelt, um dann das allbeherrschende Haupt zu werden, in dessen königlicher Herrlichkeit die Verheißung Israel's ihre Erfüllung findet.[5]) Steht so geschrieben, so wird es auch so geschehen, und kann das *μὴ γένοιτο*, welches sie ihm zurufen, Nichts helfen. Von den Schriftgelehrten und Häuptern der Priesterschaft, somit aber von seinem unter sie befaßten Volke verworfen, wird er der Grundeckstein werden, von welchem aus sich und also außerhalb des Volks, das ihn verworfen hat, das Reich Gottes aufbaut. Im Anschlusse an das Bild von dem Steine stellt dann Jesus in Aussicht, wie es denen ergehen werde, denen er nicht ihr Grundeckstein ist. Sie fallen auf ihn und zerscheitern, oder er fällt auf sie, so zerstäuben sie. Nicht so, daß er liegend Jesum in irdischer Niedrigkeit bedeutet und sein Fallen ein Fallen vom Gipfel des Gebäudes ist,[6]) wohin ja der Grundeckstein[7]) nicht kommt, sondern die Vorstellung eines Baues ist verlassen. Wohl aber geschieht das Eine je und je in der Zeit, wo sie gegen Jesum anlaufen, das Andere am Ende, wenn er zum Gerichte kommt.[8]) Sie werden also dem Geschicke der Weingärtner nicht entgehen, die den Sohn ihres Herrn getödtet haben, als er ihnen die seinem Vater gebührende Frucht

[1]) Mich. 4, 1 ff. [2]) Jes. 49, 3. [3]) vgl. Delitzsch z. Jes. 42, 1. [4]) vgl. Matth. 2, 15. [5]) vgl. 2, 32. [6]) gegen Godet. [7]) vgl. 1 Petr. 2, 6—7 mit Eph. 2, 20. [8]) vgl. Stier II. S. 380.

abforderte. So verstanden denn auch die, welche Jesum in Betreff XX, 19.
der Berechtigung zu seinem Gebahren zur Rede gesetzt hatten, sein Gleichniß. Sie selbst verstanden es so, nicht ist das Volk, von dem es heißt, daß sie sich vor ihm fürchteten, irreführender Weise das Subjekt von *ἔγνωσαν*.[1]) Nur bezieht sich *ἔγνωσαν γάρ* nicht auf *ἐφοβήθησαν τὸν λαόν*, in welchem Falle der Grund, warum sie ihn gleich selbige Stunde zu verhaften Willens waren, in der Anhänglichkeit des Volks an ihn bestände, die es vielmehr unrathsam machte, sich an ihm zu vergreifen, und der Grund, warum sie das Volk fürchteten, in ihrem Verständnisse der ihnen geltenden Meinung seines Gleichnisses bestände, was sie nur mit Zorn gegen ihn, nicht aber mit Furcht vor dem Volke erfüllen konnte.[2]) Am allerwenigsten kann der Zusammenhang von *ἐφοβήθησαν τὸν λαόν* durch den mit *γάρ* angeschlossenen Satz dahin bestimmt sein sollen, daß sie fürchteten, das Volk möchte, wenn sie Jesum jetzt verhafteten, das Gleichniß auf sie deuten, so daß sie sich selbst als die dem Gerichte verfallenen Winzer prostituirt hätten.[3]) Dann müßte man hinter *ἐφοβήθησαν τὸν λαόν* statt *γάρ* einen von *ἐφοβήθησαν* abhängigen Satz mit *μή* erwarten. Nimmt man aber das Volk für das Subjekt von *ἔγνωσαν*, so daß dessen Verständniß des Gleichnisses die Widersacher Jesu von seiner Verhaftung abhielt, weil es darin die Erfüllung desselben gesehen und sich deshalb widersetzt hätte,[4]) so müßte *ὅτι* stehen statt *γάρ*, abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit, daß sie aus diesem Grunde unterlassen haben sollten, was sie gegenüber der Anhänglichkeit des Volks an ihn gewagt hätten. Nur letztere kann sie abgehalten haben, und nur ihrem Vornehmen, ihn sofort zu verhaften, kann zur Erklärung dienen sollen, daß sie die Beziehung des Gleichnisses auf sie, seine Androhung göttlichen Strafgerichts gegen sie wohl verstanden: solche Aufhetzung des Volks gegen seine geistlichen Oberen wollten sie nicht länger gewähren lassen. Wenn sie von seiner Verhaftung abstanden, so geschah dieß nur aus Furcht vor dem Volke, wie das anhangsweise, ohne daß die Beziehung des *γάρ* dadurch eine andere würde,[5]) dem Hauptsatze beigegebene *καὶ ἐφοβήθησαν τὸν λαόν* besagt.[6])

[1]) gegen Meyer. [2]) gegen Grotius. [3]) gegen Weiß z. Marc. 12, 12. [4]) so Meyer z. Marc. 12, 12. [5]) vgl. 1 Thess. 2, 18. [6]) vgl. Fritzsche z. Marc. 12, 12.

XX, 20—25. Schließt V. 19 die mit V. 1 begonnene Erzählung, so dient sie zugleich auch, die folgende einzuleiten. Denn wenn der Erzähler fortfährt καὶ παρατηρήσαντες, so giebt er zu erkennen, daß dieselben, welche gesonnen gewesen waren, Jesum auf der Stelle zu verhaften, statt dessen sich auf die Lauer legten, ob er nicht etwas thun oder sagen werde, woraufhin sie ihm ankommen könnten, ohne das Volk fürchten zu müssen. Da sich dieß nicht von selbst ergeben wollte, versuchten sie, ihm ein Wort abzulocken, das sich gegen ihn verwenden ließe. Denn παρατηρήσαντες heißt es, nicht παρατηροῦντες.[1]) Sie schickten Menschen ab, welche, wie ἐγκαθέτους,[2]) sei es als Objekt oder als Prädikat zu dem Objekte ὑποκρινομένους, besagt, dazu angestiftet waren, sich so anzustellen, als sei es ihnen um ein richtiges Verhalten zu thun. Wenn als Zweck dieser Abordnung bezeichnet wird, daß sie Jesum bei einem Ausspruche fassen wollten,[3]) auf welchen hin sie ihn der amtlichen Gewalt und der Zuständigkeit des Procurators überantworteten, dessen ἀρχή im Gegensatze gegen die der jüdischen ἄρχοντες und dessen ἐξουσία im Gegensatze gegen die beschränkte des Synedriums benannt ist;[4]) so sieht man, daß sie erwarteten, er werde die an ihn zu richtende Frage in einer Weise beantworten, die ihn eines unter die römische Gerichtsbarkeit fallenden Vergehens schuldig machte. Um ihn sicher zu machen, schicken die Abgeordneten ihrer Frage eine wortreiche Lobrede voran. Weil sie wissen, daß er ohne Rücksicht auf Menschen den Weg, den Gott gegangen wissen will, wahrhaft und recht lehrt, fragen sie ihn, ob es erlaubt sei oder nicht, dem Kaiser Steuer zu zahlen, welche der Einzelne unmittelbar an die hiedurch von ihm persönlich anerkannte heidnische Machthaberschaft entrichtet. Aber sie müssen ihm selbst das Mittel in die Hand geben und das Wort in den Mund legen, mit dem er ihre Arglist zu Schanden macht. Der Denar, den er sich zeigen läßt, den sie also selbst als ihre Münze führen, trägt er nicht des Kaisers Bild und Aufschrift? Wohlan, sagt er, so entrichtet, was des Kaisers ist, dem Kaiser, und das, was Gottes ist, Gotte. Des Kaisers ist alles, mit dem es eine gleiche Bewandniß

[1]) gegen Bleek, Bisping. [2]) vgl. z. B. Joseph. bell. Jud. 6, 5, 2; Diodor 16, 68. [3]) vgl. z. B. Herodot. 6, 31. [4]) gegen Meyer.

hat, wie mit dem Denar, der es aber nicht im Sinne des Besitz- XX, 25.
thums ist, daß man sagen könnte, der dem Kaiser Steuer Zahlende gebe ihm hiemit sein Eigenthum zurück.[1]) In so fern ist der Denar des Kaisers, als er der von ihm überwalteten Ordnung der Dinge angehört. Alles nun, was man aus ihr bekommt und hat, ist man ihr auch schuldig.[2]) Es handelt sich also für sie, nachdem sie ihr staatliches Gemeinleben unter der Herrschaft des heidnischen Machthabers führen, nicht um die Frage, ob es erlaubt sei, ihm Steuer zu entrichten, sondern als Sache der Pflicht gebietet es ihnen Jesus. Er läßt es aber nicht bei diesem Gebote, sondern fügt das andere hinzu, ohne daß das erste durch das zweite eingeschränkt sein soll,[3]) oder der Gegenstand des einen zu dem des andern sich verhält wie äußeres und inneres Leben[4]) oder gar wie Sündiges und Ewiges.[5]) Er fügt es hinzu, weil die Fragenden sich angestellt hatten, als sei es ihnen um den Weg Gottes zu thun, ob mit ihm die Steuerzahlung verträglich sei. Dieser Heuchelei gegenüber giebt er zu verstehen, daß die Leistung dessen, was sie dem Kaiser schulden, den Raum für die Leistung dessen, was sie Gotte schulden, vollkommen frei läßt. Ihm schulden sie, was in demselben Sinne sein ist, wie der Denar des Kaisers. Die von Gott geschaffene und von ihm überwaltete Ordnung der Dinge liegt über das, was des Kaisers ist, so weit hinaus, wie der Schöpfer und Erlöser der Welt den irdischen Machthaber überragt. Alles, was der Mensch und insonderheit der Israelite von ihm hat, schulden die Fragenden hinwieder ihm. Man hat gemeint, sie hätten ja nun weiter fragen können, was denn Gottes und was des Kaisers sei.[6]) Dem ist aber nicht so. Was man dem Kaiser und was man Gotte schulde, ließ sich fragen, nicht aber, was Gottes und was des Kaisers sei, da der Unterschied vom staatlichen Gemeinwesen und Reich Gottes nicht fraglich sein konnte. Wußte man aber Letzteres, so wußte man nun auch Ersteres. Und zur Pflicht machte Jesus die eine Leistung gleichermaßen wie die andere. Nicht verwies er die Frage, die ihm

[1]) gegen Weiß z. Marc. 12, 17. [2]) vgl. m. W. d. Schriftbew. II. 2. S. 439. [3]) gegen Baumgarten-Crusius, Keim III. S. 137. [4]) so Lange das Leben Jesu S. 1220. [5]) so Olshausen. [6]) so Stier II. S. 400.

XX, 25–26. gestellt war, vom sittlich religiösen Gebiete hinweg in das der weltlichen Macht, weil er keinen Beruf hatte, sich in Fragen des weltlichen Rechts einzulassen,[1]) sondern er that, was seines Berufs war, damit, daß er auf beiden Gebieten, dem des staatlichen Gemeinlebens und dem des Reiches Gottes, die dem Wesen des einen und die dem Wesen des andern entsprechende Leistung zur Pflicht machte. Die eine Leistung unterscheidet sich freilich von der andern darin, daß sie auch erzwungen werden kann. Aber wenn sie Jesus beide befiehlt, so ist die erste durch die zweite ebenso wenig vom sittlich religiösen Gebiete ausgeschlossen, als die Liebe des Nächsten durch die Liebe Gottes.

War V. 20 als das mit der verabredeten Frage Bezweckte benannt, daß man Jesum bei einem Ausspruche fassen wollte, der seine Ueberantwortung an das Gericht des Procurators ermöglichte, so lesen wir nun am Schlusse der Erzählung, daß die Fragesteller nicht vermochten, ihn vor dem Volke bei einem Worte zu fassen. *Ἐναντίον τοῦ λαοῦ* dient hier dem *ἐπιλαβέσθαι αὐτοῦ ῥήματος* in dem Sinne zur Näherbestimmung, daß sie seine Antwort nicht dazu verwenden konnten, ihm in der Meinung des Volks zu schaden. Sie konnten nicht umhin, sie um ihre Unantastbarkeit zu bewundern, und schwiegen. Er hatte eben die Entrichtung des Census weder für erlaubt, noch für unerlaubt erklärt, sondern die zweierlei Pflicht gelehrt, welche je nach dem unterschiedlichen Verhältnisse zu Gott und zum Kaiser erfüllt sein wolle. Ließ sich hiegegen Nichts einwenden, so war auch die Wirkung auf das Volk abgeschnitten, welche von einer die Entrichtung des Census blos für erlaubt erklärenden Antwort zu erwarten gewesen wäre. Denn eine Erklärung, sie sei erlaubt, konnte als Gleichgültigkeit gegen die geheiligte Ehre des Volkes Gottes gedeutet werden; wogegen die Geltendmachung einer nicht abzuläugnenden Pflicht, welche für die Pflichterfüllung gegen Gott vollen Raum ließ, wenn sie auch die verhaßte Censusentrichtung in sich schloß, nur schweigend hingenommen werden konnte.

Auf Jesu Verderben hatten es die Abgesandten der Schriftgelehrten und Pharisäer mit ihrer Frage abgesehen. Wenn ihn darnach

[1]) so de Wette z. Matth. 22, 21.

Sadduccäer mit einer Frage ihrerseits angingen, so war es ihnen XX, 27–30.
nur darum zu thun, dem gefeierten Lehrer eine Verlegenheit zu bereiten, die ihrer Läugnung einer von den Pharisäern vertretenen Lehre zu Statten kam. Die Apposition *οἱ ἀντιλέγοντες* — denn so ist sicherlich zu lesen — *ἀνάστασιν μὴ εἶναι*,[1]) grammatisch allerdings auf *τινές* bezüglich, nicht unregelmäßig an *τῶν Σαδδουκαίων* angeschlossen,[2]) will dennoch nicht von diesen Etlichen Etwas aussagen,[3]) in welchem Falle der Artikel nicht stehen könnte, sondern gilt ihnen in ihrer Eigenschaft als Sadduccäer und meint also sachlich diese. Sie lautet so, daß der Erzähler bei seinem Leser nicht nur Kenntniß der sadduccäischen Genossenschaft überhaupt, sondern auch ein Wissen um ihre Läugnung der Auferstehung voraussetzt, da er, anders als Akt. 23, 8, nur an sie erinnert. Für das Verständniß dessen, was er erzählen wollte, genügte dieß. Die Undenkbarkeit einer Auferstehung der Todten zu neuem leiblichen Leben und zugleich die Unverträglichkeit einer solchen Lehre mit dem mosaischen Gesetze wollten diese Sadduccäer dadurch beweisen, daß sie Jesu einen gedachten Fall in Gestalt eines wirklichen Begebnisses vortrugen, wo die Gesetzesbestimmung, daß der Bruder eines kinderlos verstorbenen Ehemanns dessen Wittwe ehelichen und das erste Kind dieser Ehe dem Verstorbenen zugerechnet werden solle,[4]) nach ihrer Meinung eine bei der Todtenauferstehung unlösbare Schwierigkeit zur Folge haben würde. Was die Textesgestalt anlangt, dürfte ursprünglich hinter V. 29 der vollständige Satz *καὶ ἔλαβεν ὁ δεύτερος τὴν γυναῖκα* und als selbstständiger Satz *καὶ οὗτος ἀπέθανεν ἄτεκνος* „auch er verstarb kinderlos" gefolgt sein,[5]) da andernfalls wenigstens *καὶ ὁ δεύτερος ἔλαβεν αὐτὴν καὶ ὁ τρίτος* zu erwarten wäre. Sodann aber wird es nicht angehen, *ὡσαύτως δὲ καί* mit *οἱ ἑπτὰ οὐ κατέλιπον τέκνα καὶ ἀπέθανον* zu verbinden, da mit *ὡσαύτως δὲ καί* nur von einem zum zweiten und dritten hinzukommenden, nicht von einem sie in sich begreifenden Subjekte Etwas ausgesagt sein könnte, und *ἔλαβεν αὐτήν* des wesentlichen Beisatzes entbehren würde, daß auch diese Ehe kinderlos blieb. Beiden Uebelständen ist abgeholfen, wenn

[1]) vgl. 1 Joh. 2, 22. [2]) gegen Winer Gramm. S. 495 f. u. A. [3]) gegen Meyer. [4]) Deut. 25, 5 ff. [5]) so Lachmann.

XX, 30—35. es von dem dritten heißt *ἔλαβεν αὐτὴν, ὡσαύτως δέ*, so daß *ὡσαύτως δέ* von ihm das Gleiche besagt, was von dem zweiten mit *καὶ οὗτος ἀπέθανεν ἄτεκνος* ausgesagt ist. Endlich wird die Aufzählung mit *καὶ οἱ ἑπτά* in der Art schließen, daß dieses „und alle sieben" sein Prädikat im Vorherigen hat „sie nahmen das Weib, starben aber kinderlos", und erst nachträglich der Satz *οὐ κατέλιπον τέκνα καὶ ἀπέθανον* als abschließende Hervorhebung des mit *ὡσαύτως* Gemeinten sich ihm anfügt. Hienach heißt es „Der erste nahm ein Weib und starb kinderlos, und es nahm der zweite das Weib — auch dieser starb kinderlos, und der dritte nahm sie, aber ebenso, und alle sieben: sie hinterließen keine Kinder und verstarben." Wessen Weib, fragen die Sadduccäer, wird nun das Weib bei der Auferstehung? Das Gesetz hat sie nicht des Ersten Weib bleiben lassen, sie mußte den Zweiten nehmen und so fort. Und sie kann nicht des Letzten Weib schlüßlich sein, denn nach dem Gesetze war ihre Ehe mit ihm so lange eine Ergänzung ihrer Ehe mit dem Vorletzten, bis sie ein Kind gebar, das sie aber nicht bekam.

In der Antwort Jesu hat der Ausdruck *οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου*, welcher die Menschen als solche bezeichnet, deren Wesen nach dem durch die Schöpfung gesetzten, durch die Sünde verderbten Stande der Dinge geartet ist, um deswillen etwas Auffälliges, weil das Prädikat *γαμίσκονται* ein weibliches Subjekt fordert. Er ist wohl, anders als 16, 8, zur Bezeichnung der Menschen in ihrer derzeitigen Beschaffenheit um des Gegensatzes gegen *τῆς ἀναστάσεως υἱοί* willen gewählt. Die Sadduccäer hatten bei dem Falle, den sie Jesu vorlegten, eine Auferstehung im Sinne, durch welche die Todten unterschiedslos zu neuem leiblichen Leben und zwar zu solchem, das sich vom vorigen nicht wesentlich unterscheidet, wiederhergestellt werden. Jesus lehrt sie in beiderlei Hinsicht unterscheiden. Was er von dem neuen leiblichen Leben sagt, will er nur von denen verstanden wissen, die gewürdigt worden sind, des Standes der Dinge, welcher dem derzeitigen jenseitig ist, und der Auferstehung aus dem Tode zum Leben, die man aber nicht voreilig die erste Auferstehung nennen darf,[1]) theilhaft zu werden. Von einem leiblichen Leben

[1]) gegen Meyer u. A; vgl. Stier II. S. 414.

derer, die aus dem jetzigen Todeszustande nur erstehen, um ewigem Tode anheimzufallen, kann ja keine Rede sein. Und zum Andern lehrt er, daß die zum Leben Auferstandenen engelgleich sind und in ihrer Eigenschaft als Söhne der Auferstehung Söhne Gottes sind. Mit *ἰσάγγελοί εἰσιν*, auf welches sich *τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες* nicht, sondern nur auf *υἱοί εἰσιν θεοῦ* bezieht,[1]) ist weder gesagt, weil die Engel Geister sind, ihr Leben sei ein leibloses, noch liegt darin, weil die Menschen leiblich leben, daß die Engel Leiber haben.[2]) Gerade deswegen, weil die Engel leiblos sind, werden die Auferstandenen, obgleich das Leben, in dem sie stehen, ein leibliches ist, engelgleich genannt, indem der Unterschied zwischen menschlicher und engelischer Seinsweise durch die nunmehrige Beschaffenheit der menschlichen Leiblichkeit aufgehoben erscheint.[3]) Zu *ἰσάγγελοί εἰσιν* tritt als zweite Bezeichnung ihrer Seinsbeschaffenheit hinzu *υἱοί εἰσιν θεοῦ*, wo die Stellung von *θεοῦ* dessen gegensätzliche Betonung mit sich bringt. Im Gegensatze gegen ihr vormaliges Leben, in welchem sie *υἱοὶ ἀνθρώπων*[4]) gewesen, sind sie nun *υἱοὶ θεοῦ*, indem oder weil sie *τῆς ἀναστάσεως υἱοί* sind: eine Wortstellung, vermöge deren *τῆς ἀναστάσεως*, wie vorher *θεοῦ*, gegensätzlich, nämlich im Gegensatze gegen den vormaligen, in Empfängniß und Geburt geschehenen Eintritt in das Leben, betont und dem *θεοῦ*, welches damit begründet wird, unmittelbar gegenübergestellt ist. Ihr Eintritt in das irdische Leben ist ein menschlich vermittelter und daher ihr Lebensstand dem ihrer Erzeuger gleichartig gewesen. Jetzt dagegen in der Auferstehung, welche lediglich Gottes schöpferisches Werk ist, sind sie in einen Lebensstand eingetreten, dessen Beschaffenheit lediglich durch Gottes gnädigen Willen bestimmt und nach seinem Wesen geartet ist. Da kein Grund ersichtlich ist, warum man *ἰσάγγελοί γάρ εἰσιν* für eine Parenthese nehmen sollte,[5]) so bilden die beiden durch *καί* verbundenen Aussagen die rechtfertigende Begründung entweder des nächstvorhergegangenen Satzes oder des ihn unter sich begreifenden *οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίσκονται*. Denn keinenfalls kann man jene beiden XX, 35—36.

[1]) gegen Olshausen. [2]) gegen Meyer, Godet u. A.; vgl. Delitzsch Syst. der bibl. Psych. S. 66. [3]) vgl. m. W. d. Schriftbew. I. S. 316. [4]) Eph. 3, 5. [5]) wie Lachmann.

XX, 36. Aussagen so trennen, daß sich die erste auf die Verneinung des Ehelichwerdens, die zweite auf die Verneinung der Sterbensfähigkeit bezöge.[1]) Wenn sich nun beide zusammen nur auf *οὐδὲ ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται* beziehen,[2]) so beschränkt sich die Begründung des *οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίσκονται*, um das es sich doch handelt, auf diesen einen, die Sterbensmöglichkeit ausschließenden Satz, während letzterer eine Begründung erhielte, deren er nicht bedarf. Es wird daher wahrscheinlicher sein, daß *ἰσάγγελοι γάρ εἰσιν καὶ υἱοί εἰσιν θεοῦ* der Aussage *οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίσκονται* zur erklärenden Rechtfertigung dient, die sich dann mittelbar auch über den jener Aussage zunächst angeschlossenen Satz *οὐδὲ γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται* erstreckt. Es ist fraglich, ob *οὐδέ* das ursprünglich Geschriebene ist. Wenn nicht, so hat man keinenfalls *οὔτε γάρ*, sondern *οὔ τε γάρ* zu schreiben, so daß der Satz etwas bringt, was einerseits zu dem vorher Ausgesagten als ein Zweites hinzukommt, zugleich aber ihm zur rechtfertigenden Begründung dient,[3]) so daß der Unterschied zwischen beiden Lesarten von geringem Belange ist. Immer soll, daß bei den Auferstandenen von Ehelichwerden keine Rede ist, durch die andere, dem zur Seite stehende selbstverständliche Thatsache, daß es für sie keine Möglichkeit des Sterbens mehr giebt, bestätigt werden: eine Bestätigung, für deren Verständniß es keines Hinweises auf eine Analogie zwischen Zeugung und Verwesung bedarf,[4]) sondern die Erinnerung genügt, daß die unsterblich Gewordenen ein Geschlecht bilden, welches weder auf Fortpflanzung noch auf Vermehrung angewiesen ist. Hat es nun diese Bewandniß mit dem Satze *οὐδέ* oder *οὔ τε γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται*, so besteht die Rechtfertigung des Satzes, daß es bei den Auferstandenen keine Ehelichung giebt, und mittelbar des andern ihn begründenden, daß sie nicht mehr sterben können, in der Geltendmachung ihres Lebensstandes, welcher dem engelischen gleiche und seine Beschaffenheit ausschließlich von Gott habe. Daß die Sadduccäer von engelischen Geistwesen Nichts wissen wollten,[5]) war für Jesus eher ein Grund, sie in Vergleich zu ziehen, als ihrer zu geschweigen.

[1]) gegen Bengel. [2]) so z. B. Olshausen, de Wette, Meyer, Bisping. [3]) vgl. z. 2 Kor. 10, 8. [4]) gegen Stier. [5]) Akt. 23, 8.

Er beließ es aber nicht dabei, das Unzutreffende ihrer Klügelei XX, 37—38.
durch Berichtigung ihrer groben Vorstellung von den Auferstandenen aufgezeigt zu haben, sondern trat ihrer Läugnung der Auferstehung mit dem Schriftbeweise für sie entgegen. Und zwar beruft er sich, nachdem sie von einer mosaischen Gesetzesstelle ausgegangen waren, auf ein gleichfalls mosaisches Schriftwort. Auch Mose, sagt er, hat zu wissen gethan, daß die Todten erweckt werden; wo *καί* vor *Μωϋσῆς* nicht daraus erklärt sein will, daß sie sich auf eine mosaische Stelle gestützt hatten,[1]) in welchem Falle es *Μωϋσῆς καὶ αὐτός* heißen würde,[2]) sondern die Thora den sonstigen alttestamentlichen Schriften gegenüberstellt,[3]) zwar nicht in dem Sinne, als wären die letzteren den Sadduccäern nicht auch heilige Schrift gewesen,[4]) was unbeweisbar, ja undenkbar ist,[5]) wohl aber so, daß betont wird, die Lehre von der Todtenauferstehung sei nicht erst später aufgekommen, und also *καί* im Sinne von „schon" gemeint ist.[6]) Mit *ἐπὶ τῆς βάτου*[7]) bezeichnet Jesus nachträglich die Stelle, wo Mose von dem Dornbusche erzählt, als die, welche er meint, ehe er mit einem *ὡς*, welches so viel ist, als „sofern" oder „damit, daß",[8]) das Wort anführt, das ihm zum Beweise dient. Das Wort Jehova's אָנֹכִי אֱלֹהֵי אָבִיךָ אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וֵאלֹהֵי יַעֲקֹב[9]) verwendet er, weil es Bestandtheil der Erzählung Mose's ist, als dessen Benennung Jehova's und macht es als einen Beweis für Mose's Glauben an eine Auferstehung der Todten damit geltend, daß er hinzufügt *θεὸς δὲ οὐκ ἔστιν νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων*, was er hinwieder mit dem Satze *πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν* begründet. In dem erstern Satze ist das artikellose *θεός* nicht Subjekt, weder so, daß man übersetzt „Gott gehört nicht Todten an",[10]) noch so, daß man *θεός* ergänzt vor *νεκρῶν*,[11]) sondern Subjekt des Satzes ist das aus dem Vorhergehenden zu entnehmende *κύριος*.[12]) Wer Gott seinen Gott nennt,

[1]) gegen Meyer. [2]) vgl. z. B. Xenoph. anab. 2, 6, 9. [3]) vgl. Bengel. [4]) so z. B. Orig. c. Cels. I. 49. [5]) vgl. Wellhausen d. Pharis. u. d. Sadducc. S. 73; Winer bibl. Realwörterb. II. S. 353. [6]) vgl. Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 135; Soph. Oed. Col. 151. [7]) vgl. Marc. 12, 26. [8]) Kühner Gramm. II. S. 963. [9]) Exod. 3, 6. [10]) so z. B. de Wette, Bleek. [11]) so z. B. Bisping. [12]) vgl. Meyer z. Marc. 12, 27.

XX, 38. sagt hiemit ein Gemeinschaftsverhältniß aus, in welchem Gott zu ihm und er zu Gott steht. Ein solches ist aber nicht möglich zwischen Gott, dem lebendigen, und solchen, die todt sind. Denn der Tod ist die Ausgeschlossenheit von Gott. Also müssen Abraham, Isaak und Jakob, wenn Jehova, nachdem sie doch gestorben sind, ihr Gott soll heißen können, vermöge ihrer Gemeinschaft mit Gott in einem Leben stehen, für welches der Unterschied zeitlichen Lebensstandes und zeitlichen Todeszustands gleichgültig ist.[1]) Wer aber in solchem Leben steht, nachdem er gestorben ist, dessen Todeszustand kann auch nur ein zeitweiliger sein, in welchem er der Herstellung in ein seinem Leben entsprechendes leibliches Dasein entgegensieht, da der Mensch dazu geschaffen ist, ein leiblich lebendes Wesen zu sein. Wäre mit dem Satze *θεὸς δὲ οὐκ ἔστιν νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων* nichts weiter gesagt, als daß Gott zu solchen, die nicht sind, in keiner Beziehung stehen könne,[2]) so gäbe die angezogene Schriftstelle auch nur einen Beweis dafür ab, daß Mose an ein Fortbestehen, nicht aber daß er an ein Auferstehen der Todten geglaubt habe: fortbestehen würden sie auch, wenn sie in dem Todeszustande verblieben, welchem sie mit ihrem Sterben anheimgefallen sind. Andererseits kann man auch nicht sagen, Abraham, Isaak und Jakob seien nur in so fern Lebende genannt, als sie für ein künftiges Leben bewahrt werden.[3]) Dann müßten nicht *νεκροί* und *ζῶντες* einander gegenübergestellt sein, sondern *ὅλως νεκροί*[4]) und *ζησόμενοι*. Es ist aber wirklich so, wie der Satz *πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν* besagt. Wäre freilich Subjekt dieses Satzes *πάντες* im Sinne von „alle Wesen", dann gäbe er in der That dem Gedanken eine der Argumentation sehr wenig angemessene Wendung,[5]) und nicht minder, wenn der gegensätzliche Nachdruck auf *πάντες* läge.[6]) Aber es handelt sich ja darum, daß Gott lebendiger Gott ist und hienach bemessen sein will, was damit gesagt ist, wenn er der Gott jener längst Verstorbenen genannt wird. In diesem Zusammenhange, wo sich *γάρ* auf *ζώντων* bezieht,[7]) kann das betonte Wort des fraglichen

[1]) vgl. 1 Thess. 5, 10. [2]) so z. B. Bleek, Godet, Bisping. [3]) so Klostermann d. Markusev. S. 238. [4]) 1 Kor. 15, 29. [5]) so de Wette. [6]) so Meyer. [7]) vgl. Godet.

Satzes nur *ζῶσιν* sein und nächst ihm *αὐτῷ*, während an Stellen wie XX, 38–40.
Röm. 14, 8 oder 6, 10 der Ton auf dem Dativus ruht; und Subjekt desselben kann nicht *πάντες* sein, da Jesus nur von derjenigen Auferstehung spricht, deren gewürdigt zu werden Herstellung in engelgleiches Dasein ist, sondern man hat das Subjekt aus dem Vorhergehenden zu entnehmen, so daß zwar nicht Abraham, Isaak und Jakob und alle ihnen Gleichenden,[1]) wohl aber diejenigen gemeint sind, von denen es hieß, daß sie leben und daher Gott zu ihrem Gotte haben: *πάντες* dagegen erstreckt nur, was von ihnen gilt, über sie alle ohne Unterschied, ob sie leiblich leben oder todt sind. Für die Menschen ist der Gestorbene todt und der Gemeinschaft mit ihnen schlechthin entnommen; aber diejenigen, welche in dem Leben stehen, in dem sie Gott zu ihrem Gotte haben, sind ihm lebendig auch im zeitlichen Todeszustande: umgekehrt, dürfen wir hinzufügen, giebt es uns Lebendige, die ihm todt sind. So rechtfertigt der Satz *θεὸς δὲ οὐκ ἔστιν νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων* den aus der Benennung Gottes als des Gottes Abraham's, Isaak's und Jakob's hergenommenen Beweis für die Todtenauferstehung, und *πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν* rechtfertigt die Befassung der verstorbenen Urväter unter die Lebenden, deren Gott Gott ist.

Von den Aussprüchen Jesu, mit denen er an ihn gerichtete Fragen beantwortete, macht der Evangelist den Uebergang zu solchen, die er von selbst that, damit, daß er von etlichen Schriftgelehrten berichtet, auf die seine Abfertigung der Sadduccäer solchen Eindruck machte, daß sie ihm zuriefen *διδάσκαλε καλῶς εἶπας*. Offenbar waren dieß solche, die ihm nicht übel wollten. Dann kann aber, daß sie keine Fragen weiter an ihn zu richten wagten, nicht so gemeint sein, daß sie es aufgaben, ihm Fallstricke zu legen;[2]) und daß sie seine Antwort nur deshalb lobten, um in guter Art von ihm loszukommen,[3]) wozu es doch dessen nicht bedurft hätte, ist eine gar verwunderliche Deutung. Sind die beiden Sätze durch *γάρ* verbunden, was allerdings seiner Schwierigkeit wegen das Wahrscheinliche sein dürfte, so wird die Meinung sein, daß man hätte erwarten können, diese Jesu nicht übel wollenden Schriftgelehrten würden sich

[1]) so z. B. Grotius, Bengel. [2]) gegen Meyer, Godet. [3]) so Bisping.

XX, 40–42. durch seine überraschend treffende Beantwortung der sadduccäischen Frage zu Fragen ihrerseits veranlaßt sehen. Wenn sie statt dessen ihm nur ihren Beifall aussprachen, so kam dieß davon, daß ihnen in seinen Antworten eine Hoheit und Ueberlegenheit entgegentrat, die ihnen eine Scheu einflößte, ihn mit Fragen zu behelligen. Dafür legt er ihnen eine Frage vor. Wenn sie mit *πῶς λέγουσιν τὸν Χριστὸν εἶναι Δαυὶδ υἱόν* anhebt, so kann dieß an sich heißen „wie kommen sie dazu, so zu sagen?“[1]) In diesem Falle würde Jesus, daß man so sagt, für unberechtigt erklären. Und in der That hat man ihn oder den Evangelisten so verstanden,[2]) wohl gar den Pluralis *λέγουσιν* für ein Anzeichen genommen, daß hier auch innerchristliche Postulatores der Davidssohnschaft Christi bekämpft werden.[3]) Und dieß Angesichts von Stellen wie 1, 32. 69; 18, 38, der alttestamentlichen Verheißungen zu geschweigen, die an David und sein Haus geknüpft sind.[4]) Die Umdeutung aber, daß Jesus nur die an den Namen Sohn David's sich anschließende volksmäßige Erwartung einer messianischen Schilderhebung ablehne,[5]) ist unverträglich mit dem Wortlaute der Frage, welche nicht den Sinn, in welchem man den Messias David's Sohn nannte, sondern die Aussage, daß er es sei, für unberechtigt erklären würde. Doch die Frage ist weder als Tadel und Ablehnung dieser Aussage, noch, was an sich auch möglich wäre,[6]) als Ausdruck des Befremdens über sie gemeint, sondern in Verbindung mit dem Folgenden, mag dasselbe mit *καί* oder mit *γάρ* angeschlossen sein, als Frage nach der Vereinbarkeit solcher Aussage mit dem ihr entgegengehaltenen Schriftworte.[7])

Jesus nimmt den 110. Psalm, wie er Bestandtheil der heiligen Schrift ist[8]) — denn über den Sinn des ihm überschriebenen לְדָוִד kann doch kein Zweifel sein[9]) —, wornach es David ist, welcher den von ihm geschilderten einstigen König des Volkes Gottes mit לַאדֹנָי anredet und hiemit sich, den derzeitigen König des Volkes Gottes, ebenso zu ihm stellt, wie das ihm untergebene Volk zu ihm

[1]) vgl. z. B. Joh. 8, 33. [2]) z. B. Strauß d. Leben Jesu 1864 S. 223. [3]) Volkmar die Evv. S. 532. [4]) vgl. Keim III. S. 155. [5]) so Weizsäcker Untersuchungen üb. d. ev. Geschichte S. 539 ff. [6]) vgl. z. B. Joh. 14, 5. 9. [7]) vgl. Joh. 12, 3. 4. [8]) vgl. z. Hebr. 1, 13. [9]) gegen Volkmar a. a. O.

selber stand. Wie reimt sich nun, daß der Messias David's Sohn XX, 42–44.
ist, mit dem Verhältnisse, in das sich David zu ihm stellt, indem er ihn Herr nennt? So nämlich lautet die Frage schlüßlich, nicht „wie ist es möglich, daß er David's Herr heißt, wenn er David's Sohn ist?“ sondern „wie ist es möglich, daß er David's Sohn ist, wenn ihn David Herr nennt?“ Denn das angezogene Schriftwort steht ein für allemal fest und muß im Rechte sein dem gegenüber, was man vom Messias sagt.[1]) Die Lösung kann also nicht darin liegen, daß der Messias nicht blos David's, sondern auch Gottes Sohn sei,[2]) was ja die Gefragten gar wohl hätten antworten können,[3]) noch darin, daß er göttlicher Natur,[4]) geschweige daß sein Wesen nur überhaupt ein höheres sei, als was man mit dem Namen des Davidssohnes bezeichnete.[5]) Vielmehr ist davon auszugehen, daß er, wenn sich David, der König des Volkes Gottes, so zu ihm, dem zukünftigen stellte, wie es in dem אֲדֹנָי ausgedrückt ist, so hoch über ihm steht, so viel das Thronen zur Rechten Jehova's höher ist, als David's Thron, so hoch also, daß sein Leben unmöglich das seines Nachkommen sein kann. Denn, wenn er in dem Fleischesleben steht, in welchem er David zu seinem Ahnen hat, so steht er doch immer, wenn auch als der Größere, mit ihm auf gleicher Linie. Nur in einem Lebensstande, der ihn auch fähig macht, Jehova zur Rechten zu sitzen, kann er so hoch über David sein, daß ihn derselbe seinen Herrn nennt. Wo bleibt dann aber seine Davidssohnschaft? Die Antwort hierauf wußte nur Jesus selbst. Mit seiner Auferstehung aus dem Tode wird er in ein Leben treten, in welchem er keinen Ahnen mehr hat, aus dessen Geschlechte er stammt. Alsdann ist er der Messias, wie ihn David weissagt, wenn er von ihm als seinem Herrn spricht, der zur Rechten Gottes sitzt.[6]) Aber der Weg zu diesem Leben ging durch den Tod hindurch, den zu erleiden er in das Fleischesleben gekommen war, in welchem er David zum Ahnherrn hatte. Er hatte David's Sohn werden müssen, um der sein zu können, den David Herr nannte.

[1]) vgl. Weiß z. Marc. 12, 37. [2]) so noch Meyer z. Matth. 22, 45. [3]) Matth. 26, 63. [4]) so z. B. Olshausen, Stier, Godet. [5]) so Weizsäcker a. a. O. [6]) vgl. Akt. 2, 34.

XX, 45—47. Als sich diejenigen, welche Verständniß und Auslegung der heiligen Schrift zu ihrer Lebensaufgabe machten, nicht mehr getrauten, Jesum mit Fragen zu behelligen, legte er ihnen eine Lehrfrage vor, bei der es sich um nichts Geringeres, als die Schriftweissagung vom Messias handelte. Die Frage blieb unbeantwortet von ihrer Seite, und auch er selbst beließ es bei der Frage. Sie sollten nur, nachdem ihrer etliche nicht umhin gekonnt hatten, seiner Beantwortung einer an ihn gerichteten Lehrfrage Beifall zu zollen, an einem Lehrstücke, von dem sie vor allem hätten Bescheid wissen sollen, seiner Ueberlegenheit im Fragen und ihres Unvermögens im Antworten überführt werden. Aber das Volk hätte auch aus der Abhängigkeit loskommen müssen, in der es von diesen Meistern der Schrift gehalten wurde. Daher sollte es hören, was er, wie 11, 46 ihnen ins Angesicht, so hier öffentlich im Tempel über sie zu sagen hatte. Vor Aller Ohren warnte er seine Jünger vor ihnen. Dreierlei rügt er an ihnen: ihre eitle Ehrsucht, daß sie gern in langen Gewändern einhergehen, um sich ein würdevolles Ansehen zu geben, gern Grüße empfangen, wo viele Menschen beisammen sind, und gern vornan sitzen in den Synagogen und obenan bei Tische; sodann ihre unbarmherzige Habgier, daß sie sich nicht entblöden, Wittwen, die am meisten hülfreichen Beistands bedürfen und andererseits am leichtesten zu übervortheilen sind, um das Ihre zu bringen; endlich ihre Heuchelfrömmigkeit, daß sie lange Gebete thun, ohne daß es ihnen, wie *προφάσει*, der Gegensatz zu *ἀληθείᾳ*, besagt,[1]) um Beten zu thun ist. Ein Zusammenhang zwischen ihrem Beten und ihrer Beraubung der Wittwen, wie man ihn darin gesucht hat, daß ihr Beten dienen müsse, ihre Habsucht dahinter zu verstecken,[2]) oder daß sie sich für ihre Fürbitten bezahlen lassen,[3]) besteht in Wahrheit nicht, sondern ihre langen Gebete, mit denen sie sich den Anschein sonderlicher Frömmigkeit geben, bilden nur einen um so widerwärtigern Gegensatz gegen ihre verstockte Habsucht, mit der sie sich an denen versündigen, denen vielmehr hülfreich zu sein ein sonderliches Gebot der Liebe ist.[4]) Wenn nun Jesus seine Jünger diesen Menschen gegen-

[1]) vgl. z. Phil. 1, 18. [2]) so Meyer z. Marc. 12, 40. [3]) so Weiß ebendas. [4]) vgl. Jak. 1, 27.

über auf der Hut sein heißt,[1]) so ist die Meinung, daß sie sich nicht XX, 47-XXI, 1. deshalb von ihnen beeinflussen lassen sollen, weil sie Beschäftigung mit der heiligen Schrift zu ihrem Lebensberufe machen. Eben deshalb, sagt er mit dem selbstständigen, nicht dem zur Schilderung gehörigen Relativsatze anzuschließenden[2]) Satze *οὗτοι λήψονται περισσότερον κρῖμα*, eben deshalb werden sie schwereres Urtheil empfangen. Denn der Comparativus *περισσότερον* erklärt sich nicht aus der sonderlichen Ehre, die sie ihres Berufs wegen genießen oder beanspruchen, als wenn sie dem entsprechend auch im Gerichte sonderlich bedacht werden sollten,[3]) sondern ihr Beruf selbst steigert ihre Verantwortlichkeit. In diesem Sinne weist das betonte *οὗτοι* auf *τῶν γραμματέων* zurück.

An die den Jüngern, aber, wie ausdrücklich bemerkt ist, vor den Ohren des Volks zugerufene Warnung reiht sich ein weiterer Ausspruch Jesu, von dem nur ersichtlich ist, daß er ihn gegen seine Umgebung gethan hat. Er hatte sein Augenmerk auf diejenigen gerichtet, welche ihre Gabe an den Tempelschatz steuerten. Da *γαζοφυλάκιον* Schatzgewahrsam ist, so kann es nicht die Vorrichtung für die Aufnahme des Gespendeten bezeichnen,[4]) sondern *βάλλειν εἰς τὸ γαζοφυλάκιον*, wo *βάλλειν* wie Joh. 12, 6 gebraucht ist, heißt zur Schatzkammer steuern, nicht in den Opferstock einlegen: die Vorstellung des Orts, wohinein eingelegt wird, was für den Schatz bestimmt ist, tritt zurück. Gleichviel, welche Vorrichtung hiefür bestand, der Ausdruck besagt nur, daß das Gesteuerte in das Schatzgewahrsam des Tempels floß, dessen Gebäude von der westlichen Mauer des Weibervorhofs einwärts lag und Säulenhallen vor sich hatte, daher wir Joh. 8, 20 von Jesu lesen, daß er *ἐν τῷ γαζοφυλακίῳ*, am Schatzgewahrsame, gelehrt habe. Dieses Gebäude wird bald als Ein Ganzes *τὸ γαζοφυλάκιον* genannt,[5]) bald als eine Summe von Räumlichkeiten *τὰ γαζοφυλάκια*,[6]) ohne andern Unterschied, als diesen.[7]) Denn daß Josephus, wo er den Pluralis gebraucht, Schatzkammern meine, die sich während der Belagerung Jerusalem's die Reichen im

[1]) vgl. Matth. 7, 15. [2]) gegen Meyer u. A. [3]) so z. B. Klostermann. [4]) gegen Meyer z. Marc. 12, 41 u. A. [5]) Joseph. antiqq. 19, 6, 1. [6]) Joseph. bell. Jud. 5, 5, 2. [7]) gegen Meyer.

XXI, 1—4. Tempel erbaut hatten,[1]) ist ein arger Mißverstand seiner Worte. Er sagt nur, daß sie ihren Hausrath, ihr bewegliches Hab und Gut in die Schatzgewahrsame des Tempels geflüchtet haben — *ἀνασκευασαμένων ἐκεῖ τοὺς οἴκους τῶν εὐπόρων*. Floß nun aber, was Jesus steuern sah, als er sich an der Joh. 8, 20 genannten Stelle des Weibervorhofs befand, in den Tempelschatz, so war es kein Opfer für die Armen,[2]) sondern für die Bedürfnisse des Tempels und Tempeldienstes bestimmt. Hiefür steuerten die Reichen ihre Gaben und steuerte die arme Wittwe ihre zwei kleinsten Kupfermünzen. Dieß will nicht außer Acht gelassen sein, wenn Jesus der Armen, die für ihren Lebensunterhalt selbst zu sorgen hatte, das Zeugniß gab und, die es hörten, sich allen Ernstes dessen versichert halten hieß, sie habe mehr gesteuert, als die Anderen alle, indem sie nicht, wie jene, einem Ueberschusse über den Bedarf das entnahm, was sie gab, sondern dem, was sie unter ihrem Bedarfe besaß.[3]) Das Steuern heißt hier *βάλλειν εἰς τὰ δῶρα*, wo *εἰς* ebenso, wie in *βάλλειν εἰς τὸ γαζοφυλάκιον* von der Bestimmung, nicht örtlich, gemeint ist. Was sie steuerten, war für die Schatzkammer, näher für den Theil derselben bestimmt, der die Geschenke aufnahm, welche das doch wohl ächte *τοῦ θεοῦ* hinter *τὰ δῶρα* um deswillen eigens als die Gotte gegebenen[4]) bezeichnet, weil es sich um den Werth einer gottesdienstlichen Leistung handelt. Nimmt man die Worte *ἅπαντα τὸν βίον ὃν εἶχεν ἔβαλε* für einen selbstständigen Satz, so ist mit Nachdruck noch eigens betont, daß die arme Wittwe den ganzen Lebensunterhalt, den sie besaß, gesteuert hat, ohne auch nur von ihren zwei Kupfermünzen, die ihn ausmachten, eine zurückzubehalten.[5]) Was sie an Geld, also Schenkbares, besaß, hat sie drangegeben. Drum sagt Jesus, sie habe mehr gegeben, als die Anderen. Daß aber dieser sein Ausspruch in diesem Zusammenhange eine Stelle gefunden hat, will anders begriffen sein, als aus dem Gegensatze gegen das Nächstvorhergegangene, sei es, daß man den Gegensatz meint zwischen dem Scheltwort zuvor und der darnach sein Herz

[1]) so Ebrard wiss. Kritik der ev. Geschichte S. 600. [2]) gegen Volkmar a. a. O. S. 535. [3]) vgl. 2 Kor. 8, 14. [4]) vgl. z. B. Eurip. Or. 123. [5]) vgl. Bengel.

stillenden Freude an jeder Spur von Gottseligkeit,[1]) oder den zwischen XXI, 1—4.
der dort gerügten Habsucht der Schriftgelehrten und der hier gerühmten Opferwilligkeit der Wittwe.[2]) Man wird bedenken sollen, daß Jesus hier und dort für seine Umgebung spricht, was er spricht, dann aber mehr auf den gleichartigen Zweck seiner Aussprüche, als auf die Verschiedenheit des Anlasses und des Inhalts derselben zu sehen haben. Was aber die Hörer lernen sollten, wird etwas wesentlich Anderes sein, als daß ihnen ihre Pflege der Frömmigkeit, wenn sie sich dieselbe ein Mittel der Ehre und des Gewinns werden lassen, zur Ursache des Gerichts wird, und daß andererseits ihr Gottesdienst in demselben Maße wahrhaftige Erbauung des Hauses Gottes sein wird, als er in der verborgenen Hingabe des ganzen Menschen an Gott besteht.[3]) Die Warnung vor den Schriftgelehrten war nicht so gemeint, daß die Jünger ihnen nicht gleichen sollen, wie Matth. 7, 15 die Warnung vor den falschen Propheten nicht so gemeint ist, daß die Jünger keine falschen Propheten sein sollen. Und von der Gabe der Wittwe sagt Jesus nicht, daß sie dem Gotteshause mehr austrage, als die Gaben der Reichen, sondern daß sie mehr gegeben habe, als diese. Um die Werthung der Schriftgelehrten handelte es sich dort, daß sich die Jünger nicht um deswillen von ihnen beeinflussen lassen sollen, weil sie Beschäftigung mit der heiligen Schrift zu ihrem Lebensberufe gemacht haben: ihre eitle Ehrsucht, ihre schandbare Habsucht, ihre Heuchelfrömmigkeit zeichnet sie als Leute, welche des Namens unwerth sind, den sie tragen. Und um Werthung der Gaben, welche dem Gotteshause zugewendet werden, handelt es sich das andere Mal, daß die Leistung der Wittwe höher anzuschlagen ist, die ein Wenigstes, aber ihr Alles giebt, als die der Reichen, welche Viel geben, aber nur einen Theil ihres Ueberflusses. Beide Aussprüche waren den Jüngern eine Weisung für die Zukunft. Wer den Schriftgelehrten gleicht, vor denen Jesus warnte, ist kein Lehrer heiliger Schrift, auf den man hören soll. Und was im Dienste des Hauses Gottes geschieht, soll man nicht nach dem Umfange der Leistung, sondern nach dem Maße der Selbsthingabe werthen.

[1]) so Stier. [2]) so z. B. Godet. [3]) so Klostermann S. 244.

XXI, 5—7. Solche Belehrungen reihten sich an die Abfertigung der obrigkeitlichen Abgeordneten, die ihm wehren wollten, und an die Abfertigung derer, die ihn böswillig oder muthwillig mit Lehrfragen behelligten. Den Abschluß aber dieses seines mannigfaltigen εὐαγγελίζεσθαι in Jerusalem bildet ein Wort der Weissagung über das Gotteshaus, in welchem er so gelehrt hatte. Gegen seine Umgebung hatte er die zuletzt berichteten Aussprüche gethan. Ihr werden auch die angehören, die sich bewundernd über die Pracht des aus herrlichen Steinen aufgebauten, mit reichen Weihgeschenken ausgestatteten Tempels äußerten. Da er hierauf erwiederte, es werde eine Zeit kommen,[1]) wo dieser ganze Bau so zerstört wird, daß kein Stein auf dem andern bleibt, so fragen sie ihn, wann denn also dieß sein und woran man erkennen werde, daß es bevorstehe. Sie hatten ihn bei seinem festlichen Einzuge in die heilige Stadt um sie wehklagen hören, daß ihre Feinde sie dem Erdboden gleich machen und keinen Stein auf dem andern lassen werden.[2]) Daran mußte sie sein jetziger Ausspruch erinnern. Um so mehr sahen sie sich, wie das οὖν ausdrückt, durch denselben zu ihrer Frage veranlaßt. Es lag ihnen daran, zu wissen, ob dieses ihnen erschreckliche Geschick schon in naher Zeit bevorstehe, und, wenn es eintritt, ein Zeichen zu haben, das seine Nähe ankündigt, damit sie darauf gefaßt sein können, zumal sie aus der alttestamentlichen Weissagung von einer Eroberung Jerusalem's durch das Heer der Völkerwelt wußten, an welche sich die dem gegenwärtigen Weltzustande ein Ende machende, Israel verklärende Offenbarung Jehova's anschließen werde.[3]) Daß aber, was dort ein Kommen Jehova's heißt, Offenbarung des Menschensohns sein werde, wußten sie aus Jesu Vorhersagungen seines Kommens in Herrlichkeit. Da sich ihnen also mit Jesu Weissagung einer Zerstörung des Tempels der Gedanke an seine dem gegenwärtigen Weltlaufe ein Ende machende Offenbarung verband, so gestaltete sich auch Jesu Bescheid auf ihre in diesem Sinne gemeinte Frage hienach. Es war Gefahr, daß sie daß Ende, auf welches ihre Gedanken gerichtet waren, vorzeitig vorhanden wähnten, entweder wenn hier oder dort Einer auftrat und sich für den ausgab, dem sie entgegenwarteten,

[1]) vgl. 17, 22. [2]) 19, 43 f. [3]) Sach. 14, 1 ff.

oder daß Ereignisse eintraten, welche ihnen den Eintritt des Endes anzukündigen schienen. XXI, 8. Beidem begegnet Jesus mit seiner Warnung, dem Erstern mit einem μὴ πλανηθῆτε, dem Andern mit einem μὴ πτοηθῆτε. Die erstere Warnung wäre freilich verwunderlich, wenn man sich unter den Vielen, von denen er sagt ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες ὅτι ἐγώ εἰμι καὶ ὁ καιρὸς ἤγγικεν solche zu denken hätte, welche ihn läugnend oder verkennend für den Messias gehalten sein wollen.[1]) Wie sollten die Jünger Gefahr laufen, von ihnen verführt zu werden und also einen Andern, als an den sie glaubten, für den von der Schrift verheißenen Heiland zu achten? Aber ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου heißt ja nicht „sie kommen so, daß sie den mir eignenden Messiasnamen für sich in Anspruch nehmen," sondern „sie kommen so, daß sie ihr Auftreten mit meiner Person decken."[2]) Wenn sie also sagen ἐγώ εἰμι, so ist dieß freilich dasselbe ἐγώ εἰμι wie Joh. 8, 24; aber da es an Jesum Gläubige sind, die von ihnen in die Irre geführt werden könnten, so geben sie sich für den aus, auf den jene warten, und meinen mit ὁ καιρὸς ἤγγικεν[3]) den von ihnen ersehnten Zeitpunkt seiner Offenbarung und der mit ihr verbundenen Wandlung der Dinge. Es ist bei jener andern Auffassung erklärlich, daß man die Warnung dahin deutete, sie sollten nicht in einem solchen Pseudomessias ihn selbst wiedergekommen zu sehen glauben,[4]) was doch nur denkbar ist, wenn er sich hiefür und nicht wenn er sich für den erst in seiner Person erschienenen Messias giebt. Doch war solche Umdeutung immer noch besser, als wenn man aus demselben Grunde, weil die Möglichkeit eines Anschlusses an Pseudomessiasse bei den Jüngern undenkbar sei, die Ermahnung μὴ πορευθῆτε ὀπίσω αὐτῶν, was doch nur heißen kann, sie sollen sich nicht ihnen zuwenden, wie wir Gleiches 17, 23 gelesen haben, dahin umdeutet, sie sollen das Auftreten von Pseudomessiassen nicht für ein Zeichen des Endes nehmen.[5]) Die zweite Warnung sollen sie sich gesagt sein lassen, wenn sie von Krieg und Aufruhr hören, damit sie nicht dadurch in Aufregung kommen, als werde

[1]) so z. B. Kliefoth d. Offenbarung des Joh. I. S. 16. [2]) vgl. z. B. 9, 48 f. [3]) vgl. Apokal. 1, 3. [4]) so Weiß z. Marc. 13, 5 f. [5]) so Kliefoth a. a. O. S. 18 f.

XXI, 9—11. nun sofort das Ende, natürlich nicht das Ende von Drangsalen, von denen noch gar keine Rede war,[1]) sondern das Ende des gegenwärtigen Weltlaufs eintreten. Daß man hiebei an einen Aufruhr der Juden und an einen Krieg zu dessen Niederwerfung zu denken habe,[2]) wäre schon durch den Pluralis πολέμους und ἀκαταστασίας ausgeschlossen, wenn es auch nicht hieße, sie werden davon hören. Alttestamentliche Weissagungen, wie jene Asarja's, des Sohnes Obed's,[3]) konnten den Jüngern in Erinnerung kommen, wenn sie hörten, wie friedelos es, nicht im Oriente blos, wie man vorgefaßter Meinung wegen eingeschoben hat,[4]) sondern in der Welt überhaupt hergehe, so daß sie dachten, es sei die Zeit vorhanden, von welcher jener Prophet gesagt hat אֵין שָׁלוֹם לַיּוֹצֵא וְלַבָּא כִּי מְהוּמוֹת רַבּוֹת עַל כָּל־יֹשְׁבֵי הָאֲרָצוֹת וְכִתְּתוּ גוֹי בְּגוֹי וְעִיר בְּעִיר.

Es ist wie eine Wiederholung dieser prophetischen Worte, wenn Jesus fortfährt ἐγερθήσεται ἔθνος ἐπ' ἔθνος καὶ βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν. Der Evangelist läßt ihn aber so nicht fortfahren, ohne ein τότε ἔλεγεν αὐτοῖς zwischeneinzufügen, dessen betontes τότε ein Gewicht darauf legt, daß Jesus auf die Frage der Jünger zunächst und ehe er zur Vorhersagung überging, mit jenen beiden Warnungen geantwortet hat. Man hat solchen Anfang seiner Antwort unmöglich genannt,[5]) aber nur weil man nicht bedachte, daß ihm vor allem angelegen sein mußte, einer verhängnißvollen Irreleitung vorzubeugen. Dann erst, was eben τότε ἔλεγεν αὐτοῖς bemerklich zu machen dient,[6]) geht er zur Vorhersagung über. Denn eine weitere Schilderung des bevorstehenden Unheils ist das, was folgt, deswegen nicht, weil bisher von bevorstehendem Unheile keine Rede gewesen ist, sondern von solchem, das sie bei ihrer Erwartung des Endes möglicherweise irreleiten könnte.[7]) Wohl aber sahen wir die Vorhersagung mit einer Wiederaufnahme dessen anheben, worauf sich die zweite Warnung bezogen hatte, so zwar, daß sich dann zu den Kriegsunruhen allerlei andere Noth oder Schrecken verbreitende Ereignisse gesellen, gewaltige Erdbeben, bald hier bald dort Seuchen

[1]) gegen Meyer z. Marc. 13, 7. [2]) so Kliefoth a. a. O. S. 17. [3]) 2 Chron. 15, 1. [4]) so Godet. [5]) so Weiß a. a. O. [6]) gegen Weiß [7]) gegen Meyer.

und Hungersnöthe, vom Himmel her große Schreckniſſe und Wunder- XXI, 11—13.
dinge. Da κατὰ τόπους nicht mit einem Begriffe der Bewegung verbunden ist,[1]) so sind die Seuchen und Hungersnöthe nicht als von einer Gegend zur andern fortrückende,[2]) geschweige als universelle[3]) gemeint, sondern im Gegentheil als solche, die sich je über einzelne Landstriche erstrecken.[4]) Und was sich am Himmel und vom Himmel her begiebt, sind einzelne und vorübergehende Begebnisse. Alle diese Vorgänge zum jüdischen Kriege in eine zeitliche Beziehung zu bringen,[5]) kann uns nicht zu Sinne kommen, da nichts Bisheriges darauf führt. Wir lesen nur, daß sich dergleichen überhaupt begeben werde. Um so weniger haben wir Ursache, das zu den Feindseligkeiten, deren die Jünger gewärtig sein müssen, überleitende πρὸ δὲ τούτων πάντων anders als zeitlich zu nehmen.[6]) Daß man Hand an sie legen, sie verfolgen wird, ist das, worauf sie zu allernächst sich gefaßt zu machen haben. Wie es ihnen da ergeht, wird in zwei Participialsätzen ausgeführt, von denen sich der eine an das Subjekt, der andere an das Objekt von διώξουσιν anschließt: in der Art, daß dieß beides geschieht, wird man sie verfolgen. An Synagogen wird man sie überantworten, wo sie gegeißelt werden, und in Gefängnisse, wo sie in Haft bleiben. Vor Herrscher und Statthalter wird man sie führen, also bei heidnischer Obrigkeit Verbrechens gegen die staatliche Ordnung anklagen. Und zwar geschieht ihnen Letzteres von denselben, wie Ersteres, nicht das Eine von den Juden, das Andere von den Heiden:[7]) das Subjekt ist nur eines. Der tröstliche Beisatz ἀποβήσεται δὲ ὑμῖν εἰς μαρτύριον kann nicht heißen, es werde ihnen Gelegenheit geben, Zeugniß abzulegen.[8]) Nur von einem Zeugnisse, das ihnen gilt, kann gesagt sein, daß das, was ihnen geschieht, ihnen schlüßlich dazu ausschlagen werde.[9]) Nur aber nicht zu dem Zeugnisse, daß sie treue Knechte im Dienste ihres Herrn seien.[10]) Um solches Zeugniß kann es sich im Zusammenhange mit ihrer Stellung vor heidnisches Gericht nicht handeln. Der Beisatz ist aber auf ἀπαγομένους ἐπὶ βασιλεῖς καὶ ἡγεμόνας bezüglich,

[1]) vgl. z. B. 13, 22. [2]) so Meyer. [3]) so Weiß. [4]) vgl. 15, 14. [5]) wie Meyer, Godet u. A. [6]) gegen Godet. [7]) gegen Godet. [8]) gegen de Wette, Meyer, Kliefoth S. 36 u. A. [9]) Phil. 1, 19. [10]) gegen Bleek.

XXI, 13—18. zu welchem allein auch ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός μου gehört. Von den Juden mit einer auf ihre Verkündigung Jesu gegründeten Anklage vor die heidnische Obrigkeit gebracht, also Verbrechens gegen die staatliche Ordnung angeschuldigt, sollen sie dessen gewiß sein, daß ihnen dieß zu einem Zeugnisse ausschlägt, welches das Widerspiel der Anschuldigung ist. Es wird sich herausstellen, daß ihre Verkündigung Jesu kein Verbrechen gegen die staatliche Ordnung ist. Nur an diese Verheißung, nicht an die, daß sie Zeugniß ablegen, noch an die, daß sie als treue Knechte ihres Herrn werden erfunden werden, kann sich mit οὖν, demnach als etwas, das aus der Verheißung fließt, die folgende Ermahnung anschließen. Statt sich ihre Vertheidigung im Voraus künstlich auszudenken,[1]) sollen sie sich auf den verlassen, der ihnen solches Ergebniß ihrer Gerichtsverhandlung verheißen hat. Er wird ihnen geben, redemächtig zu sein und so zweckmäßig zu sprechen, daß ihre Widersacher Nichts dagegen aufzubringen und ihre Anklage nicht aufrechtzuhalten vermögen. Aber er hat ihnen auch noch Schwereres, als bisher, in Aussicht zu stellen. Selbst von solchen, die ihnen die Nächsten sind, werden sie zur Bestrafung überantwortet werden; und manche von ihnen werden nicht blos dieß und das, sondern den Tod erleiden müssen; und nicht blos von Vielen, während Andere ihnen gewogen oder doch nicht feindselig sind, sondern von Allen werden sie um dessen willen, den sie bekennen, gehaßt sein. Und doch, fährt die Rede mit gegensätzlich gemeintem καί fort, wird kein Haar von eurem Haupte verloren gehen. Daß damit nicht gesagt sein will, es werde ihnen an Leib und Leben kein Leid geschehen, versteht sich von selbst, und ebenso, daß damit nicht ein unversehrter Fortbestand der Gemeinde, ob auch einzelne ihrer Glieder den Tod erleiden, verheißen sein kann.[2]) Aber auch, daß ihnen, wenn gleich an Leib und Leben, so doch am Messiastheile kein Schade zugefügt werden solle,[3]) ist eine unmögliche Umdeutung. Und so hat man denn etwann sich damit begnügt, den Satz, weil er sich mit θανατώσουσιν ἐξ ὑμῶν nicht vertrage, für unpassend zu erklären,[4]) ohne zu bedenken, daß das Allerunbegreiflichste wäre, wenn der Verfasser solchen Widerspruch nicht bemerkt haben

[1]) vgl. 12, 11. [2]) gegen Godet. [3]) so Meyer. [4]) so de Wette.

sollte. Das Verständniß gibt der folgende Satz, auch wenn κτήσασθε, XXI, 18—20.
noch einfacher, wenn κτήσεσθε zu lesen ist. Letzteres wird den Vorzug verdienen[1]) schon deshalb, weil zur Ermahnung nur ἐν ὑπομονῇ passen würde, indem ἐν τῇ ὑπομονῇ ὑμῶν die Voraussetzung in sich schließt, daß sie aushalten. Damit, sagt Jesus, daß ihr unter allem dem aushaltet, werdet ihr eure Seelen zu eigen gewinnen.[2]) Ob sie auch ihr Leben zeitlicher Weise verlieren, bleibt es ihnen doch ewiger Weise zu eigen, was die Wiederherstellung auch zu verklärt leiblichen Dasein in sich schließt. Und auf letztere bezieht sich der vorangegangene Satz,[3]) ohne daß damit gesagt ist, Gott werde bei der Auferstehung alle ihre Haare wiederherstellen.[4]) Mit sprüchwörtlichem Ausdrucke ist verheißen, daß ihnen nichts, um was die Menschen sie bringen, verloren geht, indem sie Gott einem leiblichen Dasein aufbehält, in welchem sie den Vollbestand ihres jetzigen verklärt wiederhaben.

Was für Erlebnisse überhaupt und den Jüngern insonderheit in Aussicht stehen, haben wir in V. 10—19 gelesen. Friedelos und an Nöthen und Schreckniſſen reich wird die Zukunft sein und für sie selbst, die Jünger, gleich von Anfang an eine Zeit der Drangsal und des Herzeleids. Und zu dem Schweren, das sie selbst betrifft, kommt das Unheil hinzu, zu welchem die Rede mit δέ übergeht, das auch ihnen schmerzliche Unheil, welches über ihr Volk und die heilige Stadt hereinbrechen wird. Denn mit Nichten geht die Rede dahin zurück, wo sie vermeintlich vor V. 12 abgebrochen hat.[5]) Sie hat dort nicht abgebrochen, kann also auch nicht dorthin zurückkehren, sondern geht auf der von V. 10 an eingehaltenen Linie weiter zu Anderem, was die Zukunft bringen wird. Die Art und Weise aber, wie sie hiezu übergeht, erklärt sich einestheils daraus, daß sich die Frage der Jünger auf die von Jesu in Aussicht gestellte Zerstörung des Tempels bezogen hatte, anderntheils daraus, daß sich ihnen diese Vorhersagung an die Schriftweissagung von einer die errettende und verherrlichende Machtoffenbarung Jehova's in ihrem unmittelbaren Gefolge habenden Eroberung der heiligen Stadt

[1]) gegen Tischendorf. [2]) vgl. 9, 24. [3]) vgl. Zeller d. Apostelgeschichte S. 18 f. [4]) gegen Meyer. [5]) gegen Meyer.

XXI, 20—23. anschloß. Sie werden es anders erleben. Wenn sie von feindlichen Heeren Jerusalem werden einschließen sehen, so sollen sie wissen, daß seine Zerstörung bevorsteht. Daher soll, wer dann in Judäa ist, nicht etwa in die feste Stadt, sondern ins Gebirg fliehen, und wer drinnen ist in ihr, sie verlassen, und wer auf dem Lande ist, sich nicht hineinbegeben. Denn eine Zeit der Rache, selbstverständlich über das Volk, von dem es nachher heißt, daß es unter Gottes Zorn liegen werde,[1]) ist dann vorhanden und Strafe um Verbrochenes will zum Vollzuge kommen, nicht wird, wie sie meinen könnten, diese Drangsal in die Erfüllung jener Verheißung ausgehen. Wenn Jesus hinzufügt *τοῦ πλησθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα*, so ist der Theil der Schriftweissagung, welcher dann seine Erfüllung findet, am allerwenigsten in den Danielischen Offenbarungen zu suchen, in denen von solcher Zeit der Rache Nichts zu lesen steht.[2]) Im Allgemeinen ist alle Weissagung von Mose an hieher zu ziehen, welche dem seinem Gotte ungehorsamen Israel die durch das Völkerthum zu vollziehende Strafe für so lange androht, bis es sich bekehrt. Hat nun sein Ungehorsam bis zur Verwerfung des Heilands sich gesteigert, so wird auch seine schwerste Strafe jetzt erst folgen. So hat aber gerade derjenige Prophet, an dessen Weissagung die Jünger bei ihrer Frage zu allernächst zu denken veranlaßt waren, damit geweissagt, daß er von einer Ablohnung des Israel verwaltenden Hirten sagte, die zur Folge haben werde, daß er den Stab zerbricht, mit dem er diesen sonderlichen Theil der Menschenherde weidet, und also Israel preisgiebt. Die schwerste Versündigung und das schwerste Unheil des Volks sieht dort Sacharja noch erst zukünftig.[3]) Schriftweissagung erfüllt sich also auch in dem, was jetzt über Jerusalem kommen wird, aber ganz andere, als Joel 4, 9 ff. oder Mich. 4, 11 ff. Drum ists gerathen, der Stadt, auf deren Festigkeit man oder auf deren Verheißungen man sich etwa verlassen möchte, den Rücken zu kehren, und unglücklich, wem es unmöglich ist, ihrem Geschicke zu entrinnen, wie den Schwangeren oder Säugenden. Denn, heißt es, *ἔσται ἀνάγκη μεγάλη ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὀργὴ τῷ λαῷ τούτῳ*. Wäre hier *ἀνάγκη ἐπὶ τῆς γῆς* von einer überall auf Erden herrschenden Noth

[1]) gegen Kliefoth I. S. 51. [2]) gegen Bleek. [3]) Sach. 11, 13 f.

zu verstehen, so bliebe unverständlich, was es helfen solle, nicht zu denen zu gehören, denen nicht möglich ist, durch die Flucht dem Geschicke Jerusalem's zu entgehen, und der Zorn Gottes, der das jüdische Volk trifft und von dem doch vorher und nachher allein die Rede ist, wäre deshalb nichts Sonderliches, weil gleichzeitig alle Welt unter schwerer Noth zu leiden hätte.[1]) Aber so gewiß *μεγάλη* auch zu *ὀργή* gehört, ebenso gewiß gehört *τῷ λαῷ τούτῳ* zum ganzen Satze. Dann ist aber *ἐπὶ τῆς γῆς* Näherbestimmung zu *ἀνάγκη* im Gegensatze zu *ὀργή*, dem Zorne Gottes, welcher *ἀπ' οὐρανοῦ ἀποκαλύπτεται*.[2]) Es ist also nur von dem die Rede, was über das Volk des jüdischen Landes kommt. Es fällt durch der Feinde Schwert, und was nicht umkommt, wird in alle Länder gefangen weggeschleppt, und Jerusalem wird unter der Heiden Füßen liegen, bis der Heiden Zeit um ist. Von einem Zertreten der heiligen Stadt im Sinne verächtlicher Mißhandlung ist keine Rede.[3]) Wie Jes. 42, 5 *οἱ πατοῦντες τὴν γῆν* Uebersetzung von הַהֹלְכִים בָּאָרֶץ ist, so ist auch mit *ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν* nichts weiter gesagt, als daß Nichtjuden die Stadt, welche sie zerstört haben, die aber darum doch fortbesteht, in Besitz haben und darin hausen.[4]) Für immer nicht, aber so lange, als die Zeit währt, welche unter *καιροὶ ἐθνῶν* verstanden sein will. Man läßt dieselbe mit der Eroberung Jerusalem's beginnen.[5]) Aber dann wäre nicht die Zeit gemeint, so lange Heidenvölker zur Vollziehung göttlicher Gerichte überhaupt zu dienen haben,[6]) was eine unerlaubte Ausdeutung des so allgemeinen Ausdrucks ist, auch nicht die Zeit, so lange die Heiden überhaupt im Besitze von Herrschaft sind,[7]) sondern die Zeit derjenigen heidnischen Herrschaft, welche mit der Eroberung Jerusalem's begonnen hat, und wäre also nichts weiter gesagt, als daß dieselbe so lange währen werde, bis sie um ist. Noch verkehrter ist es, die Zeit zu verstehen, welche vorher als *ἡμέραι ἐκδικήσεως* bezeichnet war.[8]) Dann würde sie ja da aufhören, wo das Zorngericht über das jüdische Volk vollzogen ist, anstatt ebenda zu beginnen. Denn daß die Heiden Jerusalem XXI, 23—24.

[1]) gegen Kliefoth S. 52. [2]) Röm. 1, 18. [3]) gegen Bleek, Meyer, Godet u. A. [4]) ebenso Apokal. 11, 2. [5]) so z. B. Bleek, Meyer. [6]) so Meyer, Olshausen. [7]) so Bleek. [8]) so Kliefoth S. 53.

XXI, 24—25. inne haben, ist ja nur die Folge des vollzogenen Strafgerichts. Endlich kann auch nicht die Periode gemeint sein, während welcher Gott den Heiden seine Gnade zuwendet, nachdem sie bis dahin seinem Reiche fremd gewesen.[1]) Das Völkerthum kommt hier nicht als Gebiet der Heilsverkündigung in Betracht,[2]) sondern hinsichtlich seiner Gewalthaberschaft, die es an Jerusalem übt, die aber nicht mit seiner Eroberung Jerusalem's beginnt. Seit es Völker giebt, laufen *καιροὶ ἐθνῶν*, nach ihrer Beschaffenheit benannt, weshalb der Ausdruck keines Artikels bedarf.[3]) Sie werden aber nur gegensätzlich so genannt, nur weil es der Völkerwelt gegenüber ein Volk Gottes giebt, welches die Verheißung hat: מַלְכוּתָא וְשָׁלְטָנָא וּרְבוּתָא דִי מַלְכוּת תְּחוֹת כָּל־שְׁמַיָּא יְהִיבַת לְעַם קַדִּישֵׁי עֶלְיוֹנִין מַלְכוּתֵהּ מַלְכוּת עָלַם.[4]) Bis diese Verheißung sich erfüllt, währen Völkerthums Zeiten, und nicht früher hört Jerusalem auf, in dessen Gewalt zu sein, so sehr anders, als nach seiner Zerstörung durch Nebukadnezar, wo es doch noch innerhalb der Zeiten des Völkerthums wieder in den Besitz des jüdischen Volks kam.

Eine schmerzliche Aussicht für die Jünger, die ihr Volk doch liebten und die heilige Stadt werth hielten. Sie hatte Jesu selbst Thränen ausgepreßt. Aber indem er solches für die Dauer der Völkerweltszeiten weissagte, hat er auch schon eine Zeit in Aussicht gestellt, wo dieser Stand der Dinge sich wandeln wird. Daher schließt sich nun mit *καί* an, was dann geschehen wird. Haben wir schon V. 11 von schreckbaren Naturerscheinungen gelesen, deren die Jünger gewärtig sein müssen, so folgt jetzt eine Schilderung derartiger Ereignisse, welche über das Maß dessen, was je und je zu erleben kommt, weit hinausgehen. Denn an den Gestirnen des Himmels gehen Dinge vor, welche als außerhalb der gewohnten Naturordnung gelegen *σημεῖα* heißen, und auf Erden sind die ganzen Völker in Angst, weil sie sich über Meeres Brausen und Wogen nicht zu rathen noch zu helfen wissen. *Ἤχους* nämlich, nicht *ἠχούσης*, ist die beglaubigte Lesart;[5]) und der von *ἀπορία* abhängige Genitivus benennt das, worauf sich die *ἀπορία* bezieht;[6]) und *θαλάσσης*

[1]) so Godet. [2]) vgl. Olshausen. [3]) gegen Meyer. [4]) Dan. 7, 27. [5]) gegen de Wette. [6]) vgl. z. B. Herodot. 4, 83.

hängt von *ἤχους καὶ σάλου* ab,[1]) nicht *σάλου* von *ἤχους*.[2]) Die Bewohner der Erde sehen sich durch das, was droben am Himmel vorgeht, und gleichzeitig vom Meere aus bedroht: eine Gefährdung, welche, wie *ἐθνῶν* besagt, die ganzen Völker in angstvoller Spannung hält. Und zwar nicht blos wegen dessen, was vorgeht, sondern, wie der hinzutretende Participialsatz besagt, auch wegen dessen, was noch kommen mag. Denn, heißt es, *αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται*. Unter *αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν* etwas Anderes zu verstehen, als Jes. 34, 4, wo es Uebersetzung von צְבָא הַשָּׁמַיִם ist, besteht hier wenigstens kein Grund,[3]) und für die Vorstellung von bewegenden Himmelskräften, dem Himmelsgebäude immanenten erhaltenden und bewegenden kosmischen Potenzen,[4]) bietet die Schrift keinen Anhalt. Von der Engelwelt aber könnte kein *σαλεύεσθαι* ausgesagt sein, noch würde ein Vorgang in ihr der Menschen angstvolle Erwartung dessen, was ihnen bevorstehe, zu erklären dienen.[5]) Wenn die Menschen des Himmels Heer, die Gestirne, aus seinen festen Bahnen geworfen sehen, so mag sie wohl tödtliche Furcht befallen, was über die Erde und ihre Bewohner kommen werde. Und kommen wird denn auch, wessen sie nicht gewärtig sind. Den Menschensohn werden sie mit großer Macht und Herrlichkeit, von einer Wolke getragen, erscheinen sehen. Daß hier die Wolke Symbol des Gerichts sei,[6]) ist eine unbegründete Deutung. Wie es Akt. 1, 9 von Jesu Auffahrt heißt *ἐπήρθη καὶ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτόν*, so ist, wenn er wiederkommt, wovon es eben dort heißt *ἐλεύσεται ὃν τρόπον ἐθεάσασθε αὐτὸν πορευόμενον εἰς τὸν οὐρανόν*, eine Wolke das Gefährt, auf dem er von droben niederschwebt. XXI, 25—27.

Hiemit wissen nun die Jünger, daß die Zerstörung des Tempels, nach der sie gefragt haben, wann sie geschehen werde, von Jesu Offenbarung in Herrlichkeit durch einen Zeitraum getrennt sein wird, während dessen Jerusalem im Besitze der Heiden ist. Und auch auf ihre Frage, woran man erkennen werde, daß die Zerstörung des Tempels bevorstehe, haben sie Antwort: die nächste Einschließung

[1]) vgl. z. B. Plutarch. Lucull. c. 10. [2]) gegen Bleek, Meyer, Bisping u. A. [3]) gegen Meyer, Godet u. A. [4]) so Godet, Kliefoth I. S. 71. [5]) gegen Olshausen. [6]) so Godet.

XXI, 28—29. Jerusalem's durch feindliches Kriegsheer geht aus in die Zerstörung der heiligen Stadt. Da sich aber in ihrer Vorstellung mit der Zerstörung des Tempels das Ende des gegenwärtigen Weltlaufs unmittelbar verband, und daher ihre Frage nach einem Zeichen, an welchem die Nähe der erstern zu erkennen sei, zugleich auch und vornämlich dem letztern galt; so ließ sie Jesus, indem er ihnen zu wissen gab, daß die von ihm geweissagte Zerstörung des Tempels inmitten des gegenwärtigen Weltlaufs erfolgen und von dem Ende desselben durch einen Zwischenraum getrennt sein werde, zugleich auch wissen, welche Vorzeichen seiner Offenbarung in Herrlichkeit vorangehen werden. Mit dem Einen war ihre Frage im Sinne seiner Vorhersagung der Zerstörung des Tempels beantwortet, und das Andere schloß er daran, um auch auf das zu antworten, was sie nach ihrer Auffassung derselben mit ihrer Frage gemeint hatten. So gehört das, wozu er V. 20 mit δέ übergegangen ist, beides zusammen, wie es durch καί verbunden ist, und entspricht beides zusammen dem ταῦτα ihrer Frage. Dann bezieht sich aber, wenn nun Jesus fortfährt ἀρχομένων δὲ τούτων γίνεσθαι, auch dieses τούτων auf beides zusammen[1]) und nicht auf den Inhalt von V. 25—27 allein.[2]) Wenn das, wornach sie gefragt haben, anhebt zu geschehen, so sollen sie sich emporrichten, ihre Häupter aufheben, um froh und hoffnungsvoll dahin aufzuschauen, von wo ihre Erlösung kommt; denn sie naht herbei. Sie theilen die Plagen und Schrecknisse, welche je und je die Erdbewohner betreffen, und erleiden Verfolgung von ihren Volksgenossen, haben ihre Nächsten zu Feinden und sind der Gegenstand allgemeinen Hasses. Aber wenn Gottes Zorngericht über das jüdische Volk ergeht, womit das in V. 20—27 Geweissagte anhebt zu geschehen, so sollen sie hieran erkennen, daß ihre Erlösung aus dem allen nahe rückt, welche dann, von Vorzeichen eingeleitet, deren Schrecklichkeit die Menschen vor Furcht vergehen macht, in der Erscheinung des Menschensohns sich vollbringt. So entsetzlich das Geschick ihres Volks ist, ihnen soll es bei allem schmerzlichen Mitgefühl ein heilverheißendes Zeichen sein, wie man am Knospen der Bäume die Nähe des Sommers von selbst erkennt. Von selbst

[1]) vgl. Weiß z. Marc. 13, 29. [2]) gegen Meyer, Bleek u. A.

erkennt man sie hieran, ohne daß man sich erst sagen lassen muß, XXI, 30—32.
er sei nahe. So sollen auch sie, daß das Reich Gottes, nämlich seine schließliche Verwirklichung nahe ist, alsdann von selbst erkennen, ohne daß sie es sich erst, was eben nicht geschehen wird, noch eigens sagen zu lassen brauchen. Es liegt aber diese thatsächliche Ankündigung, daß das Reich Gottes nahe ist, nicht in weiter Ferne. Das jetzt lebende Geschlecht wird nicht vergehen, bis es alles geschieht. So sagt Jesus, und jeder Versuch, die Worte anders zu deuten, scheitert an dem Umstande, daß hier ebenso wie 9, 27 eine Zeitbestimmung gegeben sein will, wie bald das Geweissagte erfolgen werde. Wiese αὕτη auf das jüdische Volk, sei es überhaupt[1]) oder in seiner argen Art,[2]) so wäre von ihm gesagt, daß es nicht vergehen wird, ehe es alles geschieht, was dem Zusammenhange, in welchem es sich um die Nähe des Reiches Gottes und der Erlösung der Gläubigen handelt, völlig fremd wäre. Oder wiese es, wie die Irvingianer meinen,[3]) in die Zukunft auf die Zeitgenossen der geweissagten Ereignisse,[4]) womit sich αὕτη um so weniger verträgt, als vorher in V. 28—31 nur immer die Jünger angeredet waren, so wäre gesagt, einen wie raschen Verlauf das Geweissagte haben werde, was wieder dem Zusammenhange fremd wäre. Bleiben wir bei dem mit 9, 27 übereinstimmigen Verständnisse des Satzes, so unterscheidet sich ἡ γενεὰ αὕτη hier von demselben 11, 50 f. gebrauchten Ausdrucke nicht weiter, als daß dort die jüdische, hier dagegen, wo es sich nur um eine Zeitbestimmung handelt, die menschliche Zeitgenossenschaft Jesu gemeint ist: eine Auffassung, die man seltsamer Weise mit der andern, welche das jüdische Volk versteht, in eins zu verquicken für möglich geachtet hat.[5]) An ein in Zahlen ausdrückbares Zeitgemaß hat man dabei nicht zu denken:[6]) ähnlich wie 9, 27 will lediglich gesagt sein, daß die Jetztlebenden nicht ausgestorben sein werden, wenn es alles geschieht. Es fragt sich nur, was man sich als Subjekt zu γένηται zu denken hat, da πάντα nicht selbst

[1]) so z. B. Dorner de or. Chr. eschat. S. 75 ff. [2]) so z. B. Stier II. S. 523. [3]) vgl. Stier a. a. O. [4]) so Cremer d. eschat. Rede Jesu Chr. S. 125; Klostermann d. Markusev. S. 260 f. [5]) so Bisping z. Matth. 24, 34. [6]) gegen Godet.

XXI, 32—34. Subjekt, sondern Benennung des Umfangs ist, in welchem das Subjekt gedacht sein will. Die Antwort ergiebt sich aus der Beziehung des ἕως ἂν πάντα γένηται auf das nächstvorhergegangene ὅταν ἴδητε ταῦτα γενόμενα, welcher Satz aber gleichbedeutend ist mit dem vorherigen ἀρχομένων τούτων γίνεσθαι, so daß ταῦτα, wenn wir letztern richtig verstanden haben, nicht die V. 25 f. beschriebenen Naturereignisse,[1]) aber auch nicht alles von V. 8 bis V. 24 in Aussicht Gestellte[2]) meinen kann, sondern nur den Anfang des in V. 20—27 Geweissagten, also die Bedrohung Jerusalem's. Diese sonach, aber des πάντα wegen mit Einschluß des Ausgangs derselben, wird erfolgen, ehe die zur Zeit dieser Weissagung Lebenden hinweggestorben sein werden. So verstanden reiht sich der Satz angemessen an das, was vorhergeht. War dort der Gesichtspunkt benannt, unter welchem die Jünger den Eintritt dessen, nach dem sie gefragt haben, ansehen sollen, so erfahren sie nun auch, daß dieses ihnen die Nähe ihrer Erlösung und des Reiches Gottes ankündigende Ereigniß nicht lange auf sich warten lassen wird. Und ebenso ergiebt sich nun ein leichter Uebergang zu dem, was folgt. An Jesu Versicherung, wie bald schon das geschehen wird, was ihnen dann die Verwirklichung des damit Eingeleiteten verbürgt, schließt sich die andere, wie gewiß sie sein dürfen, daß sich überhaupt erfüllt, was er ihnen sagt. An sich ist der Satz οἱ λόγοι μου οὐ μὴ παρελεύσονται weitern Inhalts: von allem, was er spricht, versichert er, daß es in Bestand bleibt, während die ganze Welt vergehen wird. In der Anwendung aber auf eine Vorhersagung bestimmt sich der Ausspruch dahin, daß sie sich in ihrer Verwirklichung bewähren wird, ohne welche es mit ihr vorbei wäre, sobald sie sich als nichtig erwiese.

Mit einer Warnung hat Jesus die Antwort auf die Frage seiner Jünger begonnen, mit einer Ermahnung schließt er sie. Dort warnte er sie, das, was sie mit ihrer Frage meinten, nicht vor der Zeit vorhanden zu wähnen; jetzt ermahnt er sie, des Endes, von dem er ihnen gesagt hat, stets gewärtig zu sein. Denn ἡ ἡμέρα ἐκείνη ist der Tag, mit dessen Schilderung seine Vorhersagung ge-

[1]) gegen de Wette, Meyer, Bleek. [2]) gegen Schott comm. in eos Jesu Chr. sermones qui de reditu ejus agunt S. 132.

schlossen hat, weil er das Ende des gegenwärtigen Weltlaufs ist, XXI, 34—36.
welches sich den Jüngern mit der von ihm geweissagten Zerstörung des Tempels verband. Wenn ihnen Weinrausch die Sinne umdüsterte oder Sorgen um die Dinge des irdischen Lebens das Gemüth einnähmen, was beides, ersteres so gut wie letzteres, eigentlich gemeint sein muß,[1]) so würde ihnen das Ende plötzlich da sein und sie unbereitet überraschen. Denn wie eine Schlinge, die man umwirft, wie ein Netz, in das man einfängt, wird es über alle kommen, die über die Erde hin wohnen, so weit sie ist. Ὡς παγίς paßt gut zu der mit ἐπέρχεσθαι, aber nicht zu der mit ἐφίστασθαι gegebenen Vorstellung. Die Lesart ὡς παγίς, ἐπελεύσεται oder, was nicht zureichend beglaubigt ist,[2]) ἐπεισελεύσεται γάρ ist deshalb unannehmbar.[3]) Und daß es heißt τοὺς καθημένους, nicht κατοικοῦντας ἐπὶ πρόσωπον πάσης τῆς γῆς, macht keinen Unterschied. Jenes bezeichnet nicht einen Zustand behaglicher Sicherheit,[4]) sondern beides ist Wiedergabe von יֹשְׁבִים עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ.[5]) Damit nun jener Tag die Jünger nicht ebenso überfalle und einfange, wie die anderen Menschen, sollen sie auf sich Acht haben, wie προσέχετε ἑαυτοῖς in diesem Sinne gegensätzlich besagt. Wenn dann das Verbot übergeht in das Gebot, so entspricht das eben deswegen mit ἀγρυπνεῖτε zu verbindende ἐν παντὶ καιρῷ dem μή ποτε des erstern.[6]) Was sie damit erzielen sollen, daß sie unter Gebet, ohne welches das Wachsein vergeblich wäre, jederzeit wachen, kommt verschieden zu stehen, je nachdem man καταξιωθῆτε liest oder κατισχύσητε. Im erstern Falle ist ἐκφυγεῖν πάντα ταῦτα τὰ μέλλοντα γίνεσθαι und σταθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου etwas, das ihnen zu Theil wird, jenes ein Entkommen,[7]) bei dem man davor bewahrt bleibt, irgend einer der Anfechtungen der geweissagten Zukunft zu unterliegen, dieses ein Hinkommen vor den, zu welchem die ihnen Entkommenen versammelt werden.[8]) Im andern Falle ist Ersteres ein Entfliehen, durch welches man sich dem entnimmt, was zu Falle bringen möchte,

[1]) gegen Bleek. [2]) vgl. 1 Makk. 16, 16. [3]) gegen Lachmann, Tischendorf. [4]) gegen Meyer. [5]) vgl. LXX. Jer. 25, 29; Neh. 11, 6. [6]) gegen Meyer. [7]) vgl. Röm. 2, 3; Hebr. 2, 3. [8]) Matth. 24, 31; 1 Thess. 4, 17; 2 Thess. 2, 1.

XXI, 36—38. und Letzteres ein Hintreten[1]) vor den geoffenbarten Menschensohn, zu dem man sich dessen versehen darf, nicht von ihm weggewiesen zu werden. Im Sinne eines Bestehens oder Standhaltens vor dem Richter[2]) wie ὑποστῆναι kann σταθῆναι nur in Verbindung mit κατισχύσητε genommen werden,[3]) bildet aber dann keinen angemessenen Gegensatz zu ἐκφυγεῖν. Dieser Gegensatz ist am klarsten bei der Lesart καταξιωθῆτε.[4]) Vertauscht wurde sie mit κατισχύσητε wohl deshalb, weil man ἐκφεύγειν als ein Thun und σταθῆναι als Bestehen vor Gericht nehmen zu müssen meinte.

Viererlei Reden und Aussprüche Jesu haben wir aus dem Verfolge seiner Lehrthätigkeit in Jerusalem ausgehoben gefunden. Zuerst seine Abfertigung der obrigkeitlichen Abordnung, die ihn wegen seines Auftretens im Tempel zur Verantwortung zog. Sodann seine Abfertigung der von Einzelnen an ihn gebrachten verfänglichen Fragen. Hierauf solches, was er von freien Stücken zu seiner Zuhörerschaft, und endlich solches, was er zu seiner nächsten Umgebung, zu seinen Jüngern sprach. Aber abgesehen von allem dem übte er eine Lehrthätigkeit im Tempelvorhofe, in welcher er durch jene Anfechtungen nur unterbrochen wurde, und welcher, was er nur noch zu seiner nächsten Umgebung sprach, nicht mehr angehört. Von ihr hieß es 19, 47 καὶ ἦν διδάσκων τὸ καθ' ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ, und heißt es jetzt 21, 37 ἦν δὲ τὰς ἡμέρας διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ. Aber an der letztern Stelle soll nur gesagt sein, daß er die Tage so zubrachte, die Nächte dagegen außer der Stadt, wobei, daß er hinausging nach dem Oelberge und daß er dort die Nächte verbrachte, in eins gezogen und ebenso verbunden ist, wie Akt. 4, 34 πωλοῦντες mit ἔφερον. Nicht von Tagen und Nächten, die nach der zuletzt berichteten Lehrrede noch weiter folgten, will dieß gelten,[5]) sondern von eben derselben Zeit, welcher 19, 47 gegolten hat. Was dort zu lesen stand, wird jetzt in der Richtung wiederholt, daß man sieht, wie erschwert ein gewaltthätiges Vorgehen gegen ihn war, indem er bei Nacht nicht in der Stadt blieb, am frühen Morgen aber das Volk sich schon zu ihm schaarte, ihn zu hören. Und dabei stand

[1]) vgl. z. B. 18, 11; Akt. 2, 14. [2]) so Grotius u. A. [3]) LXX. Nah. 1, 6; Mal. 3, 2. [4]) vgl. 20, 35. [5]) gegen de Wette, Meyer.

das Passafest vor der Thüre, während dessen vollends gewaltige XXII, 1—6.
Volksmengen den ganzen Tag über den Tempelvorhof füllten. Mit dieser Vorbemerkung wiederholt der Erzähler, was wir 19, 47 f. gelesen haben. Denn wenn er sagt, daß die Hohenpriester und Schriftgelehrten, weil sie das Volk fürchteten, nach einer Weise suchten, wie sie ihn umbrächten, so ist dieß wesentlich dasselbe, wie dort, wo es hieß, sie wollten ihn verderben und fanden nicht aus, was zu thun sei, weil alles Volk ihm anhing, nur mit dem Unterschiede, daß jetzt aus der Furcht vor dem Volke erklärtes Sinnen und Denken auf eine die von dort befürchtete Gefahr vermeidende Weise, ihn aus dem Wege zu räumen, betont wird. Dieß geschieht aber im Hinblicke auf das Erbieten des Judas Ischarioth, welches die Möglichkeit eröffnete, sich seiner auf ungefährliche Weise zu bemächtigen. Wie Judas zu diesem Schritte gekommen sei, erklärt der Evangelist nicht; es konnte ja Niemand darum wissen. Er sagt nur, Satan sei in ihn eingekommen, wie sonst von Dämonen dieser Ausdruck gebraucht wird,[1]) die sich eines Menschen bemächtigen, sein leibliches und seelisches Leben zu vergewaltigen. Im vorliegenden Falle ist es der Mensch in seiner sittlichen Selbstbestimmung, dessen sich der Feind des göttlichen Heilswerks bemächtigt, um ihn, einen aus der Zwölfzahl, wie er noch eigens bezeichnet wird, um das Verbrechen in seiner vollen Größe erscheinen zu lassen, zu dem entsetzlichen Schritte zu bestimmen. Denn daß dieß das Werk Satan's war, der mit Jesu Tode sein Werk zu nichte machen wollte, war ja freilich gewiß, so unbekannt auch geblieben ist, wie man sich den Vorgang im Innern des unseligen Jüngers zu denken habe. Bekannt wurde nur, daß er sich mit den Hohepriestern und Befehlshabern, nämlich den Befehlshabern der Tempelswache,[2]) an die er am leichtesten kommen konnte, ins Benehmen setzte und sie von der Art und Weise verständigte, wie er Jesum in ihre Hände liefern wolle, daß sie mit ihm über eine Summe Gelds handelseinig wurden, mit der man ihn belohnen werde, und daß er darauf hin seine, wie das sonst ungewöhnliche ἐξομολογεῖν zu fassen sein wird, feste und endgültige Zusage gab, sein Erbieten ins Werk zu setzen, so daß er nun bedacht

[1]) z. B. 8, 33; Matth. 12, 45. [2]) 22, 52.

XXII, 7—8. sein mußte, eine Gelegenheit wahrzunehmen, wo man sich Jesu, ohne daß Volk zugegen war, bemächtigen konnte.

So kam der 14. Nisan herbei. Denn einen andern Tag, als ihn, kann die Bezeichnung ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ἧ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα nicht meinen. Ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων ist der Tag, an welchem dafür gesorgt werden mußte, daß während der ἑορτὴ τῶν ἀζύμων, der siebentägigen Passafestwoche kein Sauerteig im Hause war,[1]) daher mit Einschluß dieses Tags der Beseitigung alles Sauerteigs und der Zubereitung der ungesäuerten Brode[2]) acht Tage des Ungesäuerten gezählt werden konnten.[3]) Es ist Gewicht darauf gelegt worden, daß es ἦλθεν heißt, was nur den Beginn des Tags bedeuten könne. Begonnen aber habe der jüdische Tag mit dem Abend. Folglich habe Jesus an dem Abende, mit welchem der 14. Nisan begann, Petrus und Johannes beauftragt, das Passa zu bereiten, und da hierauf das Mahl noch an demselben Abende stattfand, so falle es einen vollen Tag vor der gesetzlichen Passamahlzeit.[4]) Aber wenn auch der 14. Nisan mit dem Abend begann, so kann doch die Meinung des Erzählers nicht sein, Jesus habe nach Anbruch der Nacht Petrus und Johannes mit dem Auftrage weggeschickt ἑτοιμάσατε ἡμῖν τὸ πάσχα, ἵνα φάγωμεν. Denn was er unter ἑτοιμάζειν τὸ πάσχα versteht, darüber kann hinter ἧ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα kein Zweifel sein. Das Passalamm, welches an diesem Tage geschlachtet werden mußte, wollte Jesus mit seinen Jüngern essen, und Petrus und Johannes sollen die hiefür erforderlichen Einleitungen treffen. Hiezu gehörte zweierlei, daß das Lamm, welches zur Mahlzeit dienen sollte, an der heiligen Stätte geschlachtet, und daß ein Raum, wo die Mahlzeit stattfinde, ermittelt wurde. War es nach Sonnenuntergang schon für Letzteres zu spät, da ja nach V. 14 die Mahlzeit zur gesetzlich vorgeschriebenen Stunde beginnen sollte, so vollends für Ersteres. Unfraglich hat man also den Morgen des 14. Nisan für die Zeit zu achten, wo Jesus die Anstalten zur abendlichen Passamahlzeit treffen hieß. Die Jünger fragen nicht,

[1]) Exod. 12, 19. [2]) vgl. Wichelhaus Versuch eines ausführl. Komm. z. d. Geschichte des Leidens Jesu Chr. S. 248. [3]) Joseph. antiqq. 2, 15, 1. [4]) so noch Godet.

woher sie ein Lamm nehmen sollen. Ob es schon bereit gehalten XXII, 9—15.
war oder erst angekauft wurde, ist für die Erzählung gleichgültig, und daß und wie es dann geschlachtet wurde, woran die Jünger Niemand hindern konnte,[1]) übergeht sie, wie alles Selbstverständliche, ohne mehr davon zu sagen, als ἡτοίμασαν τὸ πάσχα. Wir hören die Jünger nur fragen, wo Jesus die Anstalten zur Abhaltung der Mahlzeit selbst getroffen wissen wolle, und nur die Anweisung, die er ihnen hiefür gab, ist für den Erzähler von Belang. Da es heißt εἰσελθόντων ὑμῶν εἰς τὴν πόλιν, so ist die Voraussetzung, daß er sich diesen Tag außer der Stadt befand. Vom Oelberge aus, wo er bisher nur die Nächte zugebracht hatte, sandte er sie hinein und hieß sie dem ersten, der ihnen mit einem Wasserkruge begegnen werde, in sein Haus folgen, dessen Besitzer ihnen auf ihre Namens des Lehrers an ihn gerichtete Frage ein großes, schon mit den Teppichen für solche Mahlzeit belegtes Obergemach anweisen werde. Wie er im Geiste das Füllen bereit stehen sah, auf dem er in die heilige Stadt einziehen sollte, und seine Besitzer dafür kannte, daß sie es ihm auf sein Begehr überlassen würden, so wußte er jetzt, daß die Jünger auch einen Angehörigen des Hauses treffen würden, dessen Besitzer ihm sofort sein für die eigene Hausgenossenschaft zur Passamahlzeit eingerichtetes bestes Gemach überlassen werde. Die Art und Weise aber, wie er die beiden Jünger, die dann den übrigen Theil des Tags mit den sonstigen Vorbereitungen beschäftigt bleiben, das Haus finden hieß, diente dazu, daß Judas dasselbe nicht früher kannte, als bis er es mit ihm betrat, und es also auch nicht verrathen konnte. Vor einem Ueberfalle gesichert konnte Jesus diese Passamahlzeit, an der nun auch Judas noch Theil nehmen mußte, mit seinen Jüngern als seiner Hausgenossenschaft halten.

Von dem Abende der Mahlzeit selbst berichtet der Evangelist eine Reihe von Aussprüchen Jesu. Zunächst solche, die sich auf das Passamahl bezogen oder sich an dasselbe anschlossen. Wir hören ihn sagen, wie sehr ihn darnach verlangt habe, es mit ihnen zu halten jetzt, vor seinem Erleiden. Ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα sagt er — נִכְסֹף נִכְסַפְתִּי[2]) —, und wenn er sagt τοῦτο τὸ πάσχα, so erklärt sich das

[1]) gegen Godet. [2]) LXX. Gen. 31, 30.

XXII, 15—17. auf dieses gegenwärtige Passamahl bezügliche τοῦτο durch πρὸ τοῦ με παθεῖν, mit dem er das, was jetzt für ihn beginnen wird, seinem bisherigen wirksamen Leben entgegensetzt. Denn mit παθεῖν meint er nicht blos ein Erleiden von dem oder jenem, sondern dasjenige, welches den Ausgang seines irdischen Lebens bildet,[1]) daher er mit einem diese Näherbezeichnung des derzeitigen Passamahls erklärenden und rechtfertigenden γάρ die Versicherung anschließt, er werde keines mehr theilen, bis daß es seine Erfüllung im Reiche Gottes gefunden habe. Wenn die Lesart ἐξ αὐτοῦ den Vorzug verdient, was allerdings, wie auch die Aechtheit des οὐκέτι vor οὐ μή, wahrscheinlich ist, weil αὐτό dem vorherigen τὸ πάσχα φαγεῖν entspricht, so ist die Meinung, daß er an keiner Passamahlzeit mehr Theil nehmen werde. Zu einer Erfüllung aber im Reiche Gottes, also in der Ordnung der Dinge, wo Gottes Rathschluß zu seiner vollen Verwirklichung gelangt ist, kommt das Passa vermöge seiner weissagenden Bedeutung, die es als Feier der Erlösung Israel's aus Aegypten hat. Wie dieser die Erlösung derjenigen Gemeinde Gottes, die an Israel ihr heilsgeschichtliches Vorbild gehabt hat, ihre Erlösung aus der ihr feindlichen Welt gegenbildlich entsprechen wird, so wird auch die Passafeier dann ihr Gegenbild an der alsdann stetigen Begehung des Gedächtnisses dieser Erlösung haben, welche der Erlöser mit der erlösten Gemeinde Gottes theilt. Zu dem Essen des gebratenen Lamms trank man Wein: war es doch ein Freudenmahl. Und so hören wir denn auch einen Ausspruch Jesu, der sich ebenso auf dieses Weintrinken bezieht, wie der vorige auf das Passaessen. Aber es heißt nicht λαβών wie V. 19 f.,[2]) sondern δεξάμενος: er nimmt den Becher nicht selbst zur Hand, hat ihn auch nicht selbst gefüllt, sondern gereicht wird er ihm und er nimmt ihn nur hin.[3]) Ob ποτήριον oder τὸ ποτήριον zu lesen ist, erscheint hier wie Matth. 26, 27; Marc. 14, 23 zweifelhaft. Da hernach V. 20 der Artikel ebenso unbestritten ist wie 1 Kor. 11, 25, dürfte er an der vorliegenden Stelle zu tilgen sein. Daraus aber, daß es hernach τὸ ποτήριον heißt, erhellt unzweideutig, daß die Aufforderung Jesu λάβετε τοῦτο

[1]) vgl. z. 1 Petr. 4, 1. [2]) vgl. Matth. 26, 27; Marc. 14, 23. [3]) vgl. Meyer.

καὶ διαμερίσατε ἑαυτοῖς nicht dahin verstanden sein will, als sollten XXII, 17—18.
sie den Wein aus dem einen Becher in ihre besonderen Gefäße vertheilen.[1]) Die Jünger reichten ihm einen gefüllten Becher; er aber, statt zuerst zu trinken, hieß sie den Wein — denn den Inhalt des Bechers meint τοῦτο — hinnehmen und so unter sich theilen, daß jeder seinen Theil aus dem Becher trinkt: eine Weisung, die allerdings nicht darnach aussieht, als habe der Becher, wie die Rabbinen den Passabrauch beschreiben, viermal gefüllt werden und die Runde machen sollen.[2]) Daß Jesus selbst auch getrunken habe, verträgt sich nicht mit dem, was folgt.[3]) Denn seine Kundgebung, er werde von dem Erzeugnisse des Weinstocks[4]) nicht trinken oder, wenn ἀπὸ τοῦ νῦν, obgleich es sich verschieden gestellt findet, gelesen wird, von nun an nicht trinken, bis das Reich Gottes kommt, kann dem, daß die Jünger den Wein unter sich austheilen sollen, nur dann zur Erklärung dienen, wenn er selbst zu trinken ablehnte. Und sollte gemeint sein, er habe jetzt zum letzten Male getrunken, so müßte, daß er dieß that, und nicht gleich, daß er so gesprochen, hinter εὐχαριστήσας folgen. Irrig beschuldigt man den Evangelisten, daß er ihm hiemit eine anstößige, gesetzwidrige, irreligiöse Enthaltung beimesse.[5]) Das Gesetz sagt Nichts von einem mit dem Passamahle zu verbindenden Weingenusse, was immer der Talmud davon sagen mag, und wenn er sich desselben enthielt, so versagte er sich einen Genuß, den er für die Jünger dadurch heiligte, daß er das weihende Dankgebet über den Wein sprach, den er ihnen reichte. Verlangt hatte ihn nur darnach, mit ihnen das Gedächtniß der Erlösung Israel's nach Vorschrift des Gesetzes zu feiern, aber so zu feiern, daß er sie damit auf den bevorstehenden Beginn seines Leidens vorbereitete. Für ihn selbst verband sich mit dem Danke für die Gnadenthat, durch die sich Gott ein Volk besondert hatte, die Stätte seiner Heilsverwirklichung zu sein, der Ausblick auf das Leiden, welches er im Dienste eben dieser Heilsverwirklichung bestehen sollte. Wie konnte er in der hiemit gegebenen Verfassung seines Gemüths den Trank genießen wollen, welcher gegeben ist, des Menschen Herz fröhlich zu machen?

[1]) gegen Godet. [2]) gegen Wichelhaus S. 282. [3]) so auch Bleek, Meyer. [4]) LXX. Jer. 28, 7. [5]) so Meyer.

XXII, 18—19. Jetzt konnte und wollte er ihn, fernerhin wird er ihn nicht genießen, nicht blos, weil er kein Passamahl mehr feiern wird,[1]) als wenn es für ihn kein anderes Weintrinken gäbe außer dem bei der Passamahlzeit, sondern weil das Ende seines irdischen Genießens überhaupt vorhanden ist: womit, was wir 24, 41 ff. oder Akt. 10, 41 von dem Auferstandenen lesen, in keinem Widerspruche steht.[2]) Aber wenn das Reich Gottes, also derjenige Stand der Dinge kommt, in welchem der Heilswille Gottes seine schlüßliche Verwirklichung gefunden hat, dann wird er das genießen, was in der neuen Welt dem Weine der alten gegenbildlich entspricht. Denn sie wird ihm Quell einer Freude sein, die sein verklärt leibliches Leben durchströmt, wie ihn dasselbe für sie empfänglich macht.

Das gesetzliche Passaessen theilte Jesus mit den Jüngern. Das hiebei nur übliche Weintrinken wies er ihnen allein zu. So lasen wir zweitens. Als drittes reiht sich hieran, nur wieder mit demselben *καί*, daß er etwas that, was ihnen neu war. Er nahm Brod, ungesäuertes, wie man es zur Passamahlzeit aß, weil sie den Anfang eines Neuen bedeutete, sprach das weihende Dankgebet darüber, ein Zeichen, daß es für ein von dem bisherigen unterschiedenes Essen bestimmt war, brach es dann in Stücke und gab es ihnen so, jetzt ohne selbst davon zu essen, wie vorher, ohne selbst zu trinken, den Wein, den sie ihm gereicht hatten, und sprach dazu die deutenden Worte *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον*, wo *τοῦτο* das dargereichte Brod meint, wie nachher *τοῦτο τὸ ποτήριον* das Subjekt ist. Wenn zwei Einzeldinge, wie hier das dargereichte Brod und der Leib Jesu oder wie Apokal. 19, 10 *ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ* und *τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας*[3]) einander so gleichgesetzt werden, daß das eine das andere sei, so folgt daraus nicht, daß die Aussage uneigentlich verstanden sein will,[4]) sondern daß man die Beziehung zu suchen hat, in der sie einander gleichgesetzt werden.[5]) Sie ist hier durch die Handlung gegeben. Die Handlung aber besteht nicht darin, noch ist dieß die Hauptsache derselben,[6]) daß er das Brod zeigt und es

[1]) gegen Keil z. Matth. 26, 29. [2]) gegen Meyer z. Matth. 26, 29. [3]) vgl. Düsterdieck, Kliefoth z. d. St. [4]) vgl. m. W. d. Schriftbew. II. 2. S. 213 f. [5]) gegen Rückert d. Abendm. S. 118 ff. [6]) gegen Kahnis d. luth. Dogm. I. S. 617.

dabei bricht, um zu sagen, so werde mit seinem Leibe geschehen, sie ist keine sinnbildliche Handlung,[1]) kein sichtbares Wort,[2]) sondern seine Darreichung des gebrochenen Brods, die mit keinem *λάβετε*[3]) oder *λάβετε φάγετε*[4]) verbunden zu sein brauchte, weil sich von selbst verstand, daß sie es essen sollten, begleitet er mit jenen Worten, will also das Brod als das gegessen wissen, als was er es bezeichnete. Sinnbildlich ist selbst das Brechen desselben in so fern nicht, als das eine Brod so nur vertheilt werden konnte, wenn es in Stücke gebrochen wurde. Es sollte sich eben nicht jeder von dem Brode nehmen, sondern Jesus wollte es jedem einzelnen reichen. That er dieß aber, damit sie es aßen, so sagt er mit den seine Darreichung begleitenden Worten, daß ihr Essen dieses Brods ein Essen seines Leibes sei. Nicht sagt er, daß sie es sich dieß sein lassen sollen, in welchem Falle es ihnen dieß nur dann wäre, wenn sie in diesem Sinne äßen. Sind aber die Worte *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου* die Deutung des Essens, zu dem er sie auffordert, so kann man nicht sagen, ihr Essen bedeute die Aneignung seines Leibes im Glauben, wie das Brechen des Brods die Tödtung seines Leibes bedeute.[5]) Ist letzteres eine sinnbildliche Handlung, so darum nicht auch ersteres. Denn das Brechen des Brods ist Jesu Handlung, der er ihre Bedeutung giebt, das Essen dagegen ist die ihre, von der ihnen erst gesagt werden müßte, was sie sich dieselbe bedeuten lassen, also was diesem Essen Gegenbildliches sie thun, daß sie seinen Leib in einer dem Essen von Brod vergleichbaren Weise sich aneignen sollen. Jedenfalls aber wäre es sein Leib, den sie sich aneignen sollten, nicht seine Person.[6]) Wenn Joh. 6, 56 f. *ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα* und *ὁ τρώγων με* mit einander abwechselt, so ist dort der eigentliche Ausdruck „an mich glauben", erst dadurch, daß er sich das Brod vom Himmel nannte, in den bildlichen „mich essen" und dieser hinwieder dadurch, daß er von dem Brode sagte, das er geben werde, in den andern „sein Fleisch essen" übergegangen, so daß das Dritte nach Maßgabe des Zweiten, das Zweite nach Maßgabe des Ersten und XXII, 19.

[1]) gegen Weiß z. Marc. 14, 22. [2]) gegen Kahnis S. 625. [3]) wie Marc. 14, 22. [4]) wie Matth. 26, 26. [5]) wie Kahnis S. 625. [6]) gegen Ebrard in Olshausen's Comm. II. 2. S. 101.

XXII, 19. jeder der drei Ausdrücke als Bezeichnung eines Verhaltens, von dem er eine Verheißung abhängig macht, verstanden sein will. Hier dagegen fordert er Nichts, sondern bietet Etwas dar, und zwar etwas, dessen Hinnahme eine ebenso äußerliche Handlung ist, wie das Dargebotene ein sinnenfälliges Ding. Wenn er hier das Essen des dargereichten Brods ein Essen seines Leibes nennt, so kann er unter seinem Leibe nicht sich den leiblich lebenden verstehen, als bekäme ihn innerlich zu eigen, wer das Brod mit dem Munde ißt. Und wollte man geltendmachen, daß er zu solchen spreche, die an ihn glauben, so hätte man doch keine Antwort auf die Frage, was ihnen, die ihn stetig zu eigen haben, diese seine Selbstzueignung sollte, die eines Augenblicks Sache ist. Nicht sich demnach als leiblich lebenden giebt er wie Joh. 6, 51, sondern den Leib, in dem er lebt, giebt er. Hinwieder ist es sein Leib, von dem er sagt, daß er ihn denen zu genießen gebe, denen er dieß Brod giebt, und nicht sagt er vom Essen dieses Brods, es sei Aneignung der Sühnkraft seines Todes, geschweige Symbol derselben,[1]) und nur erst eben hiemit Aneignung und Empfang seines Leibes, als in welchem er den sühnkräftigen Tod erleidet.[2]) Die Worte *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον* berechtigen nicht zu solcher Umdeutung. Sie ändern Nichts an dem *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου*, sondern von dem Leibe Jesu, den er ihnen damit zu genießen giebt, daß er ihnen das Brod darreicht, sagen sie etwas aus, was sie wissen müssen, um den Werth seiner Gabe zu würdigen. Für sie, damit sie dessen ledig werden, darein sie verhaftet, und dessen theilhaft werden, dessen sie bedürftig sind, wird sein Leib gegeben, nicht in den Tod, was *διδόμενον* für sich allein nicht heißen kann, sondern als die Zahlung, welche hiefür eingesetzt wird,[3]) somit denn freilich in der Art, daß der den Tod erleidet, der in ihm lebt. Wenn er ihnen nun seinen Leib als den, welcher diese Bestimmung hat, zu einer Speise macht, die es ihnen für ihr inneres Leben ist, wie Brod es ist für ihr äußerlich leibliches Leben, so wissen sie, daß er ihnen zu einer Nahrung gedeiht, die es vermöge dieser seiner Bestimmung ist. Für das Leben, in welchem sie nach dem Heile ver-

[1]) gegen Meyer z. Matth. 26, 26. [2]) so Kahnis a. a. O. [3]) vgl. Tit. 2, 14; Matth. 16, 26; 20, 28; 1 Tim. 2, 6.

langt, zu dessen Erwerbung er dahingegeben wird, soll er ihnen das XXII, 19—20.
sein, was Brod für das leibliche Leben ist, Nahrung und Stärkung desselben. So vergleicht sich dann dieses Essen dem vorhergegangenen Passaessen oder vielmehr dem Passamahle, dessen festliche Wiederholung letzteres gewesen. Denn dort aß Israel das Lamm, welches um der ihm bevorstehenden Erlösung willen den Tod erlitt, und aß es zu seiner Stärkung für den anzutretenden Weg, auf den es sich von der sündevergebenden Gnade seines Gottes gestellt sah. Eben damit bildete aber dieses Essen die Mittelstufe zwischen dem mit der Erlösung Israel's verbundenen Mahle und dem, von welchem wir Jesum haben sagen hören, daß es mit der Offenbarung des Reiches Gottes gegeben sein werde. Jenem gegenbildlich ist es diesem vorbildlich, so gewiß die Auferweckung Jesu der Anbruch der alsdann zu verwirklichenden neuen Welt ist. Wenn nun aber Jesus an das Passamahl, das er als Angehöriger des Volkes Gottes, dem es geboten war, mit seinen Jüngern theilte, dieses Essen von ihm dargereichten Brods anschloß, so war dieß ein Neues, das sich nicht in jene Feier einfügte, sondern der von Mose angeordneten ersten Passamahlzeit entsprach, welche zur Feier des damals Geschehenen fortan jährlich wiederholt wurde. Es wird also für seine Jünger das sein sollen, was für Israel jenes erste Passamahl gewesen ist, ein Vorgang, welcher der Anfang einer ihn wiederholenden Feier sein will. Sonach besagen die Worte *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* etwas, das auch ohne sie in der Natur der Sache lag. *Εἰς ἀνάμνησιν*, לְזִכָּרוֹן,[1]) als Gedächtnißfeier der Erlösung Israel's, war bisher das Passamahl, diese Wiederholung des ihr gewidmeten nächtlichen Mahls, gefeiert worden. Gleicherweise sollen die Jünger das Essen des ihnen dargereichten Brods als Feier des Gedächtnisses Jesu[2]) wiederholen: eine Gegenüberstellung, welche die Betonung des *ἐμήν* von selbst mit sich bringt.[3])

Eine zweite, gleichartige Handlung folgte, nachdem das Mahl beendigt war, also von der ersten zeitlich getrennt.[4]) Denn *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* auch von der ersten gelten zu lassen,[5]) ist unmöglich:

[1]) Exod. 12, 14; 13, 9; Deut. 16, 3. [2]) vgl. z. 1 Kor. 11, 24. [3]) gegen Meyer. [4]) vgl. Godet. [5]) wie Keil z. Matth. 26, 26.

XXII, 20. es müßte in V. 19 stehen und würde dann in V. 20 fehlen. Die Darreichung des Brods geschah sonach vor Beschluß der Mahlzeit, die nunmehrige des Kelchs nach demselben; mit jener wird das Essen, mit dieser das nach dem Essen sich noch fortsetzende Trinken haben endigen sollen. Ob es das dritte Mal war, daß Jesus den Becher umgehen ließ, hängt von der Frage ab, in wie weit die talmudische Beschreibung der Passamahlzeit mit der damaligen Weise, sie zu begehen, sich deckt. Die Erzählung gedenkt nur des Bechers, den ihm die Jünger gereicht hatten, und desjenigen, den er nach Beschluß der Mahlzeit ihnen reichte. Der unvollständige Satz *καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως* ergänzt sich aus V. 19 dahin, daß er den Becher diesmal nicht gereicht bekam, wie das vorige Mal, wo ihn die Jünger zuerst hatten daraus trinken lassen wollen, sondern daß er ihn, eben denselben Becher, nahm, das Dankgebet darüber sprach, zum Zeichen, daß er diesmal für ein von dem vorigen verschiedenes Trinken bestimmt war, und ihn dann darreichte. Für die Worte, mit denen er diese Darreichung begleitet, gilt auch in so fern das Gleiche, wie von denen, mit welchen er das Brod vertheilt hatte, als die Gleichsetzung von *τοῦτο τὸ ποτήριον* und *ἡ καινὴ διαθήκη* mit Bezug auf das Trinken, zu welchem er auffordert, gemeint ist. Indem sie diesen Kelch trinken, nehmen sie die neue Gottesstiftung in sich auf. Eine Uebereinkunft,[1]) ein Bund, den Gott mit den Menschen eingeht, ist *διαθήκη* nicht, so wenig als בְּרִית oder das ihm entsprechende קְיָם,[2]) sondern eine Stiftung Gottes, welche sein Verhältniß zu den Menschen ordnet.[3]) Eine solche hat Gott beschafft, als er das Gesetz gab, unter welchem Israel sein Volk war. Er beschafft jetzt eine neue an deren Statt, indem er Jesum in den Tod und damit der Welt die Sühnung ihrer Sünden giebt. Wie dort das Gesetz selbst, dessen Ausprägung Israel zum Volke Gottes machte, בְּרִית heißt,[4]) so ist hier das vergossene Blut, das in den Tod gegebene Leben Jesu, dessen Zuwendung die an ihn Glaubenden zur Gemeinde Gottes macht, *ἡ καινὴ διαθήκη*. In diesem Sinne sagt Jesus *τοῦτο*

[1]) so Godet. [2]) vgl. Gesenius Handwörterb. 8. Aufl. u. d. W. [3]) vgl. z. Hebr. 9, 15; m. W. d. Schriftbew. II. 1. S. 426 ff. u. Weissagung u. Erfüllung I. S. 138. [4]) vgl. z. B. Exod. 24, 7; 34, 28; Deut. 9, 9; Jos. 3, 6.

τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου. Denn Näherbestim- XXII, 20.
mung von *ἡ καινὴ διαθήκη*, daß etwa dahinter ein Participium *διατιθεμένη* hinzuzudenken wäre,[1]) kann *ἐν τῷ αἵματί μου* nicht sein: da *ἡ καινὴ διαθήκη* ein in sich vollständiger Begriff ist, müßte es *ἡ ἐν τῷ αἵματί μου* heißen. Auf den ganzen Satz bezüglich benennt *ἐν τῷ αἵματί* das, was diesen Becher für die, welche ihn trinken, und für ihr Trinken desselben zur neuen Gottesstiftung macht. Er ist dieß damit, daß er Jesu Blut ist. Von dem Becher aber sagt er dieß, weil und wie man sagt „den Becher trinken". Sein Blut also trinkt, wer den von ihm dargereichten Wein trinkt. Sollte der Becher die neue Gottesstiftung symbolisch bedeuten, so würde *ἐν τῷ αἵματί μου* in seiner Bezüglichkeit auf den so verstandenen Satz besagen, sein Blut mache den Becher zu diesem Symbol, gebe ihm diese sinnbildliche Bedeutung: eine Erklärung dieser Sinnbildlichkeit, welche durch die Erinnerung an die tiefgerührte feierliche Stimmung, in welcher Jesus die Worte sprach, nicht verständlicher wird.[2]) Ob *τὸ ὑμὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον* unregelmäßige Näherbestimmung zu *τῷ αἵματί μου* ist, wofür sich am nächsten Apokal. 3, 12; 8, 9, entfernter Joh. 1, 14, noch weniger Marc. 12, 40 und Jak. 3, 8 gar nicht vergleichen läßt, bleibt doch fraglich, da kein Grund für solche Unregelmäßigkeit ersichtlich ist. Näherbestimmung zum Subjekte *τοῦτο τὸ ποτήριον* es sein zu lassen, geht freilich gar nicht an;[3]) denn so müßte der Kelch ausgegossen, sein Inhalt verschüttet und nicht zu trinken gegeben werden.[4]) Wohl aber dürften sich die Worte für erklärende Apposition zu dem Prädikate *ἡ καινὴ διαθήκη* nehmen, durch ein aus *ἐν τῷ αἵματί μου* zu entnehmendes *αἷμα* ergänzen lassen. Dieser Kelch, sagt dann Jesus, ist die neue Gottesstiftung in meinem Blute, nämlich das für euch vergossen werdende. Unnöthig wird es sein, die präsentischen Participia *διδόμενον* und *ἐκχυννόμενον* gegen die Mißdeutung, als besagten sie etwas in und mit der gegenwärtigen Handlung Geschehenes,[5]) und nicht vielmehr ohne Rücksicht auf Zeitunterschied, also auch nicht im Sinne sofortigen Geschehenes,[6]) das von Jesu Leib und Blut wesentlich Geltende,

[1]) so Godet. [2]) gegen Meyer. [3]) gegen de Wette, Bisping z. Matth. 26, 27. [4]) vgl. z. B. Apokal. 16, 1 ff.; Matth. 9, 17. [5]) gegen Bisping. [6]) gegen Winer Gramm. S. 320.

XXII, 20—21. durch Hinweis auf Stellen wie Joh. 6, 50; Apokal. 3, 12 zu verwahren. Um so mehr sind diese präsentischen Participia hier an ihrem Orte, als Jesus seinen Leib nicht so, wie er jetzt, sein Blut nicht so, wie es jetzt vor seinem Tode ist, aber freilich seinen Leib nicht so, wie er einst, sein Blut nicht so, wie es einst nach seiner Verklärung sein wird, zu essen und zu trinken giebt, sondern das, was ihn zu einem leiblich Lebenden macht, als das vorher und nachher Eine und selbe.[1]) Sich den leiblich lebenden als solchen giebt er den Jüngern nach den beiden Seiten seines leiblichen Lebens in dem Essen des Brods und Trinken des Weins zu genießen: eine Selbstbethätigung an ihnen, welche nicht wunderbarer ist, als die Mehrung der wenigen Brode unter seinen Händen zur Speise für Tausende oder sein Wandeln über den See, das ihn aus der Ferne seinen Jüngern nahe brachte, und welche jetzt in dieser Weise geschieht, weil die Jünger für das, was ihnen bevorsteht, einer Stärkung und Kräftigung bedürfen, wie nie zuvor, um die schwere Anfechtung ihres Glaubens zu bestehen.

Mit πλήν geht die Erzählung von der an die Passamahlzeit angeschlossenen Handlung Jesu zu einem Ausspruche über, mit dem er den Jüngern zu wissen thut, daß der, welcher ihn denen überliefern wird, von denen er den Tod erleidet, mit ihm an dem Tische sitzt, an welchem er das Passa mit ihnen gegessen und ihnen seinen Leib zu essen, sein Blut zu trinken gegeben hat. Dieses πλήν ist kein „gleichwohl",[2]) noch „übrigens",[3]) noch drückt es eine Ausnahme aus,[4]) sondern bildet, wie so oft bei diesem Verfasser, den Uebergang zu etwas Gegensätzlichem. Aber nicht der Liebe, die ihn sein Leben opfern läßt, kann er das entgegensetzen, was ihm vom Verräther geschieht.[5]) Hat er ja doch gar nicht gesagt, daß er seinen Leib geben, sein Blut vergießen werde, sondern διδόμενον hieß es und ἐκχυννόμενον. Auch liegt das Gewicht der vorhergegangenen Erzählung nicht in dem, was er von seinem Tode sagte, sondern in dem, was er that, daß er ihnen seinen Leib zu essen, sein Blut

[1]) gegen m. W. Weissagung u. Erfüllung II. S. 237 u. Stier VI. S. 101. [2]) gegen Bisping. [3]) gegen Baumgarten-Crusius. [4]) gegen Godet. [5]) gegen Meyer, Bleek.

zu trinken gab. Aus demselben Grunde kann das Folgende auch XXII, 21—23. keine Einschränkung des ὑπὲρ ὑμῶν sein sollen.[1]) Auf das richtige Verständniß des πλήν wird uns die Fassung des damit eingeleiteten Ausspruchs führen. Mit mir zusammen, sagt Jesus, ruht die Hand dessen, der mich überantwortet, auf dem Tische. Es ist der Tisch, an welchem er mit den Jüngern das Passamahl gehalten, und an welchem er ihnen seinen Leib zu essen, sein Blut zu trinken gegeben hat. Solche Tischgenossenschaft pflag er mit ihnen. Aber ihrer mittheilhaft sitzt an dem Tische, der ihn verräth. Die Fortsetzung des Ausspruchs geschieht mit καί oder mit ὅτι. Die letztere, unzureichend beglaubigte Lesart verträgt sich nicht mit der Verbindung der beiden Sätze des V. 22 durch μέν und πλήν, die sich gegenüberstehen, wie sonst μέν und ἀλλά. Wenn diese Verbindung mißkannt wurde, konnte der erstere Satz Grundangabe für den vorhergangenen scheinen, wie denn wirklich erklärt wird, er bezeichne die göttliche Bestimmung des Todes Jesu als den objektiven Grund der vorher benannten Thatsache.[2]) Besser als diese Erklärung war die Beseitigung des μέν, welches in der sinaitischen Handschrift hinter ὅτι fehlt. Lesen wir sonach καί, so ist der zweite jener Sätze mit Unterordnung des ersten unter ihn der zu V. 21 hinzukommende. Mit der Klage Jesu, daß sein Tischgenosse ihn verräth, verbindet sich das Wehe über den Verräther, welches sich an ihm erfüllen wird, wenn gleich es göttliche Bestimmung ist, der zufolge der Menschensohn, eben weil er dieß ist, aus der Welt hingeht.[3]) Wenn sich hierauf die Jünger unter einander besprachen, wer doch von ihnen der sein möge, der dieß Entsetzliche thun werde, so wollten sie nicht den ausfindig machen, der es thun werde, sondern sprachen sich darüber gegen einander aus, daß sie sich solcher That von keinem versehen könnten.

Bis hieher haben wir solches gelesen, was Jesus auf Anlaß der Passamahlzeit und im Anschlusse an sie von sich aus gesprochen und gethan hat, von wegen des Essens und Trinkens dieses gottesdienstlichen und auf die Zukunft des Reiches Gottes weissagenden Mahls, zum Zwecke eines Essens und Trinkens, mit welchem er Angesichts seines dem Passa gegenbildlichen Todes die Tischgenossen

[1]) gegen m. W. d. Schriftbew. II. 2. S. 206. [2]) so Meyer. [3]) Ps. 39, 14; Joh. 16, 7.

XXII, 24. seinerseits begnadete, und in Betreff des Tischgenossen, der ihn an seine Feinde verrathen wird. Was wir ihn in dem folgenden Abschnitte V. 24—34 sagen hören, ist veranlaßt durch einen Streit der Jünger unter sich, bei dem es sich darum handelte, welcher von ihnen dafür gelte, mehr zu sein als die anderen. Mit δὲ καί reiht der Erzähler diese so sehr andere Verhandlung an das zuletzt erzählte συνζητεῖν. Dort gebrauchte er in der Frage den Optativus, um die Unsicherheit ihrer Beantwortung auszudrücken,[1]) jetzt gebraucht er den Indicativus, um auszudrücken, daß es sich ihnen um eine thatsächliche Wirklichkeit handelte. Von der 9, 46 verhandelten Frage τίς ἂν εἴη μείζων αὐτῶν unterscheidet sich diese dadurch, daß es heißt τίς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων. Nicht, von wem man so urtheilen müsse,[2]) besagt δοκεῖ, noch wer es nach ihrer aller Urtheil sei[3]) — denn sie streiten ja darüber —, noch wen die Menschen dafür halten werden[4]) — steht ja doch das Präsens. Ὁ δοκῶν εἶναί τι ist der, welcher dafür gilt, etwas zu sein.[5]) Den Jüngern kann es sich aber nur darum handeln, wer Jesu für das gelte, um was sie streiten. Es fragt sich nur, was sie zu diesem Streite veranlaßt haben möge. Eine zeitliche Aufeinanderfolge des vorher und des jetzt Erzählten deutet der Evangelist nicht an, nicht durch δὲ καί, womit nur gesagt ist, daß die Jünger, nicht, wie man unmöglicher Weise erklärt hat,[6]) sogar noch an jenem Abende, sondern auch noch über Anderes, als über die Frage, welcher von ihnen Jesum verrathen werde, unter sich verhandelt haben. Und wie sollte sich an diese Frage ein solcher Streit haben anschließen können? Die Versicherung, von der Frage, welcher von ihnen der schlechteste sei, habe es leicht zu der andern kommen können, welcher von ihnen der beste sei,[7]) würde keinen Glauben finden, auch wenn μείζων dieß bedeuten könnte. Ebenso wenig kann der Streit darüber entstanden sein, daß sich beim Beginne des Mahls keiner der Jünger dazu hergeben wollte, den Anderen den nothwendigen Dienst des Fußwaschens zu leisten,[8]) in welchem Falle es sich, von Anderem abgesehen, nicht

[1]) vgl. Kühner Gramm. II. S. 190. [2]) so Bisping. [3]) so Bengel, Meyer. [4]) so Godet. [5]) Gal. 2, 6. [6]) Stier d. Reden Jesu VI. S. 17. [7]) so Godet. [8]) so Ebrard in Olshausens Commentare II. 1. S. 341.

darum gehandelt hätte, wer größer, sondern wer kleiner sei als die XXII, 24—25.
übrigen. War die Frage die, wer von ihnen wirklich und thatsächlich, also Jesu selbst, dafür gelte, größer zu sein, als die anderen, so wird sie auch irgendwie durch ihn selbst veranlaßt worden sein. Bei einer Tischgemeinschaft giebt es hiefür keine andere Möglichkeit, als daß der Hausherr Einem der Gäste den nächsten Platz neben ihm anweist. Und eben hierüber wird bei diesem festlichsten Mahle der Streit entstanden sein. Nicht darüber, daß sie nicht wußten, welche Plätze sie einnehmen sollten,[1]) nicht über der Wahl der Plätze entstand er[2]) — sie stritten ja nur darüber, welcher Eine größer sei —, sondern darüber, daß Jesus Einen ihm zunächst sitzen hieß. War dieß Johannes,[3]) so fragte sich, ob hienach er und nicht Petrus für höher gelte, als die anderen. Denn dafür, daß es sich bei dem Streite um Petrus handelte, dürfte der Umstand zeugen, daß Jesus im Verfolge seiner durch den Streit veranlaßten Rede dem Petrus sonderlich Etwas und Solches zu sagen findet.

Ist dieß die Veranlassung und der Gegenstand des Streits, so hat man weder Grund, sich über der Jünger selbst an diesem Abend unverhaltene ehrgeizige und dünkelhafte Rangsucht zu entrüsten,[4]) noch kann man von wegen der Unerträglichkeit eines so kindischen Streits in solchem Augenblicke den Evangelisten beschuldigen, er habe ihn, unempfindlich für solche Unwürdigkeit, irrig an diesen Ort versetzt.[5]) Meinten sie, einer von ihnen müsse doch höher stehen, als die übrigen, so war es von Belang für sie, zu wissen, welcher es sei, und dieß, nur dieß verhandelten sie unter sich, und verhandelten es nicht ohne von Jesu selbst gegebenen Anlaß. Daher weist sie auch Jesus nicht von wegen Ehrgeizes zurecht, sondern belehrt sie nur, daß es bei ihnen einen Größern im Sinne ihres Streits nicht geben könne. Im Völkerleben, sagt er, ist es so, daß die Könige Herrschaft üben und die Machthaber Wohlthäter genannt werden. An einen Rangunterschied zwischen οἱ βασιλεῖς und οἱ

[1]) so Lichtenstein Lebensgesch. des Herrn Jesu Chr. S. 399. [2]) so Stier a. a. O. S. 19; Langen d. letzten Lebenstage Jesu S 157. [3]) Joh. 13, 25. [4]) wie z. B. Wichelhaus Versuch eines ausführl. Komm. z. d. Geschichte des Leidens Jesu Chr. S. 261. 265. [5]) so Keim III. S. 284.

XXII, 25—26. ἐξουσιάζοντες[1]) ist hier nicht zu denken,[2]) zu beachten dagegen, daß im ersten der beiden Sätze der Ton auf dem Prädikate liegt, im zweiten dagegen auf dem Subjekte. Denn nicht so ist der letztere gemeint, daß die Bemerkung, den größten Tyrannen gebe die Schmeichelei oft den Titel εὐεργέτης, angebracht wäre,[3]) sondern, daß es die Machthaber sind, welche von den Völkern als ihre Wohlthäter gepriesen werden, ist die Meinung, während der erste Satz erinnert, daß es im Gemeinwesen der Völker eine Stellung giebt, die der Könige, welche ein Herrschen über sie in sich schließt. Von beidem, sagt Jesus, ist bei euch keine Rede.[4]) Denn einen Imperativus zu ergänzen,[5]) ist dem Vorhergehenden unangemessen und durch das Nachfolgende nicht erfordert, auch nicht etwa durch Matth. 20, 26. Bei den Jüngern, verstehen wir, giebt es keine Stellung, die ein Herrschen über die Anderen in sich schließt, und braucht es, um Wohlthäter der Gemeinschaft zu sein, keiner Machthaberschaft. Der mit ἀλλά dem entgegengestellte Imperativsatz fordert ein Verhalten, welches der in der Jüngerschaft statthabenden Ordnung des Gemeinlebens und ihrer Verschiedenheit von der des Völkerlebens entspreche. Nicht daß kein Unterschied von Höheren und Niederen, Regierenden und Dienenden sein solle, fordert Jesus, sondern daß sich der Höhere dem Niedern, der Regierende dem Dienenden gleichstelle.[6]) Der Ausdruck ὁ νεώτερος beruht darauf, daß nach gewiesener Ordnung πρεσβυτέρους τοὺς ἄρχοντας δεῖ εἶναι, νεωτέρους δὲ τοὺς ἀρχομένους.[7]) Ὁ ἡγούμενος aber ist, der vorangeht, der Führer und Leiter, dem die Anderen zu folgen haben, während der, welcher dient, hinterhergeht. Gleichstellen wird sich der Größere dem Geringern, wenn er aus der Stellung, die er einnimmt, keinen Anspruch ableitet, für seine Person mehr zu sein, als die Anderen, und dem Dienenden wird der Regierende sich gleichstellen, wenn er sein Regieren für kein höheres Verdienst, als das Dienen der Anderen, und sich nicht seiner Stellung wegen für zu gut achtet, um zu dienen. Hat es aber diese Bewandniß mit der Stellung, über welche die Jünger stritten, wem

[1]) vgl. z. B. LXX. Jes. 9, 6. [2]) gegen Meyer. [3]) gegen Godet. [4]) vgl. z. Eph. 4, 20. [5]) wie Kühnöl, Meyer, Bisping. [6]) vgl. z. Gal. 4, 12. [7]) Plato de republ. 412 C.

unter ihnen sie eigne, so haben sie keinen Grund zu solchem Streite. XXII, 27. Wer es auch sei, an ihrer Gleichheit ändert es Nichts. Daß aber der, welcher es ist, sich darum nicht für zu gut achten darf, zu dienen, zeigt Jesus an seinem eigenen Beispiele, das sie vor sich haben, und daß sie darum nicht minder einander gleich stehen, sagt ihnen das gleiche Zeugniß, welches er, und die gleiche Verheißung, die er ihnen giebt. Denn dieß ist der Zusammenhang zwischen V. 27 und V. 28—30, und nicht folgt das Zweite dem Ersten vermöge bloßer Ideenassociation,[1]) noch läßt Jesus auf eine Demüthigung der Jünger ihre rechte Erhebung folgen,[2]) indem er dem, was an ihren Bestrebungen Wahres ist, seine Anerkennung zollt[3]) und es ihnen zu vergelten verheißt. Sie zu demüthigen, gab ihm ihr Streit keinen Anlaß, und hätte er den Grund dazu gehabt, den man in ihrer dünkelhaften Rangsucht zu finden meint, so hätte er sie um dieselbe strafen müssen, statt sie zu belehren, daß ihr Streit keinen Grund hat. Wer unter ihnen größer ist als die Anderen, den lehrt sein Beispiel, daß er sich nicht zu gut achten darf, ihnen zu dienen, indem er sich ja, wie sie nun zu Tische sitzen, nicht von ihnen bedienen läßt, sondern sie bedient. Auf seine hier nicht erzählte Fußwaschung dieß zu deuten,[4]) kann uns nicht zu Sinne kommen, am wenigsten so, daß der Evangelist einen Ausspruch Jesu berichten sollte, der nur aus einer ihm unbekannten Beziehung verständlich, ihm selbst also unverständlich wäre.[5]) Aber auch an die Spendung seines Leibes und Blutes zu denken,[6]) ist man nicht berechtigt: auf sie findet der Gegensatz des ἀνακεῖσθαι und διακονεῖν keine Anwendung. Bei der Passamahlzeit selbst bediente der Hausvater die Tischgenossen mit Speise und Trank. So that Jesus, indem er inmitten seiner Jünger die Stelle des Hausvaters einnahm. Wie sonst ein Diener dem Tischgenossen zu trinken giebt, so reichte er ihnen den Becher, aus dem er selbst nicht trank. Somit war er in ihrer Mitte ὡς διακονῶν: mit ihnen zu Tische sitzend thut er, wie sonst der hinter der Tischgesellschaft stehende Diener. Es ist ein Mißverstand, wenn man die Frage τίς γὰρ μείζων ὁ ἀνακείμενος ἢ ὁ διακονῶν

[1]) gegen de Wette. [2]) gegen Meyer. [3]) so Godet. [4]) wie z. B. Bleek, Godet. [5]) so Godet. [6]) wie z. B. Meyer, Bisping.

XXII, 27—30. dahin deutet, er stehe zu den Jüngern in dem Verhältnisse des ἀνακείμενος zu den διακόνοις.[1]) Sie giebt nur zu bedenken, daß er, indem er sie bedient, von der Stufe eines ἀνακείμενος auf die niedrigere eines διακονῶν sich herabbegiebt und sich also durch das, was er doch mehr ist als sie, nicht abhalten läßt, zu thun wie einer, der weniger ist, als sie. So wird also auch der zu thun haben, der unter ihnen größer ist als die anderen. Mit ὑμεῖς δέ geht er dann von der Lehre, die er einem solchen durch sein Beispiel giebt, zu dem über, was sie einander gleich macht. Sie sind diejenigen, die mit ihm zusammen ausgehalten haben in den Anfechtungen, die er zu bestehen hatte: im Unterschiede von Anderen, die ihm nicht so unwandelbar zur Seite geblieben sind, nicht so alle seine Lebenserschwerungen mit ihm getheilt haben, sind sie es. Und an dieses ihnen gemeinsame Zeugniß schließt er die entsprechende ihnen gemeinsame Verheißung. Διατίθεμαι ὑμῖν sagt er mit folgendem ἵνα, eine Verbindung, die ebenso zulässig ist, wie wenn συντίθεσθαι ein ἵνα nach sich hat.[2]) Und zwar setzt sich der mit ἵνα angeschlossene Satz auch da noch fort, wo die Rede in das Futurum καθίσεσθε übergeht.[3]) Διατίθεσθαι heißt über etwas verfügen, über das man zu verfügen hat. Im vorliegenden Falle bestimmt sich das Verfügen zwar nicht schlechtweg als testamentarisches,[4]) in welchem Sinne es ja von Gott nicht ausgesagt sein könnte,[5]) wohl aber ist zu bedenken, daß der Verfügende in Begriff ist, von denen zu scheiden, für die er seine Bestimmung trifft. Hierin gleicht ihr die seines Vaters, von dem er sagt διέθετό μοι βασιλείαν. Als er von Gott ausging in die Welt, bestimmte ihm Gott ein Reich, ein Königthum, welches er hernachmals zu eigen bekommen sollte. Gleicherweise bestimmt er selbst jetzt seinen Jüngern, indem er von ihnen geht, daß sie in seinem Reiche, wenn er im Besitze desselben ist, an seinem Tische essen und trinken und als Richter der zwölf Stämme Israel's thronen sollen. Nicht ein Reich bestimmt er ihnen. Βασιλείαν kann nur zu διέθετό μοι ὁ πατήρ μου gehören,[6]) nicht von διατίθεμαι ὑμῖν

[1]) so Meyer. [2]) Joh. 9, 22. [3]) vgl. Buttmann Gramm. des neutestamentl. Sprachgebr. S. 202. [4]) gegen Olshausen u. A. [5]) vgl. Grotius. [6]) vgl. Bleek, Bisping.

abhängen,[1]) in welchem Falle ἵνα eine Folge[2]) oder vielmehr den Zweck[3]) der ihnen ein Königthum zuwendenden Verfügung brächte, was doch undenkbar ist. In seinem Reiche — denn ἐν τῇ βασιλείᾳ μου wegzulassen veranlaßte wohl nur jene falsche Verbindung von βασιλείαν —, also da, wo er, und dann, wenn er als König herrscht, nicht in ihrem Reiche, sollen sie seine Tischgenossen sein, wie sie es jetzt am Tische der Passamahlzeit sind. Daß er selbst dann ihre Speise und ihr Trank sein werde,[4]) ist dem Ausdrucke fremd, welcher nur besagt, daß sie sein Genießen, von dem wir schon V. 18 lasen, theilen sollen. Und wie sie jetzt um ihn her sitzen in Dürftigkeit und dessen gewärtig sein müssen, daß ihn sein Volk verurtheilt als Verbrecher und in schmählichen Tod dahingiebt, so sollen sie dann als die Fürsten Israel's thronen. Denn nicht eine Herrschaft über die Menschen, wie er über sie geherrscht hat,[5]) verheißt er ihnen, sondern ein Thronen dem vergleichbar, wie er thronen wird. Man kann auch nicht unterscheiden, daß V. 29 der bevorstehenden Oekonomie auf Erden, V. 30 der himmlischen Zukunft gelte, in welche sie übergehe.[6]) Daß er sein Reich antritt, wovon wir 19, 15, und daß das Reich Gottes kommt, von dem wir hier V. 16. 18 gelesen haben, ist eins und dasselbe.[7]) Denn seine Wiederoffenbarung in der Welt, mit welcher sein offenbarliches Herrschen in ihr anhebt,[8]) schafft den Stand der Dinge, welcher ganz und ausschließlich Verwirklichung des ewigen Willens Gottes ist. Eine andere Verschiedenheit zwischen der einen und der andern Verheißung ergäbe sich, wenn unter dem κρίνειν τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ der Vollzug eines Strafgerichts über das ungläubige Judenvolk[9]) oder ein richterliches Erkennen über dessen einzelne Glieder nach dem Maße ihres gläubigen oder ungläubigen Verhaltens[10]) zu verstehen wäre, indem dann die erste Verheißung etwas dauerndes, die zweite etwas Vorübergehendes meinen würde. Um so gewisser ist κρίνειν in dem Sinne zu fassen, wie sonst κρίνειν τὸν Ἰσραήλ, τὸν λαόν die gesammte XXII, 30.

[1]) gegen de Wette, Baumgarten-Crusius, Meyer, Stier VI. S. 27, Godet. [2]) so de Wette. [3]) so Meyer. [4]) so Stier. [5]) so Godet. [6]) gegen Godet. [7]) vgl. z. 17, 20. [8]) vgl. z. 1 Kor. 15, 24 ff. [9]) so Meyer z. Matth. 19, 28. [10]) so Weiß z. ders. St.

XXII, 30—31. Verwaltung des Gemeinwesens in sich begreift[1]), und die mit ihr Betrauten שֹׁפְטִים, *κριταί*,[2]) die Regenten *οἱ κρίνοντες τὴν γῆν*[3]) genannt werden, *κρίνειν ἔθνη* mit *κρατεῖν λαῶν* abwechselt[4]) und *κρῖμα ἐδόθη αὐτοῖς* von denselben gesagt ist, von denen es dann heißt *ἐβασίλευσαν*.[5]) Nur zu dem so gemeinten *κρίνειν* paßt das Objekt *τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ*, indem dieß immer Bezeichnung Israel's als des einheitlichen Volkes Gottes ist.[6]) Israel bleibt dieß, bleibt der edle Oelbaum, wie viele seiner Zweige auch herausgehauen und wie viele Zweige des wilden Oelbaums ihm auch eingepropft werden,[7]) und dieses Israel, wie es das Volk des in seiner königlichen Herrlichkeit geoffenbarten Jesus sein wird, sollen diejenigen, die er sich in seiner Niedrigkeit erkoren hat, der Grundbau seiner Gemeinde zu sein,[8]) in dem Sinne regieren, in welchem das Regieren eines solchen Volks gemeint sein kann.

Dieß beides also, die als Tischgenossenschaft vorgestellte Gemeinschaft mit Jesus, dem Könige, und das als ein Regieren benannte auszeichnende Verhältniß zu dem Volke dieses Königs, bildet die Verheißung, die er den Aposteln giebt, welche V. 14 ausdrücklich mit diesem Namen benannt sind. Und diese Verheißung einerseits und das Zeugniß, das er ihrer ausdauernden Treue gegeben hat, andererseits ist das ihnen Gemeinsame, was sie einander gleichstellt. Wenn nun, was wir ihn weiter sagen hören, mit dem allerdings sehr reichlich bezeugten *εἶπεν δὲ ὁ κύριος* eingeführt wäre, so hätte man nach einem Zusammenhange mit dem, was vorhergeht, nicht zu fragen. Aber es ist doch wahrscheinlicher, da ein solcher Zusammenhang anscheinend nicht statthat, daß es eingefügt, als daß es weggelassen wurde.[9]) Unwahrscheinlich auch, daß das Subjekt unnöthiger Weise genannt sein sollte, dagegen der, an den sich die Rede wendet, auffallender Weise nicht. Setzt sich aber die bisherige Rede Jesu unmittelbar fort, so genügt es nicht, zu sagen, von der Verheißung einstiger Seligkeit und Hoheit gehe er jetzt über zu den

[1]) z. B. LXX. Richt. 11, 7. 8. 11. 13. 14; 1 Makk. 9, 73. [2]) z. B. Ruth 1, 1; Akt. 13, 20; 24, 10. [3]) Weish. Sal. 1, 1. [4]) Weish. Sal. 3, 8. [5]) Apokal. 20, 4. [6]) vgl. Apokal. 21, 12; Akt. 26, 7; u. z. Jak. 1, 1 [7]) Röm. 11, 17 ff. [8]) Eph. 2, 20. [9]) vgl. Tischendorf u. Tregelles.

inneren Prüfungen und äußeren Gefahren, die ihrer auf dem Wege dahin warten.[1]) Was V. 35 folgt, ist durch ein *καὶ εἶπεν αὐτοῖς* von dem, was er dem Simon zuruft, geschieden, und der Satz *ἰδοὺ ὁ σατανᾶς ἐξῃτήσατο ὑμᾶς τοῦ σινιάσαι ὡς τὸν σῖτον* dient dem nur zur Einleitung, was er dem Simon zu sagen hat, und soll also ihm gesagt sein. Es fragt sich also, wie es kommt, daß er sich am Schlusse dieser Rede an diesen Jünger sonderlich wendet. Daß ein Abfall des Petrus die anderen Jünger nach sich gezogen hätte und deshalb Satan's Absicht vor allem auf ihn gerichtet war und Jesu Fürbitte vor allem ihm galt,[2]) ist durch Nichts angedeutet; und wenn dieß die Meinung des Ausspruchs wäre, so stände er außer Zusammenhang mit dem Vorhergegangenen. Ein Zusammenhang findet nur statt, wenn sich Jesus deshalb mit dem ein ernstes Wort ankündigenden zweimaligen *Σίμων*[3]) an diesen Jünger sonderlich wendet, weil er Grund zu haben meinte, für den geachtet werden zu sollen, der die erste Stelle in der Zwölfzahl einnehme, und es daher übel vermerkte, daß eine Frage, wie die, durch welche Jesu Rede veranlaßt worden war, noch erst aufgeworfen werden konnte. Von dieser Unlust sollte ihn die Betrübniß heilen, in welche ihn versetzen mußte, was er sonderlich für sich zu hören bekam. Daß Satan sie dazu für sich beansprucht, sich ausgebeten hat, mit ihnen zu thun, wie man mit dem Getraide thut, das man im Siebe rüttelt, damit alles durchfällt, was nicht festes Korn ist, bildet, mit *ἰδού* eingeführt, die Einleitung zu dem, was deshalb Jesus für Simon, für ihn insonderheit gethan hat. Wie Jesus wußte, daß Satan Gottes Werk durch das, was er mit ihm vorhatte, zu nichte machen wollte, so wußte er auch, daß er eben dadurch die Jünger, wenn möglich, an ihm irre machen wollte, und er faßt dieß in einen Ausdruck, welcher es, an Hiob 1, 6 ff. erinnernd, als einen Vorgang zwischen Gott und Satan vorstellt. Sagt nun Jesus, er habe auf dieses Begehren Satan's hin für Simon gebeten, daß dessen Glaube nicht schwinde, so ist Simon derjenige unter den Aposteln, welcher solcher Fürbitte und der göttlichen Bewahrung mehr bedurfte, als die anderen. Und dieß sollte er wissen. Er sollte aber auch dereinst, so ermahnt ihn XXII, 31—32.

[1]) so Stier VI. S. 171. [2]) so Bengel. [3]) vgl. 10, 41.

XXII, 32—34. Jesus auf diesen Anlaß, in Erwiederung dessen, was Jesus jetzt für ihn gethan hat, die Befestigung der Genossen seines Glaubens seine Aufgabe sein lassen. Ἐπιστρέψας von seiner Bekehrung zu verstehen, läßt das es unter sich begreifende ποτέ nicht zu, welches seine Bekehrung zwar nicht nothwendig in eine ferne, wohl aber in eine unbestimmte Zukunft rücken würde. Hiezu kommt, daß von einer Versündigung oder einem Abfalle des Petrus vorher keine Rede gewesen ist,[1]) vielmehr Jesu Fürbitte erwarten ließ, es werde nicht dazu kommen, daß sein Glaube schwinde. Man hat daher, um beide Schwierigkeiten zu verdecken, so erklärt, als hieße es „so bald du gleichsam zu dir selbst zurückgekehrt sein wirst".[2]) Mit vicissim läßt sich freilich ἐπιστρέψας auch nicht wiedergeben:[3]) auch in solchen Fällen wie Ps. 85, 7, wo תְּשׁוּב תְּחַיֵּנִי mit ἐπιστρέψας ζωοποιήσεις ἡμᾶς wiedergegeben ist, behält ἐπιστρέφειν seine Bedeutung des Umkehrens von Einem zum Andern, so daß keinenfalls die Meinung sein könnte, Petrus solle das, was jetzt Jesus an ihm gethan, hinwieder seinerseits an den Brüdern thun, oder er solle die Brüder, die jetzt durch ihn in Gefahr kommen, dafür inskünftige befestigen. Es ist dieselbe Bedeutung von ἐπιστρέφω, mit welcher es hier ἐπιστρέψας στήρισον τοὺς ἀδελφούς σου und Akt. 15, 36 ἐπιστρέψαντες ἐπισκεψώμεθα τοὺς ἀδελφούς heißt. Der Begriff der Präposition wiegt in solchen Fällen vor, so daß das Wenden nicht als Abkehr, sondern als Zukehr gedacht ist. Er soll sich also, dankbar für die Bitte, die Jesus für ihn zum Vater gesandt hat, daß sein Glaube nicht schwinde, in Zukunft, wenn Brüder in Gefahr sind, vom Glauben zu entfallen, seinerseits ihnen zuwenden und sie befestigen. Erst als sich Petrus hierauf solcher Festigkeit seines Glaubens vermißt, daß er mit Jesu ins Gefängniß und in den Tod zu gehen bereit sei, sagt ihm Jesus vorher, daß er, den er nun Πέτρε anredet, um den Widerspruch dessen, was er thun wird, mit dem Namen, den er trägt und den er für ein Zeichen seines Vorrangs achtet, anzudeuten, noch diese selbe Nacht, ehe der Hahn kräht, also vor dem ersten Morgengrauen, dreimal läugnen werde, daß er ihn kenne.

[1]) vgl. Kühnöl. [2]) so Bleek. [3]) gegen Grotius, Bengel u. A.

Dieses Ende nahm der Streit der Jünger, welcher von ihnen größer sei, als die anderen. XXII, 35—36.

Was wir Jesum in V. 14—23 haben sagen hören, schloß sich so oder anders an die Passamahlzeit an. Was wir ihn dann in V. 24—34 haben sagen hören, war durch die Jünger veranlaßt. Was wir ihn jetzt werden sagen hören, ist ein Angesichts dessen, was ihm jetzt bevorsteht, gethaner Ausspruch. Wie zwischen jenen beiden Abschnitten kein Zusammenhang statthatte, so ist auch kein Uebergang vom zweiten zu dem, welcher folgt, aufzuspüren.[1]) Οἱ ἀπόστολοι waren V. 14 die genannt, mit denen Jesus zusammen saß. Und so spricht er nun auch zu ihnen als zu denen, die als seine Sendboten in die Welt ausgehen sollen, nachdem er nicht mehr in der Welt sein wird. Er hat sie schon einmal zu selbstständiger Thätigkeit ausgesandt in der Zeit, wo er sie als seine Jünger bei sich hatte. Daran erinnert er sie, um ihnen zu sagen, wie gar anders ihre Lage nachmals sein wird, als sie bei jener Aussendung gewesen ist. Damals hat er sie ausgesandt ἄτερ βαλλαντίου καὶ πήρας καὶ ὑποδημάτων. So läßt ihn der Verfasser gleichlautend mit 10, 4 sagen, anders als 9, 3, während doch letztere Stelle es ist, wo er die Aussendung der Zwölfe, erstere dagegen diejenige, wo er die Entsendung der Siebenzig erzählt hat: ein Vorkommniß, bei welchem in Betracht kommt, daß er in dem einen Falle etwas auch bei Matthäus und Marcus ähnlich, in dem andern dagegen etwas bei diesen nicht Vorfindliches bot. Damals nun, bezeugen die Apostel auf Jesu Frage, haben sie auf ihrer Wanderung, welche sie so ganz ohne alle Vorsorge angetreten hatten, an Nichts Mangel gehabt. Sein Name, der überall geehrte Name des großen Lehrers und wundermächtigen Helfers, verschaffte ihnen, was sie brauchten. Das wird inskünftig anders sein. Für ihre künftige Sendbotenthätigkeit heißt er sie mit Tasche und Beutel sich versehen und lieber den Mantel verkaufen, als ohne Schwert gehen. Selbstverständlich ist μάχαιραν aus ἀγορασάτω μάχαιραν zu ὁ μὴ ἔχων zu ergänzen. Man hat unter ὁ μὴ ἔχων den verstehen wollen, der Nichts besitzt.[2]) Dieß giebt aber ebenso wenig einen angemessenen Sinn, wie wenn man

[1]) gegen Meyer. [2]) so z. B. Olshausen, Stier VI. S. 201.

XXII, 36—37. aus dem vorhergehenden Satze *βαλλάντιον* und *πήραν* das Objekt sein läßt.[1]) In beiden Fällen würde das Schwert dazu dienen sollen, das, was man nicht hat, oder das, was man nicht in Vorrath hat, mit Gewalt zu erobern. Das *μή* giebt zu erkennen, daß der Ton nicht auf der Negation ruht, was der Fall wäre, wenn *ὁ οὐκ ἔχων* den Gegensatz bildete zu *ὁ ἔχων βαλλάντιον*, sondern daß das *ἔχειν* verneint ist im Gegensatze zum *ἀγοράζειν*. Wer Tasche und Beutel braucht, der ist in der Lage, nicht darauf rechnen zu können, daß er jederzeit bekommt, was er nöthig hat; und wem ein Schwert mehr Noth thut, als der Mantel, der ist in der Lage, von der Feindschaft der Menschen Schlimmeres befürchten zu müssen, als von der Unbill des Wetters. Diese Lage, in der sie sein werden, meint Jesus mit dem sprüchwortartigen Ausdrucke, und nicht giebt er ihnen eine, wohl gar buchstäblich zu nehmende Weisung, was sie in dieser Lage thun sollen.[2]) Sie werden aber alsdann in solcher Lage sein, weil er jetzt das Ende nehmen wird, von welchem das Schriftwort Jes. 53, 12 וְאֶת־פֹּשְׁעִים נִמְנָה weissagt. Das *καί* ist in das angeführte Schriftwort miteingeschlossen, um anzudeuten, daß dieß noch zu Anderem hinzukommt. Der Knecht Jehova's giebt nicht nur, was unmittelbar vorhergeht, sein Leben in den Tod, sondern er wird auch unter die Verbrecher gerechnet. Daß Jesus unter dem, von welchem dieß gesagt ist, nicht sich verstehe, sondern irgendwen sonst, als dessen Gegenbild er das von ihm Gesagte an sich erfahren müsse, kann man dem Satze *καὶ γὰρ τὰ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει* nur in Folge einer Mißdeutung desselben entnehmen.[3]) Freilich ist *τὰ περὶ ἐμοῦ*, statt dessen aber vielleicht *τὸ περὶ ἐμοῦ* gelesen sein will, von *τὰ περὶ ἐμέ*[4]) nicht wesentlich verschieden[5]) und also nicht „das von mir geschrieben Stehende",[6]) sondern „das Meine." Was mit ihm geschehen soll, sagt er, ist am Ende.[7]) Aber Mißverstand ist es, wenn man *καί* seinen Ton auf *ἐμοῦ* werfen und Jesum sagen läßt, wie mit dem Geschicke dessen, von welchem die Schriftstelle handle, sei es auch mit dem seinen zu Ende. Das allerdings nicht

[1]) wie Meyer. [2]) gegen Stier S. 206. [3]) so Meyer. [4]) Phil. 3, 23. [5]) vgl. Kühner Gramm. II. S. 427. [6]) gegen Olshausen, de Wette, Bleek u. A. [7]) Marc. 3, 26.

zu übersehende *καί* gilt dem ganzen Satze,[1]) dessen *γάρ* aber nicht XXII, 37—38. den nächstvorhergegangenen begründet — eine Auffassung, welche wohl das viel zu schwach beglaubigte *ἔτι* nöthig erscheinen ließ —, sondern vielmehr durch den mit *καί* ein Zweites anschließenden Satz erklärt, in wie fern den Jüngern um deswillen, weil das an jener Schriftstelle Geweissagte an ihm zum Vollzuge kommen muß,[2]) jetzt das zu sagen war, was er ihnen über ihre fortan so veränderte Lage gesagt hat. Sie müssen dieß jetzt wissen, weil er an dem Ende steht, wo ihm geschieht, was dort geweissagt ist. Als Anhänger dessen, welcher den Verbrechern zugezählt worden ist, werden sie nicht nur kein freundliches Entgegenkommen zu erwarten, sondern auch der Menschen Feindschaft zu befahren haben und sich ihrer erwehren müssen. Nur dieß liegt in den Worten, nicht aber eine Unterscheidung zwischen jetzt, wo Jesus sich dem zu unterwerfen habe, was jenes Schriftwort ihm, aber eben nur ihm weissage, und zwischen hernach, wo dieses an ihm erfüllte Schriftwort den Jüngern nicht mehr gelte, die sich vielmehr gegen die Feindschaft wehren sollen.[3]) So verstanden würde er sie wirklich auffordern, sich mit dem Schwerte zu wehren, wenn ihr Leben bedroht wäre. Aber er sagt von dem, worin sich das Schriftwort an ihm erfüllt, nicht zu dem Zwecke, damit sie sich solches nicht widerfahren lassen, sondern um zu erklären, warum sie für künftig eines Andern sich zu versehen haben, als vordem. Die Jünger verstanden ihn so, als ob das *νῦν* auf die Gegenwart gienge und das Schwert Noth thäte, um ihn gegen das zu schützen, von dem er doch gesagt hatte, daß es ihm nach Gottes Rathschluß und Weissagungswort widerfahren müsse. In der Meinung, seinen Worten damit zu entsprechen, wiesen sie zwei Schwerter auf, die sich bei ihnen fänden. Denn eine Klage, daß sie deren nicht mehr haben, als die zwei,[4]) würde anders lauten.[5]) Es werden Schlachtmesser gewesen sein, deren eines zum Schlachten des Passalamms, das andere zur Zerlegung des Fleisches gedient hatte.[6]) Denn daß *μάχαιρα* in den neutestamentlichen Schriften als Werkzeug

[1]) vgl. z. B. Röm. 16, 2; 1 Kor. 5, 7; 8, 5; z. 2 Kor. 5, 4; Xenoph. mem. 1, 5, 3; anab. 1, 3, 12; 6, 6, 3. [2]) vgl. 18, 30. [3]) so Stier S. 210. [4]) so Stier S. 212. [5]) vgl. 9, 13. [6]) so Chrysostomus.

XXII, 38—41. zu solchem Gebrauche nicht vorkommt, und daß Jesus das Wort in anderem Sinne gemeint hat, ohne aber ein anders beschaffenes Werkzeug zu meinen, ist beides gleich wenig geeignet, jene Annahme auszuschließen.[1]) Jesu kurze Erwiederung *ἱκανόν ἐστιν* kann nicht im Sinne eines Abbruchs des Gesprächs[2]) gemeint sein,[3]) da sie von den Jüngern nothwendig anders hätte verstanden werden müssen. Man müßte annehmen, daß er absichtlich doppeldeutig gesprochen habe, in welchem Falle ihm aber immerhin nicht zweifelhaft gewesen wäre, daß die Jünger seine Erwiederung auf die Schwerter beziehen würden. Wie sollte er sich dann so ausgedrückt haben, daß er anders verstanden werden mußte, als er es meinte? Es war in der That genug an den zwei Schwertern, weil sie zu dem genügten, was dann V. 49 ff. erzählt wird. Sie reichten aus für den Thatbeweis, daß er nicht mit dem Schwerte vertheidigt sein wollte.

Prophet und Lehrer war Jesus seinen Aposteln auch an diesem Abende noch gewesen. Er ging nun, und sie mit ihm, wie alle diese Tage her, nach dem Oelberge. *Κατὰ τὸ ἔθος*, bemerkt der Evangelist, um anzudeuten, daß er dahin ging, wo er von Judas gesucht zu werden erwarten mußte. Dort angekommen hieß er die Jünger Gott darum bitten, daß sie nicht in Versuchung geriethen.[4]) Dieß ist etwas Anderes, als sich durch Gebet auf die Prüfung vorbereiten, die ihre Treue gefährden wird.[5]) Sie sollen bitten, nicht in eine Lage zu kommen, in der sie Gefahr laufen, ihm untreu zu werden.[6]) In solche Lage kämen sie, wenn sich das, was bevorsteht, so gestaltete, daß ihr Glaube nicht stark genug wäre, es zu bestehen. Daß es nicht so komme, sollten sie bitten. Er selbst ging eine ziemliche Strecke weit von ihnen weg, zu beten. Denn nicht, daß es ihn mit Gewalt von ihnen hinwegzog,[7]) liegt in dem Ausdrucke *ἀπεσπάσθη*, ebenso wenig, als, wo er sonst so gebraucht ist,[8]) die Vorstellung eines mit Schwierigkeiten verbundenen Wegs[9]) oder die einer hart ankommenden Trennung.[10]) Eher dürfte die Raschheit

[1]) gegen Meyer. [2]) so noch Bisping, Stier. [3]) so Olshausen, de Wette. [4]) vgl. z. B. Jak. 5, 17; Xenoph. Cyrop. 2, 1, 1. [5]) gegen Godet. [6]) vgl. z. 11, 4. [7]) so Meyer. [8]) 2 Makk. 12, 10; Akt. 21, 1; Xenoph. anab. 2, 2, 12. [9]) so Kühner z. Xenoph. anab. 2, 2, 12. [10]) so Meyer z. Akt. 21, 1.

des Weggangs ausgedrückt sein. Was Jesus kniefällig von Gott als seinem Vater bat, ist in das Wort gefaßt *εἰ βούλει, παρένεγκε τοῦτο τὸ ποτήριον ἀπ' ἐμοῦ*. So zu lesen,[1]) wird um so mehr berechtigt sein, als das *παρενέγκαι* des sinaitischen Codex ein Verhörfehler der allerhäufigsten Art sein kann, worauf dann diese Infinitivform mit der in den neutestamentlichen Schriften fast allein vorkommenden des zweiten Aoristus[2]) zu vertauschen nahe lag. Liest man *παρενεγκεῖν*, so hat man nur einen Vordersatz. Denn weder kann der Infinitivus im Sinne eines Imperativus stehen,[3]) was, abgesehen von der Seltenheit, ja Fraglichkeit eines solches Gebrauchs in den neutestamentlichen Schriften,[4]) in einer Anrede an Gott nicht glaublich ist, noch kann *εἰ* mit dem Indicativus Präsentis verbunden einen Wunsch ausdrücken,[5]) wofür man sich irrig auf den ganz andern Fall 19, 42 beruft. Besteht aber die Bitte nur in einem Vordersatze, so muß man freilich einen unausgesprochenen Nachsatz annehmen.[6]) Dieß könnte jedoch kein anderer sein, als „so thue es" oder desgleichen etwas. Jesus würde also für den Fall, daß der Vater den ihm vor Augen schwebenden, an ihn herankommenden Kelch[7]) an ihm vorüberführen will, so daß er ihn, wie das prägnanter Weise mit *παρένεγκε* verbundene *ἀπ' ἐμοῦ*, nicht zu trinken braucht, sein Einverständniß hiemit erklären und nicht darauf bestehen, ihn zu leeren. Dieser Widersinn ist nur durch die Lesart *παρένεγκε* ausgeschlossen, bei welcher *εἰ βούλει*[8]) die erbetene Vorüberführung des Leidenskelches davon abhängig macht, wenn sie in seinem Rathschlusse Raum hat, so daß der mit *πλήν* angeschlossene Satz schon darin enthalten ist und nur noch eigens hinzufügt, daß es nicht nach seinem in der Bitte ausgesprochenen Willen, sondern nach dem Willen Gottes gehen soll. Er ordnet seinen Willen, des bittern Tranks überhoben zu bleiben, nicht nur dem Willen Gottes unter, sondern auch seinem eigenen Willen, daß das geschehe, was Gott will.[9]) Hiemit ist das Bedenken gehoben, welches man darin

XXII, 41—42.

[1]) mit Lachmann, Tregelles. [2]) vgl. Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 60. [3]) gegen Bengel u. A. [4]) vgl. Buttmann S. 233. [5]) so Grotius. [6]) so z. B. de Wette, Meyer, Bleek, Bisping. [7]) vgl. z. B. Jes. 51, 17. [8]) vgl. z. B. Xenoph. anab. 3, 4, 41. [9]) vgl. Stier VI. S. 239.

XXII, 42—43. fand, daß er eine Bitte gethan haben sollte, deren Erfüllung sich mit dem Willen Gottes nicht vertrug, und wir bedürfen solcher Auskunft nicht, wie man sie in der Deutung entdeckt zu haben meinte, das, wogegen der sündenreine sich sträubte, sei die Uebernahme der Sünde der Welt gewesen, die er in diesem Augenblicke auf sich nehmen sollte:[1]) eine Deutung, die so gewiß unrichtig ist, so gewiß Jesus keinen andern Kelch meint, als den, von welchem er Matth. 20, 23 zu den Söhnen Salome's sagt *τὸ μὲν ποτήριόν μου πίεσθε.* Die richtige Deutung findet sich Hebr. 5, 7.[2])

Und so wird denn auch der Engel, der ihm erschien, nicht dazu ihn haben stärken sollen, daß er die Sünde der Welt als seine Bürde auf sich nehme, noch wird es die Last dieser Bürde sein, die ihm solchen Schweiß auspreßt.[3]) Die Sätze, welche hievon handeln, hat schon Hilarius in vielen griechischen und lateinischen Handschriften nicht vorgefunden. Es ist aber ein Beweis für das Alter des sinaitischen Codex, daß sie in ihm sich finden und erst von anderer Hand ausgeschieden wurden. Denn wo Justinus Martyr[4]) dessen gedenkt, daß *ἱδρὼς ὡσεὶ θρόμβοι κατεχεῖτο*, sagt er, es steht geschrieben *ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν ἃ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι.* Des *καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων* bedürfte es nicht, wenn er es nicht in einer der beiden evangelischen Schriften gelesen hätte, welche den Namen des Marcus und des Lucas tragen. Dogmatische Bedenken konnten zur Ausmerzung der Sätze verleiten. Aber es hat kein Bedenken, daß ein Engel vom Himmel Jesu erschien, der ihn stärkte, wenn man nicht auch daran Anstoß nimmt, daß er so schwer daran ging, den Kelch zu trinken, dessen Bitterkeit er voraus schmeckte. Hatte Letzteres seinen Grund in der Empfindlichkeit menschlicher Natur, auch der sündlosen, für das Uebel, so war seine Vorempfindung eines Leidens, wie es ihm bevorstand, schwer genug, um ihn einer Stärkung, die er von Menschen nicht erhalten konnte, bedürftig zu machen, damit er sie betend überwand. Es ist nicht gesagt, daß der Engel etwas gethan habe, womit er ihn stärkte, sondern damit, daß

[1]) so Steinmeyer apolog. Beiträge II. S. 62. 74. [2]) vgl. z. d. St. [3]) gegen Steinmeyer S. 76. [4]) dial. c. Tryph. c. 103 (331 D).

er ihm vom Himmel her erschien, stärkte er ihn: die für sein leib- XXII, 43—44.
liches Auge sichtbare Erscheinung, die ihm ein Zeichen von dem war, zu dem er betete, that es, nicht war es ein innerlicher Vorgang.[1]) Eine leibliche Stärkung war dieß dann allerdings nicht,[2]) sondern eine geistige Stärkung, die ihm in seiner Anstrengung, über die Vorempfindung des bevorstehenden Leidens betend Herr zu werden, zu Hülfe kam. Und so lesen wir denn auch, daß er in der Angst, die ihn überkam, als der Gedanke einer Möglichkeit, daß der Kelch vorübergehe, vor der Empfindung der Bitterkeit desselben entschwand, mit gesteigerter Anstrengung betete. Wie hoch die Anstrengung sich steigerte, mit der er gegen diese Angst anging, sollen wir daraus entnehmen, daß sein Schweiß wie Blutstropfen wurde, die zur Erde fallen. Daß man unter *θρόμβοι αἵματος* Klumpen geronnenen Bluts zu verstehen habe,[3]) ist eine seltsame Verirrung vermeintlicher sprachlicher Genauigkeit, welche dem Erzähler Unsinnigstes aufbürdet. *Θρόμβοι φόνου*, von denen es heißt, daß sie aus dem Leibe ausgesaugt werden,[4]) sind keine Klumpen geronnenen, sondern Tropfen flüssigen Bluts. Verdichtet, weil bei dem Entweichen aus dem Blutumlaufe zu Tropfen geworden, heißen die Blutstropfen, mit denen Jesu Angstschweiß verglichen wird, *θρόμβοι*. Es heißt aber nicht, er wurde zu Blutstropfen, *ἐγένετο εἰς θρόμβους*, sondern, er wurde wie Blutstropfen und zwar wie zur Erde fallende. Was sollte *καταβαίνοντες ἐπὶ τὴν γῆν*, wenn man sich den Schweiß blutfarbig[5]) oder mit Blutttheilen vermischt[6]) vorstellen sollte? Es kann nur gemeint sein, daß die Schweißtropfen die Schwere und Dichtigkeit von Blutstropfen hatten, daß man sie so zur Erde fallen hörte.[7]) Daneben noch eine von Exsudation der Adern herrührende röthliche Farbe derselben anzunehmen oder, daß die Worte auch dieß noch besagen können, einzuräumen, ist keine Gefälligkeit gegen eine kirchliche Ansicht, sondern ein Unrecht, das man dem Evangelisten anthut.[8]) Hören konnten in der stillen Mitternacht solche, die ihm näher waren als

[1]) gegen Olshausen. [2]) gegen m. W. d. Schriftbew. I. S. 391; Ebrard wiss. Krit. der ev. Geschichte S. 693 u. A. [3]) so Meyer. [4]) Aeschyl. Eum. 184. [5]) so z. B. Keim III. S. 305. [6]) so z. B. Meyer. [7]) vgl. Bleek. [8]) gegen Olshausen.

XXII, 44—47. eines Steinwurfs Weite — und von solchen lesen wir Matth. 26, 37 ff. —, ebenso gut, wie die Worte seines Gebets, auch das Niederfallen der dicken Schweißtropfen. Ihre Farbe dagegen zu sehen, hätte ihnen kein Vollmondlicht ermöglicht.[1]) Als sich Jesus vom Gebete erhob, weil er ausgebetet hatte, war der Kampf durchgekämpft, in welchem er mit der Vorempfindung seines Leidens gerungen hatte. Seine Jünger aber fand er schlafend, statt betend. Die Traurigkeit, mit welcher sie dem Unverständlichen, dessen sie gewärtig sein sollten, nachhingen, hatte sie ermüdet, daß sie sich des Schlafs nicht erwehren konnten. Die Müdigkeit, in welche das dumpfe Sinnen über ein drohendes, aber undeutliches Unglück versenkt, hatte sie übermocht. Wie tief sie auch die Traurigkeit ihres Herrn mitempfanden, so war sie ihnen eben doch ein Räthsel, über welches nachzudenken vergeblich blieb und dessen Unverständlichkeit sie nicht finden ließ, was sie beten sollten. Und so konnte sie ihr Schmerz ebenso wenig wach erhalten, als die Frostigkeit der Frühlingsnacht.[2]) Aber freilich hätten sie nicht schlafen sollen, nachdem ihnen Jesus von einer drohenden Versuchung gesagt hatte, vor welcher bewahrt zu bleiben ihr Gebet sein müsse. Zu solchem Gebete ermahnt er sie auch jetzt. Denn *ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν* nennt nicht den Zweck zu welchem,[3]) sondern ebenso, wie V. 40 *μὴ εἰσελθεῖν εἰς πειρασμόν*, das, um was sie beten sollen.[4])

So ermahnte Jesus seine Jünger vor und nach seinem Gebetsringen in Voraussicht dessen, was jetzt sofort erfolgen werde, und redete noch zu ihnen, als es auch schon erfolgte, bis zum letzten Augenblicke um sie bemüht. Ein Haufe kam heran und an dessen Spitze *ὁ λεγόμενος Ἰούδας, εἷς τῶν δώδεκα.* Es ist dem Erzähler nicht genug, daß er den Verräther, obgleich er schon vom Verzeichnisse der Zwölfe her bekannt und gleich dort als der zum Verräther Gewordene bezeichnet war, als einen aus der Zwölfzahl bezeichnet hatte: er wiederholt diese Bezeichnung hier, wo sein Verrath zum Vollzuge kommt. Dort hatte er ihn von dem andern Judas der Zwölfzahl durch seinen Beinamen als *τὸν καλούμενον Ἰσκαριώθ* unterschieden, hier dagegen schreibt er *ὁ λεγόμενος Ἰούδας*[1]) und bezeichnet XXII, 47—51. ihn hiemit als den unter diesem Namen bekannten, den man meint, wenn man einen der Zwölfe schlechtweg so nennt. Er trat auf Jesus zu, ihn zu küssen, als begrüßte er ihn mit außergewöhnlicher Zärtlichkeit. Aber Jesus wußte wohl, daß dieß das verabredete Zeichen war, ihn den Häschern zu bezeichnen. Denn daß er es so aufnahm, sieht man aus den Worten schmerzlichen Vorwurfs, mit denen er ihm zu wissen that, daß er die Bedeutung dieses Kusses wohl kenne. Ein zweites Wort Jesu galt seinen Jüngern, als sie ihn fragten, ob sie mit dem Schwerte dreinschlagen sollten, woran wir sie ja schon V. 38 denken sahen, und einer von ihnen, ohne eine Antwort abzuwarten, dem Knechte des Hohepriesters — ob des Annas oder des Kaiafas, ist nach 3, 2 nicht zu wissen — das rechte Ohr abhieb. Denn der Zuruf *ἐᾶτε ἕως τούτου* kann nicht den Häschern gelten, daß sie ihn zu dem Verwundeten lassen sollen, damit er ihm das Ohr anheile, weder so, daß es heißt „laßt mich zu ihm hin!“[2]) noch so, daß es heißt „laßt mich so lange, bis ich dieß gethan habe!“[3]) In beiden Fällen wäre *μέ* nicht entbehrlich. Aber es kann auch nicht, den Jüngern zugerufen, so viel sein, als „laßt sie gewähren!“ In diesem Falle wäre *αὐτούς* unentbehrlich und *ἕως τοῦτου* würde nicht besagen, sie sollen es dazu kommen lassen, daß er in Haft genommen wird, sondern so weit und nicht weiter sollen sie es kommen lassen.[4]) Denn diesen Sinn hat *ἕως τοῦτου*, עַד־פֹּה,[5]) עַד־הֵנָּה[6]) und die Meinung ist also, sie sollen es sein lassen, nicht weiter hierin gehen.[7]) Man hat dieß ungeeignet gefunden, weil hierin keine Mißbilligung der Gewaltthat liege. Aber es entspricht jenem *ἱκανόν ἐστιν* V. 38. Der Evangelist will Jesu Verhalten nicht so zeichnen, daß er die Bereitwilligkeit der Jünger, für ihn zu kämpfen, schlechthin gestraft hätte. Mußten sie doch den Muth, den ungleichen Kampf aufzunehmen, aus dem Glauben schöpfen, daß den Vertheidigern des Menschensohns der Sieg nicht fehlen

---

[1]) gegen Godet. [2]) gegen Meyer. [3]) gegen Meyer z. Matth. 26, 41. [4]) vgl. z. B. Matth. 24, 20; 1 Kor. 14, 13; Phil. 1, 9.

[1]) vgl. z. B. Matth. 26, 3; 2 Makk. 9, 2. [2]) so z. B. Baumgarten Crusius. [3]) so z. B. de Wette, Stier VI. S. 281. [4]) gegen Meyer, Bisping, m. W. d. Schriftbew. II. 2. S. 437. [5]) Hiob 38, 11. [6]) Num. 14, 19. [7]) so z. B. Grotius, Bengel, Olshausen, Bleek.

XXII, 51—53. könne. So straft er sie denn nicht sowohl um das, was sie gewollt oder gethan haben, sondern wehrt ihnen nur, damit fortzufahren. Ihre Frage, ob sie dreinschlagen sollen, und der Schwertschlag des Einen hat den Feinden bewiesen, daß sie bereit waren, für ihn zu streiten, und hat ihm Anlaß gegeben, dem zu wehren, so daß die Feinde sehen, wie so gar nicht er sich ihrer erwehren wollte. Der das zerhauene Ohr heilte, besaß seine Wundermacht auch jetzt und hätte gegen sie Gebrauch von ihr machen können. Ein drittes Wort richtet Jesus an die, welche gekommen sind, ihn zu greifen. Er hält ihnen vor, daß sie mit Waffen gegen ihn ausgerückt sind, als gälte es, einen Räuber zu fangen, dessen man nicht anders habhaft werden kann, während er doch tagtäglich mit ihnen im Tempel zusammen war. Weshalb haben sie ihn dort und damals nicht gegriffen? Das habt ihr nicht gethan, sagt er, sondern dieß jetzt und dieß hier ist eure Zeit und euer Gebiet. Ohne Grund trennt man insgemein ἀλλά von dem vorangehenden Verneinungssatze und übersetzt es mit „Aber". Freilich wird der Gegensatz gegen das, was sie nicht gethan haben, unkenntlich, wenn man αὕτη ὑμῶν ἐστιν oder ἐστὶν ὑμῶν ἡ ὥρα so versteht, als sei mit ὑμῶν ἡ ὥρα die ihnen von Gott verordnete Stunde gemeint,[1]) wornach der vorhergehende Satz besagen müßte, es sei ihnen früher nicht zugelassen gewesen, ihn zu greifen, während er sie doch vielmehr darüber zur Rede setzt, daß sie es nicht gethan haben. Ein weiteres Hinderniß richtiger Auffassung war es, daß man ὑμῶν nur zu ἡ ὥρα, nicht auch zu ἡ ἐξουσία gehören ließ und also zwei Sätze, αὕτη ἐστὶν ὑμῶν ἡ ὥρα und αὕτη ἐστὶν ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους unterschied, von denen dann der letztere, je nachdem man τὸ σκότος eigentlich oder uneigentlich nahm, entweder besagen sollte, die nächtliche Finsterniß gebe ihnen den Muth und die Macht, ihn zu greifen,[2]) während doch von Muth mit ἐξουσία Nichts gesagt ist und ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους nur die Macht sein könnte, welche der Finsterniß eignet, nicht, welche sie giebt, oder die Macht, die hier geübt werde, in der sie jetzt handelt, sei die des ungöttlichen Wesens[3]) oder die des Satans,[4]) bei welcher

[1]) so z. B. Grotius, Bengel, Baumgarten-Crusius, Meyer, Stier, Bisping. [2]) so de Wette, Bleek. [3]) so Meyer. [4]) so Bengel, Baumgarten-Crusius, Stier, Bisping.

Auslegung zwei ganz verschiedene Gedanken, von denen der zweite zu dem, was dem ἀλλά vorhergegangen ist, außer aller Beziehung stände, in Eins gezogen wären. Beide Auslegungen leiden überdieß an dem Uebelstande, daß in αὕτη ἐστὶν ὑμῶν ἡ ὥρα der Ton auf αὕτη läge, dagegen in αὕτη ἐστὶν ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους auf τοῦ σκότους. Dieser Uebelstand bleibt, so lange man nicht ὑμῶν ἡ ὥρα καὶ ἡ ἐξουσία verbindet und τοῦ σκότους, welcher Genitivus dann von den ohne Artikel zu wiederholenden ὥρα καὶ ἐξουσία abhängt, als Apposition zu αὕτη faßt. Dann heißt es im Gegensatze zu καθ' ἡμέραν ὄντος μου μεθ' ὑμῶν ἐν τῷ ἱερῷ: „Dieß jetzt und hier ist eure Stunde und euer Machtbereich,[1]) eine Stunde und ein Machtbereich der Finsterniß." Jetzt, da es, und hier, wo es finster ist, statt als es Tag war und im Tempel, ist für sie Zeit und Ort, ihr Werk zu thun, das nächtlich ist[2]) wie Zeit und Ort. So hätte Jesus freilich nicht zu denen sprechen können, die nur als Werkzeuge ihrer Oberen handelten.[3]) Hat er es gesprochen, so muß er es zu solchen gesagt haben, von denen es 20, 19 hieß: ἐζήτησαν ἐπιβαλεῖν ἐπ' αὐτὸν τὰς χεῖρας καὶ ἐφοβήθησαν τὸν λαόν. In dieser Hinsicht ist es nichts weniger als unpassend, daß er es πρὸς τοὺς παραγενομένους ἐπ' αὐτὸν ἀρχιερεῖς καὶ στρατηγοὺς τοῦ ἱεροῦ καὶ πρεσβυτέρους gesagt haben soll. Und auch, daß Befehlshaber der levitischen Tempelwache zugegen waren, versteht sich von selbst, wenn die Häscher ihr angehörten. Warum es aber nicht natürlich oder unpassend sein soll, daß der Erzähler auch von Angehörigen des Synedriums sagt, die zugegen gewesen seien,[4]) ist nicht wohl abzusehen. Die Verhaftung des Mannes, an den sich die Obrigkeit bis jetzt aus Furcht vor dem Volke nicht gewagt hatte, war ein Unternehmen von solchem Belange, daß man sich wundern müßte, wenn nicht Glieder derselben, welche Kenntniß davon hatten, in der Spannung, ob sie auch gelinge, mitgekommen wären.

XXII, 53—54.

Solches, was Jesus bei seiner Verhaftung gesprochen, lasen wir V. 47—53. Der nächste Abschnitt berichtet, wie das in Erfüllung gegangen ist, was er dem Petrus vorhergesagt hatte. Denn

[1]) wie 4, 6; 23, 7; Akt. 26, 18; auch Kol. 1, 13. [2]) 1 Thess. 5, 5. [3]) vgl. Godet. [4]) so Bleek, Meyer.

XXII, 54—62. daß man ihn in des Hohepriesters Haus brachte, ist zunächst nur um deswillen erzählt, weil dort des dahin nachgegangenen Petrus dreimalige Verläugnung seiner Jüngerschaft erfolgte. Die erste wurde dadurch herbeigeführt, daß er sich im Hofraume unter die, welche Jesum gebracht hatten, mittenhinein an ihr wärmendes Feuer gesetzt hatte, wo eine Magd ihn scharf ins Auge fassen und erkennen und den Anderen als einen, der auch zu Jesu gehalten habe, bezeichnen konnte. Die zweite folgte kurz darnach, als Einer, also wohl ein erst an ihn Herangetretener, ihn ansichtig wurde und ihm auf den Kopf zusagte, er sei auch einer von ihnen. Dann stand es eine volle Stunde an, ehe ihn wieder Einer, diesmal daraufhin, daß er ein Galiläer sei, wofür er ihn irgendwie erkannte, seiner Umgebung mit aller Bestimmtheit als einen bezeichnete, der auch mit Jesu gewesen. Hatte er das erste Mal eine Gefahr, die ihn überraschte, wiewohl er sich selbst in sie begeben hatte, nur eben abwenden wollen, und das zweite Mal sich dann freilich treu bleiben müssen, weil er noch in derselben Umgebung war, die seine erste Verneinung vernommen hatte, so war er nun auch in der langen Zwischenzeit über das, was er gethan, nicht zur Besinnung gekommen und hatte auch jetzt noch nicht den Muth gewonnen, in der Umgebung, in der er sich jetzt befand, der Wahrheit und seinem Herrn die Ehre zu geben. In das Wort dieser seiner dritten Verläugnung fiel ein Hahnenschrei und ein Blick seines sich nach ihm umkehrenden Herrn, dessen Vorhersagung ihm nun in den Sinn fuhr, daß er den Ort verließ, der ihm so gefährlich geworden war, und draußen bitter weinte. Daß sich Jesus während dieser ganzen Zeit in demselben Hofraume, wie Petrus, befunden habe, folgt aus *στραφεὶς ὁ κύριος ἐνέβλεψεν τῷ Πέτρῳ* keineswegs.[1]) Es würde nur folgen, wenn V. 54 als der Ort, wohin man Jesus brachte, der Hofraum des hohepriesterlichen Hauses benannt wäre, wo Petrus hernach am Feuer saß. Da dieß nicht der Fall ist, so hat man auch kein Recht, dem Erzähler die undenkbare Vorstellung beizumessen, als habe sich Petrus in demselben Hofraume, wo Jesus die V. 63 f. berichtete Mißhandlung erlitt, derweilen am Feuer

[1]) gegen Meyer, de Wette.

gewärmt. Daß er sich ans Feuer setzte, läßt ihn vielmehr als XXII, 63—65.
einen Wartenden erscheinen. Er wartete darauf, daß und wie Jesus aus dem Hause, in dessen Hofraume er sich selbst befand, wieder zum Vorschein kommen werde. Wenn nun der Evangelist eigens bemerkt, daß zwischen der Zeit, wo Petrus hinter Jesu her die Wohnung des Hohepriesters betreten und am Feuer der Leute Platz genommen hatte, und zwischen seiner dritten Verläugnung, nach welcher ihn Jesu mitleidig strafender Blick traf, eine volle Stunde inmittengelegen habe, so muß ihm Jesus jetzt irgendwie wieder nahe gekommen sein. Wie dieß geschehen konnte, soll der Leser aus dem, was folgt, entnehmen.

Es begreift sich, daß man in dem Satze, mit welchem die Erzählung zu Anderem fortschreitet, die Nennung Jesu nicht entbehren zu können und deshalb *οἱ συνέχοντες τὸν Ἰησοῦν* lesen zu müssen meinte. Um so gewisser ist *αὐτόν* zu lesen. So könnte aber der Erzähler nicht fortfahren, wenn es ihm nicht im vorhergehenden Abschnitte mehr um Jesus zu thun gewesen wäre, daß seine Vorhersagung sich erfüllte, als um Petrus, daß er den Herrn verläugnete. Und eben jetzt verhöhnten die mit der Bewachung des Gefangenen Beauftragten in ihm den Propheten. Daß zu lesen ist *ἐνέπαιζον αὐτῷ δέροντες καὶ περικαλύψαντες αὐτὸν ἐπηρώτων*, unterliegt wohl keinem Zweifel. Aber die gewöhnliche Abtheilung dieser Worte, daß man *δέροντες* mit *ἐνέπαιζον αὐτῷ* verbindet, kann nicht richtig sein. Denn die Verhöhnung bestand ja nicht darin, daß sie ihn schlugen, und daß sie ihm ein Tuch umwarfen, das ihn am Sehen hinderte, folgte nicht auf das Schlagen, sondern umgekehrt. Man hat also den ersten Satz mit *ἐνέπαιζον αὐτῷ* zu schließen, so daß der folgende sagt, worin die Verhöhnung bestand. *Δέροντες καὶ περικαλύψαντες αὐτόν* gehört zusammen, das aoristische Participium, welches das dem Schlagen Vorgängige benennt, mit dem Participium Imperfecti: eine Verbindung, deren Mißkennung zur Folge hatte, daß man hinter *περικαλύψαντες αὐτόν* das was man mit Recht vermißte, mit den Worten *ἔτυπτον αὐτοῦ τὸ πρόσωπον* einfügte. Ihn schlagend und ihn umhüllt habend hießen sie ihn weissagen, wer ihn geschlagen habe. Aus den mancherlei Lästerreden, die sie sich gegen ihn erlaubten, ist diese sonderlich ausgehoben.

XXII, 66. Gleicherweise beachten wir, daß aus der Verhandlung, die im hohen Rathe über ihn gepflogen wurde, nichts weiter berichtet wird, als wie er dazu veranlaßt wurde, zu bezeugen, daß er der verheißene Heiland sei, und wie er lediglich auf diese seine Selbstbezeugung hin verurtheilt wurde. Benannt ist der hohe Rath diesmal zunächst als τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ, woran mit τέ die beiden anderen Bestandtheile desselben, ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς, angeschlossen sind.

Anhang.

V. 66—72. ὡς ἐγενετο ἡμερα bezieht sich auf diesen ganzen Vorgang; wie 4, 42, wie Mark. 1, 35 πρωι ἐννυχα λιαν, Akt. 12, 48; 16, 35; 23, 12; 27, 29, wo immer „so wie es hell ward." εἰ συ εἰ „wenn", ἐαν δε ἐρωτησω drückt aus, daß er keinen Grund habe, das Wort zu nehmen, weder antwortend noch fragend. ἀπο δε του νυν Gegensatz zu dem gegenwärtigen Stehen vor Gericht. Um so mehr ἀπολυσητε beizubehalten, das als unpassend weggelassen. οὐ μη ἀποκριθητε μοι ἢ ἀπολυσητε (sc. με). Seine bejahende Antwort findet keinen Glauben, und er kann doch nur bezeugen, daß er der Christ ist, um Glauben zu finden. Und wollte er Fragen an sie richten, die sie beantworten sollen, so würden sie ihm nicht Rede stehen, noch, wenn sie die Antwort schuldig bleiben müßten, ihn deßwegen gehen lassen. So läßt er sie gewähren, um den Ort einzunehmen, den ihm von Gott bestimmten. ἐκ δεξιων της δυναμεως του θεου vgl. Hebr. 1, 3: ἐν δεξιᾳ της μεγαλωσυνης. Die Form der Antwort ὑμεις λεγετε vgl. Matth. 26, 25. 64. bejaht so, daß das Gefragte für ausgesagt erklärt wird. Er antwortet nicht auf die Aufforderung V. 66, wo er es selbst sagen soll, aber auf die Frage, die eine bloße Bejahung erheischt. In der Frage ist Christus ersetzt durch υἱος του θεου. Die Frage aber ist entnommen aus seiner Vorhersagung.

23, 1—26. Συ εἰ mitleidige Frage an den Schwärmer. Auf die einfache Bejahung derselben sagt er οὐδεν εὑρισκω αἰτιον. Wenn es sonst Nichts ist, so ist das kein Anklagepunkt für den römischen Richter. ἐπισχυον mit Particip λεγοντες. Sie hatten gemeint, es

genüge die einfache Anklage. Nun aber tragen sie stärkere Farben auf. διδασκει gehört zu ανασειει: mit Lehren wiegelt er das Volk auf. ἑως ὡδε wie im N. T. oft ἑως mit Adverbium. ἐκ της ἐξουσιας Ἡρωδου, vgl. Col. 1, 13, wo ἐξουσια auch Machtgebiet, aber mit Genitiv der Apposition, hier mit gen. posess. ἀνεπεμψεν V. 11. „wieder", wie ἀναγειν 22, 64. Dies von Lukas erzählt, daß man sieht, wie schuldlos Jesus verurtheilt wurde. οὐδεν ἀπεκρινατο weil auf Fragen, die mit dem Zwecke Nichts zu thun hatten, zu welchem er ihm vorgeführt. ἐντονως im N. T. nur nach Akt. 18, 28. Auch der weitere Verlauf von Pilatus so erzählt, daß die völlige Schuldlosigkeit Jesu betont. ὀυδεν εὑρον, indem er von einem Aufwiegeln auch Etwas wissen müßte, wenn in Judäa, und wenn in Galiläa. Herodes. πεπραγμενον αὐτῳ, schwerlich von „Jesu", sondern dem „Herodes" liegt Nichts vor. V. 16. παιδευσας folgt aus dem Vorherigen nicht, sondern nur ἀπολυσω. Wie sie auf ἀπολυσον τον Βαραββαν kommen, hier nicht ersichtlich (Matth. 27, 15). ὁστις ἠν des Erzählers erklärende Anmerkung unmittelbar angeschlossen. προσφωνειν, wie Akt. 21, 40, von einer Ansprache. ἐπιφωνειν im N. T. nur noch Akt. 12, 22; 22, 24 von einem Zurufe. κατισχυον an Stärke zunehmen. και των ἀρχιερεων „auch", da heftiges Geschrei für sie doch ungeziemend. ἐπεκρινεν vom Endurtheil. V. 26 noch zum Vorherigen. τον σταυρον φερειν ὀπισθεν του Ἰησοὐ, (nicht αὐτον absichtlich) erinnert an Luc. 9, 23. Es fand sich keiner, der es that. ἐρχομενον ἀπ' ἀγρου er kam ihnen in den Wurf: Gegensatz zu Stadt „vom Land herein", nicht von seinem Acker, wo er beschäftigt gewesen, was zur Tagszeit nicht stimmt. Also auch nicht Beweis, daß es kein Festtag.

V. 27—31. και γυναικων wie και ἀρχιερ. Das και hinter αἱ bezeichnet ihr Thun als ein weibliches, wenn es ächt ist, da es überwiegende Zeugen gegen sich hat. οὐκ ἐθρεψαν, nicht ἐθηλασαν, was vielleicht aus 11, 27. Hieher 10, 8 ἐρουσιν τοις ὀρεσιν καλυψατε ἡμας και τοις βουνοις πεσατε ἐφ' ἡμας. Vgl. Apok. 6, 16. Solcher Tod wäre besser, als dem Schrecklichen ins Angesicht zu sehen. ποιουσιν nicht diejenigen, die dürres Holz sind, sondern impers. wie z. B. 12, 20. Das dürre Holz ist dem Brande verfallen. Vgl. 1 Petr. 4, 17. Wenn solches ihm geschehen kann, was ihnen?

V. 32—43, indem V. 32 Einleitung von V. 33. Jesus in der Mitte, indem die beiden andern nur bei der Gelegenheit. ἐσταυρωσαν die Kriegsknechte. Auf sie bezieht sich ἀυτοις, denn das Gericht über das jüdische Volk wird ja nicht ausbleiben. κρανιον גלגלת ein Hügel, zu solchem Akte geeignet. Das Subjekt von ποιουσιν und ἐβαλον dasselbe. Von ihnen unterschieden ὁ λαος. Das και hinter ἐξεμυκτηριζον δε beweist, daß nicht die ἀρχοντες allein Subjekt. Verbinde θεωρων, ἐξεμυκτ. δε, και οἱ ἀρχοντες parenthetisch, (für die es sich am wenigsten ziemt). Aber συν αὐτοις hat überwiegende Zeugen gegen sich. Ei nicht „wenn", da sonst οὐτος nicht stände. Lies ὁ Χριστος του θεου ὁ ἐκλεκτος (vgl. 9, 35). εἰ das Fragewort (13, 23). Ebenso εἰ συ εἰ ὁ βασιλευς των Ἰουδ. προσερχομενοι sie hatten zu wachen, nicht vor ihn hinzutreten. Dies thaten sie ὀξος προσφερ. αὐτῳ, (nicht so, daß er es nicht erreichen konnte). Die Verspottung besteht darin, daß sie die Erquickung ihm nicht ohne diese Reden boten. V. 38 nicht Aufschluß, wie die Kriegsknechte dazu kamen, so zu sagen, sondern wie deren Mund höhnt ihn die stumme Aufschrift. οὐτος gesichert, aber nicht ἐπιγεγραμ. א hat ohne dieß γραμμ. Ελλ. Ρωμ. Εβρ., was wahrscheinlich ächt, da bei Joh. anders. Dann Dativ zu ἐπιγραφη. Lies οὐ δε φοβῃ συ (Aeschyl. Prom. 968), das δε des in die Rede fallenden „und du fürchtest nicht" ὁτι ἐν τῳ αὐτῳ κριματι ꝛc. Sein Höhnen ist unverantwortlicher, als das der Andern, weil ihn davon abhalten sollte, daß er in gleichem Gerichte. Dies sollte ihn ernster stimmen, als daß er in den Spott mit einfällt. και ἡμεις μεν (was aus dem vorhergehenden Satze zu ergänzen), nicht και συ μεν sagt er μνησθ. μου daß du mich auferweckest zum Leben. Lies ἐν τῃ βασιλ. σου, wie Matth. 25, 31 ἐν τῃ δοξῃ αὐτου, Luk. 9, 26, also βασιλεια Königthum. Jesu Verheißung lautet, statt in solche Ferne, σημερον. Zu ἐν τῃ παραδ. vergl. 2 Cor. 12, 4. Nicht zweierlei Paradiese, unterirdisches und himmlisches. Bezeichnung des גן־בערן, wo Gott bei den Menschen. Hier ein Ort der Todten, die der Tod von dem lebendigen Gott scheidet. Aber nicht die Gerechten. Ihre Gemeinschaft mit Gott eine andre vor Christi Auferstehung und Erhöhung und seit ihr. Nicht auf einen Ort kommt es an, sondern auf eine Beschaffenheit des Seins. Vgl. Apok. 2, 7.

V. 44. Dieses Verheißungswort leidet über zu V. 44—48, wo der Ausgang des Leidens. *και ἡν* (nicht *ηδη*, was nicht in א, Zusatz aus Mißverstand) *ὡσει ὡρα ἑκτη και* (Mark. 15, 25 ebenso) *σκοτος — ἐφ ὁλην την γην* (soweit man sehen konnte) *ἑως ὡρας ἑνατης και ἐσκοτισθη ὁ ἡλιος*, wofür (auch in א) das mit *ἑως ὡρ. ἑνατ.* zu verbindende *του ἡλιου ἐκλιποντος*. Wenn Ersteres richtig, keinen Falls so gemeint, daß sich, nachdem die Finsterniß 3 Stunden gedauert, die Sonne verfinstert habe. Lukas verbindet die dreistündige Finsterniß und das Zerreißen des Vorhangs als zwei dem Abscheiden Jesu vorhergehende Thatsachen. Jesu Abscheiden mit den Worten Ps. 31, 6 בידך אפקיד רוחי פדיתה אותי אל אמת, wo das erste Hemistich imperfektischer Vordersatz. LXX *εἰς χειρας σου παραθησομαι το πνευμα μου, ελυτρωσω με κυριος ο θεος της αληθειας*. Das *παρατιθεμαι* besagt, daß er den ihn lebendig machenden Geist Gottes Händen zu bewahren gibt, der ihm denselben wiedergeben, ihn ins Leben zurückrufen werde. Nicht „der Verfügung Gottes anheimstellen." *τα γενομ.* wie er gestorben. *επι την θεωριαν ταυτην* waren sie gekommen, jetzt *θεωρησαντες τα γεν.* kehren sie um. *τυπτ. τ. στηθ.* wie 18, 13. Sie drückten Leid aus über das, was hier geschehen.

V. 49—56. Die Bestattung. V. 49 einleitend, was V. 55. *και γυναικες* „auch Frauen". *αἱ συνακολουθουσαι* 8, 2. Da sie dort standen, sahen sie, was Joseph that. In V. 50 ff. *ἀπο Αριμαθιας* in einer Weise von Joseph getrennt, daß eine Parenthese dazwischen, die schon mit *βουλευτης* anfängt — *βουλευτης ὑπαρχων, ἀνηρ ἀγαθος και δικαιος* (*ὡν*) *ουτος οὐκ ἡν* ꝛc. *προσδεχεσθαι* 2, 25. 38. Er hatte ein Grab, welches ihm Jesu würdig erschien; er sollte nicht dahin gelegt werden, wo Andere lagen. *ἐπεφωσκεν* nicht vom Lichteranzünden, sondern weil gleich *ἐπιφαυσκω, ἐπιφαινεσθαι* vom Anbrechen des Tages. Die Bemerkung *και ἡμερα ἡν παρασκευης* (und es war ein Tag, welcher *παρασκ.*) bezeichnet den Tag, *σαββ. ἐπιφωσκ.* auch die Tageszeit. Es folgte ein Ruhetag, mit Jesu Bestattung anhebend, während dessen er im Grabe ungestört. Ob der Tag der Tag nach der Passamahlzeit, dadurch unberührt. Ein erster Tag der auf sie folgenden Festwoche anders gehalten als ein Sabbath. Für die Frauen war nur noch Zeit, zu beschaffen, was nach dem Sabbath zum Einbalsamiren dient. *αἱτινες* V. 55 ein

ähnliche Wiederholung, wie daß Judas immer wieder als einer der 12.

23, 56 — 24, 12. Wie es die Frauen am Grabe fanden. *και το μεν σαββ. ἡσυχ.* ist Einleitung zum Folgenden. *ὀρθρου βαθεως* braucht nicht *βαθεος* geschrieben zu werden, ohne daß *βαθεως* Adverb. *και τινες συν αυταις* Einschub. Das, woran erinnert, 9, 22. *ὁ. ὁτι* nachgesetzt. In V. 10 *αἱ* ebenfalls, ob auch *ἡσαν δε* (was auch א) zu streichen. Keinenfalls so, daß mit *και* (auch) *αἱ λοιπαι* neuer Satz beginnt, wornach auf *αἱ λοιπαι* ein falsches Gewicht. Der Nachdruck ruht darauf, daß diese und alle diese Frauen es sagten *προς τ. αποστ.*, wie die *ἑνδεκα* nun absichtlich genannt. Hiefür am besten, wenn auch *ἡσαν δε* fehlt. *Μαγδαλ. Μαρ. και Ιωαννα* wie 8, 2. *Μαρ. ἡ Ἰακωβου* muß nach einem Jakobus benannt sein, über welchen der Leser nicht im Zweifel sein konnte, also nach dem Verstand der Muttergemeinde. V. 12 wegen D nicht zu streichen, sondern weggelassen wegen Mangel an Uebereinstimmung mit Joh. 20, 2. *βλεπει τα οθονια* (ohne *κειμενα μονα*), das man doch nicht liegen gelassen hätte.

V. 13—35. *Ἐμμαους* Jos. b. Jud. 7, 6, 6 ein *χωριον* dieses Namens 60 Stadien von Jerusalem, nicht das Emmaus, welches später Nikopolis, am Fuß des Gebirges Juda, dreimal so weit von Jerusalem. Nach V. 29 *προς ἑσπεραν ἑστιν*, als sie in dem 3 Stunden entfernten Orte ankamen. Also haben sie sich wohl bald nach Mittag auf den Weg gemacht. Sie kamen dann in Jerusalem wieder an, während die Jünger abendlich beisammen. Lies *και ἑστε σκυθρωποι* und *ὁ εἰς*. Der Name *Κλεοπας* = *Κλεοπατρος*, wovon *Κλωπας* Joh. 19, 25 Contract. sein kann, wie *Θευδας* aus *Θευδοτος*. Da der Fremde offenbar in Jerusalem nicht daheim, *παροικεις Ἱερ.* Das *μονος* bezieht sich auf beide Sätze in ihrer Zusammengehörigkeit. Jesu *ποια* setzt sie in die Nothwendigkeit zu erzählen und sich dadurch der Sachlage bewußt zu werden. *τα περι Ιησου* 22, 37. *ἀνηρ προφητης* wie *ἀνηρ βασιλευς* und dergl. Akt. 3, 14. *ἀνηρ φονευς*. *ὁπως τε* als wenn ein *ὁτι* oder *ὡς* vorhergegangen. *εἰς κριμα θανατου* indem dem röm. Richter. *ἐσταυρωσαν* wie Akt. 2, 23. *ὁ μελλων λυτρ. τ. Ἰσραηλ* eine schüchterne Bezeichnung. *ἀλλα γε* drückt aus, daß der damit eingeführte Gedanke der überwiegende gegenüber

dem ἠλπιξομεν. συν τουτοις vgl. Neh. 5, 18 „bei alle dem". Wenn ἀλλα γε και zu lesen, gehört και zu συν πασιν τουτοις und ist „und", indem συν π. τ. parallel dem ἀλλα γε. Da τριτην ταυτην ἡμεραν so, daß ταυτην Objekt, τριτ. ἡμ. Objektsprädikat, so schien entweder ταυτην oder σημερον überflüssig. ἀγει kann nicht impersonal gemeint sein, noch weniger Ἰησ. Subj., da es hieße „er bringt den Tag hin", was von einem Todten nicht wohl möglich. Aber ἀγειν ἡμεραν „einen Tag festlich begehen" (1 Macc. 7, 48. 49; 2 Macc. 2, 12. 16; 10, 8; Esther 9, 28). Dann ist Ισραηλ Subjekt. Israel begeht diesen Tag heute als Dritten. Es läßt sich in seiner Festfeier nicht irren. Also der Tag, an welchem Jesus gekreuzigt ist, der erste der 7 Festtage. Das folgende ἀλλα και bringt im Gegensatz zu dieser traurigen Lage der Dinge eine gegentheilige Thatsache. Hinter ἡμας ein neuer Satz. ουτως καθως και, wo και das Entsprechen ausdrückt. του πιστευειν bedarf des Beisatzes ἐπι πασιν ꝛc. nicht, und dieser Beisatz hier nicht geeignet, da sie der Botschaft der Frauen hätten glauben sollen. Auch πιστ. ἐπι τινι für dieses Objekt nicht die richtige Construktion. ἐπι πασιν zu ουχι εδει: mußte nicht ob allem, was geweissagt, auf Grund dessen ꝛc. Um so weniger nothwendig, aus εδει ein δει zu ergänzen zu εἰσελθειν. αρξαμενος wie 23, 5; Akt. 1, 22. Das και ἀπο των προφ. rechtfertigt sich durch V. 44, wo man sieht, daß sich das διερμηνευσεν über die נביאים hinaus erstreckte. μεινον μεθ' ἡμων wie μεινον συν αὐτοις im Gegensatze zu πορρωτ. πορευεσθαι, also nicht als ihr Gast, daß sie da zu Hause. λαβων τον ἀρτον als οἰκοδεσποτης und κλασας wie 22, 19. Daß Jesus das Brot gewöhnlich so ausgetheilt habe, ist unbegründet; vgl. Akt. 2, 46, wo das κλαν τον ἀρτον vom Abendmahle. Hier nicht Abendmahl, da nicht Darreichung seines Leibes. Aber das Brot dazu gesegnet, daß ihr Essen aus seiner Hand (daher V. 35 ἐν τῃ κλασει του ἀρτου) ihnen dazu dient, ihn zu erkennen. ἀφαντος = ἀφαντης. Lies ὡς, nicht και ὡς διηνοιγε, indem και die Lebhaftigkeit der Rede aufhebt. V. 34 zeigt, daß die Ferne für ihn nicht mehr.

V. 39—46. Der Auferstandene als διδασκαλος im Jüngerkreise. Vor Allem, daß, was sie sehen, er. Und zwar erstlich τ. χειρ. και τ. ποδ., wornach auch die Füße Wundenmale trugen von

Annagelung oder sonst, woraus sie sehen sollen, daß er es ist, der am Kreuze gehangen. Dann ψηλαφησ., so daß sie σαρκα και οστεα spüren. Das ὁτι hinter ιδετε nicht „denn", sondern „daß", aber so, daß eine Umkehr der Sätze, indem es eigentlich „daß ich Fleisch und Bein habe, was ein Geist nicht hat." V. 40 schwerlich aus Joh. 20, 20, da es auch א. και ἀπο μελισσιου κηριου fehlt in A. B. D. א., aber wie sollte es eingeschaltet worden sein? Sein Essen überführte sie, daß es ein wirklich leibliches Organ. אלה דברי אשר דברתי das jetzt Geschehene ist das, wovon ich sagte, wenn ich sagte, es müsse ꝛc. εἰπεν δε προς αὐτ, gleich jetzt. Aber gleich Alles zusammengefaßt, was ihnen der Auferstandene zu sagen hatte. και ουτως ἐδει, schwerlich Einschaltung, sondern ausgelassen, weil man και „und" nahm; aber „weil so geschrieben steht, so mußte „„auch"" so χσ. ꝛc." Dies paßt besser hinter διην. αὐτ. τ. νουν., indem sie erst die Schrift verstehen lernen und dann erkennen sollen, daß ihr zufolge so geschehen mußte. Lies ἀρξαμενον, „so zwar, daß in Jerusalem der Anfang gemacht". Denn auch dies gehört zu dem, das geschehen mußte. Dann ὑμεις δε, worauf in V. 49 zwei Sätze, welche wie Vordersatz und Nachsatz. Lies ἐξαποστελλω Gal. 4, 6. την ἐπαγγ. τ. πατρ. μ. Akt. 2, 33; Gal. 3, 14; Eph. 1, 13.: Gott hat ewiges Leben verheißen, welches gegeben in dem Geiste, der die Jüngerschaft überkommt. Vgl. Luk. 3, 16. ὑμεις δε καθισατε nämlich von da an, wenn Jesus nicht mehr unter ihnen, indem die Erhöhung die Voraussetzung der Geistesausgießung.

V. 50—53. Abschluß. Da Akt. folgen sollte, ist alles Genauere aufbehalten. Nicht zweierlei Tradition, daß am Auferstehungstage oder nach 40 Tagen. ἐξαγ. wenn das, freigelassen. (vgl. Matth. 26, 32). και ἀνεφερετο εἰς τον οὐρανον und προσκυνησαντες αὐτον nicht zu streichen. Aber ersteres fehlt auch א. Die ihren Herrn anbetend haben gen Himmel fahren sehen, sind im Tempel derer, die ihn ermordet.

Der Schluß des Evangeliums so, daß er das Bisherige abschließt, und nicht so, daß er das Neue beginnt. Gegensatz gegen den Anfang des Evangeliums. Der dort in einsamer Stille Vorhergesagte bestellt hier abscheidend aus dieser Welt seine Jünger, in aller Welt Zeugen dessen zu sein, wie er gelitten und auf-

erstanden zur Vergebung der Sünden. Sie sind dann im Tempel zu Jerusalem.

Am Ende der Akta die Predigt in der Hauptstadt der Völkerwelt durch den auf Anklage seines Volkes vor Kaisers Gericht Stehenden, den die heidnische Obrigkeit in seiner Haft predigen läßt, nachdem die Judenschaft Roms mit ihm gebrochen.

---

15 Bde