

Der Gebrauch des Alten Testaments im Neuen Testamente: a) in den Reden Jesu (Fortsetzung) b) bei den Evangelisten

VON

Dr. August Clemen.

Das Nachstehende ist eine Fortsetzung der Abhandlung, die Verfasser der Einladungsschrift der Fürsten- und Landeschule Grimma zu der Einweihung des neuen Schulgebäudes am 24. September 1891 p. 7—23 beigegeben hat. Insonderheit verweist er auf das dort Ausgeführte in Bezug auf die Geschichte der Auslegung des Alten Testaments in der christlichen Kirche im Allgemeinen wie im Besonderen auf die Stellung, die Christus und die Apostel dem Alten Testamente gegenüber eingenommen haben. Die Prüfung der alttestamentlichen Citate in Jesu Munde, vom Standpunkte der heutigen historisch-kritischen Exegese des Alten Testaments aus und nach dem chronologischen Gesichtspunkte des Lebens Jesu geordnet, ist ebendasselbst von der Versuchungsgeschichte Jesu an bis zu dem Konflikte mit den Pharisäern Matth. 15, 1—9 gegeben.

a) Der Gebrauch des alten Testaments in den Reden Jesu (Fortsetzung).

Bemerkenswert ist die Art und Weise, wie in den im johanneischen Evangelium aufbewahrten Reden Jesu das Alte Testament citiert wird. In der Rede vom Brote des Lebens, die er in der Synagoge von Capernaum gehalten, begründet Jesus Joh. 6, 45 den von ihm ausgesprochenen Gedanken: »niemand kann zu mir kommen, es sei denn dass ihn ziehe der Vater der mich gesandt hat« mit dem Hinweis auf das Schriftwort: *καὶ ἔσονται πάντες διδασκτοὶ θεοῦ*. Die Worte stehen Jes. 54, 13, wo der Prophet erklärt, dass in der messianischen Zeit im Unterschied von nur einzelnen alttestamentlich Erleuchteten alle von Gott gelehrt sein werden. Wie aber die Worte frei nach den LXX (eig. *καὶ πάντας τοὺς υἱοὺς σου διδασκτοὺς θεοῦ* sc. *θήσω*) angeführt sind, so liegt auch der Ton nicht auf dem *πάντες*, sondern auf dem *διδασκτοὶ θεοῦ* und der Gedanke Jesu ist einfach der: wie schon Jesaia erklärt hat, kommt nur wer eine unmittelbare innere Gotteserleuchtung erfährt zu mir; aber von diesen soll mir auch kein einziger fehlen, denn jeder der vom Vater gehört hat und gelernt (so wendet das *πᾶς* die allgemeine Idee, die in *πάντες* ausgesprochen ist, persönlich an) kommt zu mir. Die Beibehaltung des *καὶ* im Anfang der citierten Worte ist wohl kaum mit Godet so zu erklären, das Jesus die Rolle mit den Weissagungen des Jesaia, weil in der Synagoge lehrend, in der Hand hielt und mit den Worten: »es stehet geschrieben«, die Stelle verlas, sondern wird wohl auf Rechnung des Evangelisten zu setzen sein, der eben also aus den LXX citierte, wohl aber dürfte das *ἐν τοῖς*

προφήταις nicht bloß zu erklären sein: in dem prophetischen Teile des Alten Testaments, sondern bei den Propheten überhaupt, die dieselbe Wahrheit bezeugen, die einer von ihnen im Namen aller ausspricht, vergl. nur Jes. 31, 34. Jes. 11, 9. Joel 3, 1. — Am Laubhüttenfeste zu Jerusalem ruft Jesus Joh. 7, 38 aus: »wer an mich glaubt — wie die Schrift gesagt hat — Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Leibe fließen.« Es darf als ausgemacht gelten, dass die Worte *καθὼς εἶπεν ἡ γραφή* nicht auf *ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ* (Chrysosth., Calov u. a.), sondern auf die folgenden Worte zu beziehen sind und ebenso dass das Schriftwort nicht einer apokryphischen Schrift des Alten Testaments (Bleek) entnommen sein kann. Welche Stelle aus den canonischen Büchern Alten Testament's hat aber Jesus im Sinn? Man hat auf Jes. 44, 3 verwiesen: Denn ich werde Wasser ausgießen auf das Durstige und Bäche auf das Trockene. Ich werde ausgießen meinen Geist auf deinen Samen oder auf Jes. 55, 1: Wohlan, alle Durstige heran zum Wasser, besonders (Luthardt) auf Jes. 58, 11: und du wirst sein wie ein gewässerter Garten und wie ein Wasserquell, dass Wasser nicht ausbleibt; andere auf Ez. 47, 1 ff. Joel 3, 23. Sach. 14, 8. Hengstenberg, der immer darauf ausgeht, das Hohelied im Neuen Testament zu finden, erinnert sogar an Hohelied 4, 12. 15, 7, 3, alle diese Stellen sind nicht das Citat Jesu und insonderheit erklärt sich nicht das Bild *κοιλία*, das Jesus gebraucht. Böhl verweist auf Prov. 18, 4 nach den LXX: ein tiefes Wasser ist die Rede im Innern des Mannes (*ἐν καρδίᾳ ἀνδρός* — wobei statt *καρδία* *κοιλία* gesetzt wäre), ein Fluss quillt daraus hervor und eine Quelle des Lebens (*πηγὴ ζωῆς*); aber dort wird doch nur von der Rede des Mannes solches ausgesagt, nicht von dem Geistesstrom, von dem Christus spricht. Nach Bengel spielt Jesus auf den goldenen Krug bei dem Wassers schöpfen am Laubhüttenfeste an, nach Gieseler auf die unterirdische Höhle unter dem Tempelberg, aus welcher Wasser in den Kidron herabfließt. Wir werden wohl richtiger sagen dürfen, Jesus führt überhaupt keine bestimmte Stelle aus dem Alten Testamente an, sondern, wie schon das allgemeine *καθὼς εἶπεν ἡ γραφή* andeutet, eine durch das Alte Testament mehrfach hindurchklingende Verheissung und das ganze Bild besagt: der an Christum Glaubende ist ein von dem Geiste erfülltes Gefäß der Gnade, aus dessen Innern (*κοιλία*) Ströme lebendigen Wassers auch für andere herausströmen (d. fut. *ρεύσουσιν* entspricht der Form des alttestamentlichen Verheissungswortes). Möglich dass, wie Godet meint, während des Festes aus Veranlassung des symbolischen Wasserausgießens Stellen vorgelesen worden waren wie Ex. 17, 6. Num. 20, 11. Dmt. 8, 15, so dass auch diese heilsgeschichtlichen Erinnerungen allen Gemüthern jetzt gegenwärtig waren. Durchaus richtig aber ist die Deutung, die der Evangelist v. 39 von der bildlich ausgedrückten Alttestamentlichen Verheissung, an die Jesus erinnert, macht: die Ströme lebendigen Wassers sind wirklich der Geist, den die Jünger Jesu zu Pfingsten empfangen sollten und der aus ihrem Innern als ein ewig frischer Lebensquell in die Welt sich ergießen sollte. — Auf dem Tempelweihfeste zu Jerusalem weist Jesus die Anklage der Gotteslästerung, die die Juden gegen ihn erhoben, Joh. 10, 34 mit einer Argumentation zurück, die er mit einem Schriftworte beginnt. Er antwortet: steht nicht in eurem Gesetz (*νόμος* hier von der Alttestamentlichen Schrift überhaupt gebraucht wie 7, 49. 12, 34. 15, 25) geschrieben: ich habe gesagt, Götter seid ihr? Die angeführte Stelle ist *ψ* 82, 6, wörtlich nach den LXX citiert, woselbst der Psalmist die theokratischen Richter Israels als Repräsentanten Gottes geradezu Götter nennt, indem er zurückgreift auf den Anfang des Psalms: Gott dastehend in Gottesversammlung inmitten von Göttern richtet er. In ungleich höherem Sinne aber fühlte sich Jesus als den Repräsentanten Gottes, als das höchste Organ, durch welches Jehova alle seine Heilsabsichten hinausführe. Kann darum die Schrift Gott nicht lästern, wenn sie Personen Götter nennt, zu welchen das Wort Gottes d. i. das Wort der Bestellung zum Amte kam — das ist die Argumentation Jesu — (und die Schrift kann nicht ausser Gültigkeit gesetzt werden — ein Hilfsgedanke, der die unbegrenzte Ehrfurcht Jesu für das Alttestamentliche Schriftwort und zugleich die Einheit und normative Gültigkeit der Schrift bezeugt), wie kann es angesichts dieses Schrift-

worts mir als Gotteslästerung angerechnet werden, wenn ich mich den Sohn Gottes nenne, mich, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat d. h. den der Vater dem Zusammenhange des sündigen Menschengeschlechts entnommen und in die Welt gesandt hat, dass ich den Willen dess vollziehe, der mich gesandt hat? Diese Argumentation Jesu ist aber zugleich ein Beweis, wie genau der Evangelist die Worte seines Meisters wieder gegeben hat. Mit Recht sagt B. Weiss (Leben Jesu II, 417): »es bedarf in der That keines Nachweises, dass wir hier kein Elaborat des grossen Logosphilosophen aus dem 2. Jahrhundert haben, sondern eine Schriftargumentation, die nur unter den geschichtlichen Verhältnissen Jesu überhaupt einen Sinn hat.« Und hätte Johannes diese ganze Argumentation Jesu erdichtet, er würde sich nicht enthalten haben, Jesu den Namen hier in den Mund zu legen, mit dem er ihn im Prologe seines Evangeliums bezeichnet hat. Es hätte für Johannes menschlich nahe gelegen Jesum sagen zu lassen: wie die Schrift die Götter nennt, an welche *ὁ λόγος τῶν θεῶν* kam, wie viel weniger kann man den, der selbst *ὁ λόγος* ist, einer Gotteslästerung zeihen, wenn er sich Gottes Sohn nennt! Aber Johannes ist dieser Versuchung nicht unterlegen, weil die Argumentation nur so geschichtlich treu aus dem Munde des Erlösers gekommen sein kann. Wir sehen zugleich, die Reden Jesu bei Johannes, soweit sie das Alte Testament berühren, stimmen mit der Art und Weise, wie dasselbe in den synoptischen Evangelien in Jesu Munde behandelt worden ist, im Wesentlichen überein und wir haben keinen Grund, einen Zweifel in die Glaubwürdigkeit des vierten Evangelisten in der Wiedergabe der Reden Jesu zu setzen, wenn gleich dieselben das Gepräge der bekannten eigentümlichen Art des vierten Evangeliums tragen.¹⁾

Bei der von den Synoptikern (Mt. 21, 12 ff. Mc. 11, 15. ff. Luc. 19, 45 ff.) berichteten und nach dem messianischen Einzuge in Jerusalem vollzogenen Tempelreinigung²⁾, hat Jesus das Wort gesprochen: es steht geschrieben: mein Haus soll ein Bethaus genannt werden, ihr aber macht es zu einer Räuberhöhle. Mit dem Worte aus Jes. 56, 7 (bei dem Marc. auch noch das *πάντες τοὺς ἔθνησιν* hinzufügt) erinnert Jesus an die hochheilige Bedeutung des Tempels, mit einem an Jer. 7, 11 erinnernden Ausspruch sagt er, was der Tempel unter Israels Händen geworden ist. Als er dann im Tempel (*ἐν τῷ ἱεροῦ* in dem Vorhofe der Heiden) den Huldigungsruf der Kinder sich gefallen lässt, weisst er den Unwillen der Hierarchen mit dem Worte Psalm 8, 3 zurück: habt ihr nicht gelesen: aus dem Munde der Unmündigen und Säuglinge hast du dir ein Lob zugerichtet? Was in der Psalmstelle von Gott ausgesagt wird, dass Gott sich aus dem Munde von Kindern und Säuglingen eine Macht zubereitet, d. i. in der Sprachfähigkeit der Kinder eine Streitmacht, die alle Widersacher der Ehre Gottes, alle Feinde der Anerkennung seiner Herrlichkeit auf Erden, alle rachgierigen Dränger des Volkes Jehovas zum Schweigen bringen muss, das wendet Jesus mit sinniger Beibehaltung des von den LXX in ökumenischer und ein leichteres Verständnis nur fördernder Weise gewählten Ausdruckes *αἶψος* statt *ἔτι* auf sich an, den der Jubelruf der Kinder siegreich als den zu seinem Tempel gekommenen Herrn erweist, der eben das Lob der Unmündigen gebraucht, um, wie es im Grundtexte heisst, zu beschwichtigen Feinde und Rachgierige. Eben darum liess er auch die also beschämten und abgefertigten Hohenpriester und Schriftgelehrten nicht bloß stehen Matth. 21, 17, sondern er bezeichnete sie auch durch sein Sich zurückziehen nach Bethanien offenkundig als seine Feinde, in deren

¹⁾ Vergl. auch Lechler, das Alte Testament in den Reden Jesu, Theologische Studien und Kritiken 1854, S. 846 f.

²⁾ Für die konservative Ansicht der altkirchlichen, sowie der positiver gerichteten neueren Exegeten, welche dem doppelten Bericht entsprechend eine Tempelreinigung zum Beginn (Joh. 2) und eine zum Schlusse der öffentlichen Lehrthätigkeit Jesu annehmen, und gegen die kritische Ansicht, die die Identität der beiden Vorgänge behauptet und entweder den synoptischen oder den johanneischen Bericht als ungültige Wiederholung preisgibt, spricht doch, dass der Zweck beider Vorhaben nicht der gleiche war, dass beide Conflicte sich verschieden zuspitzen und dass eine solche Handlung sowohl Joh. 2 als im Anfange der Leidenswoche des Erlösers sich als innerlich wahrscheinlich erweist.

Machtbereich er nicht weilen dürfe. Nach Luc. 19,40 hat er, um anzudeuten, dass er das laute und feierliche Bekenntnis seiner Messianität aus Kindermunde jetzt nicht mehr zurückhalten dürfe, noch das an Hab. 2, 11 anklingende Kraftwort ihnen entgegengeschleudert: ich sage euch, wo diese werden schweigen, so werden die Steine schreien. Wie der Prophet dort das unausbleibliche Rachegericht, das den ereilen muss, der sein Haus nur mit Gewalt und List baut, in den Worten andeutet: denn der Stein aus der Mauer wird klagen und der Sparren vom Holze ihm erwidern, so spricht hier Jesus den Gedanken aus: wo finsterner Despotismus dem Lobpreis wehren wollte, der hier aus Menschenmunde ihm entgegentritt, die Steine würden ihn aufnehmen und schreien, gewiss die Steine des zerstörten Tempels und des zerstörten Jerusalems, die für ihn als den Richter Israels einst Zeugen werden, wenn man ihn einst als den vom Himmel gekommenen König Israels aufnehmen will; denn auf den in den Worten der Pharisäer sich kundgebenden Unglauben und das diesem drohende Gericht sind offenbar bei diesen Worten Jesu Gedanken gerichtet. — Dasselbe Gericht über die Hierarchen seines Volkes spricht dann Jesus in dem Gleichnis von den bösen Weingärtnern aus Matth. 21, 33 ff. Marc. 12, 1 ff., Luc. 20, 9 ff. Durch Heranziehung von Psalm 118, 22 spricht er die Gewissheit aus, dass gerade seine von den Volksobersten sich vollziehende Verwerfung der Weg zu seiner Erweisung als Haupt und krönender Abschluss des Reiches Gottes sein werde. Die genau nach den LXX citierte Psalmstelle: »Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden; von dem Herrn ist er dies geworden und er ist wunderbarlich in unsern Augen« bezieht sich im hebräischen Texte zunächst auf die Einweihung des zweiten serubabelschen Tempels und spricht dort der Dichter seine Freude aus, dass der Stein, den die Bauleute des Tempels geringschätzig ansahen, wie überhaupt in den Bauleuten bei der Grundsteinlegung und dann weiter bei Unterbrechung des Baues eine missmutige Missachtung des geringen kümmerlichen Anfanges sich regte (Esra 3, 12), in wunderbarer Weise mit Gottes Hilfe zum krönenden Schluss- und Giebelstein, der das ganze Gebäude schützt und stützt — denn nur so kann אבן פינה hier verstanden werden (Delitzsch, Böhl) — geworden ist. Darf nun dieser Stein zugleich ein Bild der Macht und Hoheit sein, zu welcher das nun wieder um den Tempel als seinen nationalen Mittelpunkt geschaarte Israel aus tiefer Erniedrigung heraus gelangt ist, so erklärt sich, wie Jesus diese Stelle auf sich anwenden konnte, in dem die Geschichte Israels sich gipfelnd zusammenfasst, zumal nach Joh. 2, 19—21 vergl. Sach. 6, 12 f. er der von den Obern Israels Verachtete und Verworfenen durch seine Auferstehung und im Stande seiner Verklärung der ewig herrliche Tempel geworden ist, in welchem die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt. Im Hinblick auf diese seine Verherrlichung, zu der ihn die Verwerfung Israels führen sollte, durfte er auch das Psalmwort auf sich anwenden: »Von Jehova ist dies geschehen und es ist wunderbarlich in unsern Augen.« Es kommt hinzu, dass diese auch Act. 4, 11 und 1. P. 2, 7 vorkommende messianische Anwendung des 118. Psalms noch durch zwei Stellen aus Jesaja vermittelt wird. Jes. 28, 16 spricht Jehova: »Siehe ich bin es, der in Zion einen Stein gelegt hat, einen Stein der Bewährung, einen köstlichen Eckstein gegründeter Gründung; wer da glaubt wird nicht weichen« und Jes. 8, 13 f. spricht der Prophet: »Jahve Zebaoth, ihn sollt ihr heiligen und er soll eure Furcht, er euer Schrecken sein. So wird er zum Heiligtum werden und zum Stein des Anstosses und zum Felsen des Strauchelns den zween Häuptern Israels, zur Schlinge und zum Strick den Bewohnern Jerusalems, und es werden viele unter ihnen straucheln und fallen und zerbrechen und sich verstricken und gefangen werden.« Ist in der letzteren Stelle Jehova selbst ein Stein des Anstosses und ein Felsen des Strauchelns genannt und darf Christus was das Alte Testament von Jehova sagt auf sich als den Gesandten Jehovas beziehen, so ist in der ersteren Stelle mit dem köstlichen Eckstein auf Zion mit hoher Wahrscheinlichkeit das messianische Heil selbst gemeint als heiliger Baugrund und Wahrheitshort oder das verheissungsgemäss ewig beständige davidische Königtum, zusammengedacht mit seinem verheissenen Inhaber, dem göttlichen Hort und Retter, den der Herr

seinem Volke schenken wird (Delitzsch, messianische Weissagung S. 110, Nägelsbach, Jesaja), so dass die Anwendung, die Petrus 1. P. 2, 6 und Paulus Röm., 9, 33 und 10, 11 von dieser Stelle machen, mehr als eine bloß typische ist. Spricht nun Jesus in der messianischen Anwendung von Ps. 118, 22 auf sich selbst den Gedanken aus, dass Gott den von den bösen Weingärtnern Verworfenen in wunderbarer Weise erwählt und erhöht, so leitet er von dieser Schriftstelle zugleich noch zwei Lehren ab, mit denen seine Parabel eindringlich schliesst. Zunächst Mt. 21, 43, dass das Reich Gottes von den Hierarchen Israels, die es in seinem gekommenen Träger verworfen, genommen und einem Volke gegeben werden soll, das seine Früchte bringt, wie dies darin liegt, dass der verworfene Stein im Psalme ja eben ein Bild der Theokratie ist, sodann v. 44, dass der verworfene Stein die Strafe für seine Verächter bringt; denn, wie mit Anlehnung an Jes. 8, 14 ausgeführt wird, der krönende Schlussstein wird für alle, die ihn wegnehmen wollen, ein Stein des Strauchelns und Fallens, ja zermalmen wird er einen Jeden, der sich wider ihn auflehnt (die Worte *λυμήσει αὐτόν* erinnern an Dan. 2, 44 und sprechen es aus, dass in Jesu der erschienene ist, von dem die Zermalmung aller Weltreiche ausgehen wird, die sich wider das Gottesreich erheben werden). — Noch einmal gebraucht Jesus den 118. Psalm, als er am Schlusse seiner Strafrede wider die Pharisäer Mt. 23, 39 das ihnen drohende göttliche Strafgericht dadurch als ganz gewiss hinstellt, dass er sagt, sie würden ihn von nun an als heilbringenden König, als welcher er in Jerusalem eingezogen war, nicht wiedersehen, bis sie in völliger Umkehr ihres Verhaltens dem einst wiederkommenden Messias gläubig mit dem Zurufe entgegenjubeln würden, mit dem vor wenigen Tagen bei seinem feierlichen Einzuge Mt. 21, 9 seine Anhänger ihn begrüsst: Gelobt sei der da kommt im Namen Jehovas. Es war Psalm 118, 26 der Festgruss, mit dem die Pilger, die zu den hohen Festen nach Jerusalem kamen, aus Priester-munde empfangen wurden, und mit dem nun auch der Messias als Festgast vom Volke begrüsst wurde und einst von Israel wieder begrüsst werden sollte.

Für besonders schwierig hat man von jeher den Schriftbeweis Jesu in Mt. 22, 32 erkannt. Soll doch die Beweisführung Jesu hier auf rabbinisch-spitzfindiger Dialektik beruhen und ihm sogar nicht einmal eigentümlich, sondern von rabbinischen Vorgängern entlehnt sein und dem Wolfenbüttler Fragmentisten hat diese verblühte, kabbalistische Auslegung als Beleg dafür gegolten, dass die von andern Völkern überkommene Unsterblichkeitslehre sich aus dem Alten Testament überhaupt nicht beweisen lässt. Und doch müssen wir auch hier den Tiefsinn des Erlösers bewundern, mit dem er vom Alten Testament Gebrauch macht. Die Versuchung der Sadducäer (Mt. 22, 23—33. Mc. 12, 18—27. Luc. 20, 27—40), die seine Lehrautorität in den Augen des Volkes herabsetzen, den Glauben an eine Auferstehung lächerlich machen oder doch mit ihrer Frage beweisen wollten, dass die Lehre von der Auferstehung mit dem Gesetz Moses in Widerspruch stehe, weist Christus damit zurück, dass er einen doppelten Mangel an ihnen rügt: einmal dass sie die Kraft Gottes nicht kannten, denn indem sie das ewige Leben genau nach Analogie des jetzigen sich vorstellten, übersähen sie, dass die Schöpfermacht Gottes ein ganz anderes Leben schaffen könne; zum andern, dass sie die Schrift nicht wüssten, die doch die von ihnen in Abrede gestellte Auferstehungslehre. Christus berichtigt zuerst ihre Ansicht vom jenseitigen Leben, von dem sie sich nur eine grobsinnliche Vorstellung machten. Dasselbe sei nicht eine Wiederherstellung der irdischen Verhältnisse, die mit der irdischen Leiblichkeit zusammenhängen, sondern in der Auferstehung — und zwar fast Jesus mit der *ἀνάστασις* das ewige Leben und die Auferstehung des Leibes in Eins zusammen, weil er ebenso wie Paulus 1. Cor. 15 die neue Leiblichkeit als eine notwendige Folge des verklärten Geistes ansah — da werden die gewürdigt sind jene Welt zu erlangen engelgleich (*ισάγγελοι* Luc. 20, 36; Mt. und Mc.: *ὡς ἄγγελοι οἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*) und Söhne Gottes sein, weil Söhne der Auferstehung d. i. kraft der Auferstehung empfangen nun auch der Geist eine Einwirkung jener Kraft Gottes, die die Sadducäer verkannten, so dass er nun erst ganz dem Göttlichen sich hingeben könne, denn

das neue Leben, das sie kraft der Auferstehung haben, sei eben ein anderes, als das sie vor derselben geführt haben (*ὄμοι θεοῦ* nicht in ethischem Sinne wie Mt. 3, 9, sondern in einem physischen Sinne). Wie der sinnlichen Vorstellung der Sadducäer vom jenseitigen Leben begegnet Jesus aber auch ihrer Leugnung der Auferstehung überhaupt und zwar entnimmt er absichtlich die Waffe wider dieselben demselben Buche Alten Testaments, aus dem sie die Vorwände ihrer Bestreitung sich gesucht, dem Pentateuche, während andere Alttestamentliche Stellen wie Jes. 26, 19. Ez. 37 weit näher gelegen hätten. Das angeführte Wort Ex. 3, 6: ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaacs und der Gott Jacobs (genau nach den LXX wieder gegeben, wobei die Auslassung des *ὁ θεὸς τοῦ πατρὸς σου* gewiss auf Christus selbst zurückzuführen sein wird, weil für seine Beweisführung irrelevant) war aber um so bedeutsamer, als damit Gott Mose gegenüber sich als den bezeichnete, der bereits vor 400 Jahren von einem Abraham, Isaac und Jacob angebetet worden war und der mit jenen Ervätern seinen Bund aufgerichtet hatte. Worin liegt nun der Nerv der Beweisführung? Darüber geben die Worte Aufschluss: nicht ist er der Gott Toter, sondern Lebender d. h. wenn Gott sich den Bundesgott der Erväter nennt, so setzt er voraus, dass er mit diesen fort und fort in Verbindung steht; in Verbindung kann er aber nicht mit vergänglichen Erscheinungen, sondern nur mit Existierenden und Lebenden stehen. Oder sollte von einem Wesen, das mit Gott in wirklicher Gemeinschaft gelebt hatte, bald nichts mehr vorhanden sein als eine Hand voll Staub und Asche? Sollte Gott sich nicht schämen, sich Jahrhunderte nach ihrem Verscheiden einen Gott von verwesenden Leichen zu nennen? Nein schliesst Gott als der Persönliche einen Bund mit Menschen und nennt er sich fort und fort ihren Gott, so müssen sie auch ewig, weil Bundeskinder des ewigen Gottes, sein. Der Nerv des Gedankens ist also die Unvergänglichkeit der persönlichen Verbindung mit Gott und Luc. 20, 38 fügt darum noch die Erklärung hinzu: denn ihm leben sie alle d. i. für Gott giebt es nur Lebendige mögen sie nun den Atem ausgehaucht haben oder nicht, die sichtbare Menschenwelt und die unsichtbare Geisterwelt, vor Gottes Augen steht sie nur als Eine Gemeinschaft Lebender dar. Insofern also liegt in dem Ausspruche bei Moses eine Andeutung (*ἐμῆρσεν* Luc. 20, 37) der Lehre von einer persönlichen Fortdauer nach dem Tode und mit dem persönlichen Fortleben, das er den Ervätern zuspricht, spricht Jesus denselben auch die Erlangung einer neuen Leiblichkeit zu, obwohl er sich über das Wie des Fortlebens und über den allein durch die göttliche Heilsökonomie bedingten Eintritt der Auferstehung des Leibes hier nicht näher ausspricht. Diese geisterfüllte Schriftauslegung aber, die uns zugleich ein Beweis dafür ist, wie Jesus schon in dem Alten Testamente den keimhaften Anfang der vollen Wahrheit zu erkennen vermochte, und diese Abfertigung der von den Sadducäern für unlösbar erachteten Schwierigkeit musste die Verwunderung aller erregen, die sie hörten Mt. 22, 33. Hätte sich hier nur dialektische Gewandtheit und rabbinische Hermeneutik kundgegeben, des Herrn Antwort hätte schwerlich einen so tiefen und mächtigen Eindruck gemacht. Und so einfach und leichtverständlich uns nun diese Schrifteröffnung erscheinen mag, niemand würde doch auf dieselbe gekommen sein, wenn nicht Jesu Mund sie offenbart hätte.

Eine weitere Schwierigkeit liegt in der Argumentation Jesu Mt. 22, 41 ff. Mc. 12, 35 ff. Luc. 20, 41. ff. vor. Die ganze Stelle wird falsch verstanden, wenn sie ausser Zusammenhang mit dem Vorigen aufgefasst wird. Marc. 12, 28—34 zeichnet den Zusammenhang am schärfsten und ergänzt das Nötige, um die Worte Jesu bei Matth. und Luc. ins rechte Licht zu setzen. Hiernach war es Ein Schriftgelehrter vor allem, der als Wortführer der Pharisäer den Herrn mit der Frage anging: welches ist das grösste Gebot im Gesetz? Das *πειράζων* Mt. 22, 35 zeigt an, dass die Pharisäer Jesu eine spitzige Frage aus ihrer Schultheologie vorlegten, die ihn verleiten sollte sich eine Blöße zu geben. Aber anstatt eine Kategorie von Geboten, welchen das Prädicat des Grossen zukomme, zu nennen, hebt Jesus aus der Fülle des Gesetzes nur zwei hervor Deut. 6, 5 und Lev. 19, 18, die in der Forderung der Liebe als des *πλήρωμα νόμου* (R. 13, 10) ihren Einheitspunkt haben,

die in der Inanspruchnahme des ganzen Menschen für diese Liebe als allumfassende grosse Gebote sich darstellen und die auch der Nerv des ganzen Gesetzes und der Propheten sind, so dass alle andern Gebote nicht als unwesentlich oder aufgelöst erscheinen, sondern nur als in organischem Zusammenhange mit jenen beiden grossen Geboten stehend. Von der hohen Einfalt der Rede Jesu getroffen, erklärt jener Schriftgelehrte die Liebe Gottes und des Nächsten für mehr als alle Brandopfer und Schlachtopfer; so dass Christus ihm das Zeugnis geben darf: du bist nicht fern von dem Reiche Gottes. Aber Jesus lässt den Schriftgelehrten noch nicht los, er giebt ihm noch eine Antwort (*ἀπο-
κριθεὶς* Mc. 12,35) mit auf den Weg. Er frägt ihn und alle Versammelten, Pharisäer und Volk: Was dünket euch um Christo? Wess Sohn ist er? Man gab die allgemein übliche Antwort: Davids Sohn. Aber Jesus fährt fort und fragt: wie nennt ihn denn David im Geiste »Herr« nach Psalm 110, 1? Wie bestehen Sohn und Herr in Einem Munde zusammen: Sohn, wodurch der Angeredete unter David, Herr, wodurch er über ihn gesetzt wird? Diese Frage konnten nun die Pharisäer mit nach Hause nehmen und wer dieselbe ernst und aufrichtig durchdachte, der musste auf das Geheimnis der göttlichen und menschlichen Natur des Messias kommen. Denn hat in Wirklichkeit David den Messias im 110. Psalm einen Herrn genannt, so muss derselbe auch nach pharisäischer Logik mehr als ein blosser Mensch sein. Liess doch Psalm 110, 5, wo es vom Messias heisst: אֱלֹהֵי לְיָמֶיךָ
Der Herr zu deiner Rechten zerschellt an seinem Zornstage Könige und die Beilegung göttlicher Mitregentschaft Psalm 110, 1 (die Stelle ist genau nach den LXX citiert, nur ist von Matth. das Bild *ὑποπόδιον*, das Mc. und Luc. beibehalten, in *ὑποζώτιω* aufgelöst und umgesetzt) keinen Zweifel darüber, in welchem Sinne das אֱלֹהֵי v. 1 gemeint sein müsse, denn dieselbe Herrenstellung wie Jehova wird ihm damit zuerkannt. Die Argumentation des Herrn beruht auf der Voraussetzung, dass der Psalm in Uebereinstimmung mit seiner Überschrift davidisch und prophetisch-messianisch ist, wie auch das *ἐν πνεύματι* Mt. 22, 43. Mc. 12, 36 betont, dass er unter Wirksamkeit des Gottesgeistes verfasst sei oder dass David als Offenbarungsträger also geredet habe. Die Argumentationskraft würde freilich auch bestehen, wenn der Psalm nicht davidisch, sondern von einem andern verfasst wäre (obwohl das אֱלֹהֵי der Überschrift nimmermehr in Bezug auf David erklärt werden kann) und nur typisch-messianisch verstanden werden könnte; Christus würde dann der traditionellen Auffassung gefolgt sein und sein Beweisverfahren würde eine *argumentatio ex concessis* sein. Wie aber steht es mit dem geschichtlichen Sinne des Psalmes? Spräche hier nicht David selbst von einem Höheren, sondern das Volk oder etwa ein Prophet wie Nathan, (Ehrt, v. Orelli) von David oder von einem theokratischen Könige Israels überhaupt als dem Typus des Messias, dann spräche der Psalm nur die Verheissung aus, dass der mit der priesterlichen und königlichen Würde für immer geschmückte Herrscher zur Seite Jehovas und unter dem Schutze desselben über alle seine Feinde triumphiren werde, eine Verheissung, die in der Person desjenigen, den der Dichter zunächst vor Augen hatte, noch nicht erfüllt worden, auch nicht in einem seiner irdischen Nachfolger, sondern ihre tiefste Erfüllung erst in Christo gewinnen sollte. Aber auf David, der allerdings auf Zion neben Jehova thronte, als die Bundeslade dahingebracht worden war, und mit den Priestern wohl um Jehovas Heiligtum eiferte, aber doch nicht selbst Priester war und am allerwenigsten ein Symbol Melchisedeks, des Königs von Salem, genannt werden konnte, kann doch der Psalm unmöglich bezogen werden, wenn schon die im Psalm gebrauchten Bilder von dem Siegeszuge des Königs an den beendigten syrisch-ammonitischen Krieg erinnern mögen, ebensowenig auf sonst einen König auf Israels Thron, geschweige denn auf einen Priesterfürsten in der Maccabäerzeit, wo die Prophetie bereits erloschen war; setzen doch auch die zwei Gottessprüche, deren einer mit dem bedeutsam beginnenden אֱלֹהֵי קִרְיָהּ und deren anderer als ein von Jehova feierlichst bekräftigter eingeleitet wird, eine direkte unmittelbare Prophetie voraus und schliessen die Annahme eines bloss fingierten Gottesspruches aus. Ebendarum genügt auch nicht die Annahme, wornach David den in einem rechten

Israeliterherzen über das Verhältnis des theokratischen Königs zu Jehova erweckten Gedanken Ausdruck gegeben und dem Volke wie sonst Gebete für ihn, so hier eine prophetische Anschauung über seine Dynastie oder über das Königtum, wie es im Messias seine Idee schliesslich vollenden sollte, in den Mund gelegt hat (v. Hofmann, Schriftbeweis II, 1, 496 ff.) Der Psalm macht gar entschieden den Eindruck, als ob nicht vom Königtum in abstracto, sondern von einem concreten Wesen die Rede ist und David war von sich aus auch gar nicht im Stande, den jedesmaligen siegreichen König unter seinen theokratischen Nachfolgern typisch-messianisch als den melchisedekischen Priesterkönig zu bezeichnen, ebensowenig wie er denselben seinen Herrn hätte nennen können. Es bleibt nur übrig, den Psalm als direkt und prophetisch-messianisch wie als reines Ergebnis wirklicher Offenbarung zu fassen und es ist wohl nicht zufällig, dass der Name Jehova dreimal gesetzt ist und die Accente drei Strophen von je 7 Zeilen setzen. Bei dieser Auffassung bietet aber die Davidische Abfassung zunächst keine Schwierigkeit. Vergewärtigen wir uns den Inhalt des Psalms. Der, den der Psalmist seinen Herrn nennt, erscheint vorerst als Herrscher zur Rechten Gottes, sein Volk, welches willigst ihm Heeresfolge leistet, gleicht an Menge und Frische und Herkunft dem wie aus dem Mutterschoosse des Frührots geborenen Taue, es ist angethan mit heiligen gottesdienstlichen Gewändern, es ist ein priesterlich Volk und sein Führer ist Priester und König in einer Person, dem Jehova ewiges Priestertum verbunden mit dem Königtum nach Melchisedeks Vorgang zugeschworen hat. Schliesslich wird noch der Siegesgesang dieses in der Kraft Gottes seine Feinde zermalmenden Helden geschildert. Vergleichen wir diese Schilderung mit der in dem nachfolgenden Stücke Sach. 6. 12 f. gegebenen Zeichnung des Messias, so erhalten wir offenbar den Eindruck, dass unser Psalm und nicht die Weissagung Sacharjas das ältere Schriftstück ist, wie besonders auch, wie schon oben bemerkt, die Bilder v. 5 f. an die Davidische Zeit erinnern und der v. 1 Angeredete als ein in das Licht der messianischen Idee gestellter Davidischer König erscheint. Möglich auch, dass die Fäden in Davids Geiste sich so anknüpfen wie E. Haupt a. a. O. S. 112 ausführt. Aber die Schwierigkeit bleibt freilich bestehen, dass unser Psalm der einzige direkt messianische Davidische wäre, während sonst alle anderen Davidischen Psalmen nur typisch-messianisch sind und das Bild eines persönlichen Messias überhaupt erst in der späteren Zeit der Prophetie uns entgegentritt. In der 2. Sam. 7 dem David gewordenen Weissagung tritt ja auch die Person des Messias noch gar nicht hervor, geschweige denn seine göttliche Natur, wie sie hier durch die Anrede des Messias als eines Jehovagleichen Herrn bezeichnet wird. Mag es darum auch unentschieden bleiben, ob David selbst (Moll, Delitzsch a. a. O. S. 64 f.) oder ein Späterer in Davids Geiste unsern zweifellos prophetisch-messianischen Psalm verfasst hat, gewiss hat Christus durchaus richtig und genau in den Schranken ihres geschichtlichen Sinnes die Psalmstelle angewandt.¹⁾ Wollte er aber die Pharisäer darauf aufmerksam machen, dass der Messias auf Grund des Alten Testaments nicht bloß ein Nachkomme Davids, sondern ein Höherer sei, vor dem der Psalmist oder sagen wir mit Jesu David im Geist sich gebeugt habe, wollte er durch das Rätsel der Nebeneinanderstellung Davids Sohn und Davids Herr ihre geläufige messianische Vorstellung als ungenügend und falsch hinstellen, so erhellt auch, warum er gerade dieses Psalms sich bedient hat. Wurde doch hier der Messias nicht bloß *υἱὸς θεοῦ* in dem bekannten theokratischen Sinne von Psalm 2, 7 d. i. von Gott eingesetzt und in Gottes Namen in Israel herrschender König genannt, wie auch Caiphas im Verhöre Christi Mt. 26, 63 dies Wort gebraucht, sondern geradezu *κύριος*, vor dem ein David sich beugt, also in einem über das Davidische Königtum und

¹⁾ Nach Jesu Vorgange ist dann der Psalm vielfach im Neuen Testament verwendet worden; wie denn kein Psalm im Neuen Testament einen so vielstimmigen Wiederklang findet wie dieser. Wie Jesus legt ihn Petrus aus Act. 2, 34, f., Paulus 1. Cor. 15, 25, so die Schrift überhaupt Hebr. 1, 13. 5, 6. 7, 17. 21. 10, 13. Für das im Neuen Testament so häufige von Christo ausgesagte *καθίσεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ* ist Psalm 110, 1 die Grundstelle und selbst das *ὄψο* Phil. 2, 9 klingt wie ein Nachhall von *יְהוָה* Psalm 110, 7.

dessen Schranken weit hinausgehenden Sinne, der an der Herrschaft Jehovas selbst Anteil nimmt und dem Jehova alle Wege ebnet. Ob freilich die Pharisäer den Sinn seiner Rede voll begriffen haben, muss hier wie sonst zweifelhaft erscheinen; aber verwirrt sind sie durch Jesu Argumentation, die sie nicht widerlegen konnten, geworden, darum wagte auch niemand von dem Tage an fortan ihn zu fragen, der Herr aber spricht ihr Verhalten gegen die göttliche Wahrheit noch in der ersten Strafrede wider die Pharisäer Mt. 23 aus.¹⁾

In der auch sonst in Alttestamentlicher Sprache einhergehenden eschatologischen Rede spricht Christus Mt. 24, 15. von einem *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* d. i. einem Greuel, der in Verwüstung besteht (LXX *βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων*), von dem gesagt ist durch den Propheten Daniel. Zweifelsohne verweist der Herr auf die von Antiochus Epiphanes dem Syrerfürsten ausgeübte und 1. Macc. 1, 20—57 beschriebene Entweihung des heiligen Landes und des Tempels, davon in dem Danielischen Buche Dan. 9, 27. 11, 31 und 12, 11 die Rede ist, mag nun in der ersteren Stelle nach der masorethischen Vocalisation *וְעַל הַזִּמְנָה וְעַל הַזִּמְנָה וְעַל הַזִּמְנָה* übersetzt werden: »und auf der Zinne des Greuels (des zum Greuel gewordenen Tempels) kommt der Verwüster, doch nur bis Tilgung und Strafgericht sich ergießt über den Verwüster« oder mit Veränderung der masorethischen Vocalisation und dem übereinstimmenden Zeugnisse der ältesten Übersetzungen (LXX, Theodotion, Vulg.) *וְעַל הַזִּמְנָה* »und auf der Tempelzinne kommt Greuel der Verwüstung.« Eine derartige Entweihung aber, wie sie damals Antiochus Epiphanes vornahm, wird wieder an demselben zu sehen sein. Es kann Christus, indem er v. 15. nachdem er v. 4—14 gleichsam ein prophetisches Tableau der ganzen Zeit bis zum Ende der Welt vor seinen Jüngern entworfen, mit *οὖν* zu einer darauf begründeten Ermahnung übergeht, nur von der Zerstörung Jerusalems v. 15—22 reden: das beweist unwiderleglich einmal das *ἕσσις ἐν τόπῳ ἁγίῳ*, welches nur auf das für Israeliten als solches geltende Heiligtum zu Jerusalem gehen kann, und zum andern das jeder geistlichen Deutung widerstrebende *ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ* samt den folgenden nur für Israeliten verständlichen Mahnungen, so dass er nun auf das, wornach die Jünger v. 3 an erster Stelle ihn gefragt (*πότε ταῦτα ἔσται*) zunächst Antwort giebt. Es wird dies durch die Parallelstelle Mc. 13, 14 bestätigt, wo Mc. die Worte *ἐν τόπῳ ἁγίῳ* noch allgemeiner durch *ὅπου οὐ δεῖ* wiedergiebt, was auf den Tempel und Jerusalem und das ganze heilige Land bezogen werden kann, und durch Luc. 21, 20, wo der Evangelist im Interesse seiner heidenchristlichen Leser, um zur vollen Deutlichkeit zu bringen was Jesus gemeint geradezu sagt: wenn ihr nun sehen werdet Jerusalem von Heeren umringt.²⁾ Es hebt also Jesus ein bereits von Daniel beschriebenes und an der Aehnlichkeit mit dessen Zeichnung wohl erkennbares Moment hervor: die Entweihung und Zerstörung des Heiligtums in Jerusalem durch Aufhebung des verordneten Gottesdienstes und durch Vergießung unschuldigen Blutes in ihm (vergl. 1. Macc. 1, 37. 38), und die Worte *ὁ ἀναγιγνώσκων νοεῖτω* fassen wir am richtigsten, da sie auch Marc. 13, 14 stehen, als Worte Jesu und nicht des Evangelisten (de Wette, Meyer, Weiss), der damit sagen wollte: wer jene Schilderung dort bei Daniel

¹⁾ E. Haupt S. 119 und B. Weiss, *Leben Jesu* II S. 418 machen mit Recht darauf aufmerksam, dass die neutestamentliche Erkenntnis und erst später dogmatisch gewordene Vorstellung von einer metaphysischen Gottessohnschaft Christi oder einer ewigen Zeugung aus Gott in den Alttestamentlichen Begriff »Davids Herr« nicht gelegt werden darf. Aber freilich hätten die Pharisäer den Sinn der Antwort Jesu mit seinen sonstigen Aussagen über seine Person in Verbindung gebracht, sie würden von der Erkenntnis einer über die Davidsohnschaft weit hinausgehenden Würdestellung des Messias, der an der göttlichen Herrschaft teilnimmt, auch zu der Erkenntnis eines immanenten Verhältnisses zwischen dem Sohne und dem Vater haben fortschreiten müssen.

²⁾ Gegen E. Haupt S. 131 ff., der sowohl Dan. 9, 27 wie Mt. 24, 15 von der Offenbarung des antichristlichen Wesens in der Endzeit verstanden wissen will. Das Missverständnis von Dan. 9, 27 beruht auf einer Verkenntnis des eigentümlichen Charakters des erst ums J. 168 v. Christo geschriebenen Danielischen Buches überhaupt. Vergl. selbst Delitzsch, *messianische Weissagungen* S. 158 f.

liest, der merke wohl auf was sie weiter bedeuten! Den Greuel der Verwüstung selbst hat man verschieden gedeutet. Man hat hingewiesen auf die Bildsäule des Titus, welche an der Stelle des zerstörten Tempels aufgerichtet worden sei, an die dort aufgepflanzten römischen Adler als Zeichen, dass die heilige Stätte der Herrschaft der Götzendiener verfallen sei, an die scheussliche Verwüstung auf dem Tempelplatze überhaupt, welche nach der Eroberung der Stadt durch die Römer eintrat. Aber all das dürfte nach dem danielischen Vorbilde den Begriff des Greuels der Verwüstung zu eng fassen und der Rat, erst nach Einnahme des Tempels zu fliehen, würde auch zu spät für die Jünger Jesu gewesen sein. Nach Nösgen bezeichnet Christus den Eintritt der für Juden und Gesetzes-eiferer gräulichen Schändung, als die Zeloten im jüdischen Kriege die Idumäer zur Besetzung des Tempelberges kurz vor dem Eintreffen Vespasians und seiner Heere vor der Stadt in das Heiligtum aufnahmen, als den Zeitpunkt der Flucht für die Seinen. Aber auch das dürfte zu speciell sein. Der Sinn des Herrn ist vielmehr ganz allgemein der: wenn das verwüstende Feindesheer der heidnischen Römer den Boden des heiligen Landes überfluten wird, wenn die Geschichte des das Heiligtum schändenden Antiochus Epiphanes vor euren Augen sich wiederholen wird, dann fliehst eiligst, und zwar, wie der Herr plastisch es schildert, mit Zurücklassung von allem über die platten Dächer hinweg oder direkt vom Felde her in die Berge jenseit des Jordans! Wehe aber denen, welchen, wie den Schwängern, ihr körperlicher Zustand die eilige Flucht erschwerte oder welche, wie die Säugenden, Mutterpflichten daran hinderten! Sie sollten nur bitten, dass ihre Flucht nicht geschehe im Winter, wo Weg und Wetter dieselbe behindern, oder am Sabbat, wo religiöse Skrupel ihnen vielleicht nur einen kurzen Weg gestatten würden. Denn unerhört werde die Drangsal der dann kommenden Tage sein, und wenn nicht durch die Fürbitte der geflohenen gläubigen Christen sie verkürzt werde, so müsse das ganze jüdische Volk darin zu Grunde gehen. Mit Recht bemerkt B. Weiss (Leben Jesu II, 479), dass nicht die leiseste Spur in dieser Weissagung auf ein vaticinium post eventum hindeute oder auf eine jüdische oder judenchristliche Apokalypse, die der Evangelist hier eingeschaltet habe.

Es bleiben nur noch wenige Citate aus den letzten Tagen Jesu übrig, die einer kurzen Besprechung bedürfen, zunächst aus dem Johannes-Evangelium. Nach der Fusswaschung gedenkt der Herr Johannes 13, 18 des Verräters mit den Worten: »aber auf dass die Schrift erfüllet würde: der mit mir das Brod isst, hat gegen mich die Ferse erhoben.« Er sieht in dem Verrate des Judas Ischariot eine Erfüllung von Psalm 41, 10, wo David von dem Manne seiner Freundschaft, seinem Tischgenossen (Ahitophel nach Hofm. und Del., Adonia oder Joab nach Böhl und Moll) sagt, dass er gegen ihn die Ferse hoch erhoben habe. Was David als leidender Gerechter an sich erfahren hat, das sollte in dem Geschehens des leidenden Messias sich vollkommen realisieren und die Stelle ist dem Sinne nach durchaus richtig citiert, wenn sie auch vom Grundtexte und den LXX ein wenig abweicht. Ebenso finden wir die Stelle Johannes 17, 12 und Act. 1, 16 vorausgesetzt. In gleicher Weise bezieht Jesus Johannes 15, 25 die Worte aus dem typisch-messianischen Psalm 69, 5, wo David es ausspricht, dass er der Gegenstand grundlosen Hasses der Feinde Gottes sei, auf sich als den vollkommen Gerechten. — Matthäus 26, 31 sieht Jesus in dem bevorstehenden Ärgernis, das seine Jünger an ihm nehmen werden, eine Erfüllung des Schriftwortes: ich werde den Hirten schlagen und die Schafe der Herde werden sich zerstreuen (Markus 14, 27 lässt die Worte τῆς ποιμνῆς hinweg). Gemeint ist Sacharja 13, 7, wo der Prophet Gott sprechen lässt: »Auf, Schwert, wider meinen Hirten und wider den Mann meiner Verbundenheit, spricht Jehova der Gott der Heerschaaren, schlage den Hirten, dass sich zerstreue die Herde! Ich aber wende meine Hand zu den Geringen.« Die schwierige Frage ist hier, wen Deuteriosacharja unter dem Hirten meint. Ewald (die Propheten des Alten Bundes I, S. 323) hat die Stelle hinter 11, 17 eingefügt und versteht sie von dem schlechten verbrecherischen Hirten, den das göttliche Racheschwert ereilen müsse. Hitzig (die 12 kleinen Propheten S. 153) versetzt zwar die Worte nicht, versteht aber unter dem Hirten den im Vorhergehenden geschilderten

falschen Propheten, welchen seine eignen Eltern bestrafen und welcher sich scheut zu bekennen, dass er Prophet ist. Aber kann wirklich einen solchen schlechten Hirten Jahve יְהוָה מַנְיָאֵי מַנְיָאֵי Mann meiner Gemeinschaft oder meiner Verbundenheit nennen? und wäre dies der Sinn der Stelle, dann würde Christus was von jenem schlechten Hirten gesagt ist auf sich bezogen haben und wir hätten hier eine sehr äusserliche Typik, die wider alle Analogie des Gebrauches des Alten Testaments im Neuen Testament wäre. Dazu legt auch der Zusammenhang von 13, 8 ff. bei Sacharja einen andern Sinn nahe. Wohl wird Jehova den Hirten durch feindliche Gewalt umkommen lassen, worauf das Volk auseinander flieht wie eine Heerde von Schafen, deren Hirte erschlagen wird. Doch bleibt es nicht in dieser Verlorenheit, sondern Jehova kehrt ihm seine Hand wieder zu und sammelt es wieder. Wohl wird Jerusalem dem feindlichen Kriegsheere preisgegeben, aber Jehova zieht selbst zum Streite mit aus und alle Heiligen des Himmels mit ihm. Und so wird denn unter dem Hirten, den Jehova 13, 7 durchs Schwert schlagen lässt, nicht ein schlechter Hirt zu verstehen sein, sondern der von [Gott ihm gegebene Regent Israels, der gottgeweihte König (so dass das יְהוָה מַנְיָאֵי mit מַנְיָאֵי in Psalm 2, 7 sich berührt), über den allerdings eine solche Heimsuchung hereinbrechen wird, wie schon in den letzten Versen des 12. Kapitels ein Vergleich mit dem Tode des Königs Josia zu Grunde lag. Ob man unsere Stelle wegen ihrer nicht zu leugnenden Ähnlichkeit mit Jes. 53 mit Del. (a. a. O. S. 149 f), der auch Deuteriosacharja nicht einem vorexilischen Propheten zuschreibt, sondern wegen seiner christologischen Bilder in der Zeit Deuteriojesaias entstanden sein lässt, geradezu im Sinne von Jes. 53, 10 verstehen und so direkt messianisch auslegen müsse, wie dies Delitzsch thut, ist mir noch zweifelhaft. Gewiss aber ist ebenso wie der Prophet in seiner Hirtenhätigkeit Sach. 11, 4. 7. 11 ff., so auch der in enger Gemeinschaft mit Jehova stehende König, den Jehovas Schwert trifft, Vorausdarstellung des künftigen Christus. Wir verstehen nun auch, mit welchem Rechte Jesus die Imperativformen des Grundtextes in eine Aussage Gottes von sich selbst (πατάξω, LXX haben in Cod. Vat. und Sinait. πατάξατε τοὺς ποιμένας, im Cod. Alex. πάταξον τὸν ποιμένα) umwandeln konnte, wie ja auch Gott selbst bei Sach. sofort in der 1. Person die Rede weiter führt; was die Feinde an dem Hirten thun sollten, das war nur Gottes zuvor bedachter Rat. Wie aber bei Sach. der Hirte geschlagen wird und der Tod des Hirten die Zerstreuung der Herde zur Folge hat, Gottes Gnade aber den Geringen, den Elendesten der Schafe (Sach. 11, 7) sich zuwendet und Gott also den Rest erretten wird, wie solches Jes. 10, 22 und die ganze Heilsgeschichte in Aussicht stellt, so erfüllte sich das fast buchstäblich, als die Kreuzigung den Meister traf, seine Jünger sich zerstreuten und dann Gott wieder seine Hand ihnen zuwandte nach seiner Auferstehung, ja in Galiläa, dem Lande der Kleinen und Geringen, sie wieder sammelte. — Luc. 22, 37 begründet Jesus den Hinweis, dass seine Jünger fortan in seinem Dienste auch auf Kämpfe und feindliche Begegnungen sich gefasst halten müssen, mit dem Schriftworte, das unwiderruflich sich an ihm erfüllen müsse (δεῖ): »und unter die Übelthäter ward er gerechnet« Jes. 53, 12 (genau nach LXX citiert, die mit dem hebräischen Texte übereinstimmen, darum selbst καὶ mit aufgenommen). Jesus fühlt und weiss, dass auch dieser Zug des von Deuteriojesaia gezeichneten Knechtes Gottes sich an ihm erfüllen muss; kommt es aber einmal mit dem Meister so weit, dass er aufs Äusserste verworfen wird, so müssen wohl auch seine Jünger das Ärgste zu befürchten haben.¹⁾ Schwierig ist die Erklärung der weiteren Worte: καὶ γὰρ τὰ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει. Die herkömmliche Erklärung (auch Luther): »denn auch das von mir Geschriebene oder Geweissagte geht in Erfüllung« erklärt einmal nicht das καὶ und bringt zum andern doch nur den tautologischen und ziemlich selbstverständlichen Sinn:

¹⁾ Mc. 15, 28. würde Jes. 53, 12 vom Evangelisten selbst auf die Kreuzigung Jesu zwischen zwei Übelthätern bezogen worden sein. Aber der ganze Vers erscheint als altes Interpolat in Reminiscenz von Luc. 22, 37 und ist von Tisch. und Treg. getilgt.

Jes. 53, 12 muss sich an mir erfüllen, wie überhaupt alles was vom Messias geschrieben ist sich erfüllen muss. Richtiger wird darum die Erklärung sein: Denn auch was mich betrifft d. i. meine Verhältnisse oder meine Geschichte hat ihr Ende erreicht. Jesus will sagen: früher durften seine Jünger sich aller eigenen Fürsorge entschlagen und infolge seines Ansehens beim Volke durften sie sogar eine freundliche Aufnahme erwarten. Jetzt wird das alles anders werden. Der Meister muss verworfen werden nach Jes. 53, 13 und auch sein ganzes Wirken und damit ihr Wandel in seiner schützenden Nähe hat sein Ende erreicht.¹⁾ Unter den Kreuzesworten Jesu ist das vierte Mt. 27, 46 und Mc. 15, 34 aufbewahrte das Wort Psalm 22, 2, das einen so tiefen Eindruck auf die Umstehenden gemacht hat, dass die Evangelisten den aramäischen Wortlaut *ἐλωϊ̄ ἐλωϊ̄ λεμὰ σεβαχθανεί* (so am genauesten bei Mc., bei Mt. hat Westc. Hort *ἐλωϊ̄*, text. rec. *ἦλί*, Tisch. *ἦλεί*²⁾ der griechischen Verdolmetschung *θεέ μου, θεέ μου (ὁ θεός μου ὁ θεός μου) ἰνατί με (εἰς τί με) ἐγκατέλιπες*, (nach LXX mit unbedeutenden Abweichungen) vorangestellt haben. Der 22. gewiss von David verfasste Psalm ist ein typisch-messianischer, in dem freilich der typische Thatbestand über sich selbst hinaus hyperbolisch gesteigert erscheint, so dass der Geist der Prophetie in diesen hyperbolischen Klagen und Aussichten das Treibende und Gestaltende ist (Delitzsch a. a. O. S. 59 f.). Spricht nun David in jenen Worten den Angstruf eines schwer Angefochtenen in Form einer Angstfrage nach dem Grunde solchen Gottverlassenseins aus, so hat diese Frage in Jesu Munde eine reale Erfüllung gefunden, insofern hier der, welcher seinem eigenen Wesen nach von Gott nicht getrennt werden konnte, eine Stunde der Gottverlassenheit erfährt, die nur so erklärt werden kann, dass er in dem was er erträgt einen nicht um seiner selbst, sondern um anderer Willen ihm auferlegten Tod und Zorn erleidet. — Das letzte Kreuzeswort Luc. 23, 46 *πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου* ist wohl Psalm 31, 6 entnommen,³⁾ ist aber nur die Aneignung eines dort ausgesprochenen Wortes völliger Glaubenszuversicht, bei dem, wie sowohl die Anrede *πάτερ* als das Weglassen des Endes der Psalmworte zeigt, Jesus sich des Unterschiedes bewusst ist, in dem er und in dem der Dichter jenes Psalms das Wort gebraucht. Es ist dieses Wort ein Beweis, dass Jesus auch unter den durchgekämpften Schmerzen des Todes die Einheit mit dem Vater gewahrt hat und dass er im Bewusstsein, sein Erlösungswerk auf Erden durchgeführt zu haben, nach eigenem Willen dies Erdenleben verlässt und sich und sein Werk sterbend in des Vaters Hände befiehlt.⁴⁾

Ein letztes *γέγραπται* und zugleich ein zusammenfassender Rückblick auf den ganzen grossen Inhalt Alten Testaments, wie es von Jesu zeuget,⁵⁾ findet sich noch in der Auferstehungsgeschichte Luc. 24, 44—47. B. Weiss (Leben Jesu II, 616) findet darin nur einen Nachhall der Geschichte der Emmausjünger, die der Herr gleichfalls in das ganze Schriftverständnis Luc. 24, 26 f. (*ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς*) am Osterabend eingeführt hat. Aber sollten wessen die beiden Emmausjünger bedürftig waren nicht alle seine Jünger bedürftig gewesen sein? Und musste nicht erst von der vollendeten Thatsache der Auferstehung her das volle Licht auf das Alte Testament fallen, wie es von ihm zeugte? Wir finden darum einen abschliessenden Rückblick auf seine nun ganz vollendete irdische Laufbahn im Spiegel der heiligen Schriften, auf die er so oft hingewiesen, vor dem ganzen

¹⁾ Nösgen übersetzt geradezu: Denn auch das Ummichsein hat ein Ende. Aber ist diese Uebersetzung auch grammatisch erlaubt, sie scheint mir doch zunächst zu fern zu liegen. Weizsäcker übersetzt: denn was sich auf mich bezieht geht in Erfüllung, aber er hat dabei das schwierige *καί* ganz bei Seite gelassen.

²⁾ Vergl. übrigens über den aramäischen Wortlaut Kautzsch, Grammatik des biblisch-Aramäischen 1884 S. 11 *ἦλί* und *ἦλεί* erscheint der spöttischen Deutung Mt. 27, 47 konformiert.

³⁾ Das *παραθήσομαι*, womit die LXX *תִּתְּנֶנּוּ* wiedergeben, ist naturgemäss in *παρατίθεμαι* umgesetzt.

⁴⁾ Wie übrigens *ψ* 22 von der alten Synagoge und von der altkirchlichen Orthodoxie direkt messianisch gedeutet worden ist, so ist auch *ψ* 31 von Augustin und vielen Älteren so erklärt worden. Ebenso verwischen die Hengstenbergischen Erklärungen völlig den historischen Sinn.

⁵⁾ *πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ προφήταις καὶ ψαλμοῖς περὶ ἐμοῦ.*

Jüngerkreis nur zu begreiflich. Nur wird schon die Anknüpfung v. 44 *εἶπεν δὲ πρὸς αὐτοὺς* die Annahme rechtfertigen, Lucas berichte hier nicht einen einzelnen Vorgang, etwa noch am Osterabend gesprochene Worte, sondern er gebe hier ein Summarium, das die Unterweisung des Auferstandenen im Jüngerkreise in nuce enthalte. Christus weist nach, wie sowohl sein Gang durch Leiden zur Auferstehung wie die Verkündigung seines Namens unter allen Völkern, deren Mittelpunkt Sinnesänderung zur Vergebung der Sünden sein solle, im ganzen Alten Testament vorausbezeugt war. Auf blosse einzelne isolierte Schriftstellen wird der Herr dabei seine Jünger weniger aufmerksam gemacht haben — und die Bemerkung de Wettes »es wäre zu wünschen, dass wir wüssten, welche Weissagungen auf Jesu Tod und Verherrlichung hier gemeint seien« ist ebenso überflüssig wie das Bedenken Rothe's (z. Dogmatik 1869), der Jesu gegenüber auf die wissenschaftliche Natur der kritischen und exegetischen Funktion der Schriftauslegung hinweisen zu müssen meint — als vorzüglich auf das grosse Ganze des Alten Testaments in seinem typisch-symbolischen Charakter wie mit seinem Weissagungsgehalt, so dass er von Mose und allen Propheten anfangen und insonderheit auch die Psalmen ihnen deuten durfte. Worauf Christus wiederholt die Seinen hingewiesen, dass sein gottgezeigter Weg durch Leiden zur Herrlichkeit gehe Mt. 16, 21, 17, 22, 20, 18, 26, 2, 24, 54, 56, das hat er nun an der Hand der Schrift ihnen klar gemacht. Wie aber das *παθεῖν* und *ἐγερθῆναι* des Messias, so findet sich auch das von Jerusalem ausgehende *κηρυχθῆναι* (Micha 4, 1, Jes. 2, 3, 40, 9, *ψ* 110, 2) und *μετάνοια* und *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* (Jer. 31, 31, Ez. 11, 34, 36, 26) für die messianische Zeit geweissagt. Und dieser Deutung des Alten Testaments gemäss betonen nun auch überall die Apostel in ihren Schriften, wie es Christo also habe ergehen müssen (1. Cor. 15, 3, 4) *κατὰ τὰς γραφάς* und wie das Evangelium von Christo schon zuvor *ἐν γραφαῖς ἁγίας* zuvor verheissen sei.

Wir stehen am Schlusse unsrer Untersuchung. Unter sämtlichen Stellen, wo das Alte Testament vom Erlöser angeführt wird, finden wir keine, wo eine rabbinisch-gekünstelte oder historisch falsche Anwendung uns entgegen träte, vielmehr hat gerade die historisch-kritische Untersuchung uns gezeigt, in welcher tief sinnig pneumatischer Weise der Herr das Alte Testament verstanden hat. Zugleich sehen wir, wie die hermeneutische Praxis des Herrn seinen Jüngern den Weg gezeigt hat, welche Anwendung sie ihrerseits vom A. T. machen sollten und konnten.

b) Der Gebrauch des alten Testamentes bei den Evangelisten.

Wenden wir uns nun zu den Evangelisten und zwar zunächst zu dem Evangelium nach Matthäus. Unser erster Evangelist, der das von Marcus dargebotene kürzere Lebensbild Jesu erweitert und kunstvoller ausgestaltet hat, verfolgt überall den Zweck nachzuweisen, dass Jesus der im Alten Testament verheissene Messias sei, dass also die Juden ihn mit Unrecht verworfen haben, sie also mit Recht nun verstossen sind und das in Jesu vom Himmel herabgekommene Gottesreich von ihnen zu den Heiden übergeht. Daher findet sich in dem Evangelium Matthäi das Alte Testament mehr als in den andern Evangelien angeführt (75 mal) und es wird dabei ausdrücklich bezeugt, dass die darin enthaltene Weissagung in Jesu von Nazaret erfüllt sei. Das stereotypische *ἵνα πληρωθῆ τὸ ῥηθὲν* findet sich freilich gerade hier vielfach gebraucht, nicht blos wo eine direkte Weissagung des Alten Testaments vorliegt, sondern auch wo von einer blos vorbildlichen Parallele die Rede ist, die in späteren Ereignissen eine tiefere und vollkommnere göttlich intendirte Erfüllung gefunden hat.

Schon in der Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu wird überall die Erfüllung der messianischen Weissagung nachgewiesen; das Matthäusevangelium beginnt damit, Jesum, der von seiner messianischen Würde den Beinamen *Χριστός* führt, durch den Stammbaum seines Adoptivvaters Joseph und die Geschichte von dessen Eheschliessung als den legitimen Erben des davidischen Königs-