

Zur Würdigung der alttestamentlichen Citationen

Ev. Matth. 8, 17. 13, 35. 27, 9. 2, 23.

Die a. t. lichen Citate im Evangelium des Matthäus nehmen nach Seiten ihrer Form wie ihres Inhalts eine besondere Beachtung in Anspruch. Was jene betrifft, hat man seit den Zeiten des Hieronymus sein Augenmerk darauf gerichtet, dass die Stellen des a. T. bald nach den Septuaginta, bald nach dem Urtext angeführt werden. Man hat auf Grund dieser Thatsache die Frage nach dem Ursprung des Evangeliums zu lösen versucht, indem man theils daraus auf verschiedene Verfasser schloss, theils wenigstens so zur Entscheidung gelangen wollte, ob wir in unserem ersten Evangelium eine Urschrift oder eine Bearbeitung aramäischen Originals vor uns haben. Ueber diese formale Seite der Frage ist die innere fast zu kurz gekommen. Wenn nämlich schon überhaupt im n. T. man oft den Eindruck gewinnt, als wenn die a. t. lichen Allegationen vor dem Richterstuhl unbefangener Exegese des a. T. nicht bestehen könnten, so ist diess bei dem ersten Evangelisten in besonders hohem Masse der Fall. Es ist unter den vom Evangelisten selbständig angeführten (nicht etwa in den Reden Jesu enthaltenen) Citaten kaum eins, das nicht auf uns den Eindruck einer verkehrten Anwendung der citierten Stelle machte. Dass das Urtheil hierüber von grosser Wichtigkeit ist, liegt auf der Hand. Es handelt sich nicht nur darum, ob der Evangelist hier und da eine a. t. liche Stelle in einem exegetisch nicht zu rechtfertigenden Sinne gebraucht hat, — was auch für die Inspirationslehre von grossem Gewicht ist, — sondern um die Richtigkeit seiner Gesamtauffassung des Lebens Jesu. Es ist nach allseitigem Zugeständniss sein Zweck nachzuweisen, wie in Christo sich die Messias-Weissagungen erfüllt haben. Diese ganze a. t. liche Beleuchtung, unter welche er das Evangelium stellt, ist nach dem ersten Eindruck eine verfehlte, damit also der eigentliche Zweck seiner Schrift, wenn auch dazumal vielleicht von Erfolg begleitet, doch, objectiv betrachtet, nicht erreicht. Die folgende Untersuchung möchte zur Lösung der Frage nach der Berechtigung der Citate bei Matthäus durch Erörterung einiger besonders schwierigen Stellen einen Beitrag geben.

I. Ev. Matth. 8, 17.

Der Sinn, in dem an der vorliegenden Stelle der Evangelist den prophetischen Ausspruch des Jesaias verwendet, ist im höchsten Masse befremdend. Nicht allein scheint er die Meinung des Propheten durchaus nicht getroffen zu haben sondern weicht auch von dem Gebrauch ab, den das n. T. anderweitig von dieser Weissagung macht: 1. Petr. 2, 24. Behufs näherer Beurtheilung des

Citats ist es zunächst wichtig, zu entscheiden, ob nach der Meinung des Apostels sich die Worte des Jesaias allein oder doch besonders bei den gerade hier zuletzt erzählten Wundern erfüllt haben, in den gehäuften Heilungen jenes einen Abends, oder ob sie die Umschrift sein sollen, welche er der gesamten heilenden Wunderthätigkeit des Erlösers giebt. Das Erstere ist die Meinung Hofmanns (Weissagung und Erfüllung II. S. 106). Zwei Züge hätten, so führt er aus, namentlich zu dem Bilde des verheissenen Erlösers gehört: die Hingebung, mit welcher er den Bedrängten Hilfe leisten würde, und das Vermeiden jedes Aufsehens bei seinem Thun. Diesen letzteren Zug habe der Evangelist an einem späteren Orte (12, 16 ff.) an Jesu aufgewiesen; jene Hingebung weise er an unsrer Stelle nach. Nicht weil Jesus überhaupt heilte, sondern weil er unter den hier erzählten Umständen, mit solcher Hingebung half, habe er die jesajanische Stelle erfüllt genannt. Nun ist es ja in der That eine besondere Hingebung, wenn der Herr an einem Abend, als er grade der Ruhe pflegen wollte und durch die Heilung der Schwiegermutter Petri alles dazu angethan war, ihm stille, der Erquickung gewidmete Stunden zu bereiten (*καὶ ἠγέρθη καὶ διηκόνει αὐτοῖς* Matth. 8, 15)¹⁾, sich den andringenden Schaaren von Presshaften widmet. Aber andererseits kann es doch kaum als eine Erfüllung des Wortes von dem Tragen der Krankheiten gelten, wenn Jesus die Ruhe eines Abends oder auch einer Nacht den Kranken opfert. Dazu kommt aber noch die Erwägung, dass Matthäus nicht sowohl Einzelheiten des Lebens Jesu als ganze Abschnitte desselben unter prophetische Beleuchtung zu stellen liebt und nur an Wendepuncten und Ruhepuncten seines Buches zu citieren pflegt. Von Cap. 4, 23 bis Cap. 9, 35 reicht nun, wie Keim (Geschichte Jesu S. 53) richtig erkannt hat, der erste Abschnitt, in welchem die Lehr- und Wunderthätigkeit Jesu nach ihren Anfängen geschildert wird. Und zwar geschieht das so, dass Cap. 4, 23—25 im allgemeinen die beiden Seiten der Wirksamkeit Jesu skizziert, dann Cap. 5—7 die Lehrthätigkeit des Herrn resumiert, Cap. 8 und 9 aber es namentlich mit seinen Wundern zu thun haben. Wollte nun der Evangelist die Wunderthätigkeit Jesu unter das Licht einer Prophezeiung stellen, wo war der geeignetste Platz dazu? Jedenfalls da, wo er nicht eine einzelne Wunderthat erzählt sondern das gesammte derartige Thun Jesu irgendwie zusammenfasst. Das geschieht an drei Stellen: 4, 23 f., 9, 35 und 8, 16. An erstgenannter Stelle aber redet er nicht bloss von den Wundern sondern fasst Lehre und Thaten Jesu zusammen, bevor er auf jede der beiden Seiten einzeln eingeht. Das war also nicht der geeignete Ort, um nur die eine dieser Seiten aus dem a. T. zu beleuchten. Ganz ebenso aber steht es 9, 35, und so bleibt uns nur unser Vers übrig, in dem die Worte *ἐξέβαλε τὰ πνεύματα λόγῳ καὶ πάντα τοὺς κακῶς ἔχοντας ἐθεράπευσεν* allgemein genug gehalten sind, um alle Arten Heilungen zu umfassen. Aber bleibt es nicht befremdend, ein Citat über die gesammte Wunderwirksamkeit Jesu mitten in einer grossen Anzahl einzelner Thaten zu finden statt am Anfang oder zu Ende? Gegen diesen Einwand können wir zunächst auf Matth. 13, 34 f. hinweisen, wo gleichfalls mitten in der Reihe der Parabeln, nicht an ihrem Anfang oder Schluss, das a.t.liche Wort steht, unter welches die Gesamtheit der Gleichnissreden Jesu begriffen wird. Weiter aber ist zu beachten, dass so gewiss Cap. 8 und 9 schon um der Zehnzahl der in ihnen

1) Darin zwar geben wir Steinmeyer (Wunder des Herrn) Recht, dass Jesus die Schwiegermutter Petri nicht zu dem Zweck geheilt habe, um ihre *διακονία* in Anspruch zu nehmen, aber dennoch ist es an der von Schleiermacher gegebenen, von Klostermann, wie es scheint, adoptierten Deutung des Wunders richtig, dass der Erfolg der Heilung war, dass sie Jesum bediente.

berichteten Wunder willen zusammengehören, doch in Cap. 8, 1—18 ein anderer Tenor herrscht als in dem Folgenden. Wir finden nämlich von 8, 18 an nicht mehr bloss Thaten Jesu sondern dazwischen auch Reden und zwar solche, die mit den berichteten Wundern in keinem Zusammenhange stehen. So gleich zuerst der Bericht von den beiden Männern, die von Jesu auf die Schwere des Jüngerberufs hingewiesen werden. Ferner die Berufung des Matthäus 9, 9 ff. mit dem sich daran schliessenden Murren der Pharisäer. Sodann die Frage der Johannesjünger über das Fasten. Endlich am Schluss des ganzen Abschnitts die Lästerung der Pharisäer, Jesus treibe die Dämonen durch ihre eigenen Obersten aus. Betrachtet man die angeführten Stücke genauer, so erkennt man, dass sie alle einen einheitlichen Charakter tragen: sie weisen darauf hin, dass Jesus nicht bloss Friede gebracht und Dank gefunden hat, sondern theils durch die Höhe seiner Forderungen, theils durch die Art seines Auftretens und Handelns auch abstossend gewirkt hat. Es zeigen sich die ersten Sturmzüge des kommenden Conflicts. So hat also der Abschnitt 8, 18 — 9, 35 einen anderen Typus als 8, 1—17. Da aber andererseits um der Zehnzahl der Wunder willen, wie bemerkt, beide zu einem Ganzen zu verbinden sind, wird man die Sache folgendermassen auffassen müssen: der Evangelist wollte in erster Linie allerdings einen Ueberblick über die gesamte Wunderthätigkeit Jesu geben; das aber so, dass er von 8, 18 an zugleich die geschichtliche Weiterentwicklung der Verhältnisse darlegt. Dazu stimmt denn auch, dass von 8, 18 an bei jedem Wunder der Eindruck mitgetheilt wird, den es gemacht habe, während diess bei den drei ersten Wundern nicht geschieht. Nur bei diesen ersten drei also herrscht allein und einzig der Zweck Wunderthaten Jesu zu berichten, während von 8, 18 an dieser Zweck mit einem anderen sich verbindet. Damit aber ist es vollständig begreiflich geworden, dass Matthäus grade hinter diesen drei Wundern die Beleuchtung der Wunderthätigkeit Jesu durch das a. T. eintreten lässt: hier war im Organismus des Evangeliums der geeignetste Platz, und ausserdem bot sich in dem Nahen einer solchen Menge von Kranken eine passende Anknüpfung für solche allgemeine Bemerkung.

Wenn wir also das Citat unsrer Stelle als die deutende Umschrift um die gesamte heilende Thätigkeit des Herrn fassen, leugnen wir durchaus nicht, dass der prophetische Spruch an dieser Stelle sich besonders bewahrheitet hat, hier in erhöhtem Mass an seinem Platze ist. Der Sinn der Jesaiastelle bietet keine Schwierigkeiten dar. Von dem Knechte Gottes heisst es dort, dass er in höchster Verachtung, als Mann der Schmerzen sich darstelle, insofern er zwar nicht Selbstverschuldetes büsse, aber unsre Krankheit und unsre Schmerzen auf sich geladen habe (53, 4). Wie kann diess grade auf die Krankenheilungen des Herrn Anwendung finden? Ja, hätte Matthäus statt des *βαστάζειν* geschrieben *αἴσχειν*, so wäre der Sinn leicht zu fassen: denn dass Jesus kraft seines Thuns der Kranken Schmerzen weggeschafft hat, liegt ja am Tage. Aber so wie die Worte lauten, können sie nur dahin verstanden werden, dass er selbst ein Leiden erduldet habe, um uns zu befreien. Die verschiedensten Auskünfte sind versucht. Calvin betont, dass alle äusseren Wunder Christi nur Zeichen seien; und so meine denn Matthäus, indem Jesus Kranke geheilt, habe er angedeutet, dass er gekommen sei uns von allem Uebel und Elend zu erlösen: ut nos a malis et miseriis omnibus levaret. Dabei ist aber die Schwierigkeit lediglich umgangen, denn nicht von einem levare oder auferre, sondern von einem ferre ist hier die Rede. Einen Schritt weiter ist auf diesem Wege Bengel gekommen: unus homo corpore et anima constat, una animae et corporis corruptela; unam utrique opem,

ut res ferebat, hic medicus praestitit. Er meint also, nicht bloss körperlich habe Christus geholfen, sondern zugleich geistig. Der von Bengel zunächst auf geistige Schäden bezogene Spruch des Jesains habe sich also hier erfüllt, insofern der Herr mit der körperlichen auch die geistige Krankheit fortgeschafft habe. Es ist ein Vorzug dieser Erklärung vor der Calvins, dass die Wunder Jesu nicht bloss als Symbole in Betracht gezogen werden, sondern auch nach ihrer nächsten, äusseren Seite zu ihrem Rechte kommen, aber der wesentliche Mangel jener Erklärung bleibt: auch Bengel lässt den Begriff des „Tragens“ der Krankheiten unbeachtet; auch er erklärt das *ἐλάβε* als *abstulit a nobis*. Abermals weiter führt uns Olshausen. Zunächst betont er, dass die Krankheiten nach biblischer Lehre Folgen der Sünde seien und daher auch in seinen Wunderthaten Jesus als Erlöser der Menschheit von der Sünde in Betracht komme. Ein Tragen der Krankheiten aber könne von Jesu ausgesagt werden, insofern einerseits seine heilende Thätigkeit ein Ausströmen seiner Lebenskräfte gewesen sei, andererseits kraft seiner innigen Theilnahme ein Mitleiden seitens Jesu im eigentlichen Sinne stattgefunden habe, so dass diese Wirksamkeit nach beiden Seiten ihn geistig erschöpft habe. Aber dass das Aushauchen seiner Lebensfülle, auch wenn wir es als noch so intensive geistige Thätigkeit denken, ein Tragen der Schmerzen heissen könne, wird sich doch kaum sagen lassen. Und ebensowenig wird das Mitleid des Herrn, so energisch es auch gewesen sein wird, mit diesem Namen belegt werden können. Denn wenn ich mit dem Andern leide, so nehme ich ihm eben hierdurch sein Leid noch nicht ab und es kann nicht gesagt werden, dass dies Mitleid Jesu das Moment sei, wodurch er stellvertretend unsere Krankheit getragen und gebüsst habe. Das Moment der Stellvertretung, das unabweislich in den jesajanischen Worten liegt, kommt so nicht zu seinem Recht. Hofmann seinerseits hat nun aus der Olshausenschen Erklärung die geistige Anstrengung herausgenommen: er sieht in der physisch-psychischen Arbeit, welche mit den Wundern Jesu verbunden war, in der dienstwilligen Bereitschaft zu helfen, das *βαστάζειν* des Herrn sich vollenden. Und allerdings, wenn man bedenkt, dass Jesus behufs seiner Krankenheilungen nicht nur diess eine Mal seine Ermüdung zurückgedrängt und seine Zeit geopfert hat, sondern dass er das immer gethan, dass er auch um dieser seiner Thätigkeit willen keine Ruhestätte finden konnte, wie doch die Füchse und Vögel eine solche haben, dass er also auch in dieser Hinsicht um der Geplagten willen der Allergeplagteste wurde, so wird man sich nicht verhehlen können, dass in dieser Erklärung ein grosses Moment der Wahrheit liegt. Aber genügen kann doch auch sie nicht. Erstens kommt auch in ihr das Moment der Stellvertretung nicht zu genügendem Recht. Denn wenn man die Worte auch nicht so pressen darf, dass Christus alle Schmerzen und Krankheiten, die er hob, im allereigentlichsten und äusserlichsten Sinne habe fühlen und durchmachen müssen, so würde doch nach der Hofmannschen Auffassung schon jeder berufstreue Arzt, der unermüdlich bei Tag und bei Nacht den Kranken hilft, gleichfalls von sich sagen können, dass er ihre Schmerzen auf sich nehme und trage, und das wäre doch augenscheinlich übertrieben. Zweitens aber hat Jesus ja gar nicht bloss wegen seiner Wunderthaten seine Zeit und Kraft geopfert, ist nicht bloss dieserhalb und hierdurch der Allergeplagteste geworden, sondern hat ebendieselben Anstrengungen auch über sich genommen, um zu lehren. Wie er hier seiner Wunderthätigkeit die Nachtruhe opfert, so, als Nikodemus bei Nacht zu ihm kommt, seiner Lehrthätigkeit, und wie er hier die *διακονία* der Schwiegermutter des Petrus nicht geniessen konnte wegen seiner Heilungen, so hat er am Jakobsbrunnen die *διακονία* seiner Jünger zurückgewiesen wegen seines Lehramtes

(Joh. 4, 31 f.) Man wird aber nicht einmal sagen können, dass er besonders wegen seiner Wunder sich körperlich und geistig aufgeopfert habe, sondern es ist das in viel höherem Masse bei Verkündigung des Evangeliums der Fall gewesen, ja wenn man bedenkt, dass auch bei seinen Wundern ihm Hauptzweck war den Glauben zu wecken, so werden wir selbst die ihnen gewidmete Kraft und Zeit in erster Linie auf Rechnung seiner Lehre setzen. So erhellt denn, dass die physisch-psychische Ermüdung nicht, wie Hofmann will, der Punct sein kann, den man als stellvertretendes Tragen unsrer Krankheiten geltend machen darf.

Wir werden also noch tiefer graben müssen, wenn wir das Citat des Evangelisten rechtfertigen wollen. Wir knüpfen an die Bemerkung Olshausens an, dass alle Krankheit ein Ausfluss der Sünde sei. So sieht es Jesus selbst an, wie nicht nur das Wort an jenen langjährigen Kranken zeigt: *μηκέτι ἀμαρτάνε ἵνα μὴ χειρόν τί σοι γένηται*, sondern auch vor allem daraus erhellt, dass er nie bloss äusserlich hilft, sondern stets den Glauben an ihn zur Bedingung der Hilfe macht, also eine wenigstens anfangende Erneuerung des inneren Menschen fordert. Aber weiter: durch die Sünde ist die Welt unter die Herrschaft des Satans gekommen, von dem geht schliesslich alles Elend aus, das irgendwo und irgendwie sich in der Welt findet. Das brauchen wir nicht erst aus der Gesamtanschauung des n. T. dogmatisch abzuleiten, sondern es ist die ausdrückliche Lehre Christi. Lucas erzählt nämlich von einem Weibe, das achtzehn Jahre lang ein *πνεῦμα ἀσθενείας* gehabt habe. Wegen ihrer Heilung am Sabbath rechtfertigt sich der Herr mit den Worten: *ταύτην, θυγατέρα Ἀβραάμ οὖσαν, ἣν ἔδησεν ὁ Σατανᾶς ἰδοὺ δέκα καὶ ὀκτώ ἔτη, οὐκ ἔδει λυθῆναι ἀπὸ τοῦ δεσμοῦ τούτου*; Nichtsdestoweniger haben wir in dieser Kranken, wie Steinmeyer völlig richtig ausführt (Wunder des Herrn S. 64), durchaus keine Dämonische, wie nicht allein Meyer und Bleek annehmen, sondern auch Strauss (Leben Jesu I, Aufl. II, S. 128) that, um die sich ihm aufdrängende Geschichtlichkeit der Erzählung festhalten zu können: denn, wie Steinmeyer anderweitig (S. 130) bemerkt, die Dämonischen in der Synopse werden nie vom Satan selbst sondern immer nur von seinen Dienern bewohnt. Auch liegt nach dem ganzen Zusammenhange der Stelle keinerlei geistige Krankheit vor, geschweige ein sittlicher Schade, der den Ausdruck vom Satan gebunden erklären könnte, sondern das Binden des Satans besteht einfach in der äusseren Krankheit, die wegen ihrer letztlich satanischen Causalität als *πνεῦμα ἀσθενείας* bezeichnet wird. Ist dem aber also, so haben wir hier ein klares Wort Christi, dass die menschlichen Krankheiten ein Ausfluss des oberherrlichen Verhältnisses des Satans sind. Nicht so direct, aber doch auch durchsichtig genug ist dieselbe Meinung Jesu bald nach unsrer Stelle bei der Heilung des Gichtbrüchigen ausgesprochen. Denn wenn er dort dem Kranken, der Heilung begehrt, zunächst die Vergebung der Sünden zuspricht, so setzt das die Krankheit in Verbindung mit der Sünde. Wo aber das Reich der Sünde ist, da ist nach biblischer Lehre auch das des Satans. Die Krankheiten sind die *δεσμοί*, welche er um seine Untergebenen schlingt, kraft deren er sie an ihre Botmässigkeit erinnert. Wie er nach dem Hebräerbriefe das *κράτος τοῦ θανάτου* hat, so auch das *κράτος τῶν νόσων*. War nun Jesus gekommen, *ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου*: in den Krankheiten fand er solche *ἔργα τοῦ διαβόλου* vor. Die Menschen konnten sich in diesem Kampfe nicht selbst helfen: es musste ein Stärkerer über den Starken kommen, der ihm den Raub abnahm (Mc, 3, 27). Auf diese Weise charakterisieren sich uns die Wunder des Herrn als ein Kampf wider die Macht des satanischen Reiches. Wenn Jesus einen Kranken heilte,

so entwand er ihn der Machtentfaltung des Satans, entband ihn von diesem Kampf; er selbst aber musste dafür in den Kampf eintreten. Wie nach der Lehre des Paulus wir im Streit wider die Sünde nicht bloss mit Fleisch und Blut zu kämpfen haben sondern gegen die Macht des satanischen Reiches: so hatte Jesus nicht nur wider äussere Krankheiten zu streiten, sondern zugleich wurde der Kampf auf einem viel tieferen Gebiete geführt; es war ein Kampf wider den Satan. Zwei Classen von Presshaften unterscheidet der Evangelist: *δαιμονιζόμενοι* und *κακῶς ἔχοντες*. Bei jenen hat der Satan sich in erster Linie an die Psyche gewandt und dieselbe irgendwie umnachtet, bei diesen nur den Körper gebunden. Aber ob in jenen Fällen es gleich zunächst *δαίμονες* und nicht der Satan selbst ist, mit denen Christus zu thun hat, und obschon in diesen es scheinbar eine rein äusserliche, natürliche Störung der körperlichen Gesundheit war, in der That lag jedes Mal ein Kampf mit dem Reiche des Satans vor. Die Heilungen des Herrn waren aber nicht nur, wie es scheinen könnte, ein einzelnes, vielleicht sogar untergeordnetes Moment, wodurch er in das Reich des Satans eingriff, sondern, wie dazumal die Sachen standen, das einzige Stück, in dem er ihm factisch seine Macht brechen konnte. Zwar war es ihm ja die Hauptsache, nicht dass er die äussere *ἐξουσία* des Satans, wie sie sich in den Krankheiten darstellte, brach, sondern dass er die Seelen von seinem Bann erlöste: aber diess Werk konnte er während seines irdischen Lebens nicht vollführen, sondern nur praeparatorisch dafür wirken. Was er dem Petrus in den letzten Stunden vor seinem Tode entbot: wenn du dich dermaleinst bekehren wirst, das galt der Sache nach von seinen Jüngern allen. Erst Jesu Tod und Auferstehen nebst der Geistessendung konnten diess vollenden. So war also in der That seine Wunderthätigkeit der Punct, auf dem er in den directesten Conflict mit der Macht des Satans trat. Nun ist zwar richtig, dass es Jesum keine sonderlichen Kraftanstrengungen gekostet hat die Kranken zu heilen. Es galt auch hier das Wort: so er gebietet, steht es da, und der Evangelist betont ja ausdrücklich, dass der Herr die Dämonischen *λόγῳ* gesund gemacht habe, durch sein blosses einfaches Wort. Trotzdem aber war der Sieg so leicht nicht erkauf: der Zorn des Satans lenkte sich natürlich auf den, der ihm die Stätten seiner Wirksamkeit raubte; die Feindschaft des satanischen Reiches gegen Jesum musste eben hierdurch ihr Vollmass erreichen. Und diese Feindschaft desselben hat Jesus in seinem ganzen Leben wie in seinem Sterben zu befahren und durchzukosten gehabt. Denn wenn allerdings sein Tod auch durchaus nicht als ein dem Satan dargebrachtes Lösegeld anzusehen ist: so viel ist entschieden biblisch, dass Jesus für uns den Hass des Satans hat zu schmecken gehabt und dieser nach seines Herzens Gelüsten an ihm hat thun können. "*Ἐρχεται ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*, und wiederum: *αὕτη ἡμῶν ἐστὶν ἡ ὥρα καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους*: in solchen Worten spricht der Herr selbst aus, dass er in die Gewalt des Satans gegeben sei, genauer: sich in sie gegeben habe.

Wenn man das Gesagte ins Auge fasst, so wird erhellen, dass allerdings das Citat des Matthäus aufs trefflichste passt. Vermöge seiner Krankenheilungen hat Jesus in der Menschheit Machtwirkungen des Satans gebrochen, Zweige abgehauen, die zu dem grossen Baume satanischen Einflusses auf die Welt gehörten: dafür aber musste er den Kampf gegen den Satan durchkämpfen, den Hass desselben befahren. Es ist demnach wörtlich richtig, dass grade so der Herr *αὐτὸς ἰὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβε καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν*. Fragen wir nun, ob Matthäus alle hier angeführten Gedanken klar und vollbewusst vor Augen gehabt und sie in dem Parallelismus der Jesaiastelle mit der Wunderthätigkeit Christi auf einen prägnanten Ausdruck gebracht, so wird man darauf allerdings mit Nein antworten

müssen. Es ist nur so viel zu behaupten, dass mit genialem Scharfblick er den tiefen Parallelismus zwischen Weissagung und Erfüllung fühlte, und dass wir hier nur die dialektische Vermittlung gefunden haben, auf der derselbe beruht.

II. Ev. Matth. 13, 35.

Jesus selbst hat seine parabolische Lehrart dahin erklärt (13, 13 f.), dass sie ein Mittel sei das zur Zeit des Jesaias anfangende und geweissagte Gericht zu vollstrecken. Aber der Evangelist selbst führt noch eine andere a.t.l.che Stelle an, die sich auf diese Weise erfüllt habe, und zwar geht er von der Zeit des Jesaias auf die des David zurück. Denn dass Ps. 78 nicht aus dieser Zeit stammen könne, ist eine so unbegründete Behauptung, dass er sich vielmehr garnicht begreifen lässt, wenn man ihn tiefer als das davidisch-salomonische Zeitalter setzt. Er gebraucht die Geschichte von der Urzeit des Volkes bis zur Erhöhung Davids als Lehre: Gott hat stets den Ungehorsam seines Volkes gestraft, zuletzt noch an Ephraim, — wobei wohl dieser Stamm mit den geistig von ihm abhängigen zusammengedacht ist, — und hat das Scepter an Juda kommen lassen. Jetzt aber, das ist der Sinn der vorgetragenen Geschichte, lasst euch warnen und gehorcht diesem offenkundigen Gotteswillen: bleibt dem Hause Davids treu. Wie kann nun unser Evangelist die einleitenden Worte dieses Psalms als Prophetie auf Jesum und dessen Thätigkeit fassen? Wie so viel günstiger liegt doch die Sache bei dem doch auch schon schweren Citat Matth. 2, 15: wenn Hoseas auch in keiner Weise bei seinen Worten an den Messias gedacht hat, lässt sich doch ein typisches Verhältniss zwischen dem Aufenthalt der Kinder Israel und dem Jesu in Aegypten finden und das Citat so rechtfertigen. Aber auch solch Typus scheint hier völlig zu fehlen und nur durch die Worte *ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου* das Citat hervorgerufen zu sein, so dass es auf eine blosser Aehnlichkeit in Aeusserlichkeiten hinausläuft. Und wie überaus unpassend scheint dazu noch auch für solche Aehnlichkeit die Stelle gewählt zu sein: wie wenig entspricht doch der *לְפָנַי* des 78. Psalms den Gleichnissen Christi. Freilich wird beidemal Geschichte im Interesse der Lehre verworther: aber das eine Mal Geschichte, das andere Mal Geschichten. Auf die Rede des Stephanus liesse sich, so will es scheinen, diess Citat mit weit grösserem Recht anwenden als auf die Parabeln Christi. Völlige Verwirrung aber scheint angeordnet zu werden, wenn Tischendorf mit seiner in der achten Ausgabe aufgenommenen Lesart Recht behält: *τὸ ἤρθεν διὰ τοῦ προφήτου Ἠσαίου*. Ist diese Lesart echt, hat Matthäus also geglaubt eine jesajanische Stelle zu citieren, so dürfen wir gar nicht einmal einen Versuch machen das Citat aus dem Zusammenhange des Psalms zu rechtfertigen, denn dann ist ja klar, dass der Evangelist diesen Zusammenhang eben nicht vor Augen gehabt hat. Einen tieferen Grund, der den Matthäus zur Aenderung des Namens veranlasst hätte, kann man mit aller Mühe nicht finden; es liesse sich nur ein Gedächtnissfehler annehmen. Ein solcher hätte nun an sich gar nichts auf sich: es wäre nicht der einzige im n. T. und ein richtig bemessener Inspirationsbegriff wird dafür Raum bieten müssen; aber an unsrer Stelle wäre er darum von besonderem Gewicht, weil damit die Berechtigung hinfällt diess Citat typisch zu fassen, d. h. ihm irgend eine Bedeutung zuzuerkennen. Es ist aber klar, dass ein solch Fall für die Würdigung der Citate überhaupt von grossem Gewicht wäre. Suchen wir daher zunächst über die Lesart ins Klare zu kommen.

Es ist allein die Autorität des Sinaiticus, die Tischendorf zur Aufnahme der fraglichen

Lesart bestimmt hat, denn die übrigen Handschriften, die sie haben, würden nicht im entferntesten genügen ihr die Vorhand zu geben. An sich würde nun auch der Sinaiticus, so hoch man sein Gewicht immerhin anschlage, nicht hinreichen die Lesart zu rechtfertigen. Aber es kommt hinzu, dass sie auch sonst als sehr alt bezeugt ist. Eusebius kennt sie, wenn er sie auch in den besten Handschriften nicht gefunden haben will. Porphyrius führt sie an, um nach seiner Weise daraus die Ignoranz des Evangelisten zu beweisen, und Hieronymus weiss zu seiner Widerlegung nichts Besseres aufzufinden, als dass er vermuthet, es habe ursprünglich *διὰ τοῦ προφήτου Ἀσαφ* dagestanden, eine Conjectur, die völlig unhaltbar und ohne jeden Werth ist. Und auch innere Gründe sprechen für die Lesart des Sinaiticus: dass es nämlich ungleich näher lag die offenbare Unrichtigkeit des Citats durch Weglassung des Namens zu beseitigen, als dass ein solcher Zusatz eines Abschreibers sich in fast alle Codd. Bahn gebrochen haben sollte. Und doch stehn der schwierigen Lesart andererseits auch nicht unbedeutende Gründe entgegen. Von grossem Gewicht scheint es mir zu sein, dass die Wortstellung *διὰ τοῦ προφήτου Ἡσαίου* sich bei Matthäus sonst nie findet. Sehn wir von den ganz allgemein eingeführten Citaten ab, die eingeleitet werden durch ein „es steht geschrieben“, „habt ihr nicht gelesen?“ so citirt Matthäus entweder ohne den Namen zu nennen nur mit den Worten *διὰ τοῦ προφήτου* u. dgl.: 1, 22. 2, 5. 2, 15. 2, 23. 21, 4, oder er schreibt den Namen voran: *διὰ Ἡσαίου τοῦ προφήτου* u. dgl.: 2, 17. 3, 3. 4, 14. 8, 17. 12, 17. 24, 15. 27, 8. Ausserdem kommt einmal vor *ἐπροφήτευσεν Ἡσαίας* 15, 7 und einmal *ἡ προφητεία τοῦ Ἡσαίου* 13, 14; niemals aber findet sich bei ihm die Stellung, wie sie in unserem Verse stattfindet, *διὰ τοῦ προφήτου Ἡσαίου*. Diess scheint darauf hinzuweisen, dass der Name durch eine Glosse hineingekommen ist oder durch einen Abschreiber, der die soeben dargelegte Eigenthümlichkeit des Matthäus nicht bemerkt hatte. Dazu kommt, dass unserem Citate vier Allegationen aus dem Jesaias vorangehen, d. h. alle anderen Citate des ersten Haupttheils sind diesem Propheten entnommen. Da lässt es sich begreifen, dass ein oder einige Abschreiber durch diese Erinnerung auch hier zu diesem Zusatz bewogen wurden. Ferner lag ein Anknüpfungspunct für diesen Zusatz in der Bezeichnung des Psalmendichters als eines Propheten. Diese erklärt sich nun zwar vollkommen, auch wenn Matthäus vollbewusster Weise einen Psalm anführen wollte, denn nicht allein benennt auch sonst das n. T. Psalmisten mit diesem Titel, vgl. Act. 2, 30, sondern grade Assaph wird gelegentlich in der Chronik so genannt. Stand aber einem Abschreiber diese weitere Bedeutung von *προφήτης* nicht vor Augen, so konnte er um so eher verführt werden diess Citat wie die vorhergehenden dem Jesaias beizulegen. Wenn wir nun sonst auch auf die textkritische Routine des Eusebius keinen zu hohen Werth legen wollen, so wird doch sein Urtheil, dass in den *ἀκριβέσιν ἀντιγράφοις* der Zusatz fehle, zusammengehalten mit den soeben geltend gemachten inneren Gründen und der doch immerhin sehr spärlichen handschriftlichen Bezeugung von Gewicht sein müssen und die Lesart der Rec. als nicht unwahrscheinlich gelten können. Da nun die Sachlage so ist, wird man zur Gewissheit nur dadurch kommen können, dass man sieht, ob sich nachweisen lässt, dass Matthäus bei seinem Citat nicht nur die angeführten Worte selbst sondern den ganzen Psalm vor Augen gehabt hat, dem sie angehören. Ist diess der Fall, so wird man mit Gewissheit annehmen können, dass die Recepta echt ist.

Diejenigen Ausleger, welche überhaupt das Citat eindringender Sorgfalt gewürdigt, — und deren Zahl ist nicht eben gross, — suchen des tertium comparationis allerdings in sehr verschiedenen

Stücken. Calvin meint, der Begriff משל sei von seiner eigentlichen Bedeutung zu der einer gravis sententia erweitert, quia similitudines plerumque splendorem et ornatum orationi conciliant. Und so habe Christus in Parabeln gesprochen, ut ipsa dictionis forma vulgari sermone splendidior aliquid dignitatis et ponderis afferret. Aber von der philologischen Begründung der behaupteten Bedeutung abgesehen, passt diese Erklärung augenscheinlich nicht auf die Parabeln des Herrn: rhetorischer Prunk ist wahrhaftig das Letzte, was derselbe auf diese Weise gesucht hat. Aber sie passt auch nicht auf den 78. Psalm, denn dieser ist משל im eigentlichen, nicht in einem abgeschwächten Sinne: die Geschichte des Volks wird als Lehre, also als Spiegel verwendet, so dass der Begriff der similitudo zu seinem vollsten Rechte kommt. Anders wendet es Hofmann. Er meint (Weiss, u. Erf. II. S. 100), משל heisse eine Rede, sofern sie nicht schlicht sondern künstlich, משל , sofern sie nicht einfach sondern künstle-
 risch ihren Inhalt darreiche. Dieses nun habe sowohl der Psalmist als auch Jesus gethan. Aber auch dieser Begriff von משל ist unrichtig, weil viel zu weit. Das Wort bezeichnet überall, wo es vorkommt, eine verhüllte Rede, die ihren Inhalt nicht mit einfacher Klarheit darstellt, sondern irgendwie sich dem augenblicklichen Verständnisse entzieht. Daher werden Bileams Sprüche so genannt, nicht sofern sie in der dichterischen Form des kunstmässigen Parallelismus verfasst sind, sondern als welche Weissagungen enthalten, ihrem Inhalte nach der Zukunft angehören und daher des gegenwärtigen Geschlechts Verständnisse sich entziehen. Und ebenso werden carmina irrisoria mit dem Namen משל bezeichnet, sofern sie aliquem fabulam faciunt: die verspottete Person wird als Beispiel, als Gleichniss gebraucht. (Man vgl. auch die phönici-
 sche Bedeutung des Wortes: imago hominis, Gesen. thes p. 828). Das Wort bezieht sich nie auf die Form, immer auf die innere Beschaffenheit der Rede, wodurch Hofmanns Deutung hinfällig wird. Es sind zwei Momente, von denen man behufs der Erklärung unsres Citats ausgehn kann. Das eine ist, dass Assaph als Prophet bezeichnet wird, also irgendwie ein prophetisches Moment in dem Psalm sich muss nachweisen lassen: aber diess ist zum Ausgangspunct nicht geeignet, weil ja eben fraglich ist, worin der Evangelist das Prophetische gefunden hat. Das andere, weit wichtigere ist, dass nach dem Zusammenhange Matthäus durch sein Citat gar nicht bloss darthun will, warum Jesus überhaupt parabolisch gelehrt habe, sondern warum er zu dem Volke nur parabolisch, ohne Hinzufügung der Deutung, gesprochen. V. 34: *ταῦτα πάντα ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς ἐν παραβολαῖς τοῖς ὄχλοις καὶ χωρὶς παραβολῆς οὐδὲν ἐλάλει αὐτοῖς, ἵνα πληρωθῆ-
 ζιτ.* Dieser letztere Gesichtspunct scheint mir ganz ungebührlich vernachlässigt zu sein. Nun ist es aber ebenso die Eigenthümlichkeit des 78. Psalms, dass er reines משל ist: er erzählt Geschichte, die das Volk auf sich anwenden soll, aber diese Anwendung selbst spricht er nicht aus, sondern überlässt sie dem Leser. Zwar dass er eine Lehre mittels der Geschichte geben will, spricht der Dichter deutlich genug in den einleitenden Worten aus, aber welche es sei, sagt er nicht. Der praktische Zweck des Psalms ist, wie wir oben sahen, das Volk zur Treue gegen das Haus Davids zu ermahnen, und dieser Zweck steht nirgends, auch nicht V. 7—8, ausgesprochen. Diese Art des Psalms entspricht nun genau dem Thun Jesu. Auch er giebt Räthselworte und nur sie; die Deutung bekommen, so lange sie solche gebrauchen, nur seine Jünger; das Volk bekommt nichts als die Gleichnisse: *χωρὶς παραβολῆς οὐδὲν ἐλάλει αὐτοῖς.* Diese Gleichheit ist aber keine bloss äussere. Assaph erhärtet durch die Geschichte, wie bisher sich Gott immer durch Thaten offenbart habe und dem Volke seinen Willen kundgethan; jedem Abfall ist die Strafe gefolgt. Jetzt hat das Volk daran genugsam lernen können,

was ihm frommt, und kann sich selbst entscheiden. Belehrt wird es ex professo jetzt nicht mehr: haben die Thaten Gottes es nicht belehrt, so werden Worte ihm auch nicht helfen. Es stand vor der wichtigsten Entscheidung, die auf Jahrhunderte hin das Volksleben bestimmen musste. Vor einer ähnlichen, nur noch folgeschwereren Entscheidung stand das Volk zu Jesu Zeiten. Die grossen Thaten Gottes, die Wunder durch die Hand des Herrn, hatte es genugsam gesehen: nun wird ihnen nichts mehr geboten als Meschalim. Im Anfang seines Lehramtes hatte Jesus nicht in solchen geredet: wir haben ja einen Ueberblick über seine anfängliche Lehrthätigkeit in der Bergpredigt. Da hatte er ohne Bild über das Gottesreich und die Forderungen an seine Mitglieder sich ausgelassen. Nun trat eine Scheidung ein: wer Ohren hatte zu hören, der sollte hören; die Uebrigen sollten, wie Jesus Matth. 13, 13 ff. ausdrücklich ausführt, nicht mehr hören: für diese sind die Parabeln ein über sie ergehendes Gericht. Diess ist nun, wie wir sehen, auch der Gesichtspunkt, unter den Matthäus mittels des vorliegenden Citates die parabolische Lehrweise des Herrn stellt: es soll dargethan werden, dass derselbe von nun an nur in solcher Art redete, die dem fleischlichen Sinne verschlossen war. Dazu wählt der Apostel eine Stelle des a. T., die gleichfalls Lehre in rein bildlicher Form in Gestalt eines blossen Maschal ohne gemachte Anwendung mittheilt. Ist dem also, so ergiebt sich aber mit Evidenz, dass der Evangelist nicht nur die angeführten Worte, sondern die ganze Art des Psalms vor Augen gehabt haben muss, dem sie entnommen sind; es wird also die Lesart *Ἠσαίου* bestimmt zu verwerfen sein.

Aus der Anwendung, die Matthäus von dem Psalmworte macht, erklärt sich denn auch die Abweichung von den Worten der Septuaginta wie von dem Wortsinn des Grundtextes. Die erste Hälfte stimmt genau mit den LXX und ist wortgetreu dem Original nachgebildet; die zweite weicht von beiden ab. Der Grundtext lautet: $\square\text{ךָ} \text{בְּיָמַי הָיְתָה חַיִּי וְחַיִּי} \text{אֲשֶׁר} \text{אֲנִי} \text{אֲשֶׁר}$; die LXX übersetzen wörtlich, wenn auch nicht ganz deutlich: *φθέξομαι προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς*. Bei Matthäus aber heisst es: *θεύξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*, wobei es für den Sinn nichts verschlägt, ob das letzte Wort echt ist oder nicht. Auch diese Uebersetzung kann der Wortlaut des Psalms vertragen, aber gemeint hat es Assaph nicht so. $\square\text{ךָ}$ nämlich kann allerdings die Urzeit *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* begreifen, vgl. beispielsweise Mich. 5, 1; hier aber bezieht es sich augenscheinlich nur auf die Urgeschichte des Volks. Dagegen Matthäus versteht unter *κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* dasselbe, was 13, 11 *μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν* hiess, d. h. den ewigen Rathschluss Gottes, der sich allmählich vollzieht und dem Verständniss des Fleischlichen sich entzieht, dem der Jünger eröffnet wird. So hat der Evangelist den national-geschichtlichen, beschränkteren Standpunct des Psalmisten in den reichsgeschichtlichen, allgemeinen, aufgelöst und verklärt, der in der Ewigkeit wurzelnd in sie zurückströmt.

III. Ev. Matth. 27, 9.

Die auffälligste Schwierigkeit des vorliegenden Citats besteht darin, dass statt des Sacharja, aus dem die angeführten Worte, wie es scheint, stammen, Jeremias als Autor genannt ist. Dieser Schwierigkeit einstweilen vorbeigehend, betrachten wir zunächst den Inhalt des Citats und suchen zu dem Ende über die Weissagung Sach. 11 uns ins Klare zu setzen. Der Inhalt dieses Capitels stellt sich mir folgendermassen. Der Prophet bezeichnet Cap. 9, 1 die bis Cap. 12, 1 reichende Weissagung als Last über Hadrach. Hierunter verstehe ich weder mit Hofmann das Volk Israel: — schon

darum nicht, weil in diesem Falle nicht abzusehen wäre, warum Cap. 12 die Last über Israel als neue Ueberschrift eingeführt wird; — noch auch mit Köhler die im Umkreise des Israel bestimmten Landes wohnenden Heiden: — denn das würde höchstens (und selbst das nicht einmal völlig) auf 9, 1—8, nicht aber auf Javan passen, das V. 13 Object der Last ist. Vielmehr ist Hadrach Bezeichnung der Weltmacht. Ob aber das Wort mit Hengstenberg und seinen Nachfolgern nur auf die persische Weltmacht zu beziehen ist, ist mir darum noch nicht gewiss; vielmehr scheint es mir das Wesen der Weltmacht als solcher zu bezeichnen, welche bei aller äusseren Schneidigkeit (רַחַד) doch innerlich schwach (רַחַד) ist, wenn vielleicht auch die Duplicität des damals herrschenden medopersischen Reiches den Ausdruck mit veranlasst haben kann. Dass Cap. 9 und 10 den Untergang der Israel bedrückenden Weltmächte und die dadurch eintretende Erlösung des Gottesvolkes schildern, ist anerkannt; aber auch in Cap. 11 herrscht derselbe Gedanke des Gerichts über die Weltmacht vor. Dafür will ich mich nicht auf 11, 1—3 berufen, weil die Auslegung dieser Verse streitig ist, obwohl mir feststeht, dass schon wegen des ׀ַרַחַד V. 3 Heidenvölker gemeint sind, sondern auf den Schluss des Capitels hinweisen, welcher das Gericht Gottes auch über die thörichten Hirten, d. h. die vierte Weltmacht, verkündet. Cap. 11, 4—17 enthält nun einen Aufriss der Geschichte Israels seit der Zeit, da es mit den Weltmächten zusammengestossen ist. Und zwar fasst V. 4 ff. den Sturz der drei ersten Weltmächte zusammen, während V. 15—17 von der vierten berichtet. Dass jene zusammengefasst werden, hat seinen Grund darin, dass in Cap. 9 die Weissagung schon bis zum Sturze der griechischen Weltmacht gediehen war, hier also für diese Zeit nur eine Recapitulation vorliegt. Der eigentliche Inhalt des Capitels ist nicht der Untergang der drei ersten Reiche, die Erlösung Israels aus ihrer Macht, die unter dem Weiden mit den beiden Stäben symbolisiert ist, sondern es soll gezeigt werden, wie es gekommen ist, dass Gott aufhörte das Volk zu retten und es abermals in die Gewalt thörichter Hirten gab. Aus dem Gesagten erhellt schon, dass ich unter dem guten Hirten nicht den Propheten oder das Prophenthum verstehe, sondern Gott selbst, dessen Thun der Prophet und zwar in einem bloss inneren Vorgang symbolisch abbilden muss. Diess folgt von allem andern abgesehen aus der Vergleichung von V. 15. Wenn dort Sacharja den thörichten Hirten augenscheinlich nur im Symbole darstellt, so wird es sich mit dem guten Hirten ebenso verhalten; und wenn ferner in V. 13 Gott den Lohn, den der Prophet sich gefordert hat, als seinen Lohn bezeichnet (רַחַד רַחַד), so wird auch hieraus klar, dass der Prophet Gottes Thun vorher symbolisch vollzogen hat. Die Schlachtheerde, d. h. eine Heerde, die hingewürgt wird, ist das Volk Israel, sofern es von den Weltmächten geschunden wird; die רַחַד רַחַד sind, wie V. 11 satksam erweist, der gottesfürchtige Theil des Volks, das Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα. Die Besitzer, Käufer, Hirten des Volks in V. 5 sind die heidnischen Gewalthaber: weil Gottes sichtliche Fügung ihnen das Volk in die Hände gegeben hat, glauben sie sich nicht zu verschulden, wenn sie es nach Möglichkeit aussaugen. Dem gegenüber macht sich V. 6 der Herr auf, um die Unterdrücker selbst zu unterdrücken: ein heidnisches Volk steht immer wider das andre auf und so werden drei der Könige V. 7a ausgerottet. Dass unter diesen dreien die drei ersten Weltmächte zu verstehen sind, ist bei unsrer Auffassung des Zusammenhanges klar. Dass sie binnen eines Monates fallen, soll jedenfalls die Kürze der Zeit andeuten, ist aber wohl eher mit Kliefoth als das Product von 3. 10 Tagen zu fassen, als dass man mit Hofmann anzunehmen hätte, dass jeder Tag eine Periode von sieben Jahren und so der prophetische Monat gleich 210 Jahren sei. Indem nun

die Feinde überwunden sind, hat Israel gute Zeit: Gott leitet es mit den beiden Stäben Huld und Verbindung. Die Deutung derselben giebt der Prophet selbst: der Stab Bund besteht nach V. 9 in dem Bunde, welchen Gott mit allen Völkern geschlossen hat, nämlich Israel nicht zu schädigen. Der Stab Verbindung ist nach V. 14 als das brüderliche Verhältniss zwischen den einzelnen Theilen des Volkes zu bestimmen. Dass Jahveh beide zerbrechen will, kündigt er in V. 9 an, die Ausführung giebt V. 10—14 dergestalt, dass V. 10 und 11 das Zerbrechen des ersten Stabes ausführen. Steht nun einerseits fest, dass die ersten drei Weltmächte schon überwunden sind, andererseits dass nach V. 10 dieser Stab sich auf das Verhältniss Israels zu andern Völkern bezieht: so folgt von selbst, dass das Zerbrechen desselben die Knechtung durch eine neue, vierte Weltmacht zur Folge haben und bezeichnen muss. Mit V. 12 tritt augenscheinlich ein ganz neuer Abschnitt ein: es ist eine Entscheidung, vor die das Volk Israel gestellt wird, ob es die Hut Gottes zu würdigen weiss, ob nicht. Dass der einzig wahre Lohn für dieselbe Frömmigkeit und Gottesliebe gewesen wäre, hätte man hier nicht anführen dürfen: denn die Bildlichkeit der ganzen Rede erfordert ja selbstverständlich auch eine bildliche Bezeichnung des dankenden Gefühls. Also nicht dass überhaupt das Volk Gott in Geld ablohnt, kann Grund des Vorwurfs sein, der ihm zu Theil wird, sondern dass es eine so geringe Summe bietet. Die dreissig Sekel werden nun verschieden gedeutet: die Einen beziehn sie auf die dreissig Tage der Ausrottung der drei Hirten, — für den Tag einen Sekel. Aber es steht ja nirgends geschrieben, dass Gott nur diese dreissig Tage das Volk gehütet habe; im Gegentheil muss doch nach denselben nothwendig schon eine Zeit verflossen gedacht sein, in der V. 8b der Abfall des Volkes eintritt. Somit sieht man sich zurückgewiesen auf Ex. 21, 32, wonach der Schuldpreis für einen getödteten Knecht so viel betrug. Freilich will sich der Prophet oder Gott nicht in die Knechtschaft verkaufen, wie Hofmann dieser Deutung entgegenhält; aber das Volk beweist auf diese Weise, dass es die Leistungen Gottes nicht höher anschlägt als die jedes beliebigen Knechtes, sie für gleichwerthig mit dem erachtet, was jedweder Gemietete leisten kann. So liegt in der Summe allerdings, dass Gottes Thun nicht gebührend geschätzt wird. Darum befiehlt er dem Propheten diese Summe שְׁלֹשִׁים שֵׁקֶל zu werfen. Dass dieser Ausdruck, wie Hengstenberg behauptet, auf Jerem. 19 zurückweist, wonach der Töpfer im Thale Hinnom seine Werkstatt gehabt habe, und daher soviel sei als: wirf ihn auf den Schindanger, zu der Annahme liegt gar keine Berechtigung vor. Denn wenn dort immerhin Töpfereien waren, so doch schwerlich die einzigen in Jerusalem, so dass das Thal Hinnom und der Töpfer hätten äquipollente Begriffe sein können: wenigstens hätte man dann doch behufs grösserer Deutlichkeit erwarten müssen: wirf es auf das שָׂדֵה הַתּוֹפָר , da in diesem Fall der Töpfer an sich gar nicht sondern nur sein Aufenthaltsort in Betracht kam. Vielmehr scheint mir der Töpfer als derjenige gemeint zu sein, der mit קוֹת , mit Koth, umgeht, so dass in der That zum Töpfer werfen so viel heisst als in den Koth werfen. So ergiebt sich auch der Sinn der zweiten Ortsbestimmung V. 13, wonach der Lohn in das Haus Jahvehs, zum Töpfer, geworfen wird. Dass damit nach Hengstenbergs Erklärung gemeint sei, der Lohn solle erst in das Gotteshaus und von da in das Thal Hinnom getragen werden, ist nicht nur darum unhaltbar, weil wir die Beziehung des Töpfers auf diess Thal nicht gelten lassen konnten, sondern vor allem, weil augenscheinlich der Töpfer Apposition zu dem Gotteshause ist, beides also wesentlich zusammenfallen muss. Diess haben diejenigen Ausleger im Auge behalten, welche wie Grotius den Töpfer im Tempel arbeiten lassen. Aber es ist im höchsten Masse unwahrscheinlich, dass diess

der Fall gewesen ist. Vielmehr hat Hofmann Recht, wenn er in den Worten angedeutet findet, dass der Tempel nicht mehr seiner eigentlichen Bestimmung gewidmet erscheine, sondern nur noch ein Platz sei, der guten Boden darbiere und daher von Töpfern in Beschlag genommen sei. Der Ausdruck ist also denjenigen Stellen verwandt, wo der Tempel als Kaufhaus oder als Mördergrube bezeichnet wird. Suchen wir nun diesen symbolischen Vorgang zu deuten und seine geschichtliche Erfüllung zu finden, so scheint mir nur eine Erklärung zu den Worten und zum Zusammenhange zu passen. Die entscheidende Frage an das Volk, ob es Gottes Hut gebührend anerkenne, war die Sendung Christi: sie war, wie es ähnlich der Herr selbst darstellt, die Forderung an die Weingärtner, Gotte den gebührenden Ertrag des Weinbergs zu geben. Als sich da erweist, wie wenig das Volk dazu geneigt ist, zerbricht Gott V. 14 auch den zweiten Stab. Haben wir bisher den Sinn des Capitels richtig aufgefasst, so ergiebt sich mit Leichtigkeit, worin das Zerbrechen der Bruderschaft zwischen Juda und Israel bestehn wird. Wie in der Urzeit Ismael und Isaak, Esau und Jakob, später Ephraim und Juda sich verhalten, so in der Zeit von Christo ab die Juden nach dem Fleisch und die an Christum glaubenden. Nicht als ob dem Propheten in die Streitigkeiten der ersten Jahrhunderte unsrer Zeitrechnung der Blick geöffnet wäre, sondern er spricht nur unter der ihm nächstliegenden Form aus, dass die seit dem Exil aufgehobene Trennung zwischen Juda und Ephraim wieder eintreten werde, was sich geschichtlich im Judenthum des Saulus und des Paulus bewahrheitet hat. Was nun weiter dem Volk des A. B. widerfahren werde, nachdem Gott seinen Hirtenstab niedergelegt habe, giebt V. 14 ff. an: statt des guten bekommt es einen thörichten Hirten, unter dem die römische Weltmacht zu verstehn ist, die nach ihres Herzens Gelüsten an dem Gottesvolk gehandelt hat, aber freilich auch nicht, ohne dass ihr schliesslich, — und darauf kommt es nach dem zu Anfang Auseinandergesetzten dem Propheten an, — das Gericht dafür V. 17 in Aussicht gestellt wird. Als Last über die Weltmacht hat Sacharja seine Prophezeiung bezeichnet: Cap. 11 führt abschliessend den ganzen Inhalt dieser Last in einem grossen Gemälde vor; namentlich aber wird ausgeführt, warum Israel unter den Druck der vierten Weltmacht, deren Sturz am Ende geweissagt wird, gestellt worden sei.

Für den, welcher der gegebenen Ausführung beipflichtet, bedarf es nun keines Beweises mehr, dass Matthäus völliges Recht hat, V. 12 und 13 messianisch zu fassen: in der That ist diese Stelle in einem Grade messianisch wie wenig andre. Es ist schon darauf aufmerksam gemacht, dass die Weissagung sich der Sache nach erfüllt hätte, auch wenn Jesus nicht gerade um dreissig Silberlinge verkauft, sondern überhaupt nur von den Juden verworfen wäre, desgleichen wenn auch kein Töpferacker in der evangelischen Geschichte eine Rolle spielte. Es sind das nur die Tonnen, die den Seefahrer auf den rechten Weg leiten, ihm das Besondere dieser Stelle seines Weges vor die Augen führen sollen. So gefasst, verlieren die Unterschiede zwischen Weissagung und Erfüllung von vorn ab jede Bedeutung. Freilich ist es bei Sacharja Gott, der die dreissig Silberlinge empfängt, hier Judas: sachlich aber ist die Summe doch beide Male der Preis, um den die Juden Gottes treue Hut verscherzt, oder wie es sich nach dem n. T. stellt, den Messias, den *καλὸς ποιμὴν καὶ ἔξοχόν*, hingegeben haben. Freilich wirft weiter bei Sacharja der Prophet im Auftrage Gottes den Preis in den Tempel zum Töpfe; hier wiederum Judas: beide Male aber wird doch in der That das Geld auf den unwürthesten Ort geworfen, den man in Jerusalem hatte. Es sind nun augenfällig mannigfache Beziehungen, die in der Geschichte des Verräthers auf die Sacharjastelle stattfinden: dass der Verrath mit

dreissig Silberlingen bezahlt wird, erzählt der Evangelist in augenscheinlicher Anlehnung an die Worte des Propheten (26, 15: ἔστησαν αὐτῷ τριάκοντα ἀργύρια cf. LXX. Sach. 11, 12: ἔστησαν τὸν μισθόν μου τριάκοντα ἀργυροῦς); und ebenso mit dem Werfen des Geldes in den Tempel vgl. Sach. 11, 13 fin. Aber schon Steinmeyer hat (Leidensgeschichte S. 106 f.) darauf hingewiesen, dass Matthäus diesen Punct nicht ausdrücklich unter a.t.liche Beleuchtung stellt. Nicht dass Jesus um diesen Preis verkauft ist, ist ihm die Hauptsache, denn diess hat er nur appositionell und aus dem Zusammenhange der prophetischen Stelle losgelöst in seinen Satz aufgenommen, sondern was mit dem Kaufpreis gemacht ist. So verstehen wir, warum die Worte τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου ὃν ἐτιμήσαντο ἀπὸ νόμων Ἰσραὴλ so frei übertragen sind: sie sind es nicht, auf denen das Gewicht ruht. Frei hat der Evangelist sie wiedergegeben und doch mit Wiedergabe der Ironie und der Schlaglichter des Originals: dort fand eine Ironie statt in dem קָנָה קָנָה; Matthäus giebt sie in anderer Weise durch τιμὴ τοῦ τετιμημένου, das war die Schätzung des Hochgeschätzten, — so hat man den unschätzbaren Werth Christi abgeschätzt. Und zwar ist das geschehn seitens der Israeliten. In dem ἐτιμήσαντο ist entweder Subject die oberste Behörde des Volks, die Hohenpriester, oder der Ausdruck ist noch allgemeiner zu fassen: so hat man ihn abgeschätzt. Aber das ἀπὸ νόμων Ἰσραὴλ macht noch Schwierigkeit. Meyer will es speciell auf Judas beziehen; das aber kommt mir sehr hart vor. Es ist das Volk damit gemeint; dass aber der Artikel fehlt, hat seinen Grund darin, dass nicht das Volk in seiner Gesamtheit, als Ganzes, bezeichnet werden soll, sondern nur hervorgehoben werden, dass die Schätzung grade von Israeliten ausgieng. Ein Volk, dem Gott so treu gedienet, dem alle Liebe, Sorge, Mühe des guten Hirten gehört hatte: Kinder Israels waren es, die ihn in solcher Weise schätzen konnten. Während somit in diesen Worten trotz aller Freiheit das Citat den Sinn des Grundtextes treu wiedergiebt, scheint diess mit den letzten Worten εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεκραμέως nicht der Fall zu sein. Nicht allein ist in den Worten des Propheten von einem Acker überall die Rede nicht, sondern wir haben uns auch überzeugt, dass auch dem Sinne nach es nicht der Fall ist, indem der Töpfer nur bildlich in Betracht kam, als der mit Thon, einem völlig werthlosen Material, umgeht. Grade die Puncte, die augenscheinlich dem Sacharja entnommen sind, sind also vom Evangelisten nicht betont, und der Punct, den er betont, findet sich im Sacharja nicht.

Mit diesem Resultat brechen wir einstweilen ab und gehen zu der grössten Schwierigkeit des Citats über; dass es dem Jeremias beigelegt wird. Man hat sehr verschiedene Versuche gemacht das zu erklären. Dass dieser Name in einem Gedächtnissfehler des Propheten seinen Grund habe, hat nicht nur Strauss, auch nicht nur Meyer gemeint, sondern wird selbst von Keil vertheidigt. Andere folgen den Spuren des Sagittarius (bei Steinmeyer l. c.), dass Jeremias genannt sei, als der die Sammlung der Propheten angefangen habe und diese also nach ihm so gut benannt sein könne wie die Kethubim nach den Psalmen; und man führt dann als weiteren Anhalt an, dass überhaupt kein Prophet in a.t.lichen Citaten namentlich genannt werde ausser Jesaias und Jeremias. Aber dagegen erhebt sich doch die Frage, warum dann nicht Matthäus seine gewöhnliche allgemeine Citationsformel διὰ τοῦ προφήτου angewandt habe. Wieder andre suchen den Namen als richtig zu vertheidigen. Am wenigsten von diesen wird man Kliefoth beipflichten können, der Jer. 18 herbeizieht, wo der Prophet sieht, wie der Töpfer die missrathnen Töpfe zerschmeisst und aus demselben Stoffe neue macht. Welche Anwendung diess auf den von Matthäus erzählten Vorgang zulasse, geschweige welche innere Ver-

bindung zwischen jener Stelle und der doch jedenfalls auch citierten Sacharjastelle stattfindende, kann ich platterdings nicht einsehen. Aber auch auf Hengstenbergs Auskunft werden wir uns nicht einlassen können: es verhalte sich mit unserm Citat ganz ähnlich wie mit Mc. 1, 2. Wie dort Maleachi die Jesaiasweissagung aufgenommen und ausgesponnen habe, so dass Jesaias auctor primarius der Worte des Maleachi sei, so stehe es auch hier: Sacharja habe die Weissagung Jer. 19 aufgenommen und auf diess Verhältniss wolle der Evangelist hinweisen. Aber wir haben — von anderen Unzuträglichkeiten dieser Erklärung abgesehen — schon gesehen, dass Sacharja 11 rein aus sich selbst verstanden werden will, dass namentlich der Töpfer dieses Propheten mit dem des Jeremias nichts zu thun habe. Und dennoch scheint mir Hengstenberg halbwegs auf die richtige Bahn gekommen zu sein, Hofmann in viel höherem Grade sie verfolgt zu haben, wenn sie in dem von Matthäus berichteten Vorgange Jer. 19 erfüllt sehen. Hier zerbricht nämlich der Prophet im Auftrage Gottes und im Beisein der Priester und Aeltesten eine Flasche im Thale Benhinnom oder Tophet. Diess Thal war durch die Molochsopfer unheilig, in der Unheiligkeit desselben erblickt der Prophet ein Bild von dem Zustande des Volkes. Wie nun Josias jenes Thal, das unheilige, auch äusserlich so verunreinigt hatte, dass es allen Israeliten ein Gräuel war, so sollte es auch dem unheilig gewordenen Volke Israel ergehen. Nun aber lässt sich aufs höchste wahrscheinlich machen, dass jenes Thal Hinnom identisch war mit dem Töpferacker des Matthäus. Nicht nur wissen wir aus den Berichten noch neuerer Reisenden, dass im Thal Hinnom Töpferthon gebrochen werde, sondern auch der Name des Thores, das dahin führte, שַׁעַר הַתְּרֵסוֹת wird man am sichersten als Töpferthor erklären, da sein Name von Jeremias ausgesehenlich in Verbindung mit dem יַצֵּר הַרְרֵשׁ gesetzt wird. Und hierzu stimmt denn der Ausdruck *ἀγρός τοῦ νεφελῶτος*, was sich am leichtesten von einem Felde versteht, von welchem Thon genommen wurde. Und der Hakeldama wird von der Ueberlieferung in derselben Gegend festgehalten, wo das Thal Hinnom lag: zwischen dem Thalthore und dem Mistthore. Zu dem Parallelismus des Orts kommen aber noch andre Einzelheiten. Bei Jeremias heisst es, das Thal Hinnom solle künftig יַיִא הַתְּרֵסוֹת heissen, Thal des Mordes. Matthäus aber berichtet, der Töpferacker sei seit jenem Vorfall mit Judas Blutacker genannt worden und bekräftigt eben diess mit seinem Citat, damals sei nach Jeremias Wort der Töpferacker gekauft. Ferner sagt Jeremias, man werde im Thal Hinnom eine Begräbnisstätte gründen: den gleichen Gebrauch, sagt Matthäus, habe man von dem Töpferacker gemacht. Bei dieser Sachlage scheint es mir durchaus wahrscheinlich, dass der Evangelist in der That die Jeremiasweissagung im Auge gehabt habe. Wie damals das Thal Hinnom ein Bild des Volkes Israel war, so auch zu Jesu Zeit der Töpferacker, der ebendort lag. Für das Blutgeld, das ist die Bedeutung des Vorgangs, haben die Juden einen unreinen Ort, ein Todtenfeld, erstanden: in der That haben sie damit ihr eignes Urtheil gesprochen, dass von nun an Israel dem Tode verfallen und unrein geworden sei. Also Jeremias hat der Evangelist wirklich citieren wollen. Damit verflochten aber hat er die Sacharjaweissagung, so jedoch, dass theils durch die Zusammenstellung mit Jeremias, theils durch die erfüllende Geschichte der Töpfer des Sacharja einen tieferen und volleren Sinn erhalten hat, als er ursprünglich bei dem Propheten hatte. Der evangelische *ἀγρός τοῦ νεφελῶτος* ist eine Synthese zwischen den beiden Propheten. So scheint mir auch das *καθὰ συνέταξέ μοι κύριος* am Schluss des Citats zu seinem Recht zu kommen: es ist aus Jer. 19, 1 genommen. Da dort der Prophet mit den Aeltesten seines Volks zusammen das symbolische Thun vollzieht, so erklärt sich das pluralische *ἠγόρασαν* nicht minder als das singularische *μοί*.

Wenn somit das, was Matthäus vornehmlich sagen wollte, bei Jeremias und nicht bei Sacharja stand, so ist es gerechtfertigt, dass er das Citat unter den Namen des Ersteren stellt und nur das kann noch fraglich sein, ob er, wie man gewöhnlich annimmt, auch das dem Sacharja angehörige Element des Citats dem Jeremias beigelegt habe, oder ob er mit Bewusstsein zwei Stellen verschmolzen. Gründe gegen das Letztere wüsste ich wenigstens nicht.

IV. Ev. Matth. 2, 23.

Wenn der Evangelist auch die Wahl Nazareths zum dauernden Wohnort der Eltern Jesu unter eine a. t. liche Beleuchtung stellt, so ist diess vielleicht der schwierigste Punct unter der grossen Anzahl schwieriger Citate. Denn diesem Citate scheint ganz die erforderliche Grundlage zu fehlen, indem bekannter Massen Nazareth im a. T. überhaupt nicht vorkommt, also auch keine Stelle desselben von dem Verhältniss des Messias zu dieser Stadt reden kann. Die Ansicht, dass der Evangelist eine prophetische Stelle vor Augen gehabt habe, die wir nicht mehr besitzen, kann heutzutage kaum mehr erneuert werden, da es hinreichend feststeht, dass der Kanon dazumal dem unsrigen genau entsprach. Wenn wir also, um die Meinung des Evangelisten zu finden, auf unsre a. t. lichen Bücher angewiesen sind, so erklärt sich das grosse Schwanken der Ausleger. Am allgemeinsten fasst die Stelle Hofmann (Schriftbeweis II S. 118 f.). Dass Nazareth nämlich schon als Stadt Galiläas bei der judäischen Elite des Volks nicht angesehen war, ist auch dem n. T. gewiss (vgl. instar omnium Joh. 7, 42a.); dass es aber selbst unter den Städten Galiläas wieder von besonderer Verachtung getroffen wurde, scheint auch klar. Nicht nur die Nathanaelsfrage: was kann aus Nazareth Gutes kommen? weist darauf hin, denn *τί ἀγαθόν* ist viel zu allgemein, als dass es bloss die Unmöglichkeit bezeichnen sollte, dass der Messias daher kommen würde (diess gegen Keim I S. 323); auch dass der Name der Nazarener als Schimpfname gebraucht wurde, ist, wie Hengstenberg (Christol. II S. 127) richtig erkannt hat, ein Beweis dafür. Von diesen Prämissen aus meint nun Hofmann, wenn Jesus als Nazarener bezeichnet worden sei, so habe sich darin eine Misskennung seiner Person, eine Verkennung seiner königlichen Stellung ausgesprochen. Es komme daher kraft dieser Bezeichnung alles zur Erfüllung, was die a. t. liche Prophetie von ihm als dem Verachtetsten und Unwerthesten ausgesagt habe. Aber hierzu scheinen mir die Worte des Matthäus nicht zu passen. Hätte er geschrieben: Jesus wurde Nazarener genannt und so ist alles von den Propheten Gesagte erfüllt, so könnte man ergänzen: von seiner Verachtung Gesagte, und Hofmanns Deutung wäre möglich. Aber so steht es nicht, sondern das Wort *Ναζωραῖος* gehört augenscheinlich zum Citat, d. h. Matthäus will sagen, dass die Herkunft aus Nazareth eine Erfüllung a. t. lichen Wortes enthalte, dass eben diess Wort im a. T. stehe. In der geschichtlichen Einzelheit seiner Benennung als Nazarener hat sich allerdings mit die allgemeine Weissagung seines niedrigen Auftretens erfüllt, — darin hat Hofmann Recht; aber diese geschichtliche Einzelheit ist als solche darum noch nicht expresses Object der Prophetie, und das steht klar im Texte. Wenn wir uns behufs besseren Verständnisses erinnern, dass sowohl 2, 15 als 2, 18 Matthäus durch einen äusseren Umstand, eine sehr auf der Oberfläche liegende Parallele auf sein Citat geführt wurde, — das eine Mal durch den Wortlaut der Hoseasstelle, welche das Volk Israel zufällig als Sohn Gottes bezeichnet, und das andre Mal durch die Erwähnung des Rahelgrabes in der Jeremiasstelle, welches bei Jesu Geburtsort lag, — so wird auch hier die Vermuthung nahe liegen, dass irgend ein

äusserer Gleichklang es gewesen ist, der die Heranziehung prophetischer Stellen veranlasst hat. Denn der Einwand Hofmanns, dass für griechische Leser alle Beziehungen auf hebräische Worte hätten unverständlich sein müssen, erledigt sich dadurch, dass unser Evangelium zunächst für Judenchristen geschrieben wurde, die als solche irgendwelche Kenntniss des Hebräischen leicht hatten. So haben sich denn auch die meisten Ausleger für solchen Gleichklang entschieden. Aber im Einzelnen gehn sie auseinander. Handelt es sich um gleichklingende Worte, so ist zunächst von Wichtigkeit, wie die Stadt Nazareth hebräisch oder aramäisch genau geheissen hat. Hitzig glaubt, dass nach Analogie von צָרַת müsse נְצֵרָה geschrieben werden. Da aber im Griechischen ersteres Wort Σάραττα heisst, überhaupt, wie Keim S. 319 darthut, die Endung at in hebräischen Gentiliciis auch beim Uebergang ins Griechische bleibt, so hat man auf Grund der häufigen Form Nazara mit grösster Wahrscheinlichkeit das a nur als Ueberbleibsel des aramäischen Artikels anzusehen. Ob nun aber die Stadt Nezer geheissen habe, wie Hengstenberg mit grossem Scharfsinn zu beweisen sucht, oder נְצֵרָה, wie Keim will, ist eine andre Frage. Durch letztere Form soll das dunkle o in den Gentiliciis נְצֵרִי und Ναζωραῖος erklärt werden. Das scheint mir aber doch nicht recht zutreffend, weil dann das ausnahmslos in der ersten Silbe des Stadtnamens herrschende a sich nicht erklären lässt. So wird man vielmehr diess a als ursprünglich annehmen und נְצֵרָה lesen müssen. Von hier aus lässt sich die dunkle Färbung des Vocals in den Gentilicien wohl erklären. Schon im Gebiet des Hebräischen ist sie nicht unbelegbar, vgl. die Namen עֵנֶק neben עֵנֶק, הַיֵּרִם neben הַיֵּרִם und in weiterer Analogie מְצֻרָה neben מְצֻרָה; sie ist aber dem nordpalästinensisch-aramäischen Idiom besonders eigen. So finden alle vorkommenden Formen ihre genügende Erklärung. Wie man aber in diesem Fall hat auf den Umstand Gewicht legen können, dass die LXX sonst immer צ durch σ und י durch ζ wiedergeben, und daraus folgern, dass der Name der Stadt נְצֵרָה geheissen habe, das ist mir völlig unerklärlich. Denn wenn man auch ganz davon absieht, dass grade in Norden der semitischen Mundarten sich dass harte צ oft abschwächte, sei es dass es seinen Zischlaut verlor und ט wurde, sei es dass es den Zungenlaut verlor und einfache Sibilans wurde (vgl. יַעֲקֹב, יַעֲרֹב, syr. וּדְא und vieles Andre bei Gesen. thes. s. v.), so würde doch in diesem speciellen Fall die beständige Schreibung des Talmud keinen Zweifel aufkommen lassen.

An welche Weissagung konnte nun Matthäus durch diesen Namen erinnert werden? Bengel und Andere denken an נֶזֶר und übersetzen: zu Kronberg hat der Gekrönte gewohnt. Aber diess Wort liesse sich nur auf den hohepriesterlichen Hauptschmuck beziehen, und was sollte hier wohl eine Erinnerung an diesen bedeuten? Ebenso wenig kann man an נֶזֶר denken, wie zuletzt noch Scholten in seinem neusten, von Redepenning übersetzten Werke über das älteste Evangelium S. 52 thut und sich dafür auf Iud. 13, 5 beruft, wofür er auch noch die Gleichförmigkeit des ἰδοὺ ἐν γαστρὶ ἔξῃς καὶ ἀέξῃ σιδόν jener Stelle mit Matth. 1, 21—23 anzieht. Aber das wird dadurch völlig unmöglich gemacht, dass Jesus nie ein Nasiraeer gewesen ist, wie von allem anderen abgesehen schon sein Weingenuss zeigt. Dass ferner das Participium נֶזֶר der Bewahrende nicht hergehört, folgt, wie Meyer richtig bemerkt, daraus, dass der Messias im a. T. nie so heisst. Und endlich ist auch die Parallele mit נֶזֶר, der Bewahrte, nicht stichhaltig, denn die dafür beigebrachten Stellen (Jes. 42, 6, 49, 6) liegen so weit ab, dass der Leser kaum an sie denken konnte. Vielmehr führt auf das Richtige schon die jüdische Benennung Jesu als בֶּן נְצֵר oder בֶּן נְצֵרִי u. Aehnl. Nezer ist ja in der That der Name, den Jes. 11, 1 dem Messias beilegt, um sein niedriges Auftreten zu kennzeichnen, wie ja auch

öfter in derselben Bedeutung נָצַר steht. Hieran ist der Evangelist durch den Namen Nazara erinnert und die Erfüllung dieser Weissagung findet er in der Wahl des Wohnorts Jesu. Aber hätte er nur diesen äassern Gleichklang vor Augen gehabt, so würde er nicht *διὰ τῶν προφητῶν* geschrieben haben, denn als נָצַר wird des Messias ja nur durch einen Propheten bezeichnet; es würde der Evangelist in diesem Falle sicher den Singular gesetzt haben, wie er es in allen vorhergehenden Citaten gethan hatte. Der Plural führt also auf die Herbeziehung auch anderer, nur dem Sinne nach gleichwerthiger Stellen: z. B. die den Namen נָצַר enthalten. Dann ist aber völlig evident, dass Matthäus nicht nur die Erfüllung des a. t. lichen Wortlauts hervorheben will, sondern dass er sich bewusst war in dieser äusseren Gleichheit nur einen Spiegel zu besitzen, mit dessen Hilfe er in das tiefere typische Verhältniss zwischen a. und n. T. hineinsah. Zu allen Zeiten war das Reich Gottes von kleinen und unscheinbaren Anfängen ausgegangen und für das messianische Reich war es mannigfach ausdrücklich geweissagt: dass die Erfüllung dem völlig entsprach, liegt am Tage. Dass nun der Aufenthalt des Herrn in Nazareth äusserlich an die Weissagung vom Nezer anklang, war nur eine Handhabe, woran diess Verhältniss klar erkennbar werden sollte, ein Fähnlein über dem Wasser — um mit dem Wandsbecker Boten zu reden, — das auf die reichen hier unter dem Meeresspiegel lagernden Schätze hinweisen sollte. Hofmanns oben dargelegte Erklärung ist also sachlich richtig: die Verachtung, in der Jesus lebte, ist der Mittelpunkt des Citats: unbrauchbar war sie nur in der von ihm dargebotenen Weise, weil sie den Anknüpfungspunct übersah, an den sich dieser allgemeine Gedanke anrankt, und daher den Worten nicht gerecht wird. Von ganz besonderer Wichtigkeit ist aber der soeben dargelegte Sachverhalt, weil die Form des Citats hier entscheidend beweist, dass der Evangelist sich des tieferen Verhältnisses zwischen Weissagung und Erfüllung über den blossen Gleichklang hinaus bewusst gewesen ist. Daher werden wir in dieser Stelle das Recht finden, auch bei anderen Citaten, bei denen sich an sich diess tiefere Verständniss nicht beweisen lässt, doch dasselbe anzunehmen.

Bei der grossen Wichtigkeit, die bei unsrer Erklärung der vorliegenden Stelle für die Beurtheilung der a. t. lichen Citate im ersten Evangelium zukommt, mag es gestattet sein dieselbe noch auf anderem Wege sicherzustellen. Nur bei unsrer Auffassung nämlich entspricht sie dem Grundgedanken, der durch die gesamte Darstellung des Matthäus in den beiden ersten Capiteln hindurchgeht. Er will nämlich darlegen, wie nach göttlicher, schon im a. T. niedergelegter Ordnung Jesus in völlige Niedrigkeit, in Noth, Verfolgung und Verachtung habe eingehen müssen, wie nur aus dem Schutt und Ruin alles menschlich Grossen der Phönix des Gottesreiches habe erstehn können. So zeigt schon die Genealogie, wenn sie in ihrem ersten Drittel die Entwicklung des Geschlechts Jesu zur Zeit des werdenden Israel, im zweiten die Mittagshöhe der Geschichte, im dritten die Abnahme und Erniedrigung des Volkes zeigt, wie aus dem tiefsten Verfall des Davidshauses heraus Jesus geboren sei. Er ist daher ferner nicht auf dem Throne, sondern als unscheinbarer, ja vor Menschen verächtlicher Anfang aus der Jungfrau, also ausser der Ehe, geboren; er ist — darauf liegt Cap. 2 der Ton — nicht in der Königsstadt, sondern in Bethlehem ans Licht der Welt gekommen; auch dieser Aufenthalt ist ihm nicht gegönnt, und als er ins Land der Verheissung zurückgekehrt, muss es in einer Weise geschehen, die ihn als den Nazarener von vorn herein der Verachtung aussetzt. Durch diese Ausführung ist klar, dass nur die oben gegebene Erklärung unsres Citats zu dem gesamten Tenor passt, in dem die Jugendgeschichte Jesu bei Matthäus gehalten ist.