Versuch

eines

ausführlichen Kommentars

zu der

Geschichte des Leidens Jesu Christi nach den vier Evangelien.

Von

Johannes Wichelhaus,
der Theol Lic. u. a. Prof. in Halle.

Halle,
1855.

Summa: Nos nihil sumus, Christus solus est omnia, qui si avertat faciem suam, nos perimus et Satan triumphat, etiam si S. Petri et Pauli essemus.
Lutherus.

Haec nostra sapientia est, probe sentire quanti constiterit Dei Filio nostra salus. *Calvinus.*

Dem

ehrenden und liebenden Andenken des Freundes
und Studiengenossen

Herrn Georg August Meier
Lizentiat und Privatdozent der Theologie

gest. d. 12. Sept. 1849.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort....7
Übersicht der benutzten und berücksichtigten Literatur....9
Jesu Vorherverkündigung seines Kreuzestodes....13
Der Beschluss der jüdischen Obrigkeit wider Jesum....29
Jesu Salbung in Bethanien....44
1. Die einleitenden Fragen....44
2. Die Salbung Mariä....48
3. Die Verurteilung von Seiten der Jünger, namentlich des Judas....56
4. Der Maria Rechtfertigung durch Jesum....61
5. Das Schlusswort Jesu....67
Exkurs über die Sitten der Mahlzeit zur Zeit Jesu....70
Judas verdingt sich zum Verräter Jesu....74
Reihenfolge der Begebenheiten von der Ankunft Jesu in Bethanien bis zum Eintritt des Paschafestes....91
Harmonische Zusammenstellung der Ereignisse der großen Woche von der Ankunft in Bethanien bis zum Beginn der Paschamahlzeit....103
Die Zeitbestimmung des letzten Paschamahls Jesu....112
1. Die Geschichte der Frage....113
2. Die Kritik....117
3. Schlussergebnis....126
Die Anordnung und Zurichtung der Paschamahlzeit....132
Die Paschafeier und ihre Bedeutung....140
Die Paschafeier nach der jüdischen Sitte zur Zeit Jesu....144
Der Verlauf des heiligen Mahles bis zum Aufbruch nach Gethsemane....149
Die Eröffnungsworte des Paschamahles bei der Austeilung des ersten Kelchs....158

Vorwort.

In der ganzen heiligen Schrift ist wohl nach Aller einstimmigem Urteil kein Abschnitt in einem höheren Grade einer unablässigen Erwägung und Betrachtung würdig als die Geschichte des Leidens und Todes Jesu Christi, des Sohnes Gottes. Bei einer solchen Bedeutung, die der Gegenstand in sich selbst trägt, wird auch ein kleiner Beitrag zu demselben auf einige Teilnahme und wohlwollende Aufnahme rechnen dürfen. Die nachfolgenden Bogen müssen indes in einer ganz besonderen Weise die Nachsicht des geneigten Lesers in Anspruch nehmen. Sie befinden sich gleichsam nur auf der Schwelle der großen Tatsachen, welche die Evangelien in ihrer wundervollen Einfachheit in wenigen Kapiteln berichten, und nur als einen vorläufigen Versuch habe ich es wagen dürfen sie der Öffentlichkeit zu übergeben. Es kommen aber gerade bei der Leidensgeschichte Vorfragen von so entscheidender und weitgreifender Bedeutung zur Sprache, dass eine eingehende Erörterung dieser Vorfragen schon an und für sich selbst als ein Ganzes betrachtet werden darf. Bei den zahllosen und extremen Richtungen, in welche die heutige Theologie auseinandergeht, muss vor Allem über einige Grundbegriffe eine Verständigung eintreten; der Schriftsteller muss wissen, ob er gleichgesinnte Leser findet, um mit Freudigkeit auf einem gemeinsamen Grunde zu gegenseitiger Auferbauung für die Auslegung des heiligen Schriftwortes fortarbeiten zu können.

Über die im Kommentar befolgte Methode und Prinzipien wird die Ausarbeitung selbst die Rechenschaft abzulegen haben; nur einige Bemerkungen mögen hier gestattet sein.

Es wird mehr und mehr Sitte der Kommentare den textus receptus zu verlassen und der Textkritik von Griesbach, Lachmann, Tischendorf u. A. zu folgen. Es kommt dabei Alles auf den Wert an, welchen wir den namhaftesten Unzial-Handschriften beizulegen haben. Nun haben mich früher schon meine Studien an dem Text der LXX im Propheten Jeremias, später meine Arbeit über die alte syrische Übersetzung des N. T. wiederholt davon überzeugt, dass diesen Handschriften durchaus nicht eine diplomatische Genauigkeit eigen ist, dass die angeblich jüngeren Lesarten des textus receptus sehr häufig das Zeugnis des sich sehr konstanten syrischen Textes für sich haben und dass eine genauere Prüfung sehr behutsam machen muss sich nach den Varianten des cod. Alexandrinus, Vaticanus oder Regius ohne Weiteres zu richten. Zu meiner Freude fand ich dieselbe Wahrnehmung jüngst bei Reiche ausgesprochen und es scheint mir dringend notwendig, dass zunächst der Charakter der einzelnen Handschriften durch Zusammenstellung der einer jeden eigentümlichen Lesarten gründlich geprüft und festgestellt werde. Ich habe mich deshalb im Allgemeinen an den textus receptus oder die Knapp'sche recognitio gehalten und dabei zum öftern gegen die genannten Codices auf die Peschitho und die von Matthäi verglichenen Moskauischen Handschriften verwiesen.

Mit Vorliebe habe ich die historischen und archäologischen Fragen behandelt. Je genauer ich mich mit den Zeitverhältnissen bekannt mache, je anschaulicher und lebendiger mir der Hergang der berichteten Dinge wird, um so leichter muss mir ja das Verständnis, um so zuverlässiger der echt historische Charakter der biblischen Bücher werden. Damit steht auch in Verbindung, dass ich überall den inneren Zusammenhang der gesamten Schrift und namentlich die Einheit des Wortes der Verheißung und des Wortes der Erfüllung, des Alten und Neuen Testaments zu erkennen mich bestrebt habe. In den Fragen der Harmonie habe ich mich gefreut durchgängig dem klassischen Werke von Bynaeus folgen zu können, welches ich zu meinem nicht geringen Erstaunen selbst bei den Gelehrten von Fach fast gar nicht benutzt fand. Ich werde es für einen wesentlichen Gewinn meiner Arbeit betrachten, wenn recht Viele wieder zu Bynaeus greifen möchten; wer vor den drei Bänden des lateinischen Werkes erschrickt, wird auch aus der kürzeren deutschen Bearbeitung reiche Belehrung schöpfen. Bei wichtigen dogmatischen Punkten habe ich es nicht selten für dienlich erachtet mich auf die Zeugnisse anerkannter Kirchenlehrer zu beziehen; zu dem vielen Unerhörten, was wir

heutzutage erleben, gehört auch dieses, dass selbst solche, die von kirchlicher und orthodoxer Lehre und Bekenntnis viel zu reden pflegen, oft gar nicht wissen zu wollen scheinen, was denn eigentlich die Alten ruhmwürdigen Andenkens geglaubt und gelehrt, für welche Schriftwahrheiten sie all ihr Lebenlang gelitten und gestritten haben. Dass ich im Verlauf meiner Arbeit nur zu oft genötigt gewesen bin, die Wahrheit, Einstimmigkeit und den klaren Verstand des Schriftwortes mit dem Ernst des Glaubens, worin ich meinem unsichtbaren Herrn und König mich verpflichtet fühle, gegen die verschiedenartigsten Angriffe zu wahren und aufrecht zu halten, wird der gerecht Urteilende nicht mir, sondern denen anzurechnen haben, die das Heiligtum der Schrift anzutasten wagten. Ach, dass die heilige Scheu so ganz aus den Gemütern gewichen ist vor dem ewigen Worte, welches der Gott der Geister alles Fleisches durch seine Boten, die Propheten und Apostel allen Völkern hat verkündigen lassen, dass sie wählen mögen zwischen dem Leben und dem Tod, zwischen dem Segen und dem Fluch.

So ist es denn auch der Sitte und dem Geschmacke des Zeitgeistes wenig entsprechend, dass man hier in einem gelehrten Kommentar so Vieles finden wird, was man unter die Rubrik des Erbaulichen zu stellen pflegt. Ich kann darauf nur erwidern, dass ich die Schrift nicht anders zu lesen und zu erklären gewohnt bin als nach den Gesichtspunkten, welche Paulus dem Timotheus vorhält: zu Belehrung, zu Bestrafung, zu Wiederaufrichtung, zu Erziehung, der nämlich in Gerechtigkeit. Leider ist es in der evangelischen Kirche, deren Grundlagen doch nirgend anderswo als in der prophetischen und apostolischen Schrift liegen, dahin gekommen, dass die Bibel der Gelehrten ein ganz anderes Buch zu sein scheint als die Bibel der Gemeine. Hat man es denn aber ganz vergessen, wozu alles in der Heiligen Schrift Enthaltene geschrieben und gegeben ist? Glaubt man nicht Rechenschaft darüber ablegen zu müssen, wie man mit dem Schatz der Worte umgegangen ist, von denen es heißt: Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen! Wird man denn auch nur von ferne von den Leiden Jesu Christi ein Wörtlein fassen und verstehen, wenn man Angesichts dieser Leiden nicht in seinen Busen greifen und an seine Brust schlagen will! Will man den Ursprung der Reformation erkennen, so suche man ihn in dem erschrockenen Gewissen und man wird zu dem wahrhaftigen und ewigen Evangelio zurückkehren, zu dem lebendigen Glauben an Den, der dahingegeben ist um unserer Übertretungen willen. Wo Melanchthon von der meditatio spiritualis passionis Jesu Christi redet, da hebt er es unermüdet hervor, dass der Sohn Gottes principaliter dazu gesandt sei, ut fieret victima, dass aber der heilige Geist das Gesetz in seiner Heiligkeit gelehrt und von dem gerechten Zorn Gottes wider die Sünde uns überführt haben müsse, um für diese Dinge Organ und Verständnis zu haben. Ich kenne bei der Auslegung der heiligen Schrift, sie mag von der Kanzel oder dem Katheder, in dieser oder jener Form geschehen, nur dieses einzige höchste und letzte Ziel, welches der Apostel vorhält Philipper 3,8-10. Sollte nun in dieser Beziehung irgend Jemanden aus diesem Buche ein Segen zuteil werden, so gebührt der Dank dafür nicht mir, sondern nächst Gott meinem teuren und hochverehrten Lehrer, Herrn Pastor Dr. Kohlbrügge in Elberfeld, durch welchen mir das Verständnis der Schrift eröffnet worden ist.

Halle, am Tage vor Pfingsten 1855.

Der Verfasser.

Übersicht der benutzten und berücksichtigten Literatur

(nach den mir vorliegenden Ausgaben).

Kirchenväter und Scholastiker.

Griechen.

Origenis opera ed. de la Rue. Tom. III Commentariorum series in Matthaeum. Pag. 890 n. 74 kurze Bemerkungen zu Matth. c. XXVI ff. Tom. IV. Tomi in Ioannem. Mit tom. XXXII beginnt die Erklärung zu Joh. c. XIII.

Athanasii opera, Ausg. der Benediktiner. In tom. II. inter dubia findet sich eine Homilie in passionem Domini nostri J. Chr. – Desselben Festbriefe aus dem Syrischen übers. von F. Larsow.

Gregorii Nazianzeni opera, Paris. 1842. Tom. I Orat. XLV in sanctum Pascha.

Chrysostomi opera ed. Montfaucon. Tom. II hom. 38 de proditione Iudae; hom. 40 de coemeterio et cruce etc. Tom. VII. Homil. in Matthaeum. Mit Homil. LXXIX beginnt die Leidens-Geschichte. (Neue Pariser Ausg. vol. VII pag. 859). Tom. VIII. Homil. in Ioannem. Mit Hom. LXX beginnt Joh. c XIII. In demselben Bande unter den spuriis findet sich pag. 200 eine Rede εἰς τὸν τίμιον σταυρόν und pag. 250 Sieben Homil. εἰς τὸ πάσχα.

Procli episcopi CPlitani orationes in Gallandii Bibl. Patr. Tom. IX. Or. X in sanctam quintam Feriam; XI in dominicam passionem; XIII – XV in sanctum Pascha.

Theophylacti Commentarii in IV Evangelia Lutet. Paris. ap. Car. Morellium 1631.

Euthymii Zigabeni Comment. in IV Evang. ed. Chr. Fr. Matthaei. Lips. 1792. Siehe auch Gallandii Bibl. Patr. Tom. XIV pag. 297. Specimen catenae ad IV Evangelistas quae vulgo tribuitur Euthymio Zigab. ad Matth. cap. XXVI.

Catena sexaginta quinque Graecorum Patrum in Lucam latinitate donata a Corderio. Antv. 1628.

Syrer.

Iacobi Nisibeni sermones (armen.). Romae 1756. Serm. XIV de Pascha

Lateiner.

Ambrosii opera, ed. Bened. Par. 1686. Tom. I. Expositio Evang. sec. Lucam. Mit lib. X beginnt die Leidensgeschichte.

Hieronymi opera, Basil. 1516. Tom. IX Comment. in Matth. et Marc.

Augustini opera, ed. Bened. Antverp. 1700 Tom III. P. II de consensu Evangelistarum, I. 11 c. 78. 79 und 1. III c. 1–25. – Quaestiones Evangeliorum p. 171 ff. lib. I quaest. 40–47 zur Leidensgeschichte. – Tractatus in Evang. Ioannis. Zur Leidensgesch. kurz tract. CXII sq.

Hilarii opera, Paris. 1652. Darin ein kurzer commentarius in Matthaeum.

Leonis Magni opera stud. Petr. Thom. Cacciari. Rom. 1753. Pars I serm. L – LXVIII de passione Domini (pag. 138-196).

Thomae Aquinatis catena aurea in Matth., Marc., Luc. et Ioannem ex sanctorum patrum sententiis connexa. Edit. nov. per Cosmam Morelles. Antv. 1612.

Biblia sacra cum *glossa ordinaria* et postilla *Lirani* op. et stud. theologorum Duacensium. 1617. Tom. V.

Die Exegese seit der Reformation bis in den Anfang des vorigen Jahrhunderts.

Aus der lutherischen und reformierten Kirche.

Von *Luther* sind diejenigen Kapitel der Evangelien, welche die Leidensgeschichte enthalten, in der Form einer direkten Auslegung nicht behandelt. Man vergleiche aber außer vielem anderem, was sich in seinen Schriften zerstreut findet, namentlich den Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi unter den Epistel-Predigten.

Melanchtonis postilla s explicationes Melanchtoniae in Evangelia Dominicalia coll. a Christoph. Pezelio. Hanov. 1594. 8. In Pars II finden sich die auf die Leidensgeschichte bezüglichen Abschnitte.

Commentarii initiatorii in IV Evangg. Iac. *Fabro Stapulensi* authore. 1521.

Zwinglii opera cur. M. Schulero et Io. Schulthessio. Pars VI. Additam. in Matthaeum. Pag. 473 in Cap. XXVI; ibidem in Evang. Ioannis, pag. 745 in cap. XIII.

Calvini in harmoniam ex Matth. Marc. et Luca compositam commentarii. Ed. cur. A. Tholuck. Pars altera. Sect. XIX Christi passio et mors. Eiusd. in Evang. Ioannis commentarii.

Testamentum Novum *Theodori Bezae*. Edit. IV. 1559.

Novi Testamenti catholica expositio ecclesiastica ex probatis theologis excerpta et diligenter concinnata, authore Augustino *Marlorato*. Edit. VII. 1620. Die exzerpierten Autoren sind: Bucer, Calvin, Erasmus, Musculus, Melanchthon, Sarcerius, Brentius, Bullinger, Zwingli, Vitus Theodoritus.

Critici sacri. Francof. ad M. 1696. Tom. IV enthält die annotata ad Evangelia, von Seb. Munsterus, Laur. Valla. Erasmus, Franc. Vatablus, Seb. Castalio, Frid. Clarius, Nic. Zegerus, Drusius, Jos. Scaliger, Is. Casaubonus, Io. Camero, Iac. Cappellus, Hugo Grotius. – Beachtenswert sind einige im VI. u. VII. Bande enthaltenen Miscellanea und Tractatus.

Abrah. *Calovii* Bibl. N. T. illustrata. Tom. I. Dresd. et Lips. 1719.

Joh. Reinhardt *Rus,* Harmoniae Evangelistarum tom. tertius. Jen. 1730.

Fr. Ad. *Lampe,* Commentar. exegetico-analyticus in Evang. Johannis. Amst. 1735. Vol. III.

Gnomon N. T. op. Jo. Alb. *Bengelii*. Tub. 1742.

Aus der römischen Kirche.

Concordia evangelica per *Cornelium Jansenium,* Lovanii 1549.

Ejusd. commentarius in suam concordiam. Lov. 1577.

Jo. *Maldonati* (s. J.) in IV Evangelistas commentarii. Mogunt. 1624.

Jo. *Harduini* (s. J.) comment. in N. T. Amstelod. 1741.

August. *Calmet* (ord. s. Bened.) commentarius literalis in omnes libros N. T. lat. litt. traditus a. J. Domin. Mansi. Tom. I. Wirceb. 1787.

Kommentare aus neuerer Zeit.

Jo. Cristoph. *Wolfii* curae philolog. et crit. in IV ss. evangelia. Ed. III. Hamb. 1739.

Christ. Theoph. *Kuinoel* commentar. in libros N. T. historicos. Vol. I. Evang. Matth. vol. II Marc. et Luc. vol. III Ioannis. Ed. II. Lips. 1816.

Herm. *Olshausen,* Biblischer Kommentar. Im 2. Band die Leidensgeschichte des Herrn nach den 4 Evangelisten. Königsb. 1832.

De Wette, kurze Erklärung des Evang. Matthäi. 2. Aufl. Leipz. 1838. Dess. kurze Erkl. zu Marc. u. Luc., desgl. zu Johannes.

Evang. Matthaei recens. et cum commentar. perpetuis edidit C. Fr. Aug. *Fritzsche*. Lips. 1826. Evang. Marci Lips. 1830.

H. A. W. *Meyer,* krit. exeget. Kommentar über das Neue Testament. Evang. Matth. in 2., Ev. Marc. u. Luc. in 1. Aufl.

A. *Tholuck,* Kommentar z. Evang. Johannis. 6. Aufl. Hamb. 1844.

Fr. *Lücke,* Kommentar üb. d. Evang. des Johannes. 3. Aufl. Bonn 1843.

D. Fr. *Strauß,* das Leben Jesu kritisch bearbeitet. 2. Aufl. Tüb. 1837.

A. *Neander,* das Leben Jesu Christi in seinem geschichtl. Zusammenhange und seiner geschichtl. Entwickelung dargestellt. Hamb. 1837. (unter teilw. Vergleichung der 5. Aufl. 1852).

A. *Ebrard,* Wissenschaftliche Kritik d. evang. Gesch. Frkf. a. M. 1842.

C. *Hase,* das Leben Jesu. 4. Aufl. 1854.

J. P. *Lange,* das Leben Jesu nach den Evangelien. Zweites Buch, 3. Tl.

Joh. Nep. *Sepp,* das Leben Christi. Dritter Band die Leidensgeschichte enthaltend. Regensb. 1844.

Special-Kommentare zur Leidensgeschichte.

Joh. *Gerhard,* Harmonia Evangelistarum. (Selbstständige Fortsetzung des Werkes von Chemnitz und Polyc. Lyser). Roterod. 1646.

Gerardi Ioannis *Vossii,* Harmoniae evangelicae de passione, morte, resurrect. ac adscens. J. Chr. servat. nostri libri III. Amstelod. 1656. 4.

H. *Mueller,* Jesus patiens centuria notarum theologico-historico-criticarum illustratus. Rostoch. 1669. 4.

Casp. *Sagittarii,* Harmoniae historiae passionis J. Chr. libri III. Lips. 1684. 4.

Antonius *Bynaeus,* Gekreutzigter Christus, aus dem Holländ. übersetzt Cassell 1701. 4.

Desselben, de morte Jesu Christi commentarius amplissimus. Lib. I. Amstel. 1691; lib. II 1696; lib. III 1698. 4.

J. S. *Baumgarten,* Auslegung der Leidens-, Sterbens- u. Auferstehungs-Geschichte J. Chr. Halle 1757. 4.

Joh. Val. *Henneberg,* Philol. histor. u. krit. Kommentar über die Geschichte der Leiden und des Todes Jesu. Leipz. 1822.

Zur Erläuterung der Antiquitäten.

Emundus *Merillius* (J. C.) notae philologicae in passionem Christi. Auch in Crenii Fascic. III opuscul. Rotterod. 1693. Ant. Balth. Walther, Juristisch-historische Betrachtungen über das Leyden und Sterben J. Chr. etc. Bressl. u. Leipz. 1738.

J. H. *Friedlieb,* Archäologie der Leidensgeschichte. Bonn 1843.

Homiletisch-praktische Schriften.

Passionis D. n. J. Chr. ex IV Evangelistis concinnatae enarratio septem concionibus absoluta a Johanne *Sasceride* Warmenhusano. Witeb. 1567. 8.

Ὁμοτέσσαρον τῆς σταυρώσεως, historia passionis et resurrectionis D. et S. n. J. Chr. graece et latine ex IV Evangelistis diligenter collecta. Item prolegomena in hist. pass. scripta a D. Nicol. Selneccero, Accesserunt meditationes Patrum et precationes Jordani collectae a Lic. Herm. *Hamelmanno*. Lips. 1583.

Sect. I.

Jesu Vorherverkündigung seines Kreuzestodes.

Matthäus 26,1.2.

In allen vier Evangelien ist der Schluss der öffentlichen Lehrtätigkeit Jesu und der Anfang der Leidensgeschichte deutlich bezeichnet. Matthäus hat c. 25 die letzten Lehrreden Jesu mitgeteilt, welche sich auf die res novissimae beziehen. Er schließt mit dem Blick in die Ewigkeit, die κόλασις αἰώνιος und die ζωὴ αἰώνιος v. 36. Markus hat zum Schlusse das Allen geltende Wort: γρηγορεῖτε! v. 37. Die Schlussworte des 21. cap. von Lukas blicken deutlich zurück auf cap. 19,47.48; es ist die Rede gewesen von den letzten ereignisvollen Tagen (vgl. c. 20,1), in denen Jesus von früh morgens bis abends spät im Tempel das von allen Gegenden zum Fest herbeiströmende Volk gelehrt und das Evangelium gepredigt hat. Diese Tage hatten ihr Ende erreicht; des Tempels Zukunft war verkündet. Bei Johannes ist ein ähnlicher Schluss c. 12,37-50. Das Wort, das von Anfang war, welches Fleisch ward – es hat keinen Glauben gefunden, und ob zwar auch von den Obersten des Volks viele an ihn glaubten, so liebten sie doch die Ehre der Menschen mehr als die Ehre Gottes. Er selbst aber, Jesus, behauptet den Glauben Seines Namens (v. 44), behauptet sich als das ewige Wort, das vom Vater gekommen, und dem Beginn seines Evangeliums entsprechend schließt Johannes das Kapitel mit den Worten Jesu: ἃ αὖν λαλῶ ἐγώ, καθὼς αἴρηκέ μοι ὁ πατήρ, οὕτω λαλῶ.

Es macht sich also bei allen vier Evangelisten der Eindruck geltend: Jesus hatte sein Amt und Werk vollendet, seine Lehrtätigkeit hatte ihren Abschluss gefunden. Mit c. 26 bei Matthäus, c. 14 bei Markus, c. 22 bei Lukas und c. 13 bei Johannes beginnt darum ein neuer Abschnitt. Der Absatz ist hier so unverkennbar, dass die meisten mit diesen capp. die Leidensgeschichte beginnen, so z. B. Calvin in der Harmonia ex Matth. Marc. et Luc. comp. sect. XIX. Christi passio et mors, ebenso Bynaeus und die synoptischen Tafeln von Griesbach u. A.

Den ersten Absatz bilden uns die zwei ersten Verse bei Matthäus, worin Jesus seinen Jüngern den nahe bevorstehenden Kreuzestod vorausverkündet.

1. Καὶ ἐγένετο, ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς πάντας τοὺς λόγους τούτους, εἶπε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· (2) οἴδατε, μετὰ δύο ἡμέρας τὸ πάσχα γίνεται καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς τὸ σταυρωθῆναι

V. 1. Die Anfangsworte: Καὶ ἐγένετο, ὅτε ἐτελεσεν ὁ Ἰησοῦς πάντας τοὺς λόγους τούτους erinnern an die hebräischen Formeln ויהי אחר הדברים האלה und ähnliche, welche einen starken Absatz und Übergang zu etwas Neuem anzeigen. Matthäus hat diese Formel in ähnlicher Weise c. 7,28: καὶ ἐγένετο, ὅτε συνετέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους C. 11,1: καὶ ἐγένετο, ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς διατάσσων τοῖς δώδεκα μαθηταῖς αὐτοῦ etc. c. 13,53: καὶ ἐγένετο, ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τὰς παραβολὰς ταύτας u. c. 19,1: καὶ ἐγένετο, ὅτε ἐλέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους etc. Da Matthäus gewöhnlich seine Übergänge durch Participia oder bloßes τότε, ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ etc. bildet, so ist dieses öftere καὶ ἐγένετο um so mehr zu beachten, da es immer mit ὅτε ἐτέλεσεν τοὺς λ. τ. oder dgl. verbunden ist. Cap. 7 steht es am Schluss der Bergpredigt; c. 11 bildet es den Übergang zu der Lehrtätigkeit Jesu in den einzelnen Städten Galiläas; c. 13 bildet es abermals einen Schluss, indem sich Jesus zurück nach Nazareth begibt; c. 19 steht es, als Jesus in die Grenzen Judäas hinaufzieht und endlich in unserem cap. macht es den Schluss der Lehrtätigkeit im Tempel zu Jerusalem. Man erkennt an dieser Formel, wie die λόγοι (διαταγαὶ, παραβολαὶ) Jesu das Hauptaugenmerk bei Matthäus bilden und wie er den Fortgang des *prophetischen Lehramtes* Jesu bei der Anordnung der Materien zugrunde legt.

Aus dem Bemerkten ergibt sich auch, dass wir bei dem τοὺς λ. τ. zunächst an die kurz vorangegangenen Kapitel zu denken haben, worin Jesus alles was er noch den Seinen und dem ihm nachfolgenden Volke zu sagen hatte, mit dem feierlichsten Ernst der über Leben und Tod entscheidenden Wahrheit vorgehalten hatte. Es ergibt sich aber zugleich ein innerer Grund für die Echtheit des πάντας, welches Mill (Prolegg. 1477) zuerst entschieden in Verdacht nahm, welches aber durch Syr. Ar. Lat., durch Chrysost. Aug. Theoph. und die besten Codd. geschützt ist. In allen früheren oben bezeichneten Stellen hat Matthäus bloß τοὺς λόγους τούτους – hier aber zum Schlusse setzt er das πάντας hinzu. Und insofern kann man sagen, dass der Evangelist mit diesen Worten auf die ganze Lehrwirksamkeit Jesu zurückblickt: es war jetzt alles gesagt, es war jetzt der ganze Lehrvortrag beendet. Joh. 15,15. Gleichwohl möchten wir nicht mit Thomas Aquinas, welchem Maldonat, Joh. Gerhard, Harduin und Grotius folgen, den Übergang bilden: munere doctoris et vatis impleto, Christus sacerdotale munus s. munus redemtoris aggreditur. Denn weder lässt sich das hohepriesterliche Amt Jesu auf sein Todesleiden beschränken, noch sind in der Betrachtung dieses letzteren das prophetische und königliche Amt auszuschließen. Denn als Zeuge der Wahrheit und der Gerechtigkeit wird der Richter Israels geschlagen und der Prophet aller Propheten getötet (Mt. 23,35 ff. Jes. 53,6 ff. Sach. 13,6.7; 10,11) und als der Held, Durchbrecher und Fürst seines Volks (נגיד Hebr. 2,10 ὁ ἀρχηγός), als der Gründer und König eines himmlischen, unbeweglichen und ewigen Reiches nimmt Jesus den Kampf auf mit allen sichtbaren und unsichtbaren Mächten. (Lk. 19,12. Mich. 2,13. Ps. 110,2 ff.) – Zu enge dagegen knüpft Hilarius (can. 28 in Matth.) an den Schluss des vorigen Kapitels an: Christus post sermonem, quo se venturum in reditu claritatis ostenderat, nunc passurum esse se admonet, ut sacramentum crucis admixtum esse gloriae aeternitatis agnoscerent. – Wieder in anderer Weise bildet Chrysostomus den Übergang (in Matth. Homil. LXXIX): Πάλιν εὐκαίρως περὶ τοῦ πάθους διαλέγεται, ὅτε βασιλείας ἀνέμνησε καὶ τῆς ἀνταποδόσεως τῆς ἐκεῖ καὶ τῆς ἀθανάτου κολάσεως· ὡσανεὶ ἔλεγε· τί δεδοίκατε ἐπὶ τοῖς προσκαίροις δεινοῖς τοιούτων ὑμᾶς ἀναμενόντων ἀγαθῶν; Wollen wir die Gedanken in der Seele des Apostels ermitteln, welche ihm den Übergang von den vorigen Kapiteln zur Leidensgeschichte bilden, so werden es keine anderen sein, als die, welche wir bei Johannes z. B. c. 12,23 ff. c. 13,1 ff. lesen: Als Jesus wusste, dass sein Werk hier auf Erden vollendet war, dass er das Zeugnis und Wort, welches ihm der Vater auszusprechen gegeben, von Galiläa an durch ganz Judäa bis nach Jerusalem getragen und mitten im Tempel angesichts aller Widersacher und vor den Ohren des ganzen Volks das Licht der Wahrheit auf den Leuchter gestellt hatte, so wusste er nunmehr dass seine Stunde gekommen und dass er das Ende nehmen werde, was in der Schrift von ihm geschrieben war und wovon einst Moses und Elias mit ihm geredet hatten.

V. 2. Οἴδατε, ὅτι μετὰ δύο ἡμέρας τὸ πάσχα γίνεται. – μετὰ δύο ἡμέρας]. Diese Formel bedeutet nicht „nach zwei dazwischenliegenden Tagen“, sondern wie wir zu sagen pflegen: „in zwei Tagen.“ Der gegenwärtige Tag ist mitgerechnet und der zweitfolgende gemeint. Man vgl. die Formeln: μετὰ τρεῖς ἡμέρας Mk. 8,31: μετὰ τρία ἔτη Deut. 14,24: μεθ᾽ ἡμέρας ὀκτώ Lk. 2,46; Joh. 20,26[1].

1 Nachdem die Früheren wie Storr, Kuinoel u. A. unverzeihlich leichtsinnig mit den Partikeln umgegangen waren, scheint mir Fritzsche oft nicht genug den Charakter einer lebenden Sprache zu beachten, in welcher immer eine größere Freiheit und Weite des Ausdrucks sich geltend macht als die Grammatiker einräumen möchten. Es ist bekannt, dass namentlich in dem usus der griechischen Sprache sich eine so außerordentlich mannigfache Anwendung und Biegung ein und derselben Partikel findet, dass man von verschiedener Seite geradezu entgegengesetzte Begriffe als Grundbedeutung einer Präposition statuiert hat. Winer gibt für μετά (sichtlich verwandt mit dem deutschen „mit“, wie ἀπὸ mit ab etc.) die Grundbedeutung zwischen, unter, mit – mit dem Akkusativ: unter etwas hin oder hinein, dann hinter etwas an, nach. In der Tat lässt sich unser „nach“ nicht übel vergleichen, nahe an in der Richtung auf etwas hin, oder sich hinten nahe anschließend. Darin liegt aber schon, dass das μετά ein sich Anschließen nicht sowohl an das Ende, als vielmehr an die Mitte eines Dings bezeichnet, so dass μεθ᾽ ἡμέραν, μετά τὸ θέρος u. A. nicht heißt nach beendigtem Tage, sondern nach Tagesanbruch also: in Verlauf, in Folge, während des Tags, bei, über Tag. Das μετά τρίτην ἡμέραν Plato Phaedr. p. 251. E, μετ᾽ ὀγδόην ἡμέραν Jos. Ant. 1, 12, 2 ist in unserer

Setzen wir nun hier einstweilen voraus, dass das Pascha dieses Jahres (14 Nis.) auf einen Donnerstag fiel, so sind diese Worte nicht am Mittwoch (Augustin, Theophylact, Joh. Gerhard, Vossius, Bengel[2]), sondern am Dienstag gesprochen (Grotius, Coccejus, Bynaeus und die meisten Neueren). Vgl. das Nähere weiter unten.

Τὸ πάσχα]. Palästinensisch-syrische Form des hebr. פֶּסַח[3]. Die Grundbedeutung dieses Wortes scheint mir nicht so ausgemacht, als es in neuerer Zeit fast alle anzunehmen scheinen; die Wichtigkeit des Wortes verdient aber wohl eine nähere Untersuchung. Es ist richtig, dass die exegetisch-lexikalische Tradition die Erklärung des Worts durch „überschreiten, überhüpfen, überspringen“ sehr empfiehlt. Jos. Ant. II, 14, 6 hat ὑπερβασία. Hieronymus schöpfte es sicher aus der jüdischen Tradition wenn er sagt: Pascha a transitu nominatur, eo quod exterminator videns sanguinem in foribus Israelitarum pertransierit nec percusserit eos. An einer andern Stelle (Ep. ad Fabiol.) folgt er freilich einer andern Erklärung, welche wahrscheinlich von Philo und den Alexandrinern her vielfach bei den Kirchenvätern Aufnahme gefunden hat. Philo erklärt nämlich פסח durch διαβατήρια, ein bei den Griechen übliches Wort für die Dankopfer für einen glücklichen Übergang über einen Fluss oder eine gelungene Expedition (s. Bochart Hieroz. I. p. 555). Demgemäß wurde Pascha von dem transitus per mare rubrum, von dem exitus ex Aegypto erklärt. So Augustin[4], Gregor von Nyssa u. A. Gregor von Naz. sagt ebenfalls, das Wort bedeute bei den Hebräern τὴν διάβασιν. Aber die kanonische Erklärung bei den Juden blieb doch immer die oben angegebene, wie sie auch bei Jarchi sich findet: פסח dictum est על שם הדלוג. Ebenso Kimchi. Diese Erklärung durch דלג wurde bei den Rabbinen stehend. Aus ihnen bestimmt Pagninus die Bedeutung des Wortes: transilire per intervalla sc. a loco in locum vel a latere in latus, subsilire, transcendere i. q. דִּלֵּג. Bei dieser Bedeutung blieb man stehn. Coccejus, der überhaupt mit Selbstständigkeit und Takt die Grundbedeutungen zu bestimmen sich bemühte, suchte vergebens nach sprachlicher Analogie, verglich פשׂע und gab dem Worte die Bedeutung: gradus fecit. Gussetius will das transire nicht gelten lassen, sondern bloß transilire, volitare. Bochart Hieroz. P. I, I. II c. 50 ging näher auf die Bedeutung des Wortes ein, blieb aber bei der rabbinischen Erklärung διαβαίνειν, ὑπερβαίνειν. Vitringa war der Erste, welcher zu Jes. 31,5 eine andere Wortbedeutung aufstellte: protexit aliquem totum. Er beruft sich 1) auf die Stelle des Jes., wo פסח parallel mit גנן steht, 2) auf die LXX zu Ex. 12,13.27 σκεπαζω und Jes. 31,5 περιποιήσεται. Er erklärt demnach Ex. 12,23.27: „Cum angelus perditor transiret ad faciendam caedem primogenitorum, aedes autem Israelitarum permixtae essent aedibus Aegyptiorum, angelus Servator Jehova se interposuit obtegendo ostia aedium Israelitarum vel illa protegendo, ne perditor intraret.“ Wieder eine andre Wendung der Bedeutung gab Schultens durch Vergleichung des Arabischen. Vgl. dessen Ani-madv. philol. zu 1. Reg. 18,26; ferner denselben zu Prov. 26,7. Huszti in Syll. dissertatt. sub A. et J. J. Schultens et N. G. Schroederi praesid. defenss. P. I p. 212 sq. Vriemoet ad dicta class. T. II p. 180. Schultens vergleicht das arabische فسح laxavit, laxationem alicui paravit, spatium amplum fecit. Er bezieht sich namentlich auf die Phrase فَسَحَ لَهُ welche nach

Sprache unbedingt: am 3. oder 8. Tage. Vgl. Matth. Griech. Gr. p. 862. Winer p. 479. Fritzsche zu Mt. 1,12. Siehe unten zu Mt. 27,63.

2 Gerhard und Bengel rechnen zwei Tage vor dem *Freitag,* als dem Tag der Kreuzigung. Die Evangelisten lassen aber das Pascha mit dem Donnerstag, dem 14. Nisan, eintreten.

3 Luther übersetzt im N. T. Ostern, im A. T. ist in den Bibelausgaben die Schreibart Passah die gewöhnliche, welche aus einer Vermischung des Pascha und Pesach entstanden zu sein scheint. Josephus hat einmal φασέκ, auch φάσκα; gewöhnlich wie auch die LXX πάσχα. Die Letzteren schreiben in der Chronik φασέκ (Symmachus φασέχ); die vulg. Phase. Das a in der ersten Silbe muss der alt-aramäischen Aussprache angehören: chald. פִּסְחָא syr. ܦܸܨܚܳܐ.

4 Vgl. Tract. 55 in Joannem, wo Augustin in dem transire ex mundo ad Patrem eine Anspielung auf Pascha findet und in seiner geistvollen Weise diesen Gedanken ausbeutet.

dem Camus gleichbedeutend ist mit وَسَّعَ jemanden Raum, Freiheit, Hilfe, Fülle geben und schaffen, wofür namentlich die aus der Hist. Salad. und dem Koran beigebrachten Stellen zu vergleichen sind. Schultens glaubt eine treffende Bedeutung des Wortes für die Stellen des Exodus auf diesem Wege gefunden zu haben: v. 13 laxationem praestabo super vobis i. e. depulso exterminatore ejusque ferali gladio, laxas vobis sedes, laxa laeta lauta convivia vestris in aedibus concelebranda dabo. Die Analogie vieler anderen Verba, welche die Erlösung, Errettung als ein Ausführen aus der Enge in die Weite, als ein Raum und Freiheit geben bezeichnen, namentlich ישע scheint diese Erklärung zu empfehlen (vgl. die angef. Abhandlung von Huszti). Simonis und Jahn adoptierten die Schultens'sche Erklärung, Michaelis in den supplementis ist schwankend, doch gibt er der Bedeutung pepercit, misertus est den Vorzug; dagegen ist Gesenius (v. Thes. s. v.) zu der alten rabbinischen Tradition zurückgekehrt und nimmt als Grundbedeutung an: saliit, saltavit, davon 2) transsiliit transiit 3) claudicavit. Wenn wir nun auch einräumen, dass diese Erklärung des Wortes viele Gründe für sich hat, so stellen sich ihr doch auch nicht wenige Bedenken entgegen. Denn 1) ist die Grundbedeutung: saliit, saltavit, weder durch die Sprachvergleichung noch durch irgend einen klaren Beweis des hebr. Sprachgebrauchs begründet; vielmehr gilt gegen das rabbinische דלג פסח = die Bemerkung von Schultens zu Jes. 35,6 יְדַלֵּג … פִּסֵּחַ e diametro ut vides opposita saltatio et clauditas. 2) Die Übereinstimmung und Sicherheit der alten Tradition ist doch keineswegs so groß als es scheint; denn Onkelos hat הוס und Fagius bemerkt dazu, dass viele Juden פסח in gleicher Weise erklärten; ebenso Saadias und Arabs Erpenii, und das Syrische ܦܫܚ steht augenscheinlich in der Bedeutung: hilaritatem largitus est oder propitius fuit und Jes. 31 hat der Syrer ܢܨܪ opem feret. Die LXX haben grade an den entscheidenden Stellen σκεπάζω, Jes. 31,5 περιποιήσεται und Symmachus setzt Ex. 12,11 für das Nomen פֶּסַח ὑπερμάχησις. Auch Aben Esra bemerkt, dass Ex. 12,27 das Wort durch חוס zu erklären sei[5]. 3) Wenn irgend eine Stelle so muss Jes. 31,5 zu der Erklärung des Wortes herangezogen werden: כְּצִפֳּרִים עָפוֹת כֵּן יָגֵן יְהוָה צְבָאוֹת עַל־יְר׳ גָּנוֹן וְהַצֵּיל פָּסֹחַ וְהַמְלִיט. Hier haben wir das Bild eines Vogels, der flatternd, die Flügel ausbreitend, liebend und ängstlich seine Jungen deckt und es steht das פָּסוֹחַ ebenso parallel zu גָּנוֹן wie das הַמְלִיט zu הַצִּיל, wobei noch zu beachten, dass Ex. 12,27 ebenfalls הציל der Häuser als Folge des פסח über denselben bezeichnet wird. Die rabbinischen Erklärungen dieser Stelle beweisen den Anstoß, den sie hier fanden[6]. 4) Die Stellen Exodus 12 v. 23. 27, welche die ausführlichste Angabe in Betreff des Handelns Gottes was durch פסח bezeichnet wird, enthalten, scheinen mir die Erklärung durch transsilire nicht zuzulassen. Es heißt daselbst: wenn Jehova durchhin gehen werde um Ägypten zu schlagen und er das Blut sehen werde an Schwelle und Pfosten, so werde Jehova über dieser Tür … (פסח) und den Verderber nicht zulassen, zu gehen in die Häuser der Israeliten, sie zu schlagen. Hier geht also gleichsam Jehova in Begleitung des מַשְׁהִית, dem er nicht gestattet, durch die mit dem Blut bezeichnete Tür hineinzudringen. Man vgl. die berühmte Stelle 2. Sam. 24,16 wo Gott dem מַלְאַךְ הַמַּשְׁהִית Befehl gibt, seine Hand zurückzuziehen. (cf. Broemel diss. de angelo exterminatore ad Ex. 10,23. Thes. theol. phil. I p. 301). Ganz ebenso heißt es V. 27, dass Jehova über den Häusern der Israeliten … (פסח) und dieselben errettet habe (הִצִּיל)[7]. Offenbar erwartet man hier ein Wort, wie es die LXX durch σκεπάζω, der Targumist durch חוס wiedergeben[8]. Man hat freilich für die Bedeutung: überspringen, überhin- oder vorbeigehen die Analogie des עָבַר עַל פֶּשַׁע (Mich. 7,18 und öfter) geltend gemacht, aber der Fall ist doch ein anderer. Gott in seiner Gnade und Erbarmung lässt sich durch Abtrünnigkeit keinen Anstoß

5 Die Karäer geben dem Worte überhaupt diese Bedeutung: misereri, condonare vgl. Carpzov, Appar. crit. p. 394.

6 Abarbanel im ganzen richtig: שירחם עליהם וימלט.

7 Man vgl. den parallelen Fall Ex. 8,19, wo es heißt: Ich will פְּדוּת setzen zwischen meinem und deinem Volk.

8 Merkwürdig, dass es in der Haggada des Pascha-Festes heißt: Es führte uns Jehova aus Ägypten לֹא עַל יְדֵי מַלְאָךְ וְלֹא עַל יְדֵי שָׂרָף וְלֹא עַל יְדֵי שָׁלִיחַ אֶלָּא הַקָּדוֹשׁ וג׳ denn es heiße Ex. 12,12: ich werde es tun אני יהוה.

in den Weg legen, er geht, flutet drüber her, wirft die Sünden hinter seinen Rücken. Aber hier steht nicht פסח על פּשׂע, sondern es ist die Rede von dem Blut des Opfers und von der mit diesem Blut bezeichneten Türe und von dieser kann es nicht heißen, dass Gott über dieselbe hinweggehüpft oder an derselben vorbeigegangen sei. – Wenden wir uns nun zu der Erklärung von Schultens, so entspricht doch auch diese der Sachlage eben so wenig als dem anderweitigen Gebrauch des Wortes. Die Bedeutung: locum ampliorem fecit, libertatem paravit will namentlich zu dem konstanten עַל nicht passen und sie scheitert insbesondere an der Stelle 1. Reg. 18,26, wo die Schultens'sche Erklärung durchaus nicht befriedigt. Es bleibt uns also nur übrig, unter möglichster Berücksichtigung der Grundbedeutung des Stammes im Arabischen, des hebräischen usus und der Analogie der biblischen Vorstellungen eine Vermutung aufzustellen. Wir haben bereits gesehen, dass die Stelle Jes. 31,5 uns auf das Bild eines Vogels führt, der besorgt über seinen Jungen schwebt. Auf das Bild eines flatternden Vogels scheint mir auch die Stelle 1. Reg. 18,21 zu führen: פֹּסְחִים עַל־שְׁתֵּי הַסְּעִפִּים warum schwebt, flattert ihr über zwei Zweigen, statt euch ruhig auf dem einen oder andern niederzulassen und darauf festen Fuß zu fassen. Danach scheint mir Simonis ganz das Richtige gesehen zu haben, wenn er sagt: dass das Wort anfänglich wohl von den Vögeln gebraucht worden sei dum nido supervolitant. Ist die Grundbedeutung des فسح laxavit, quum relaxatur id quod firmiter constrictum est, so konnte das Wort sehr wohl von dem Vogel gebraucht werden, der die Flügel weit ausbreitet und damit über seinen Jungen deckt die Flügel auseinander schlägt und damit flattert. Daraus bildeten sich dann später als die Grundanschauung des Wortes verloren war, die Erklärungen durch σκεπάζω, ὑπερβαίνειν, ὑπερμάχησις[9] etc. Wir haben dasselbe Bild, welches unzählige Male in der Schrift wiederkehrt. Ganz parallel ist der ganze 91. Psalm, der von dem Geborgensein unter dem Schatten des Allgenugsamen handelt. Deut. 32,11 vergleicht Moses Jehova mit einem Adler, der sein Nest ausführend, über seinen Jungen flattert, seine Fittiche ausspannt etc. Ex. 19,4 sagt Jehova selbst: ich habe euch getragen auf Adlersflügeln und habe euch zu mir gebracht. Vielleicht ist auch in Jes. 64,9 eine direkte Beziehung auf die Grundbedeutung von פסח. Ex. 33,22 deckt Jehova seine Hand über Mose bis er vorübergegangen. Vgl. Mal. 3,20. Mt. 23,37 etc. Danach würden wir Exod. 12 in folgender Weise zu erklären haben. Nachdem die Vorschriften über das Lamm, sein Schlachten, sein Blut, seine Zubereitung und die Art und Weise seines Essens gegeben sind, heißt es v. 11 plötzlich: פֶּסַח הוּא לַיהוָֹה eine Beschirmung, Überdachung, Bewahrung ist das des Jehova[10]. Die Bedeutung dieser Worte wird dann im folgenden selbst entwickelt. Denn einer Beschirmung, einer Bedachung und Sicherstellung werde es not tun, da Gott in jener Nacht seine Strafgerichte ausüben werde[11]. Da solle aber das Blut den Israeliten zu einem Zeichen sein, dass Gott dieses Blut ansehen und mit seinem Fittich über ihren Häusern decken, seine schützende Hand über sie

9 Keiner der alten Überss. hat παραβαίνειν, sondern ὑπερβαίνειν, welches sich auch in der Bedeutung findet: drüberstehn, beschirmen, beschützen. Von einer Türe kann ein ὑπερβαίνειν in dem Sinne des Vorbeigehns eigentlich gar nicht gesagt werden; auch nicht ein Überspringen. Wollen wir den LXX nicht zur Last legen, dass sie demselben Worte zwei ganz verschiedene Bedeutungen beigelegt haben, so müssen wir das ὑπερβαίνειν in dem Sinne von σκεπάζω nehmen. Aus dem Missverstande dieses Wortes mag dann die rabbin. Erklärung durch דלג entstanden sein.

10 Vgl. v. 42 לֵיל שִׁמֻּרִים הוּא לַיהוָֹה nox vigiliarum et custodiarum haec Jehovae d. h. diese Nacht ist eine Nacht des Wachens, des Bewahrens und Wahrnehmens um Israel auszuführen aus Ägypten, diese Nacht bleibt für Jehova eine Obachtnehmung für alle Kinder Israels in ihren Geschlechtern.

11 Es ist beachtenswert, dass Melanchthon mit seinem feinen Takt, indem er Pascha durch transitus erklärt, die Sache selbst ganz richtig erkannt hat (Post. II p. 408): proposita est commonefactio, quod Deus a principio usque ad finem transit per mundum et facit universaliter quod fecit tunc; id est colligit sibi Ecclesiam ex genere humano e *tuetur,* sicut tunc collegit Ecclesiam et servavit illos, qui erant in domibus signatis sanguine. Ecclesiae sunt domunculae signatae sanguine filii Dei. Ubi sunt postes i. e. ecclesiolae madefactae et conspersae sanguine filii Dei, ibi est coetus Deo placens et eum *defendit* Deus inter ruinas imperiorum et horribiles motus ac tumultus juxta illud: nemo rapiet eos de manu mea.

halten und ausbreiten werde. V. 13.23.27[12]. Nicht zu einer Unterscheidung sollte also jenes Blut dienen, als hätte Gotte das Haus bezeichnet werden müssen, worin sich Israeliten befanden – denn bei den früheren Plagen waren ja die Häuser der Israeliten verschont geblieben – sondern in dieser Nacht des Gerichts und des Zorns waren auch die Israeliten nicht mehr gesichert, Ägypter und Israeliten hatten für das Leben ihrer Erstgeburt zu zittern, alle Erstgeburt war in dieser Nacht Gott verfallen. Gott gab aber seinem Volke im Hinblick auf seinen Erstgeborenen, des er in den Tod dahingehen wollte für die Sünde und Schuld des Volks, ein ἀντίλυτρον, ein Blut zur Sühne, ein Schlachtopfer zur Stärkung und Speise, und im Hinblick auf dieses Blut verwandelte sich sein Gericht in eine gnädige Bedeckung, so dass bei der mit Blut bestrichenen Tür der Urteilsspruch nach Hiob 33,24 gefällt wurde.

Zum Paschafest war Jesus nach Jerusalem gekommen, der Vorschrift des Gesetzes gehorsam. Ex. 12,14. Lev. 23,5. Num. 9,2.3; 28,16. Sehr strenge war die Beobachtung des Paschafestes eingeschärft (Deut. 16,1.16 besonders Num. 9,15) und auch für den neuen Tempel war dieses Gesetz ausdrücklich wiederholt Ez. 45,21. Es bedarf wohl keiner Bemerkung, dass Jesus mit dem ganzen jüdischen Volke dem Gesetze gemäß das Pascha gefeiert hat als eine *göttliche Einsetzung* und als das, was es war, nämlich: das Gedächtnis der wunderbaren Ausführung des erwählten Volkes aus der Sklaverei Ägyptens in dem Blut des mit den Vätern beschworenen Bundes. Bis auf den heutigen Tag steht die mehr als 3000jährige Pascha-Feier des jüdischen Volks und die darauf gegründete Oster-Feier der christlichen Völker als ein Zeugnis da dieser wunderbaren Tat und Errettung Gottes. In den Augen der Philosophen und Kritiker unserer Tage ist es nun freilich ein kindischer Aberglaube geworden, an einen Gott zu glauben, der sich auf Erden durch sein Wort offenbart und ein Volk sich zum Eigentum erwählt, der dieses Volk aus der Macht der Finsternis, aus der Tyrannei einer götzendienerischen und blutschänderischen Welt, aus Not und Tod herausführt und errettet. Will man einen solchen Gott nicht anerkennen, so kann auch natürlich das Pascha nicht mehr das von Gott selbst gestiftete Gedenkfest einer solchen Errettung bleiben. Indes begnügen sich die Kritiker nicht, ein solches Fest zu ignorieren; sondern nachdem einmal die Kunst gefunden, alles aus dem Begriff zu konstruieren, muss auch der mosaische Kultus aus dem Begriff des Judentums, Israelitismus, Jehovismus u. dgl. begriffen werden. Die mosaische Religion soll wie alle Religion ein Erzeugnis des religiösen Geistes der Menschheit sein, der zwar im jüdischen Volke seine eigentümliche Ausprägung gefunden aber doch nur eine Potenz des allgemein menschlichen Natur- und sittlichen Bewusstseins ist. Es ist nicht so gar schwer, auch das Paschafest in diesem Lichte einer neuen Weisheit auf seinen Ursprung, seine angebliche Bedeutung und verschiedene Bestandteile zurückzuführen. Denn erstlich fällt das Pascha auf den Vollmond des ersten Monats im neu erwachenden Jahr, – da hat man also das ursprüngliche Natur-Element, das Fest des Frühlings. Sodann wird am Pascha die erste Garbe geheiligt – also Cerealia. Weiter werden ungesäuerte Brote gegessen und Opfer geschlachtet – das Element priesterlicher Reinigung, Enthaltung und Sühnung. Damit ist denn zu guter Letzt eine nationale Feier verbunden, die Gründung der Theokratie. Man vgl. die verschieden gestalteten Ansichten von Baur „über die ursprüngliche Bedeutung des Passahfestes“ und „der hebräische Sabbat und die Nationalfeste des mosaischen Kultus.“ Tüb. Zeitschr. 1832. George „die altern jüdischen Feste mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuch“ p. 308 ff. Ewald „die Altertümer des Volkes Israel“ p. 354 ff.[13]. Diesen hat sich Hupfeld angeschlossen: commentatio de

12 Wie فسح laxare verwandt mit فسخ luxare, so geht פסח von der Bedeutung des Losmachens, Ausspannens, Ausreckens in die des Ausrenkens über; 2 Sam. 4,4 die Amme des Mephiboseth ließ das Kind fallen וַתִּפָּסַח und er verrenkte sich. Davon dann פִּסֵּחַ verrenkt an der Hüfte, lahm, hinkend. 1. Reg. 18,26 wird man übersetzen können (Piel) entweder: sie flatterten um den Altar wie ängstliche Vögel oder sie hinkten.

13 Man kann Ähnliches schon bei Philo lesen, welcher die historische Basis verlassend in seiner Philosophie die Deu-

primitiva et vera (!) festorum apud Hebraeos ratione ex legum Mosaicarum varietate eruenda. Part. I. De Exodi legibus et vera (!) praesertim ritus paschalis ratione. Den *historischen* Charakter, die Geschichtlichkeit des im Exodus über die Einsetzung des Pascha Berichteten beseitigt Hupfeld p. 18 mit den Worten: vel ex ipsa enim rei natura, per se s. (quod dicere solemus) a priori considerata, facile intelligitur fieri plane non posse ut festum μνημόσυνον instituatur *antequam* id factum sit cuius *facti* memoria agitur celebranda. Wenn nun die Evangelisten in ähnlicher Weise berichten, dass Jesus das Gedächtnismahl seines Todes vor seinem Tode eingesetzt hat, so versteht sich nach obigem Kanon per se und a priori, dass solches nicht geschichtlich sein kann[14]. Bei solchen Prinzipien müssen wir es freilich der Kritik einräumen, dass sie allein im Besitz der Gesetze ist, um Wahres und Falsches zu scheiden.

γίνετα]. Es wird von Fritzsche mit Recht abgewiesen, dass nach Raphels Vorgang Kuinoel, Wahl im Lexikon u. A. in dieser und ähnlichen Stellen (Mk. 6,2, Joh. 2,1; 10,22) das γίνεσθει agi, celebrari bedeuten lassen. Die Redeweise ist hier ganz der Lebens- und Umgangssprache entnommen, wie etwa wir sagen: In zwei Tagen ist – kommt – haben wir Ostern. Der häufige Gebrauch des εἶναι, γίνεσθαι und anderer Verba in Fällen, wo die künstlich gebildete und geschulte Rede sich anderer Worte bedient, entspricht überhaupt teils dem hebräisch-aramäischen Idiom, teils der ungeschminkt und natürlich einfachen Diktion der Evangelien. Man vgl. z. B. das παραγίνεσθαι bei Matthäus c. 2,1; 3,1, das εἶναι c. l,18; 2,15 etc. etc.

καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου]. In meiner Schrift: de N. T. vers. Syr. p. 279 f. habe ich versucht, die genuine Bedeutung dieses Ausdrucks aus dem syrischen Sprachgebrauch zu erörtern. Ohne das dort Gesagte wiederholen zu wollen (worüber sich Ewald in einer Rezension missbilligend geäußert), will ich hier nur Einiges zur Bestätigung und weiteren Begründung zusammenstellen. Die beiden Bezeichnungen ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ und ὁ υἱὸς τοῦ ἄνθρώπου stehen offenbar einander gegenüber und das Nächste dabei ist wohl, in dem einen die natura divina, in dem andern die natura humana ausgesprochen zu finden. So z. B. Origines (Comment. in Matth. Tom. XVII), welcher aus dem Ausdruck „das Reich der Himmel ist zu vergleichen einem ἄνθρωπος βασιλεύς“ zu erklären sucht, warum sich Jesus vorzugsweise Sohn des Menschen genannt habe. Er sagt nämlich: οὕτως καὶ ὁ σωτὴρ προηγουμένως, υἱὸς ὢν τοῦ θεοῦ, καὶ θεός ἐστι καὶ υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ καὶ εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ὁράτου· οὐ μένει δὲ ἐν ᾧστι προηγουμέως, ἀλλὰ γίνεται … υἱὸς ἀνθρώπου. Aber mit dieser Vergleichung der Parabel, worin Gott – Mensch heißt, ist doch zu wenig gesagt, wie denn auch Origenes nur eine οἰκονομία daraus folgert, wonach der Sohn Gottes sich zu Menschen herablassend Mensch wird. Das Letztere, die Menschwerdung finden die meisten Kirchenväter in der Bezeichnung „Menschensohn“ ausgesprochen; Eusebius Hist. Eccl. 1,2 sagt, dass Christus, der im Anfang bei Gott θεὸς λόγος war, υἱὸς ἀνθρώπου heiße διὰ τὴν ἱστάτην αὐτοῦ ἐνανθρώπησιν. Chrysostomus (Hom. XVII in Jo. ad c. 3,13): Christus habe nicht etwa bloß sein Fleisch, sondern ὅλον ἑαυτὸν ἀπὸ τῆς ἐλαττονος οὐσίας Sohn des Menschen genannt. Treffender aber schreibt Augustinus (de cons. Evang. II, 1): filium hominis saepissime se appellat, commendans nobis *quid misericorditer dignatus sit esse pro nobis.* Alle diese stimmen darin überein, dass Jesus mit diesem Ausdruck sich als einen solchen bezeichnet habe, der an sich ein anderer seiend – in der Zeit um unsertwillen geworden sei was er nicht war[15]. In der Tat – wie könnte jemand, der kein anderes Dasein hat als das

tung des Festes und seiner Riten sucht.

14 Bei der Enthüllung eines Denkmals wird eine Denkmünze dieses Ereignisses ausgeteilt. Es versteht sich nach Obigem per se und a priori, dass diese Denkmünze unecht ist. – Ein anderes Faktum. Ein Kaiser hat sich zum voraus den 2. Dez. als den Tag bestimmt, an welchem er seine Herrschaft begründen wolle; wenn nun ein *Mensch* solches vermag, will man dann dem *König Himmels und der Erde,* der sich eidlich seinem Volke verbunden hat, die Macht absprechen, den Tag im voraus bestimmen zu können, an welchem er sein gefangenes Volk erlösen wird?

15 Athanasius Ep. ad Epict. c. 12 ed. cur. Thilo p. 840: ἐκ Μαρίας αὐτὸς ὁ λόγος σάρκα λαβὼν προῆλθεν ἄνθρωπος,

durch die menschliche Geburt, das „Mensch-Sein, Mensch-Gewordensein“ als etwas ihm Eigentümliches von sich prädizieren und wie hätte es Jesu beifallen können, sich den Sohn des Menschen zu nennen, wenn er dies nicht nach Gottes Willen und durch eine freiwillige Tat seiner selbst war. Es war dies so zu sagen: Christi Charakter und Stellung vor Gott und nach Gottes Willen, es war der Titel seines freiwillig übernommenen Mittler-Seins auf Erden, dass er der Sohn des Menschen war – weshalb auch Paulus 1. Tim. 2,5 sagt: der Mensch Christus Jesus. Eine Stelle wie Phil. 2,7 ff. Hebr. 2,11.14 vor Augen scheint es in der Tat unbegreiflich[16], wie man die äußerste Herablassung und Selbstdrangebung hat verkennen können, welche darin liegt, dass Jesus gerade als des Menschen Sohn betrachtet und erkannt sein wollte und will. Man hat es gleichwohl verstanden, die Bezeichnung in ein nomen dignitatis et excellentiae umzuwandeln. Zuerst sagte man einfach: nach Dan. 7 ist der Ausdruck eine Bezeichnung des Messias. Aber ist es denn einerlei, von welcher Seite der Messias betrachtet und benannt wird und liegt nicht grade in den messianischen Namen der status exinanitionis eben so ausgesprochen wie der status exaltationis? – Einen anderen Weg der Erklärung schlug Huctius ein: Christus heiße so als der ἄνθρωοπος κατ᾽ ἐξοχήν und Harduinus (zu Joh. 1,51) findet darin das caput generis humani, nam non alio sensu se fil. hom. appellat, quam quia primogenitus est in hominibus, si quidem vi natalium suorum ex Israelitarum primogenito Davide primogenitus est in Israelitico populo, qui populus est in populis primogenitus. Diese Erklärung widerlegt sich wohl von selbst, aber der gelehrte Jesuit machte doch wenigstens einen Versuch seine Ansicht *sprachlich* zu begründen. Dieses Versuches scheinen sich dagegen diejenigen gänzlich für überhoben zu halten, welche aus „dem christlichen Bewusstsein“ die Glaubenslehre und alle ihre Begriffe entwickeln. Nachdem Schleiermacher die Erscheinung Christi als „die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur“, die Person des Erlösers als diejenige, worin „Geschichtliches und Urbildliches“ vereinigt sei, zu betrachten gelehrt hatte, war es begreiflich, dass er etwa von einer Erhöhung, nicht aber von einer Erniedrigung Christi etwas wissen wollte, „denn die *Person* Christi *wurde erst* bei der Menschwerdung.“ Die Aussagen Christi von seiner Person sind nach Schleiermacher nicht so beschaffen „als habe etwa Christus in seinem menschlichen Bewusstsein eine bestimmte Erinnerung getragen von dem Sein des Göttlichen in ihm vor seiner Menschwerdung.“ (Glaubensl. §. 119 Zus. 3)[17]. Demgemäß behauptet Schl. „Christus habe den Namen: Menschensohn gar nicht wählen können, wenn er sich nicht vollkommen der menschlichen Natur angehörig gefühlt hätte, allein es wäre bedeutungslos gewesen, sich ihn besonders anzueignen, wenn er sich nicht *für ein so eigentümliches Erzeugnis der menschlichen Natur* angesehen hätte, dass es einer solchen erneuerten Erinnerung an seine vollkommene Menschheit bedurfte.“ Wenn wir diese etwas dunklen Worte recht verstehen, so scheint darin zu liegen, dass Jesus, wie Schl. sich anderswo ausdrückt, als „Anfänger eines zur Verbreitung über das ganze menschliche Geschlecht bestimmten neuen Lebens“ sich den Namen „Menschensohn“ beigelegt habe. Damit kommt denn wesentlich

τῇ μὲν φύσει καὶ τῇ οὐσίᾳ λόγος ὢν τοῦ θεοῦ, κατὰ δὲ σάρκα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ καὶ τῆς σαρκὸς Μαρίας γενόμενος ἄνθρωπος.

16 Schon Athanasius sagt von dieser Stelle (Or. I c. Arian. c. 40 ed. Thilo p. 228): τί τούτου λευκώτερον καὶ ἀποδεικτικώτερον γένοιτο ἄν; οὐ γὰρ ἐξ ἐλάττονος βελτίων γέγονεν, ἀλλὰ μᾶλλον θεὸς ὑπάρχων τὴν δούλου μορφὴν ἔλαβε.

17 Athanasius c. Apollin. 1. I. c. 20 p. 898: Ἡ τοῦ θεοῦ ἐκκλησία οὔτε οὕτως παρείληφεν, οὔτε οὕτως παρέδωκεν, ἀλλὰ καθὼς γέγραπται, τὸν θεὸν καὶ λόγον τὸν ὄντα πρὸς τὸν θεὸν αἰώνων ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων ἐπιδημήσαντα καὶ ἐξ ἁγίας παρθένον καὶ ἐκ πνεύματος ἁγίου γεννηθέντα υἱὸν ἀνθρώπου, ὡς γέγραπται· ἕως οὗ ἔτεκε τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον, ἵνα γένηται πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς αὐτὸς ὢν θεὸς ἀληθινός, ἵνα καὶ πάθῃ ὑπὲρ ἡμῶν ὢν ἄνθωπος καὶ λυτρώσηται ἡμᾶς ἐκ πάθους καὶ θανάτου ὡς θεός. Derselbe Ep. II ad Scrap. c. 7 p. 760 ed. Thilo: ὁ χαρακτὴρ τῆς ἐν Χριστῷ πίστεώς ἐστιν οὗτος, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ λόγον ὄντα θεὸν ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων ἄνθρωπον γεγενῆσθαι διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν. – Derselbe contr. Apoll. 1. I. c. 6. p. 870: ἢ τοίνυν ἀρνήσασθε τὰς θείας γραφὰς ἢ ταύτας ὁμολογοῦντες μὴ ἕτερα παρὰ τὰ γεγραμμένα ἐπινοεῖτε λαλεῖν ῥήματα ἀπάτης ἀνιάτου.

Neanders Erklärung überein (Leben Jesu 1. Aufl. p. 131) dass Jesus sich so nenne als den, „welcher in dem vorzüglichsten, dem der Idee entsprechenden Sinne Mensch ist, der das Urbild der Menschheit verwürklicht.“ Wir stellen diesen Apotheosen der menschlichen Natur einfach das gegenüber, was nach biblischem Begriff in dem Worte „Mensch“ liegt. Freilich stand der erste Mensch durch die Schöpfung Gottes da – nicht etwa als Urbild der Menschheit, sondern als ein Abbild Gottes, κατ᾽ εἰκόνα des der ihn gemacht hatte, ἐν ὁμοιώματι θεοῦ. Aber eben weil er die Wahrheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit und Güte Gottes als in einem Bilde von sich zurückstrahlen und abspiegeln sollte – welch eine Entstellung, nachdem der Mensch, um selbst die Normen des Guten und Bösen in sich zu haben und in der *Erkenntnis* dessen was er zu tun und zu lassen habe Gotte gleich zu sein, von Gott selbst die bösesten Gedanken in sich aufgenommen hatte! Danach hieß es zum Menschen: עֹר אתה Gen. 3,19. Vgl. c. 18,27. Ps. 8,5.6. Hiob 14,2. Jes. 2,22. Koh. 3,20. Ps. 90,3 etc. Und was von dem Vater der Menschen, das gilt von der ganzen Menschheit, da sie ja sind בשׂר Gen. 6,3.5.12. Ps. 14. Mt. 15,19 d. h. sie sind eben darin dass sie sich als göttlich und geistig behaupten wollen, Fleisch und ihr Tun ist böse, ist missfällig in den Augen dessen, der „Geist“ ist. Koh. 6,10 heißt es נוֹדָע אֲשֶׁר־הוּא אָדָם es ist sattsam bekannt, wie geartet ein jeglicher ist, der Mensch heißt und Hiob 15,16: Siehe seinen Heiligen traut er nicht – wie viel weniger denn dem נִתְעָב וְנֶאֱלָח einem Manne, der Unrecht trinkt wie Wasser. An dem Worte אֱנוֹשׁ insbesondere haftet der Begriff des Elends, der Ohnmacht, des Gebrochenseins Ps. 9,20.21; אָנוּשׁ wird von einem desperaten und unheilbaren Übel gesagt. Und dennoch als Gottes Geschöpf steht der Mensch unter dem Gesetz der Vollkommenheit, Herrlichkeit und Heiligkeit mit seinem unerbittlichen „du sollst, du musst“ und weil er unter diesem Gesetze steht, so ist er vor Gott verflucht, da er diesem Gesetze in seinem ganzen Wesen so wenig entspricht, dass er das grade Gegenteil davon ist.

So der biblische Begriff von אדם und אנוש. Und hier geben selbst die Begriffe des sensus communis der Völker der Wahrheit Zeugnis. Selbst die Heidenvölker haben mit dem Worte ἄνθρωπος, homo immer die Begriffe der mortalitas, fragilitas verbunden und wie jemand beschaffen ist, dem keine Würde, kein Titel, kein Name anhaftet, für den es keine andere Bezeichnung als ἄνθρωπος gibt, mag man z. B. aus Platos Phädon entnehmen, wo dem Scharfrichter die Auszeichnung des Titels „Mensch“ zuteil wird. Das bloße „Mensch“ ist in allen Sprachen ein Wort des Schimpfs und der Missachtung[18]. Wenn sich nun Jesus, von dem es bei der Geburt hieß „das aus dir geborene Heilige wird *Gottes Sohn* genannt werden“, von dem die himmlische Stimme dasselbe bezeugte, den der Versucher dreimal darauf anfasste: Wenn Gottes Sohn du bist, – wenn Er sich den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nennt, so kann er doch damit nichts anderes sagen wollen, als dass er „das Gotte gleich sein“ keineswegs hat arripieren wollen wie der erste Adam, dass vielmehr Er, obwohl Sohn, vielmehr hat sein wollen Sohn dessen, der „Staub, Fleisch, Sünder“ heißt, dass er in die ganze Erbschaft des Namens „Mensch“ hat eintreten wollen, so dass Er, der Sohn der Herrlichkeit, geworden ist Sohn der Nichtigkeit, dass Er, der Heilige – gemacht ist zur Sünde, Er, der vom heiligen Geist Empfangene, – des Fleisches und Blutes teilhaftig geworden ist wie alle seine Brüder, dass er Allmacht mit Ohnmacht, Leben mit Tod, Ehre mit Schmach, alle Himmelsfülle mit jeglichem Erdenmangel ausgewechselt hat[19]. Grotius: Descripsit ergo hac voce Christus suam illam κένωσιν, de qua

18 Vgl. das ἴδε ὁ ἄνθρωπος. Joh. 19,5. Verächtlich ist auch das „dieser Mensch“ Act. 6,13; 16,20. – Hor. Homo sum: nil humani a me alienum puto. – Die modern philosophischen Begriffe von „Menschenwürde“ werden hinreichend beleuchtet durch die Verachtung, womit die Hochgebildeten auf den s. g. Pöbel herabsehen. Jesus als Nazarener gehörte der verachtetsten Menschen-Klasse an, die man kaum als Menschen zu betrachten pflegt.

19 Athan. c. Apollin. 1. I. c. 7. p. 872: τὸ τοῦ Ἀδὰμ σύμπτωμα εἰς ἀσύγκριτον ἀν7στημα Χριστὸς ἀνεστήσατο, ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας ὀφεὶς καὶ κατακρίμας τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί. Ebend C. 8, p. 876: διατί δὲ ὅλως οὐκὶ ἄνθρωπος μόνον λέγεται ὁ Χριστὸς ὡς καινός τις ἐξ οὐρανῶν ἐπιδημήσας, ἀλλὰ υἱὸς ἀνθρώπου καίτοι οὐκ ἐκ σπέρματος ἀνδρὸς ἀλλ᾽ ἐκ πνεύματος ἁγίου γεννηθείς, ἑνὸς ὄντος τοῦ πρωτοπλάστου Ἀδὰμ υἱὸς νοηθήσεται . . διὸ

agitur Phil. 2,7. Nec aliud est ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου quam apud Esaiam 53,3 נבזה והדל אישים. Bynaeus: Cum universa gens Judaica somniaret gloria et decore conspicuum regem (μετὰ πολλῆς φαντασίας), Jesus ex Daniele[20] sibi aptavit nomen filii hominis, ut Judaeos avocaret a cogitationibus illis inanibus ostenderetque se venire, uti decebat, despectum et ignobilem sicque intraturum in coeleste regnum suum et sempiternum. Luther zu Joh. 1,14: Christus hat menschliche Natur angenommen, die sterblich und dem schrecklichen Zorn und Gerichte Gottes von wegen der Sünde des menschlichen Geschlechts unterworfen ist; welchen Zorn dieses schwache und sterbliche Fleisch in Christo gefühlet und gelitten hat. – Wir bemerken nachträglich, dass der Artikel ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου zu beachten ist (בן האדם grade wie בן איש), so dass dem ὁ ἄνθτρωπος als Vater (האדם) der eine υἱός gegenübersteht, weshalb Lightfoot mit Recht darin die ganze paulinische Lehre des ersten und zweiten Adam oder Menschen involviert sieht[21].

παραδίδοται εἰς τὸ σταυρωθῆναι.] Diese Worte geben nur den kürzeren Ausdruck dessen was Jesus beim Aufbruch nach Jerusalem den Jüngern gesagt hatte Mt. 20,17-29, wo ein doppeltes παραδίδοναι sich findet: ein Ausgeliefertwerden an die geistliche und ah die weltlich-heidnische Obrigkeit. Jesus wird von einem seiner Jünger hingegeben, überantwortet in die Gewalt und den Willen seiner Seelenfeinde, der Hohenpriester und Schriftgelehrten (c. 26,15); und von diesen verurteilt wird er an den weltlichen Richter und Urteilsvollstrecker abgeliefert (c. 27,1. Lk. 24,20); und von diesem wiederum wird er dem Willen des Volks preisgegeben, dass er gekreuzigt werde (c. 27,26). – In diesem παραδιδόναι war aber auch noch das διδόναι und παραδιδόναι einer unsichtbaren Hand und Macht nach Joh. 3,16. Röm. 4,24 und besonders Röm. 8,32[22].

εἰς τὸ σταυρωθῆναι]. Die Kreuzesstrafe war eine Strafe der Römer. Lipsius in dem berühmten Büchlein de cruce l. 1. c. 11 f. hat für die Geschichte, den Gebrauch und die strafrechtliche Anwendung derselben vieles zusammengetragen. Nach den Geschichtsschreibern war es eine uralte, so zu sagen ursprünglich römische Strafe. Victor (in Constantino) nennt sie vetus veterrimumque (teterrimum?) supplicium patibulorum. Nach Liv. 1, 26 war sie bereits unter den ersten Königen in Gebrauch und Lipsius erläutert die Stelle des Cicero in der Orat. pro Rabir., wonach auf Tarquinius Superbus die carmina crucis zurückgeführt werden: Caput obnubito, arbori infelici suspendito. In den Zeiten der Republik wurde die Strafe beibehalten. Sie war die Strafe der niedrigsten, im Grunde rechtlosen Menschenklasse, der Sklaven und der schwersten Verbrecher. Bei Tacitus heißt sie das supplicium servile schlechthin, Juvenal sagt: pone crucem servo (Sat. VI) und Lactantius: infame genus supplicii, quod etiam homine libero quamvis nocente videtur indignum[23]. Welche Schmach für den freien Römer in dieser Strafe lag, erkennt man besonders aus den Beschuldigungen, welche Cicero auf Verres häuft z. B. in act. II, 1. V, c. 61 ff. Facinus est, vinciri civem Romanum; scelus verberari; prope parricidium necari, quid dicam in crucem tolli? verbo satis digno tam nefaria res

---

ὁ μὲν Ματθαῖος υἱὸν Ἀβραὰμ καὶ Δαβὶδ ἀναγράφει τὸ κατὰ σάρκα, ὁ δὲ Λουκᾶς υἱὸν αὐτὸν τοῦ Ἀδὰμ καὶ τοῦ θεοῦ γενεαλογεῖ.

20 Wenn Ezechiel auf dem Throne des Cherubs einen sitzen sieht – wie ein Mensch gestaltet und dem Daniel einer gezeigt wird, anzusehen wie eines Menschen Sohn, der zu Gott eingeführt wird – so liegt darin ausgesprochen, dass in der Person des Messias die dem Tode und Gericht verfallene Kreatur und Natur der Menschheit bei Gott wieder in Herrlichkeit eingesetzt wird. Für das כְּבַר אֱנָשׁ bei Daniel vergl. ebendas. c. 3,15 דְּמֵה לְבַר אֱלָהִין.

21 Bekanntlich kommt der Ausdruck außer in den Evangelien nur Act. 7 im Munde des Stephanus vor. Es mag dies Wort auf den dabei stehenden Paulus, für den Jesus damals noch der fluchwürdige Nazarener war, von nachhaltigem Eindruck gewesen sein.

22 Vgl. Origenes Tract. 35 in Matth. – Joh. Gerhard: „Audivistis me aliquando magna cum gloria in nubibus coeli ad judicium venturum et fideles meos in possessionem regni coelestis introducturum, sed acerbissima prius mihi toleranda erunt, ut fideles meos hujus regni et felicitatis participes facere possim. Atque haec passio mea proxime jam instat, nam post biduum futurum est, ut tradar in manus impiorum etc.“

23 Auch *infelix* lignum, bei Seneca. Noxius *infami* districtus stipite membra, Virg. Crux *damnata,* Apulejus.

appellari nullo modo potest. Ebd. Crux, crux inquam infelici et aerumnoso comparabatur. In ähnlicher Weise ist bei Horaz (Serm. 1, 7, 47 peccat uter nostrum cruce dignius), Plautus (Mil. Act. II sc. 4) und andern von dem Kreuzholz, seinem Fluch und seiner Marter die Rede. Die gewöhnlichen Ausdrücke sind: in crucem agere, tollere bei Cicero; Curt. 4, 4 cruci affixi per ingens litoris spatium pependerunt; auch cruci figere, suffigere, cruciare. Die römischen *Rechtsgelehrten*[24] Paulus und Ulpian nennen die Kreuzigung das supplicium summum oder supremum; sie geht der crematio und decollatio voran. Si servi de domini salute consuluerint, sagt Paulus, – summo supplicio i. e. cruce afficiuntur. Servi delatores, proditores – milites transfugae – famosi latrones, sicarii, falsarii, seditiosi und sacrilegi waren die Leute die nach römischen Recht ans Kreuz genagelt wurden. (S. die Stellen des Callistratus 1. 38 de poenis, des Paulus Sent. 1. V tit. 17. 21. 22. 23. Ulpian 1. VIII ad Leg. Cor. Falsi etc., bei Lipsius I c. 12 und bei Bynaeus). Es war also auf solche Verbrechen das Kreuz gesetzt, wo die Treue des gegen seinen Herrn zum unbedingten Gehorsam Verpflichteten freventlich und verräterisch gebrochen – oder wo die heiligsten Eide, die der höchsten Autorität des Staates schuldige Soldatenpflicht durch Überlauf zum Feinde, geschändet – wo endlich die unbedingt notwendigen und unverletzlichen Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft verletzt waren. Merkwürdig ist es, dass diese Strafe des Aufhängens[25] fast bei allen Völkern und mit gleicher Bedeutung der Infamie sich findet. Bei den Persern war die Strafe in frühester und späterer Zeit (Herodot und Ammfan. Marc.) in Gebrauch, auf der Inschrift des Darius zu Behistun heißt es gewöhnlich bei den Aufrührern und Empörern, dass sie aufgehängt wurden. Vgl. Est. 7,9.10. Esra 6,11. Die Verbreitung der Strafe bei den Indern ergibt sich aus der Oneirocritik des Artemidor und Diod. Sic. II, 18. Von den Ägyptern bezeugen Thucydides und Justin die Kreuzesstrafe; ersterer sagt von dem König Inarus: προδοσίᾳ λυφθεὶς ἀνεσταυρώθη. Die Strafe des *Hängens* finden wir schon in der Zeit Josephs Gen. 40,19.22. Bei den Griechen ist die Strafe weniger erwähnt, das Gehängtwerden ist bekannt aus Homer Odyss. 22, 463 – 75. Später hat z. B. Alexander sehr viele kreuzigen lassen (Curt. 4, 4. Jos. Ant. 13, 22). Die griechischen Ausdrücke dafür sind (ἀνα)σκολοπίζειν, προσηλοῦν (ἀνα)κρεμᾷν, (ἀνα)σταυροῦν. In Betreff der Karthager vergl. Liv. 38, 48. Val. Max. 2, 7. Die Germanen hingen nach Tacitus (Germ. c. 12) proditores et transfugas an Bäumen auf. In der Tat ist das eigentlich Charakteristische und Wesentliche bei dieser Strafe das arbori infelici suspendere, das in crucem tollere[26], wie auch Petrus zu den Juden sagt Act. 5,30 κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλον. Dadurch werden wir auf das jüdische Strafrecht geführt, wonach die Strafe des Hängens, von der Todesstrafe getrennt, den Getöteten zu einem Fluch machte. Moses hat diese Strafe nicht eingeführt, sondern vorgefunden; sie ist auch nicht für irgend ein Verbrechen im Gesetz vorgeschrieben, sondern es heißt nur Deut. 21,22.23[27]. „Wenn gefunden wird an einem Mann eine Sünde, die des Todes schuldig ist und er wird getötet und du hängst ihn alsdann an ein Holz, so soll er nicht übernachten an dem Holz … denn ein Fluch Gottes ist der Gehenkte, etc.“[28]. Daraus wird mit Recht gefolgert: Gem. Sanh. f.

24 Da Constantin die Kreuzesstrafe abgeschafft hatte, so hat Tribonian in den Pandekten alles darauf Bezügliche entfernt. Eine genaue Definition sowohl als bestimmte Angabe der Verbrechen, auf welche die Kreuzesstrafe gesetzt war, fehlt daher im römischen Recht.

25 Die roheste und natürlichste Form der Strafe ist das Aufhängen an einen Baum. An die Stelle des Baums tritt dann ein Pfahl (σταυρός – crux), woran der Körper entweder gehenkt oder zu größerer und längerer Marter angenagelt wird. Die Ausdrücke patibulum, furca, crux – Galgen, Pfahl, Kreuzpfahl werden oft unterschieden, oft aber auch identifiziert. – Die wahrscheinlichste Etymologie von σταυρός ist von στάω σταύω (שׁית sto. stehn) Ständer, Standpfahl. Σταυροί werden von Eustathius (Od. ξ) erklärt durch: ὀρθὰ καὶ ἀπωξυμένα ξύλα.

26 Dies der eigentlich juristische Ausdruck z. B. bei Paulus. Das deutsche Galgen soll nach Lipsius Vermutung von dem pers. gali erheben herkommen. (?)

27 Capp. 21 ff. sind die Kapitel des peinlichen Rechts wie die s. g. libri terribiles in den Pandekten.

28 LXX ἐὰν δὲ γένηται ἓν τινι ἁμαρτία, κρίμα θανάτου καὶ ἀποθάνῃ καὶ κρεμάσητε αὐτὸν ἐπὶ ξύλου, οὐ κοιμηθήσεται τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ ξύλου ἀλλὰ ταφῇ θάψετε αὐτὸ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, ὅτι κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ξύλου.

46, 2: Wenn es hieße: „er hat gesündigt und du sollst ihn aufhängen“ so würde folgen, der Schuldige sei zu hängen und dann zu töten, wie es im (Römischen) Reiche geschieht. Weil es aber heißt, wenn er getötet ist und du ihn aufhängst – so folgt, dass der Verbrecher zuerst zu töten und danach zu hängen ist“[29]. Höchst merkwürdig sind die Worte קִלְלַת אֱלוֹהִים תָּלוּי[30] und welchen Verstand dieselben haben, ist aus Jos. 8,29; 10,26 und besonders 2. Sam. 21 zu ersehen. Auf einem Lande liegt ein Fluch um der Gottlosigkeit seiner Bewohner willen; dieser Fluch wird von dem Lande dadurch weggenommen, dass derjenige, dem die Schuld des Todes und eines fluchwürdigen Verbrechens aufliegt, Angesichts der Sonne und des Himmels von der Erde aufgehoben und an das Holz gehängt wird; nachdem aber ein Solcher zum Fluch gemacht ist, soll er über Nacht nicht hängen bleiben, sondern er soll begraben, er soll unter die Erde gebracht und mit Erde über ihm zugedeckt werden, damit das nunmehr entsühnte Land nicht durch ihn verunreinigt werde. Man vgl. besonders den Ausdruck: Erbland des Herrn 2. Sam. 21,3 mit Deut. 21,23. Aber warum ist ein Gehenkter ein Fluch Gottes? Es macht sich dies wohl in dem Gefühl eines jeden Menschen geltend. Der Mensch ist geschaffen um als König und Herr auf dieser Erde einherzugehen und wenn er seinen Lebenslauf vollendet, so soll der Leib ruhen im Grab, der Geist aber hinaufgehen zu dem, der ihn gegeben hat. Wenn nun ein Mensch ein solches Ende nimmt, dass er zwischen Himmel und Erde hängt, dass weder die Erde was irdischen, noch der Himmel was himmlischen Ursprungs ist, zurücknehmen will – so gibt es wohl keine größere Entstellung und nichts Fluchwürdigeres als ein solches ὑψωθῆναι ἐκ τῆς γῆς (Joh. 12,31), das tolli in crucem, das Hangen an dem toten Holz. So erklärt es sich, weshalb im Gefühle aller Völker das Gehängtwerden als die größte Infamie und Schmach gilt und gegolten hat[31]. Nach Philo hätte Moses diese Strafe für die Mörder angeordnet, Maimonides dagegen sagt, es seien die Gotteslästerer und Götzendiener (המגדף ועובד עז׳) zuerst zu steinigen, dann an einen in die Erde gesteckten Pfahl mit beiden Händen aufzubinden und in der Richtung des Sonnenuntergangs aufzuhängen[32]. – Zu den Zeiten des N. T. und vielleicht schon seit oder gar vor dem Exil scheint bei den Juden diese Strafe des Aufhängens des toten Leichnams fast ganz außer Gebrauch gekommen zu sein, wenn sie auch unter den gesetzlichen Strafen noch aufgeführt wurde. Im tr. Sanhedrin Cap. VII. fol. 52 b. (wie auch im tr. Sota und Cetuboth) werden 4 Todesstrafen (מיתות) aufgezählt, welche dem Gericht überliefert und anvertraut sind: Steinigung, Verbrennung, Hinrichtung und Erdrosselung (הנק). Ebenso im Targ. Jonathan zu Ruth c. I wird die Ruth von ihrer Schwiegermutter mit den 4 Todesarten in Israel bekannt gemacht, wo es heißt: I. רגימת אבנא II. יקידת נורא III. קטילת סיפא IV. צליבת קיסא. Das צלב ist in den Targums und im Syrischen das gewöhnliche Wort für das hebr. תלה und wird auch für תקע figere (1. Sam. 31,10) gebraucht, so dass es sowohl vom Hängen als vom Annageln gesagt wird. Es ist indes fehlerhaft, wenn sich durch diese Stelle des Targums manche haben verleiten lassen, die talmudische Strafe חנק mit dem Aufhängen zu identifizieren. Das Hängen ist vielmehr ein Appendix der ersten und schwersten Strafe, der Steinigung und es wird nur darüber gestritten (Sanh. c. VI, 4), ob alle Gesteinigten aufgehängt werden, wie R. Elieser behauptet, während vielmehr nach andern dies nur beim Lästerer und Götzendiener geschehen soll. Wir werden weiter unten noch davon zu handeln haben. Die bei den Juden gewöhnlichste Todesstrafe war ohne Zweifel die Steinigung und von Seiten der Juden wäre Jesu entweder ein geheimer Mord durch die sicarii

29 Ähnliches siehe Plin. H. N. 36, 15. Suet. in Caes. c. 74.

30 Targ. ארי על דחב קדם יהוה אצטלב. Vgl. Num. 25,4.

31 Vgl. J. K. H. Dreyer, zur Erläuterung der deutschen Rechte etc. p. 184. Henke, Gesch. des deutschen peinl. Rechts Bd. I. p. 280. Böhmer im Neuen Archiv des Criminalrechts Bd. 4 p. 344 ff. Kreuz und Galgen haben fast immer in alten Quellen die Beiwörter: hässlich, unrein, abscheulich. – Vgl. auch C. H. Lange Observat. sacr. (Lubec. 1737.8) p. 151: de infami quo Christus affectus est, mortis supplicio.

32 Vgl. Sigon. de Rep. Hebr. 1. VI. c. 8. Cunaeus de R. J. l. II. c. 4.

oder eine Steinigung wie die des Stephanus bereitet worden[33], wenn nicht nach göttlicher Veranstaltung die Römer die Exekutoren des Todesurteils geworden wären. Diese hatten die Kreuzesstrafe wie in allen ihnen unterworfenen Provinzen, so auch in Judäa eingeführt vgl. Jos. Ant. 20, 6. 2. Bell. Jud. 2, 12. 6; 2, 14. 9; 5, 11. 1. etc. Es war ja die Todesstrafe eines Sklaven oder eines Unterworfenen. Sie wurde nach römischer Praxis auch in Judäa meist gegen latrones, sicarii, seditiosi u. dgl. angewandt.

Überblicken wir nunmehr die beiden Verse bei Matthäus im Ganzen. Jesus hat seine öffentliche Lehrwirksamkeit im Tempel und vor allem Volk beschlossen; er ist mit seinen Jüngern allein und richtet an sie die Worte: Ihr wisst, dass in noch zwei Tagen das Pascha geschieht und der Sohn des Menschen wird hingegeben um gekreuzigt zu werden. Fritzsche bemerkt richtig zu der Konstruktion: wie euch das Eine eine bekannte Sache ist, so muss – so möge auch das Andere von euch gewusst sein. Das Präsens παραδίδοται stellt das Zukünftige in seiner Gewissheit als bereits gegenwärtig vor Augen. Freilich hätte wie das Eine, so auch das Andere den Jüngern bekannt sein können. Hatte doch Jesus es ihnen beim Aufbruch zum Fest mit klaren Worten gesagt, als er sein Antlitz fest wie einen Kiesel gemacht hatte (Lk. 9,51 vgl. Jes. 50,7. Ez. 3,8.9) mitten in die Stadt hinaufzuziehen, welche eine Mördergrube aller Propheten war. Mt. 20,17-19; vgl. c. 16,21; 17,10-12.22.23. Mk. 10,32-35. Lk. 18,31-35. Joh. 7,30. Bis ins Einzelne sogar hatte Jesus alles zuvorgesagt, was geschehen werde und geschehen müsse: seine Verspottung, übermütige und freche Misshandlung, seine Verspeiung, Geißelung und Tötung. Nicht einmal, sondern wiederholt hatte Jesus darauf vorbereitet. Die erste Ankündigung von dem Ende, was er in Jerusalem nehmen werde, hatte er seinen Jüngern zukommen lassen unmittelbar, nachdem er von denselben als der Messias durch die Belehrung des Geistes, die Offenbarung des Vaters erkannt war. Kurz nachher hatten Moses und Elias sich mit Jesu auf dem Berge der Verklärung über denselben Gegenstand besprochen, worauf Jesus den Jüngern aufs Neue eröffnete, dass wie des Täufers Ende gewesen sei, so auch sein Ende sein werde. Zu beachten ist, dass wir fast in allen diesen Stellen das υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου finden und dass es bei Lukas 18,31 heißt: es müsse vollendet werden πάντα τὰ γεγραμμένα διὰ τῶν προφητῶν τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου. Jesus hat also wie er sich gekannt hat als den Sohn des Vaters bereits in einem Alter von 12 Jahren, so sich auch gekannt und zu kennen gelehrt als den Sohn des Menschen – als den bereits im Paradiese verheißenen Weibessamen, der den Kampf mit dem Verführer und Verderber der Kreatur Gottes aufnehmen, und selbst Mensch von dem der Sünde, dem Tode und dem Teufel anheimgefallenen Weibe geboren durch seinen Tod dem die Macht nehmen werde, der des Todes Herrschaft hat. Von Gott selbst war diese Feindschaft gesetzt, dieser Kampf und Streit auf Leben und Tod geordnet. In Jesu war das ewige Wort des ewigen Vaters Fleisch geworden, in ihm war und lebte die Verheißung, in ihm war der Vater – und so stand er einer ganzen Welt gegenüber, welche bereits in Adam das Wort drangegeben hatte, welche auf ihre Erkenntnis von gut und böse trotzte und in welcher der Fürst dieser Welt seine Wirksamkeit hatte. Von Anfang hatte Jesus die Feindseligkeit, den bitteren Hass und die Mordgedanken erkannt, die sich gegen ihn regten. Aus der Schrift belehrt, sah er voraus, dass die Feindseligkeit welche allerwärts sich gegen das Zeugnis der Wahrheit erhebt, welche nach dem Blut Abels und dem Blut Sacharjae gedürstet (Mt. 23,35), ihm gegenüber ihren Höhepunkt erreichen müsse. Der Geist Christi war ja in den Propheten gewesen, von diesem Geist hatte die Welt sich nie wollen strafen lassen – so galt es denn jetzt, das Äußerste aufzubieten, um die usurpierte Herrschaft zu behaupten, als er selbst, der Sohn und Erbe zu den Wein-

33 Vgl. Bormitii diss. de cruce num Ebraeorum suppl. fuerit. Viteb. 1644. 4. Irrig haben Georgius Moebius (Thesaur. diss. II.) und Jac. Georg. Chauffepié (Franeq. 1721) behauptet, die Kreuzesstrafe sei bei den Juden in Gebrauch gewesen. Vgl. auch Stockius dissert. V. de poenis Ebraeorum capital. und Christ. Waltherus diss. de quatuor poenarum generibus ap. Judaeos.

gärtnern gesandt war (Mt. 21,33 ff.). Unbekümmert um Jerusalems Autoritäten, um eines blinden Volkes blinde Leiter, hatte Jesus in der Macht des auf ihn gekommenen Geistes das Zeugnis, welches der Geist zuerst durch Johannem den Täufer hatte ausgehen lassen, das Zeugnis: dass es mit dem Ruhm, Kraft, Weisheit und Gerechtigkeit alles Fleisches ein Ende habe, (Jes. 40), in einer Weise gehandhabt, dass die Schriftgelehrten, Priester und Führer des Volks sich alles entrissen und zerbrochen sahen, worauf sie den Ruhm ihrer Heiligkeit und die Macht ihres Ansehens gegründet hatten. Je gewaltiger Jesus die alleinige Hoheit und Herrlichkeit seines Vaters, die Geistlichkeit des Gesetzes, die vor Gott geltende Gerechtigkeit des verborgenen Wandels emporgehoben hatte, je siegreicher er alle Anmaßung und Erhebung zu Boden geworfen, alles Volk zu Sündern gemacht und allen Sündern ohne irgendwelche Bedingung die Türen des Himmelreiches weit aufgetan hatte – um so gewaltiger empörten und entrüsteten sich wider ihn die Gesetzlehrer, die Pharisäer und die Inhaber der geistlichen Schlüsselgewalt. Als Jesus zum letzten Male nach Jerusalem hinaufzog, galt es den letzten, den entscheidenden Kampf, um allen geistlichen Mächten und Autoritäten gegenüber in Wahrheit ans Licht zu bringen, was vor Gott recht ist, und die Herrschaft der ewigen Gerechtigkeit auf dem Erdboden zu gründen (Jes. 42,3.4). Zu diesem Zwecke musste aber alle usurpierte Herrschaft gestürzt werden und damit Gottes Gerechtigkeit allein bestünde, musste die Ungerechtigkeit aller Menschen offenbar werden. Es sollte aus den Werken der Werkgerechten nunmehr offenbar werden, wie sie gegen Gott in ihrem innersten Herzen gesinnt waren. Dies ist der erste Gesichtspunkt, welchen wir bei der Betrachtung der ganzen Leidensgeschichte im Auge behalten müssen: – nämlich, *wie sich das Innerste aller Menschenkinder kundgegeben hat in ihrem Benehmen gegen Jesum, den von Gott dem Volke gegebenen obersten Propheten, wahrhaftigen Hohenpriester und himmlischen Gnadenkönig.* Der Sohn des Menschen, sagt Jesus, wird ausgeliefert und preisgegeben um an den Marter- und Schandpfahl des Kreuzes genagelt zu werden. Von wem? Von einem seiner eigenen Jünger, von den Edelsten, Gelehrtesten und Angesehensten im Volk, von diesem Volke, dem Volke Israel selbst, und von dem von Gott bestellten Pfleger des Rechts und der Gerechtigkeit auf Erden. – Aber die Worte unserer Verse eröffnen uns noch andere Gesichtspunkte der Betrachtung. Die Ungerechtigkeit der Menschen sollte sich in ihrem grellsten Lichte, ihrem vollen Umfange, ihrem innersten Wesen, ihren verborgensten Tiefen an Christo herausstellen, damit die Gerechtigkeit Gottes um so leuchtender hervorstrahle. Die Welt hasst die Wahrheit und will Gott nicht leben und recht haben lassen in dem Zeugnis seiner Gerechtigkeit und Gnade; Gott dagegen hasst die Lüge und die Ungerechtigkeit und will den Gottlosen ausgerottet haben. Das Wort: „Verflucht wer nicht bleibt in allen Worten des Gesetzes sie getan zu haben“ kann Gott so wenig aufheben und ändern als er sich selbst aufheben und ändern kann. Vor Gottes Angesicht lastet auf dem ganzen menschlichen Geschlecht Sünde, Schuld, Strafe und Fluch, wie gerade das Benehmen aller Menschen gegen Jesum wohl zur Genüge beweist. Nun nennt aber Jesus sich selbst „den Sohn des Menschen.“ Als des ewigen Vaters ewiger Sohn kennt er keinen andern Willen, kein anderes Gesetz als das Gesetz seines Vaters. Wie er aber des Fleisches und Blutes teilhaftig geworden ist wie alle seine Brüder, so hat er in diesem Fleisch – welches *unser* Fleisch war, – das furchtbare sich Sträuben des Fleisches wider den Willen und das Gesetz der alleinigen Majestät in den Himmeln kennen gelernt und empfunden; als der Sohn des Menschen hat er alles was des Menschen eigen war, die ganze Erbschaft Adams auf sich genommen, und hat in sich, an seinem Leibe die Empörung aller Menschen wider Gott mit der Strafe des Todes und mit dem Fluche des am Holz Hangens belegen lassen. Denn *unser* alter Mensch ist in ihm gekreuzigt, d. h. des Menschen und aller Menschen ganzes Sein und Bestehen, wie sie durch ihre Geburt aus Adam vor Gott dastehen als Rebellen wider Gott und Verächter seines Gebotes (Röm. 6,6); *unsre* Sünden hat er in seinem Leibe hinaufgetragen an das Holz (l Petr. 2,24); ihn, der Sünde gar nicht kannte, hat Gott Sünde gemacht *für uns* (2. Kor.

5,21); wie Gott ihn gesandt hat in Gleichheit eines Fleisches von Sünde und wegen Sünde, so hat er in seinem Fleische, dem Fleische des Gesalbten, die *Sünde* verurteilt und abgetan (Röm. 8,4); Christus ist geworden ein *Fluch* für uns (Gal. 3,13). – Wie Jesus bei Mt. c. 12,40 sagt: wie Jonas im Bauche des Fisches war, so muss des *Menschen Sohn* drei Tage und drei Nächte mitten in der Erde sein und c. 20,28: der *Sohn des Menschen* ist nicht gekommen, dass er sich dienen lasse, sondern dass er diene und gebe sein Leben zu einem Lospreis für viele und Joh. 3,14: „wie Moses erhöht hat die Schlange in der Wüste, so muss des *Menschen Sohn* erhöht werden" – ebenso sagt er an unserer Stelle: *Der Sohn des Menschen wird hingegeben, dass des Menschen Abfall, Ungehorsam und Sünde an ihm gerichtet werde.* Man wird trotz dieser Parallelen vielleicht einwenden, dass wir an unserer Stelle willkürlich die Stellvertretungslehre in die Worte Jesu hineinlegen; zum Beweise dann die Art und Weise, wie hier das Pascha und der Kreuzestod Jesu nebeneinander gestellt werden. Schon Chrysostomus bemerkt (Hom. 79 in Matth. ed. nov. p. 859), Jesus habe mit dieser Zusammenstellung gezeigt μυστήριον ὃν τὸ γινόμενον καὶ ἑορτὴ καὶ πανήγυριν ἐπὶ σωτηρίᾳ τῆς οἰκουμένης τελουμένην. Und gleich darauf: δείκνυσιν, ὅτι καὶ αὐτὸ τὸ παθεῖν μυρίων ἀπαλλαγὴ κακῶν, διὰ τοῦ πάσχα τῶν παλαιῶν εὐεργετημάτων τῶν κατ᾽ Αἴγυπτον ἀναμνήσας αὐτούς. Man wird nicht leugnen können, dass nach göttlicher Veranstaltung grade das Passafest die vorherbestimmte Zeit war, wo in dem Blute als eines fehler- und makellosen Lammes Christi (1. Petr. 1,19) der neue und ewige Bund geschlossen werden sollte[34]. In den Einsetzungsworten des Abendmahls lehrt Jesus zweifellos sich selbst als das von Gott gegebene Passalamm und Passaopfer erkennen, gleichwie solches von den Aposteln Johannes (c. 19,36) und Paulus (1. Kor. 5,7) bekräftigt wird. Was war das Pascha anders als das Gedächtnis der großen Ausführung aus dem Haus der Knechte, dass Jehova, eingedenk des den Vätern geschworenen Bundes der Verheißung, das in Sklaverei gehaltene Volk durch große Gerichte über ihre Dränger befreit, aus Not, Tod und Gericht als sein Volk sich geeignet und geheiligt und einen ewigen Bund mit ihnen geschlossen hatte, ihr Gott, König und Herr zu sein? Das Gedächtnis dieser Errettung war indes zu einer Trauer und Klage geworden, als das Volk heidnisch gesinnt wie es war, sich in immer neue Knechtschaft und Verbannung gestürzt, mit den Göttern aller Heidenvölker gebuhlt und den mit Jehova geschlossenen Bund gebrochen hatte. Es war dadurch an den Tag gekommen, dass es gefährlichere Feinde des von Gott erwählten Volkes gab als die sichtbare Tyrannei Ägyptens, dass das Volk seiner *innersten Gesinnung* nach mit allen Götzen der Welt im Bunde war und dass Sünde, Not und Tod unzerbrechliche Fesseln der *Seele* waren. Von einer solchen Erlösung nun, einer solchen neuen Tat Gottes hatten die Propheten geweissagt, wo man des Vorigen nicht mehr gedenken, sondern eines neuen Bundes sich getrösten werde. (Jes. 65,17; 43,19 ff.). In dieser neuen Offenbarung seiner Herrlichkeit werde Gott andere Feinde zunichte machen, als die Ägypter; er werde den Tod verschlingen und die Decke zerreißen, womit alle Völker bedeckt sind (Jes. 25,7), Sünde und Missetat werde er vertilgen wie eine Wolke (c. 44,22), ein neues Israel werde er schaffen und selbst sich bilden (c. 43,7.21), er werde dem Starken seinen Raub entreißen (c. 49,25), alle Anklage wider sein Volk zunichte machen (c. 54,16.17), für das geschändete Recht und die von der Erde verschwundene Wahrheit werde er streiten (c. 59,7 ff.); wie ein Hirte werde er sich alsdann seiner Herde annehmen (Ez. 34,11.31), um seines heiligen Namens willen werde er das Volk, welches mit allen Götzen sich verunreinigt habe, von seinen Götzen reinigen und aufs neue sich zum Volke heiligen, indem er ein neues Herz und einen neuen Geist in sie geben (c. 36,20.25.27), ihre Gräber öffnen, eine neue Hoffnung ihnen erwecken (c. 37,11.13.14), einen ewi-

34 Joh. Gerhard: Erat Pascha a Deo institutum non tantum ut esset memoriale praeteriti, sed etiam ac praecipue figura futuri videlicet ut praefiguraret Christum, verum illum Dei agnum ac spiritualem liberationem ex infernali servitute per ipsum aliquando praestandam. Vgl. daselbst auch die Stellen aus Justinus Dial. c. Tr. und Chrysost. hom. de prodit. Judae. – Die Juden erwarteten, dass die Erlösung durch den Messias zu derselben Zeit geschehen werde wie die Ausführung aus Ägypten. Gemara Schabbath 88 a. Seder olam rabba c. 8.

gen Bund des Friedens mit ihnen machen und als ihr Gott unter ihnen ewiglich wohnen werde (v. 26 f.)[35]. Und dass diese von den Propheten ausgesprochene Verheißung, Jer. 16,14; 23,7: dass man nicht mehr sagen wird: So wahr der Herr lebt, der die Kinder Israels aus Ägyptenland ausgeführt hat, sondern dass Gott ein Neues schaffen wird auf Erden (Jer. 30,10.32), welche Verheißung auf die Zeiten des יְהוָה צִדְקֵנוּ zielte – nicht etwa in der Befreiung aus dem babylonischen Exil bereits ihre Erfüllung gefunden habe, wird von Sacharja 10,11 bezeugt[36], indem er von neuem die Tage des Messias weissagt, der durch das Blut seines Bundes die Gefangenen aus der Grube erretten werde (c. 9,11. Hagg. 2,22.23). Wer es einigermaßen beachtet hat, wie Jesus namentlich in den Tagen seines Leidens ganz von dem prophetischen Worte erfüllt war und wie er gleich nach seiner Auferstehung die Herzen seiner Jünger damit brennend macht, dass er ihnen von Moses an durch alle Propheten und die Psalmen das von Ihm Geredete aufschließt, der wird auch einräumen, dass Jesus mit den Worten des 2. Verses bei Matthäus die Gesamtgeschichte seines Leidens und Kreuzestodes in Gleichmäßigkeit mit dem Pascha und der Ausführung Israels aus Ägypten betrachtet haben will.

Die Worte Jesu selbst geben uns demnach Anleitung, die ganze Geschichte seines Leidens und Todes nach folgenden Gesichtspunkten zu erwägen:

1. Wie sich das Volk und seine Obersten gegen den ihnen von Gott gegebenen Propheten, Hohenpriester und König benommen haben und wie aller Menschen Ungerechtigkeit und Feindschaft wider Gott in diesem Benehmen offenbar geworden ist.

2. Wie Jesus als der Sohn des Menschen die Strafe auf sich nimmt, womit Gott nach seinem ewigen Gesetz des Menschen Ungehorsam und Rebellion belegt hat.

3. Wie Gott, indem er seinen Sohn gleich einem unschuldigen und unbefleckten Lamme für die Sünde des Volks schlachten lässt, die von allen Propheten geweissagte Erlösung und Versöhnung herbeiführt.

35 Für den mit den Propheten näher Vertrauten wird es nicht vieler Beweise bedürfen, dass die Erlösung durch den Messias immer parallelisiert wird mit der Erlösung aus der Sklaverei Ägyptens. Es ist bei Jesaja und Jeremias durchgehend. Man vgl. z. B. Jes. 11,10.11; c. 12 mit Exod. 15; c. 27,1.13; c. 43,18; c. 49,25; 51, 10, 11; 52,4 etc. Vgl. auch die feine Bemerkung Hengstenbergs in der Christologie (2. Aufl.) zu Micha 7,18-20, wo nach v. 15 die Beziehung auf die Erlösung aus Ägypten ebenfalls unverkennbar ist. Man beachte in diesem Sinne auch den eigentümlichen Ausdruck, der an der Spitze der 10 Worte steht: Ich bin der Herr dein Gott, der ich dich ausgeführt habe aus dem Land Ägypten, aus dem *Haus der Knechte*. Joh. 8,34.35.

36 Wie die Apostel die prophetischen Verheißungen von einer Sammlung und Bekehrung der zerstreuten Kinder Israel und der Heidenvölker verstanden haben, lässt sich z. B. erkennen aus Joh. 11,52. Act. 2,39.

Sect. II.

Der Beschluss der jüdischen Obrigkeit wider Jesum.

Matthäus 16,3-5. Markus 14,1.2. Lukas 22,1.2.

V. 3. Τότε συνήχθησαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως]. Die Partikel τότε setzt das jetzt Folgende nicht bloß in temporale sondern kausale Verbindung mit dem Vorigen: – sofort nach diesen Worten Jesu versammelten sich etc. Wie viele Versuche hatte man gemacht, Jesu habhaft zu werden, Hand an ihn zu legen und ihn zu töten, aber weder Volk noch Obrigkeit, weder in Nazareth noch in Jerusalem hatte man etwas wider ihn vermocht, so lange seine Stunde noch nicht gekommen war. Jetzt aber hat Jesus selbst auf den 3. Tag den blutigen Mord, der an ihm ausgeführt werden müsse, angesagt und alsbald versammeln sich die Berater und Regierer des Volks, um wider Wissen und Willen Gottes vorgefassten Rat (Act. 2,23; 3,27) und Jesu prophetisches Wort zu erfüllen. – συνήθησαν dasselbe Wort wie Ps. 2,2.

οἱ ἀρχιερεῖς]. Es ist eine, wie mir scheint, noch immer nicht erledigte historisch-archäologische Frage, welche Personen in den Evangelien unter diesem Namen begriffen sind. Zunächst lag es wohl, wenn man von dem Ausdruck ἀρχιερεύς selbst ausging, bei dem Plural an den zeitigen Hohenpriester zu denken in Verbindung mit denen, welche dieselbe Würde vor ihm bekleidet hatten. So wenigstens teilweise, wenn auch unklar und Verschiedenartiges vermischend Chrysostomus, Theophylact, Euthymius u. A. Eine zweite Ansicht machte namentlich Beza geltend, indem er an die Häupter der 24 Priesterklassen dachte, welche 1. Chron. 24,5 שָׂרֵי קֹדֶשׁ Fürsten des Heiligtums und Fürsten Gottes heißen und worauf er auch 2. Chron. 36,14 den Ausdruck שׂרי הכוהנים bezog (vgl. auch Esr. 8,29). Wieder eine neue Ansicht trat mit Lightfoot, Selden u. a. hervor, welche die höheren Tempelbeamten und diejenigen Mitglieder des Synedrii, welche von priesterlicher oder levitischer Herkunft waren, darunter bezeichnet glaubten[37]. Indessen drückt sich Selden sowohl wie Lightfoot, einer der besten Kenner des jüdischen Altertums, sehr behutsam und schwankend aus, da in der Tat keine Beweise für solchen Gebrauch des Wortes vorliegen. Die Neueren nehmen meist die Sache als ausgemacht an, entweder dass die Vorsteher der Priesterklassen (Fritzsche, de Wette zu Mt. 2,4) oder die Sanhedristen aus priesterlichem Geschlecht (Wieseler, Chronolog. Syn. p. 186) so genannt worden seien. Ich halte das Eine wie das Andere für unerwiesen. An die Vorsteher der Priesterklassen zu denken, ist schon darum nicht ratsam, weil diese gar nicht in Jerusalem ihren beständigen Wohnort hatten und weil nirgendwo in der Geschichte ein Beweis vorliegt, dass diese als collegium irgend eine beratende oder richterliche Behörde gebildet hätten[38]. Die Stelle 2. Chron. 36,14 beweist gar nichts: Jarchi bemerkt dazu, es seien die Fürsten der Priester genannt, weil es nicht das Amt der gemeinen Priester (כהנים הדיוטות), sondern der Obern, Vorgesetzten unter den Priestern gewesen sei, der Sünde etc. zu steuern[39]. Aber auch dafür, dass die Priester als Beisitzer des Synedrii den Namen ἀρχιερεῖς getragen hätten, sucht man vergeblich nach einer Belegstelle. Wo

37 Lightfoot zu Mt. 2,4 und Opp. Vol. I, 911-918; ed. Roterod. p. 678. 693. Seldenus de Synedriis 1. II. p. 655, de success. in Pontif. c. 12.

38 Lightfoot Opp. Vol. I. p. 693 (ed. Rot.) behauptet, es seien die Vorsteher der Priesterklassen ohne Zweifel zum großen Teil Mitglieder des Synedrii gewesen, aber er bringt keine Beweise bei.

39 Vorgesetzte der Priester im Gegensatz der Idiot-Priester hießen diejenigen, die irgend ein Aufsichts- und Verwaltungs-Amt beim Tempeldienst bekleideten, als: 1. כהן משוח מלחמה 2. סגן 3. קתולקין 4. אמרכלין 5. גזברין 6. ראש משמר 7. ראש בית אב 8. ממונים. Vgl. Iken, Antiqq. p. 107. Reland, Antiqq. p. 168 ff. Aber diese heißen nie ἀρχιερεῖς vielmehr werden der στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ und die γαζοφύλακες bei Josephus nach ihrem besonderen Dienst genannt. – Allerdings bildeten die obersten Tempelbeamten ein בית דין שׁל כהנים, und es werden im Talmud auch זקני כהונה (Tr. Jom. I. §. 5) und die s. g. βουλευταί (מולווטי) des Tempels genannt und an diese möchte man wohl am ersten versucht sein bei den ἀρχιερεῖς zu denken, aber es fehlt dafür an stichhaltigen Gründen. S. Lightf. I. p. 679.

von einer ordnungsmäßigen Versammlung des Synedrii die Rede ist Mt. 26,59, besonders aber Mk. 13,1, da stehen die ἀρχιερεῖς μετὰ τῶν πρεσβυτέρων καὶ γραμματέων und um sie versammelt sich das ganze Synedrium. Wieselers Ansicht, dass bei Lukas der Vorsitzer des Synedrii ἀρχιερεῖς, dagegen der Hohepriester ὁ ἱερεύς heiße (Act. 5,24), scheint mir völlig verfehlt[40]. Um zu einer Klarheit über diesen Punkt zu gelangen, werden wir hauptsächlich den Sprachgebrauch des N. T. selbst und den Josephus zu befragen haben[41]. Nun ist es 1) bemerkenswert, dass Lk. 3,2 Hannas und Kaiphas als Hohepriester verbunden werden; 2) dass es Act. 4,5.6 heißt: Annas der Hohepriester und Kaiphas und Johannes und Alexander καὶ ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ. Da ist also der Titel „Hohepriester“ an das wirklich bekleidete *Amt* oder das *Geschlecht* geknüpft. Hiermit stimmt vollkommen der Gebrauch des Wortes bei Josephus, welcher gleich zu Anfang seiner vita, wo er sagt, dass er aus der I. Priester-Klasse, der Klasse Jojarib abstamme, hinzufügt, dass ein großer Unterschied der Würde unter den verschiedenen Klassen bestehe. So bemerkt auch Selden (de Success. in Pont. l. I. c. 9), es habe sich ein Unterschied des pontificale und sacerdotale genus festgestellt und die dem hohenpriesterlichen Geschlecht angehört hätten, zur hohenpriesterlichen Würde also befähigt gewesen seien, seien mitunter ἀρχιερεῖς genannt worden (Act. 19,14), wie z. B. die Söhne der Herzöge gleichfalls Herzöge hießen[42]. Man wird uns hier freilich entgegnen, dass seitdem Herodes Hohepriester aus irgendeiner beliebigen Priesterfamilie genommen habe, von einem genus pontificale nicht mehr die Rede sein könne. Beachtet man indessen näher den Tatbestand, so werden wir gleich bei Kaiphas Gelegenheit haben zu bemerken, dass die schnell aufeinanderfolgenden, von den Römern ernannten Hohenpriester, fast sämtlich der Familie des Hannas angehörten. Diese Familie gehörte offenbar in jener Zeit zu der priesterlichen Aristokratie. Überhaupt aber sehen wir in diesen letzten Zeiten des jüdischen Volks immer ein Kollegium der ἀρχιερεῖς an der Spitze der öffentlichen Angelegenheiten. So lesen wir z. B. bei Josephus de B. J. IV, 3. 7: ὁ γεραίτατος τῶν ἀρχιερέων Ἄνανος; ebd. §. 9: οἵ τε δοκιμώτατοι τῶν ἀρχιερών Γαμαλᾶ μὲν υἱὸς Ἰησοῦς, Ἀνάνου δὲ Ἄνανος. Ebenso II, 12, 6: δύο δὲ ἑτέρους τῶν δυνατωτάτων καὶ τοὺς ἀρχιερεῖς Ἰωνάθην καὶ Ἀνανίαν τόν τε τούτου παῖδα Ἄνανον καὶ τινας ἄλλους τῶν Ἰουδαίων γνωρίμους. Ebenso in der vita §. 38. §. 39 Σίμων ἐξ ἀρχιερέων νεώτατος ἐκείνων. Ant. XX, 8, 8 spricht Josephus von einer στάσις der ἀρχιερεῖς gegen die ἱερεῖς. Vergl. andere Stellen bei Wetstein zu Mt. 2,4. Beachten wir nun die Bemerkung des Josephus zum Schluss der Antiquitäten, nachdem er die ganze Reihenfolge der Hohenpriester von Aaron bis zur Zerstörung des Tempels aufgezählt hat. Nach des Herodes und Archelaus Tode – sagt er daselbst – ἀριστολρατία μὲν ἦν ἡ πολιτία, τὴν δὲ προστασίαν τοῦ ἔθνους οἱ ἀρχιερεῖς πεπίστευνται. Es scheint mir, dass Josephus hier nicht bloß von dem einzelnen jedesmaligen Hohenpriester, sondern von den ἀρχιερεῖς in der Mehrzahl sagt, dass sie an der Spitze der Leitung der Angelegenheiten gestanden hätten. Die Lage der Dinge war nämlich diese. Vor Herodes war priesterliche und königliche Würde vereinigt gewesen, die Hasmonäer waren die geistlichen Fürsten des Volks. Herodes vernichtete das Geschlecht der Hasmonäer und entwürdigte das hohepriesterliche Amt. Das Volk indes sah doch immer in dem Hohenpriester den Vertreter Gottes und seine legitime Obrigkeit. Die römischen Prokuratoren hatten wenig Lust, sich um die religiösen Interessen und inneren Angelegenheiten des jüdischen Volks zu bekümmern; sie hatten genug damit, dass sie die

40 Ὁ ἱερεύς Act. 5,24 ist wohl der an diesem Tage im Tempel die Oberaufsicht habende Priester.

41 Es ist mir nur eine Stelle des Talmud bekannt, wo Hohepriester in der Mehrzahl erwähnt werden. Cetub. f. 88. b. 105. a. wird ein Streit erwähnt zwischen חנן und בני כהנים גדולים. – Es ist aber überhaupt fast unmöglich aus den Angaben des Talmud klare Begriffe über historische und antiquarische Realien zu erhalten, so dass es namentlich in historischen Fragen geratener ist, sich an den Josephus zu halten.

42 Vgl. Selden de syn. I. IT. p. 655: „In capite primo tit. Talm. Cerithoth ajunt, quoties quis in Israel in dignitatem evectus erat, eam non solum ipsi dum superstes erat, sed etiam filiis nepotibusque ejus, si idonei essent, perpetuo remansisse.“

Steuern eintrieben, mit Gewalt der Waffen Ordnung und Ruhe hielten, Straßenbau und Wasserleitungen beaufsichtigten und so viel wie möglich sich selbst bereicherten. Es bildete sich demnach für die inneren Angelegenheiten des Volks eine geistlich-weltliche Behörde, die ἀρχιερεῖς. Hätten wohl die Prokuratoren bei der Wahl des Hohenpriesters sich so an die Familie des Hannas gebunden, wenn nicht diese eine priesterliche Macht vor den andern besessen hätte? Diese Familie zeichnete sich wahrscheinlich auch durch Reichtum aus und hing mit den εὐγενεῖς des Volkes (B. J. 6, 2. 2) enge zusammen; ihre Glieder huldigten deshalb teilweiser dem Dogma der Sadduzäer[43]. So finden wir denn die größte faktische Macht, die Initiative in allen öffentlichen Angelegenheiten, die Aufsicht des Tempels, die Berufung und den Vorsitz im Synedrium bei diesem genus pontificale. In der ganzen evangelischen Geschichte stehen immer die ἀρχιερεῖς voran als die Inhaber der anordnenden und exekutiven Gewalt. Man beachte besonders Mk. 15,1. Joh. 19,15.21, ferner Mt. 20,18; 27,1. Act. 4,23; 5,21.24.27; 7,1; 9,1.2.14.21; 22,5.30; 23,2.4.14; 24,1; 25,15; 26,10-13. Bei Josephus besonders im jüdischen Krieg finden wir in gleicher Weise, dass die ganze Macht in den Händen der ἀρχιερεῖς liegt und Josephus selbst wurde zum Statthalter Galiläas ernannt, weil er aus hohepriesterlichem Adel war. Es lag nun wohl in der Natur der Sache, dass diese hohepriesterliche Aristokratie die höchsten Stellen im Tempeldienst aus ihrer Mitte besetzte dass namentlich die στρατηγοὶ τοῦ ἱεροῦ von ihnen abhingen, dass sie im Synedrium möglichst viele Plätze zu erringen suchten – aber der Name ἀρχιερεῖς selbst bezieht sich auf die hohepriesterliche Würde allein und alle diejenigen, welche entweder dieselbe früher bekleidet hatten oder den bevorzugten Familien angehörten, an welchen diese Würde haftete[44]. Wir verstehen also unter „οἱ ἀρχιερεῖς“ den mächti-

43 Jos. Ant. 20, 9. 1. Τοῦτο δὲ φασὶ τὸν πρεσβύτατον Ἄνανον εὐτυχέστατον γενέσθαι· πέντε γὰρ ἔσχε παῖδας καὶ τούτους πάντας συνέβη ἀρχιερατεῦσαι τῷ θεῷ, αὐτὸς καὶ πρότερον τῆς τιμῆς ἐπὶ πλεῖστον ἀπολαύσας· ὅπερ οὐδενὶ συνέβη τῶν παρ᾽ ἡμῖν ἀρχιερών. Valesius zu Eus. H. E. I, 10. Quippe hic Hannas vir fuit sui temporis celeberrimus ac potentissimus et quasi quidam perpetuus Pontifex. – Nach Maimonides sollte der Hohepriester der schönste, reichste etc. Mann im Volke sein.

44 Es ist mir nicht unbekannt, dass gewichtige Stimmen auch bei Josephus unter ἀρχιερεῖς die Vorsteher der 24 Klassen verstehen wollen. Vgl. Haverkamp zu Jos. 20, 8, 8; Reland zu B. J. 4, 5, 2; Krebs zu Mt. 2,4; Noldius bei Haverkamp II. p. 387 n. 416; Hudson u. A. – Ich glaube, dass die Stelle B. J. IV, 3, 7 u. 8 das entschiedene Gegenteil beweist. Dort meldet Jos. die Willkür der Zeloten bei der Wahl eines neuen Hohenpriesters. Er sagt: ἄκυρα τὰ γένη ποιήσαντες, ἐξ ὧν κατὰ διαδοχὰς οἱ ἀρχιερεῖς ἀπεδείκνυντο und §. 7 κληρωτοὺς ἐπεχείρησαν ποιεῖν τοὺς ἀρχιερεῖς, οὔσης ὡς ἔφαμεν κατὰ γένος αὐτῶν διαδοχῆς. In §. 8 wird dann die Wahl selbst berichtet, wo aber eine Variante Schwierigkeit macht: καὶ δὴ μεταπεμψάμενοι μίαν τῶν ἀρχιερατικῶν (v. l, ἱερατικῶν) φυλὴν (Ἐνιαχεὶμ καλεῖται) διεκλήρουν ἀρχιερέα. Ich halte die Lesart ἱερατικῶν, welche stark bezeugt ist, für richtig, da ja Josephus es den Zeloten gerade zum Vorwurf macht, dass sie das genus pontificale nicht geachtet hatten. Jedenfalls sieht man aus dieser Stelle, dass Herodes und die Römer bei aller Willkür in der Wahl des Hohenpriesters sich doch immer an gewisse Familien gehalten hatten. Wahrscheinlich haftete die hohepriesterliche Würde nach dem Urteil der Juden an der Priesterklasse Jojarib. Vgl. unten. – Dass die höherne Tempelbeamten bei Josephus von den ἀρχιερεῖς unterschieden werden, beweist die Stelle Ant. 18, 4, 3: ἐκράτουν (Ῥωμαῖοι) τῆς στολῆς τοῦ ἀρχιερέως ἀποκειμένης ἐν οἴκῳ λίθου οἰκοδομηθέντι ὑπὸ σφραγίδι τῶν τε ἱερέων καὶ τῶν γαζοφυλάκων, τοῦ φρουράρχου τοῦ ἐφ᾽ ἡμέραν ἑκάστην λίχνον ἅπτοντος etc. Es scheint hier entweder das berühmte conclave לשכת הגזית der Sitz des Synedrii oder לשכת בלווטין παστοφόριον τῶν βουλευτῶν auch Parhedrin (παρέδριον) genannt, gemeint zu sein. Vgl. Lightfoot Descr. Templi cap. XXII. u. XXV. Selden de succ. in Pont. c. 12. – Belehrend sind auch folgende Stellen des Josephus de B. J. 1. II. c. 15 §. 2 wo es heißt: οἱ δυνατοὶ οὐν τοῖς ἀρχ. §. 3 τοὺς ἀρχ. οὐν τοῖς γνωρίμοις, ebenso c. 17 §. 2. 5. 6. Cap. 15,6 beruft Florus τούς τε ἀρχ. καὶ τὴν βουλήν; c. 16, 2 heißt es οἱ τε ἀρχ. ἅμα τοῖς δυνατοῖς καὶ ἡ βουλὴ; C. 17, 1 ἄρχοντες καὶ βουλευταὶ, ἀρχ. ἅμα τοῖς δυνατοῖς; §. 3 συνελθόντες οἱ δυνατοὶ τοῖς ἀρχ. συνίσταντο καὶ τῶν φαρισαίων οἱ γνώριμοι etc. etc. Man darf damit vielleicht in Einklang bringen, dass das oben angeführte Talmudische בלווטין in der Glosse durch שׂרים erklärt wird, womit wiederum Lightfoot das בני כוהנים בדולים in Verbindung setzt (zu Mk. 15,43). In allen diesen Stellen haben die ἀρχιερεῖς mehr den Charakter der Aristokratie und fürstlichen Macht als den der Kirchen- und Tempelbehörde. Man vgl. auch B. J. II, 15, 4 wo alle Priester und Leviten, samt den Spielern und Sängern, also das ganze Personale des Tempeldienstes aufgezählt, die ἀρχιερεῖς aber davon unterschieden werden. Belehrend ist auch eine Stelle des Talmud (Pesachim 57 a. Tosifta Menachot c. 15) bei Grätz, Gesch. der Jud. p. 21, wo Abba Saul von den hohepriesterlichen Familien der Herodianischen Zeit sagt: „Wehe mir um das Haus Boethos und seine Knüttel; wehe mir um das Haus Anan (Hannas) und um ihre Einflüsterungen; wehe mir um das Haus Katharas (Kanthara) und um ihre Schmähschriften; wehe mir um das Haus Fabi und

gen, reichen und höchstgestellten Priesteradel des jüdischen Volks[45]. Es ist dieses dasselbe Resultat, welches Biscoe in der Erläuterung der Apostelgeschichte (übers. von Rambach) §.74 ausspricht: „Wer nur einigermaßen mit den Apostelgeschichten bekannt ist, der wird gar bald merken, dass damals die Angelegenheiten des Volks in den Händen der Hohenpriester gewesen. Eben dieses ersiehet aber auch ein jeglicher, der die Bücher Josephi vom jüdischen Kriege lieset. Er gedenket ihrer sehr selten ohne sie als Gewaltige, Weise, Wohlgeborene, Oberste[46] usw. vorzustellen d. i. als Leute, die im größten Ansehen unter dem Volk gestanden."

οἱ γραμματεῖς] von Lachm., Fr., Tischend. für unecht gehalten, nach dem Vorgange Mills Prolegg. 1195. Das Wort fehlt allerdings namentlich in Cod. A. und Vulg. und könnte aus den Parallelstellen bei Markus und Lukas eingeschlichen sein[47]; es findet sich indes auch bei beachtenswerten Zeugen, dem Syrer, Chrys., Theoph. u. a. Jedenfalls werden wir die γραμματεῖς von dieser Zusammenkunft nicht auszuschließen haben, und wenn nicht von Matthäus, sind sie doch bei Markus und Lukas ausdrücklich genannt. – Über die Stellung der Schriftgelehrten im jüdischen Volke jener Zeit hat unter den Neueren namentlich Gfrörer eingehende Untersuchungen angestellt, Jahrh. des Heils I, p. 142 ff. Erkenntnis des Gesetzes gab den höchsten Ruhm; als Rabbi in der Synagoge und unter dem Volke zu glänzen, war höchstes Ziel des Ehrgeizes. Die Rabbis wurden Könige genannt; ihren Worten ein größeres Ansehen als denen des Gesetzes und der Propheten beigelegt. (Tr. Gittin 62. b. Sanhedrin 11, 3. Berach. Jerusch. 3. b. Jarchi zu Deut. 17,11. Targ. Jon. zu Jud. 5,9.[48]. Ein gelehrter Mamser galt höher als ein unwissender Hoherpriester. Zu den Füßen Gamaliels gesessen zu haben, war eine Auszeichnung in der ganzen jüdischen Welt und die unbedingte Bewunderung, welche der engere Schülerkreis dem Haupt der Akademie zollte, fand durch alle Synagogen hindurch im Volk ihren Nachhall. Die Schulen Hillels und Schammais[49], deren Satzungen dem Talmud zugrunde liegen und bis auf den heutigen Tag dem zähesten aller Völker und seinen Rabbinen als Vorschriften gelten, waren noch in voller Blüte. Man beurteilt gewöhnlich diese Schulen nach den Absurditäten der späteren Rabbinen; eine gründliche Kenntnis wird indes Jeden belehren, dass eine Fülle ethischer und dogmatischer Bildung und eine Schärfe der Dialektik den Kern rabbinischer Gelehrsamkeit bilden, welche von den Scholastikern des Mittelalters kaum erreicht worden ist[50]. Man würde in der Tat auch höchlich irren, wenn man den jüdischen Doktoren heiliger Schrift jedes Gefühl für Recht und Wahrheit absprechen wollte. Ein Nikodemus und Joseph von Arimathia waren Mitglieder

---

um ihre Fäuste; sie machen sich selbst zu Hohepriestern, ihre Söhne zu Schatzmeistern, ihre Schwiegersöhne zu Aufsehern und ihre Sklaven traktieren das Volk mit Knütteln."

45 Wenn man die fast unglaubliche Ausbreitung des Judentums in damaliger Zeit ins Auge fasst, die Tempelabgaben und Geschenke, welche aus der ganzen Welt nach Jerusalem strömten, – so wird man die Einkünfte der Hohenpriester und ihr Ansehen nicht zu gering anzuschlagen haben. Sagt doch Josephus (de B. J. IV, 3. 7), als er den Tod der Hohenpriester Ananus und Jesus meldet „es hätten die Leichname derer auf der Straße gelegen, welche vorher den heiligen Schmuck getragen, dem Gottesdienst (κοσμικὴ λατρεία) vorgestanden und *von denen angebetet* worden wären, die aus den andern Teilen der Welt nach Jerusalem gekommen."

46 Auch Lardner verlässt die Ansicht Seldens und versteht unter ἀρχιερεῖς die gewesenen Hohenpriester. Vgl. auch Bynaeus.

47 Matthäus hat c. 20,18 bloß οἱ ἀρχ. κ. οἱ γρ. dagegen c. 27,1 οἱ ἀρχ. κ. οἱ πρεσβ. In beiden Fällen ist das tertium eingeschlossen. Es ist nur in sofern ein Unterschied, ob mehr der theologisch-geistliche, oder der amtliche Charakter hervorgehoben wird. Für die Echtheit des γρ. an unsrer Stellte s. Matthäi.

48 Vgl. auch Hottinger Thes. l. III, c. 3. sect. 3. (ed. 3.) p. 554 ff.

49 Vgl. Buxtorf im Lexicon Talm. Id. Abbrev. Heb. p. 48. Sanhed. (ed. Coccej.) p. 126. 127. 156. 429 etc. – Maimonides in der Vorrede zu Seder Seraini gibt einen Katalog der alten berühmten Gesetzlehrer. (Wagenseilii Sota p. 928).

50 Vgl. Relandi Anal. Rabb. in den Prolegg., namentlich die dort zitierte Stelle aus Maimonides Vorrede zur Mischna. Die Juden trösten sich über die Verachtung der Christen damit, dass diese über die Hyperbeln der rabbinischen Lehr-*form* spöttelnd den Lehr-*Inhalt* gar nicht verständen. – Die Theologie des Philo wird trotz seiner albernen Allegorien heutzutage von vielen bewundert und doch ist sie was den eigentlichen Kern und Charakter angeht, nur für einen sehr matten Reflex dessen zu achten was in Palästina zu Hause war.

des Synedrii und der Erstere sagt zu Jesu (Joh. 3,2): Rabbi, wir wissen, dass du bist ein Lehrer von Gott gekommen. Johannes berichtet, dass viele von den Obersten an Jesum geglaubt haben (c. 12,42). Andererseits glaubte man gute und gewisse Gründe der Schrift und des Gesetzes dafür zu haben, dass man Jesum als Propheten nicht anerkennen könne. Gamaliels Ratschlag beweist indes zur Genüge, wie man im Urteil schwankte und dass alle in etwa Begriff davon hatten, was aus Gott – und was aus Menschen war (Act. 5,35). Paulus hielt seine Lehrer und Mitgenossen für aufrichtig, denn er war der Meinung, sie würden seinem Zeugnis Glauben schenken. (Act. 22,18-20). Auch würde Paulus den tiefen Schmerz nicht getragen haben um sein Volk, dem er das Zeugnis gibt, dass sie um Gott eifern – wären nicht große Eigenschaften und edle Charakterzüge an diesem Volke selbst in seiner Feindschaft wider Jesum erkennbar geblieben. Es kann natürlich hier der Ort nicht sein, genauer auf die Geschichte der jüdischen γραμματεῖς und ihre Theologie einzugehen, und da die Zeitgenossen des N. T. nichts Schriftliches hinterlassen haben, ist es ohnehin schwer, ein klares Bild damaliger Zustände zu gewinnen. Einige kurze Bemerkungen mögen hier genügen. Das ganze jüdische Volksleben war von seinem Ursprung an auf das geschriebene Gesetz, seine Lesung, Auslegung und Beobachtung gegründet. Nach dem Exil trat an die Stelle der durch ihre Geburt dem Dienst des Wortes und der Lehre geheiligten Leviten nach und nach ein gelehrter Stand, zu welchem jedem Israeliten der Zutritt offen stand und worin Talent, Kenntnis und Eifer den Vorrang der Würde und des Ansehens bedingten. Wie viel oder wenig an der Tradition von den Männern der großen Synagoge Geschichtliches sein mag, so hat doch offenbar mit Esra ein gelehrtes Studium hebräischer Sprache und Schrift, des Gesetzes und der Propheten begonnen. Ohne die Schriften erlernt zu haben, wurde hinfort niemand Lehrer der Synagoge oder Beisitzer des Gerichts. Es bildete sich eine Schule der Dogmatik und des kanonischen Rechts, eine exegetische Tradition, eine Kasuistik für die Anwendung der mosaischen Gesetze auf alle möglichen Fälle des öffentlichen, kirchlichen und Privatlebens – und je ausgedehnter, je subtiler die Sentenzen und Rechtsbestimmungen wurden, ein um so größeres Feld war dem gelehrten Ehrgeiz eröffnet. Etwa 40 Jahre vor Christi Geburt fand dieses ganze System seine höchste Ausbildung in der Schule des Hillel, der aus Babylon gebürtig ohne Zweifel manches Orientalische von dort herüberbrachte und dessen Nachkommen an 400 Jahre den Präsidentenstuhl der großen Akademie inne gehabt haben. Gamaliel war sein Enkel, und hinwiederum dessen Nachkomme R. Juda der Heilige, der Redaktor der Mischna[51]. Diese Schule zeichnete sich einerseits durch ihren Rigorismus und Gesetzeseifer, andererseits durch ihre Gelehrsamkeit aus, indem z. B. von Jochanan ben Zakkai, dem Jüngsten dieser Schule[52], gerühmt wird, dass er gekannt habe alle Restimmungen des mündlichen Gesetzes, alle Vorschriften der Weisen, die talmudischen Auslegungen der Schrift und endlich die Parabeln- und Gnomen-Weisheit, wodurch die verschiedenen Arten und Disziplinen des rabbinischen Wissens gut bezeichnet sind. Nämlich 1) die παραδόσεις τῶν πρεσβυτέρων, das s. g. mündliche oder zweite Gesetz, welches später in der Mischna aufgezeichnet wurde; 2) die Vorschriften, welche die Weisen bis auf alle kleinsten Sitten und Gebräuche des alltäglichen Lebens ausgedehnt haben, wie solches aus der Gemara und vielen rabbinischen Schriften zu ersehen; 3) die Gelehrsamkeit des Midrasch d. i. der allegorischen Auslegung der Schrift samt der darin niedergelegten Dogmatik, welche aus den allen Kommentaren zu erkennen ist; 4) endlich die Belehrung des Volks durch Parabel, nach dem Brauch der Haggada. Die Kenntnis des einfachen Schriftsinnes (Mikra, Targum) und der Masora ist hier selbstredend einge-

51 Über etliche berühmte Gesetzlehrer kurz vor Zerstörung des Tempels vgl. Wagenseilii Sota, die annotata zu c. IX. p. 975 ff. – Über Hillel s. Fürst, Kultur- u. Literatur-Gesch. d. Juden in Asien p. 12 und Biesenthal im L. B. des Orients 1848. col. 680 f. Hillel scheint ganz besonders die παραδόσεις der Alten in ihrer Autorität befestigt und die ersten Grundlinien einer Mischna entworfen zu haben.

52 Vgl. über denselben: Grätz, Gesch. d. Jud. v. Unterg. d. jüd. Staats etc. Berl. 1853. p. 20. 487 ff. שלא הניח מקרא משנה גמרא הלכות ואגדות.

schlossen[53]. Diese schulmäßige Behandlung war zu den Zeiten Jesu so herrschend, dass das Volk sich wunderte jemanden die Schrift auslegen zu hören, der sie nicht gelernt habe. Auf der cathedra Mosis, sagt Jesus, sitzen die Schriftgelehrten und Pharisäer. Der Zentralsitz dieser Gelehrsamkeit war Jerusalem, wo die berühmten Lehrer ihre Schulen hatten; außerdem bestanden allerwärts neben den Synagogen, welche für die Vorlesung des Gesetzes, das Gebet und die Vorträge ans Volk[54] bestimmt waren, auch Häuser zu dem Zweck der Disputationen der Schule, worin die Schüler zu den Füßen des Meisters saßen; die Vorgeschrittenen wurden allmählich graduiert und zuletzt durch Handauflegung und Schlüssel zum Rabbi ordiniert[55]. Daraus gingen dann die Lektoren, Hermeneuten und Lehrer aller Synagogen im Lande hervor, die zu gleicher Zeit die öffentliche und geistliche Disziplin und Rechtspflege in den Synedrien verwalteten[56]. Die höchste Würde war die Aufnahme in das Synedrium Magnum zu Jerusalem. Zwischen allen diesen γραμματεῖς bestand demnach eine Gemeinschaft der Schule, Doktrin und Sitte; doch dürfen wir diese Übereinstimmung zu den Zeiten Jesu und der Apostel uns schwerlich so fixiert und allgemein denken wie nach der Aufzeichnung des Talmud. Verschiedene Schulen standen einander gegenüber und der Lehrvortrag sowohl wie die Forschung waren noch freier, lebendiger und dem Geiste des damaligen Volks entsprechend, innerhalb dessen sich noch alle diejenigen befanden, welche späterhin wegen des Glaubens an Jesum ausgestoßen wurden. Die Schriftgelehrten im Allgemeinen waren dem Dogma der Pharisäer ergeben, während die reichen und vornehmen Hohenpriester ähnlich den Prälaten des Mittelalters zu den liberaleren, mehr rationellen und weltlichen Ansichten der Sadduzäer neigten. Über die Masse des Volks hatten aber deshalb die Schriftgelehrten und Pharisäer als die streng orthodoxe Partei größeren Einfluss als die vornehmen Priester, und im Synedrium und allen kirchlichen Angelegenheiten gab die Entscheidung der νομοδιδάσκαλοι den Ausschlag. Eifer des Gottesdienstes, strenge Gesetzlichkeit und die sehnsüchtige Erwartung des messianischen Reiches sind die Charakterzüge, die wir in der ganzen Geschichte Jesu und der. Apostel an Pharisäern und Schriftgelehrten hervortreten sehen. Sie kannten sehr gut des Gesetzes Summa (Mk. 12,32.33. Lk. 10,25-28); sie glaubten in der Schrift das ewige Leben zu haben (Joh. 5,39); sie warteten auf die Verheißung mit Flehen Tag und Nacht (Act. 26,7); sie trachteten nach der Gerechtigkeit und ewigen Seligkeit (Mt. 19,16. Röm. 9,31)[57]. Die von den Pharisäern und Schriftgelehrten aus der Schrift entnommene Lehre war in Betreff des Dogma im Ganzen derartig, dass Paulus keinen Anstand nahm sich einen Pharisäer zu nennen. Ihre Vorstellungen vom Messias und dem Königreich Gottes möchten kaum weniger geistlich und richtig gewesen sein als die Theorien von Christo und der Kirche, welche gepriesene Kirchenväter ausgebildet haben. Zum Beweise nur ein paar Stellen: Targ. Jon. zu Jes. 9,6: „Er (der Messias)

53 Man vgl. Gfrörer a. a. O. – Hottinger Thes. l. I, c. 2 sect. 1 u. 7. – Die neueren Schriften von Landau: Geist und Sprache der Hebräer nach dem 2. Tempelbau; Zunz, die gottesd. Vort. der Jud.; Fürst, Gesch. der jüd. Literatur in Paläst. u. Syrien; desselben aram. Chrestomathie etc. – Eine etwas genauere Bekanntschaft mit Onkelos, der Mischna, den ältesten Kommentaren zum Pentateuch, etlichen Stücken der Haggada (z. B. der zum Passa-Feste), den Pirke Aboth und besonders dem Seder Tefilloth etc. wird jeden Unbefangenen ein von der gewöhnlichen Ansicht sehr verschiedenes Urteil über jüdische Gottesdienste und Theologie gewinnen lassen.

54 Die Vorträge in der Synagoge hatten den Zweck der Erbauung (die zum Volk Redenden heißen; דרשנין למשך את לבבם). Act. 13,15: εἰ ἔστι λόγος ἐν ὑμῖν παρακλήσεως πρὸς τὸν λαόν.

55 Alting, Hist. promot. academ. – Schoettgen II, p. 894. Von vielen wird allerdings die rabbin. Ordination und Promotion für späteren Ursprungs gehalten. Vgl. indes Sanh. 13, b. IV, 4. Maimon. Tr. Sanh. c. IV, §.1 ff.

56 Spanhemius, dub. Eyang. P. III, p. 396. Hottinger 1. c. p. 75: סופרים erant professores et doctores publici, quorum erat Scripturas meditari, exponere, vindicare a corruptelis, illas praelegere in templis et synagogis et interpretationem obscurorum, ubi opus, adjicere, populum instituere, dubia ex Mose et prophetis objecta solvere, perplexas quaestiones emendare. Die Bekanntschaft mit der Schrift kann man sich wie bei den Juden überhaupt, so insbesondere bei den Rabbis nicht groß genug denken, vgl. Fürst, Cultur- u. Literatur-Geschichte p. 27.

57 Über die Gesinnungen und Lehren der Zeitgenossen Jesu, wie sie aus den Evangelien selbst klar hervortreten, vgl. Kohlbrügge, Wozu das A. T. 2. Aufl. Erster Abschnitt. p. 24 ff.

nimmt das Gesetz auf sich, um es aufrecht zu erhalten.“ C. 53,5: „Durch seine Lehre kommt viel Heil über uns und wenn wir seinen Worten gehorchen, werden uns unsere Sünden vergeben.“ Cocceji Sanhedrin Gem. cap. XI. Num. 28: „Der Sohn Davids wird nicht kommen, bis der Verräter viele geworden – oder bis der Schüler wenige geworden – oder bis der letzte Heller aus dem Kasten verschwunden – oder bis man an der Erlösung verzweifeln wird, denn es wird fehlen ein Verschlossener und Verlassener in Israel, so dass niemand da sein wird, der Israel erhalten oder helfen könnte etc.“ Echa Rabbati f. 300 col. 1 ed. Wilhermsdorf: „Was ist der Name des Königs Messias?“ R. Aba, Sohn Cahana, sagt: „Adonai (Jehova) ist Sein Name, weil geschrieben steht (Jer. 23,6), das ist Sein Name, Herr unsere Gerechtigkeit.“ Weshalb R. Levi sagte: „o glückliche Stadt, deren Name wie der Name ihres Königs und ihres Königs Name wie der Name ihres Gottes!“ (nach Ezech. 48,35 vgl. mit Jer. 23,6). Pirke Aboth, IV, 16. 17 „Rabbi Jakob spricht: Diese Welt ist gleich einem Eingange vor jener Welt, bereite dich im Eingange und Vorhofe, auf dass du würdig eingehest in das Gemach selbst. Es ist besser eine einzige Stunde in Buße und guten Werken in dieser Welt (בעולם הזה) als alles Leben der zukünftigen Welt; und eine Stunde der Ergötzung der Seele im ewigen Leben ist schöner und besser denn alles Leben auf der Erde.“ R. Jochanan sagt: „Die Versammlung so zu Gottes Ehren angestellet ist, bestehet; die aber Gottes Ehre nicht suchet, bestehet nicht.“ In dem Kommentar zu Ex. und Num., Schemoth Rabba und Bammidbar Rabba wird von der Bundesschließung am Sinai der Ausdruck gebraucht, dass damals die Kinder Israel „das Königreich der Himmel“ über sich genommen hätten, d. h. die Verpflichtung, Gottes Volk zu sein und nach seinen himmlischen Geboten zu leben[58]. Welche erhabene Gotteslehre spricht selbst ein Josephus aus Antiqq. VIII, 4. 2, wie schöne Sprüche über die Güte Gottes, über seine Vorsehung etc. findet man in den Pirke Aboth (II, 1; IV, 22; II, 14; III, 15) und mitten im Talmud. Vergl. andere Stellen über den Messias, über die Erwartung eines neuen Bundes, die Abrogation des Zeremonialgesetzes etc. Gfrörer Jahrh. des H. Abschn. 2 p. 328. 338. 342. 344. 413. 414. 433 f.[59]. – Wenn nun aber die Schriftgelehrten so ganz in der Schrift lebten, aus derselben eine im Allgemeinen so richtige Lehre von Gott und dem verheißenen Christo geschöpft hatten und ihren ganzen Wandel danach einrichteten, dass sie abgesondert von der Welt (פרישׁ) die Vorschriften des göttlichen Gesetzes erfüllen und auf diesem Wege der Gerechtigkeit, Frömmigkeit, des ewigen Lebens und himmlischen Reiches teilhaftig werden möchten, so fragen wir billig, was war es dann in Jesu, was die Feindschaft der Schriftgelehrten erregte und was war es in ihnen, weshalb sie nicht in Jesu den ihnen gegebenen Messias auf- und annahmen. Die Beantwortung dieser Frage, welche für das Verständnis der ganzen Leidensgeschichte von größter Wichtigkeit ist, wird uns im N. T. selbst dargeboten. Zwischen Glauben und Glauben gibt es einen Unterschied wie zwischen Leben und Tod. Hätten die Juden wahrlich an Gott, hätten sie den Schriften Mosis aufrichtig geglaubt, so würden sie auch an Jesum geglaubt haben. An Erkenntnis, an mächtigen Eindrücken und Überzeugungen hat es ihnen so wenig gefehlt, dass Nikodemus in ihrer aller Namen sagt: Rabbi, wir wissen, dass du bist ein Lehrer von Gott gekommen, und dass sie ihm das Zeugnis geben: Lehrer, wir wissen, dass du *wahrhaftig* bist (Mt. 22,16). Was sie auch an Jesu erlauscht und erspäht haben, sie konnten ihn keines Irrtums, keines Fehltritts zeihen und keine einzige Anklage gegen ihn erhärten. Seine Zeichen konnten sie nicht leugnen (Joh. 11,47). In ihrem Herzen glaubten viele an ihn (c. 12,42). Den Geist des göttlichen Gesetzes fühlten sie so mächtig aus ihm reden, dass sie die Gegenüberstellung nicht scheuten: *Moses* hat uns geboten – was sagst *du?* (c. 8,5). Ihre verwickeltsten Fragen sahen sie zu ihrem Erstaunen von Jesu mit jener wunderbaren Einfachheit gelöst, womit allein vor Gottes Geist und Wort alles nach seinem innersten Grund

58 Vgl. Schoettgen hor. hebr. I, p. 1148 ff.

59 Die hierher gehörigen Schriften von Lightfoot, Schoettgen, Danz etc. etc. verdienten einen Auszug und Zusammenstellung von gelehrterer und respektablerer Hand als die Norks: Rabbinische Parallelen.

und Wesen offen liegt. Wie oft sie mit Jesu es aufnahmen, mussten sie erfahren, dass er die Schrift für sich hatte und dass er in seinem ganzen Benehmen gerecht, sie aber ungerecht waren. Dem Volke gegenüber müssen sie sich sehr vorsichtig und zurückhaltend über den Nazarener geäußert haben (Joh. 7,26). Aber eben deshalb, weil er, der Wahrhaftige und Gerechte, *ihnen* die Wahrheit sagte, hassten sie in Jesu das Zeugnis einer Wahrheit, welche dem Menschen keinen Ruhm lässt vor Gott. (Joh. 7,18; 8,23.40.45.47; 5,44). Denn Jesus beurteilte sie nicht nach dem wie sie sich selbst beurteilten, sondern hielt ihnen gerade aus der Schrift und dem Gesetze Mosis einen Spiegel vor, der zu tief ihre Eigengerechtigkeit verletzte. Freilich rühmten sie sich des Gesetzes – aber sie *taten* das Gesetz nicht (Joh. 7,19. Act. 7,53). Ihre *Werke* waren nicht wie ihre Worte (Mt. 23,3). Voll von Gesetzeswerken, lebten sie *ohne* Gesetz (Röm. 7,9), wie ein Hervorragender unter ihnen es selbst bezeugt hat. Ihre Theologie war eine Sache des Verstandes, des Gedächtnisses und der Spekulation, also menschliche und eigne Weisheit (Mt. 15,8. 1. Kor. 2,8); darum hielten sie auch im Grunde mehr von ihren Traditionen als von der Schrift (Mt. 15,3), suchten ihre eigne Ehre (Joh. 7,18; 12,43) und sahen mit Verachtung auf das Volk herab (Joh. 7,49; 9,34). Wie mussten sie also gegen Jesum erbittert werden, als er ihre Gerechtigkeit vor allem Volk für unzureichend erklärte (Mt. 5,20), Johannis Zeugnis wider sie bestätigte (Mt. 3,7; vgl. mit c. 12,34), ihre Weisheit zur Torheit machte (Mt. 23), ihren Ruhm zur Schande (Mt. 6,2 ff.) und während er nie nur ein einziges anerkennendes Wörtlein für *sie* hatte, statt dessen dem verachteten Volk, den Galiläern, Huren und Zöllnern das Himmelreich zusprach. So stritten sie denn für ihre Satzungen, *ihren* Ruhm, *ihre* Gerechtigkeit wider das in Christo sie strafende Gesetz (Joh. 5,45), wider das in dem Nazarener so gewaltig aufgelebte Zeugnis aller Propheten (Mt. 23,31 ff.) Aber noch mehr! Sie hatten freilich ihre Hoffnung und ihren Glauben an einen Messiam – aber bedurften sie in Wahrheit eines Mittlers, eines Propheten, Priesters und Königs? Sie hatten ihren Propheten in Mose wie *sie* denselben auslegten; ihren Fürsprecher in ihren Werken und Opfern; und wenn sie etwa einen König begehrten, so dachten sie nur *ihr* Reich von demselben bestätigt, von dem Zwang der Römer befreit und über die Erde ausgedehnt zu sehen[60]. Wie konnten sie demnach ein Auge und Ohr haben für die Worte Gottes, welche Jesus redete, für die Werke Gottes, für das Zeugnis, welches der Vater von ihm ablegte. So wenig sie den Gott kannten der ins Verborgene siehet (Mt. 6,4), der Barmherzigkeit liebt und nicht Opfer (c. 9,13), der selbst alles gibt, ohne von einem Menschen für sich selbst etwas jemals zu begehren (Act. 7,48) – so wenig mochten sie in dem Sohne des Menschen ihren Bruder und Tröster, in seinen Werken der Hilfe und Errettung den Finger des Gottes Israels erkennen. Und je mehr nun Jesus kraft des von dem Vater ihm gegebenen Gebots aufgrund des Zeugnisses, welches das Gesetz und die Propheten ablegen, dem Volke seinen Ruhm, *Gottes* Volk und *Gottes* Kinder zu sein, zunichte machte und sich selbst behauptete als das einzige von Gott ihnen gegebene Brot, ihnen gesandte Heil, als den Einzigen der den Vater kannte und dem alles Gericht übergeben war – um so gewaltiger musste sich die Feindschaft erregen, welche nicht etwa allein den Juden und ihren Schriftgelehrten eigen war, sondern welche die innerste Gesinnung alles Fleisches wider Gott ist. (Röm. 8,6; 5,10).

καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ]. Im Verein mit den ἀρχιερεῖς und den γραμματεῖς bilden die πρεσβύτεροι die gesetzmäßige geistlich-weltliche, kirchlich-bürgerliche Obrigkeit des jüdischen Volks. Die Vertretung und Verfassung der Israeliten war ursprünglich eine rein patriarchalische; als Moses und Aaron mit dem Volke verhandeln, berufen sie die זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל Ex. 3,16 und öfter, welche Philo die δημογέροντες τοῦ ἔθνους nennt. Auf den Rat Jethros hatte dann Moses richterliche Obrig-

60 Cocceji Sanh. c. IX, 36. Was ist der Name des Messias? Die Schule des Rabbi *Sila* – sagt *Schilo;* die Schule des R. *Jannai – Jinnon;* die Schule des R. *Chanina – Chanina*. Hätte diese Eigenliebe die Rabbis nicht geblendet, so hätten sie Jesum wohl erkennen können als den Messias, denn ebendaselbst heißt es: die Lehrer aber sagen, Aussätziger vom Hause Rabbi (!) werde sein Name sein nach Jes. 53,4.

keit im ganzen Volke bestellt (Ex. 17,17 ff.) und hatte später, als ihm die Bürde des Volks zu schwer wurde, auf Gottes Befehl 70 Männer aus den Ältesten Israels als die oberste Vertretung und Behörde eingesetzt (Num. 11,16). Es sollten dazu Männer ausgewählt werden, die nicht bloß als Stamm- oder Familienhäupter ein Ansehen genossen, sondern die zugleich in Dingen des Rechts Erfahrung und Kenntnis besäßen und ihres Charakters wegen Vertrauen verdienten. Wie im Laufe der Zeit die Stammeinteilung und Familienordnungen mehr und mehr in den Hintergrund traten, so wurde auch πρεσβύτερος zuletzt Name und Titel eines Amts und einer öffentlichen Stellung ohne Rücksicht auf Alter und Familie[61]. Hatte sich unter den Königen eine monarchische Verfassung ausgebildet, worin ein Fürsten- und Ministerrat die öffentlichen Angelegenheiten leitete, wenn auch die Ältesten des Volks fortwährend Ansehen und Einfluss genossen, so trat nach dem Exil die alte, patriarchalisch-aristokratische Regierungsform wieder bestimmter hervor: Esra 1,5; 2,68; 3,12; 4,3 stehen רָאשֵׁי הָאָבוֹת לישׂ an der Spitze des Volks neben Priestern und Leviten, neben Serubabel und Josua. Esra 6,14 heißen sie in aram. Sprache die Ältesten Judas. Vgl. c. 8,1.29; 9,2 etc. Cap. 10,14 finden wir Älteste und Richter in jeder einzelnen Stadt. Neh. 9,38. So steht auch später den Makkabäern eine γερουσία zur Seite. Jos. Antiq. 13, 9. Ebenso zur Zeit des N. T. hatte jede Stadt ihre Ältesten, welches wahrscheinlich die Synagogenvorsteher und die Magistrats- und Gerichtspersonen waren (Lk. 7,3). In Jerusalem wurden darunter die Höchstangesehenen im Volk verstanden welche Beisitzer des Synedrii magni waren; „qui in gente Judaica erant nobilissimi ac rebus gerendis regendisque adhibebantur.“ (Selden de Syn. I, c. 14; II, c. 7), Vgl. Act. 4,5 ff.[62]. Wir haben also an die ἔντιμοι, die ἄριστοι, die patres und seniores des Volks zu denken. – Es traten mithin diejenigen Personen zusammen, welche nach Recht und Fug die Interessen der öffentlichen Wohlfahrt wahrzunehmen hatten. 2. Chron. 19,8-11 werden die Verpflichtungen der obersten Gerichtsbehörde genau beschrieben. Josaphat setzte aus den Leviten, Priestern und Stammhäuptern Israels eine Behörde zusammen, welche unter dem Vorsitz des Hohenpriesters die res divinas und sacras, unter dem Vorsitz des Stammfürsten aus Juda die regalia und res civiles zu ordnen und zu beaufsichtigen hatte. Auch hier stellte sich die Versammlung unter die Leitung des Hohenpriesters Kaiphas. Durch die ἀρχιερεῖς war der geistliche und hohe Adel des Volks, durch die γραμματεῖς die Gesetzkunde, Intelligenz und Gotteslehre, durch die πρεσβύτεροι das öffentliche Amt und die richterliche Obrigkeit vertreten. Ob diese Versammlung eine ordentliche Berufung des ganzen Synedrii gewesen sei, wie viele annehmen, ist nicht mit Deutlichkeit aus unserer Stelle zu erkennen; vielmehr scheint die Art und Weise und der Ort des Zusammentritts eine mehr konfidenzielle Beratung der obersten Behörden anzuzeigen. Es versammelten sich aber ohne Zweifel diejenigen Personen, welche im Synedrium die gewichtigste und entscheidende Stimme hatten.

εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως]. Vgl. v. 58. Mk. 14,54. Vulg. Erasm. in atrium, wie v. 69. Syr. ܒܝܬ ܟܗܢܐ. – Luther dagegen: in dem Palast des Hohenpriesters. Lukas c. 22,54 spricht von dem οἶκος des Kaiphas. – Dass das Haus des Hohenpriesters einen großen Hofraum hatte, ist aus der evangel. Ge-

61 Philo behauptet, dass bereits die πρεσβύτεροι des Pentateuch diesen Namen oft trügen, nicht mit Rücksicht auf das Alter sondern Kenntnis und Einsicht. Das Targum hat nicht selten für זקנים - חכמים. Vgl. Saalschütz Mos. Recht Thl. I, p. 36 f.

62 Wenn ein Ermordeter gefunden war, so mussten nach Deut. 21,1 die Ältesten und Richter herausgehn etc. Der Tractat Sota Cap. IX, 1 bemerkt mit Bezug darauf, dass drei oder nach R. Juda fünf Männer מבית דין הגדול שבירושלים diesem Befehl gemäß den Tatbestand zu untersuchen hätten. Die Gemara bemerkt dazu, wenn es im Gesetz bloß hieße: deine Ältesten, so könnte man dabei an beliebige Magistratspersonen denken, der Zusatz aber: deine Richter verweise auf die oberste Gerichtsbehörde. – Vgl. Selden de Synedr. l. I, c. 14; 1. 2 c. 7 wo aus dem Talmud gezeigt wird, dass die Glieder des Synedrii M. sämtlich als ordinierte oder gesetzmäßige Älteste des Volks betrachtet werden. Lk. 22,66 hat τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ, ἀρχιερεῖς τε καὶ γραμματεῖς. Wir sehen daraus, dass das Wort πρεσβύτεροι als die allgemeinste Bezeichnung allen Mitgliedern des Synedriums galt, unter welchen nur die zwei Klassen der ἀρχ. und γραμμ. einen durchgreifenden Unterschied bildeten.

schichte bekannt und wahrscheinlich ist doch dies der Grund, weshalb αὐλή die Bedeutung eines großen und königlichen Palastes angenommen hat. Athenaeus Deipn. IV, p. 189 E, indem er die ursprüngliche Bedeutung von αὐλή angibt, fügt hinzu: νῦν δὲ τὰ βασίλεια λέγουσιν αὐλάς[63]. In diesem Sinne auch das lateinische aula (Vet. Gl. aula οἶκος βασιλικός) und das deutsche „Hof." Hier ist offenbar nicht der Hofraum, sondern das große fürstliche Gebäude des Kaiphas gemeint, wie auch Markus (15,16) das Prätorium αὐλή nennt cf. Lk. 11,21. Wie schon oben bemerkt, scheint Kaiphas ein vornehmer und reicher Mann gewesen zu sein und in den Augen des Volks war der Hohepriester des heiligen Landes Fürst und das gesalbte Haupt. Jos. Ant. XII, 4 gibt eine Beschreibung von der αὐλή des Hyrcanus, die mit Garten, Wasserkünsten etc. versehen war. Dem Hohenpriester Ananus legt Josephus eine οἰκία bei, während er von einer αὐλή oder βασίλεια des Königs Agrippa spricht[64]. – Der Ruhm der aula war bei Griechen und Römern nicht eben fein; αὐλὰς θεραπεύειν war sprichwörtlich und Lucanus sagt: exeat aula, qui volet esse pius; Seneca: fraus sublimi regnat in aula.

τοῦ λεγομένου Καϊάφα]. Jos. Ant. XVIII, 2. 2 Ἰώσηπος ὁ καὶ Καϊάφας. 4. 3 τὸν καὶ Καϊάφαν ἐπικαλούμενον. – Καϊάφας war also cognomen. Ableitung und Bedeutung des Worts ist unsicher. Hieronymus: investigator vel sagax (?) sed melius vomens ore (קאה־פה). Camero = כיפא Kephas. Paulus und Fritzsche: כַּיָּפָא oppressor (wie כַּיָּפָא depressio, curvatio Targ. Prov. 16, 26). Indessen den Beinamen: oppressor wird schwerlich sich jemand geben lassen und außerdem spricht gegen diese Erklärung die rabbinische Schreibung des Wortes mit einem p. Am natürlichsten würden wir von der radix קוּף oder dem Nomen קוּפָא (vectis, baculus) ein Nomen der Form כַּזָּב bilden, ich finde aber dafür keine irgend sichre Bedeutung.

Josephus gibt am Schlusse der Antiquitäten die διαδοχαί der Hohenpriester von Aaron bis Phanasus, der zu Anfang des jüdischen Kriegs von den Aufrührern zu dieser Würde erhoben wurde. Er zählt 83. Zuerst die aus der Schrift bekannten 13 von Aaron bis zur Zeit Salomos; von da d. i. von Zadok 18 bis Jozadak zur Zeit des Exils; von der Restauration d. i. von Josua, Sohn Jozadak, 15 bis zu den Zeiten des Antiochus Eupator. Dieser setzt an des Onias Stelle den Jacimus, worauf des Onias Sohn in Ägypten Tempel und Priestertum gründet. Nach Jacimus folgen sieben Jahre ohne Hohepriester. Dann folgen die Makkabäer oder Hasmonäer aus der ersten Priesterklasse, der Klasse Jojarib, die in Jerusalem ihren Sitz hatte. Herodes erlaubte sich Hohepriester nach eigener Wahl und Belieben anzustellen und seinem Beispiel folgten Archelaus und die Römer. In den 107 Jahren von Herodes bis zur Zerstörung des Tempels werden 28 Hohepriester gezählt[65]. Darin scheinen indes die Römer bei der Besetzung der hohenpriesterlichen Stelle von den Herodianern sich unterschieden zu haben, dass sie größere Rücksicht auf die Wünsche des Volks nahmen. Nach dem Tode des Archelaus setzte nämlich Quirinius den Joazar ab, dem das Volk nicht gewogen war[66] und übertrug die Würde dem Hannas, einem Sohne Seth Ant. XVIII, c. 2. §. I. Dieser Hannas blieb von dieser Zeit an die höchstangesehene und einflussreichste Person. Aus welcher Priesterordnung er stammte, ist so viel ich weiß nirgend bemerkt; daraus indes, dass er und die Seinigen in Jerusalem ansässig waren,

63 Casaubonus: vel quia magna habent ante aedes loca subdialia vel quia satellites in regiis excubant.

64 Es wird unten noch von der mutmaßlichen Lage des hohepriesterlichen Palastes die Rede sein. – Die Mönchslegende, welche einem Landhaus des Kaiphas außerhalb Jerusalems eine Stelle anweist und danach „den Berg des bösen Rates" benennt, kommt hier natürlich nicht in Betracht. Vgl. Robinson Paläst. 11, p. 45.

65 Das Verzeichnis nach Josephus findet man bei Lightfoot de Minist. Templi Cap. IV; Selden de Success. in Pont. l, c. 11; bei Roland Antiqq. p. 158, wo zugleich die Verzeichnisse des Chronicon Paschale und des Nicephorus mitgeteilt werden. Vgl. ebendas. p. 162 einen Katalogus nach dem Talmud und den Rabbinen zusammengestellt. Vgl. auch Wachner Antiqq. II, p. 648.

66 Joazar, Bruder einer Gemahlin des Herodes und von Herodes eingesetzt (Antiq. XVII, 8), war dem Volke so missliebig, dass bereits unter Archelaus seinetwegen Unruhen entstanden, der ihn auch eine Zeit lang vom Amt entfernte (l. XVII, 15).

möchte man folgern, dass er wie die Makkabäer der Klasse Jojarib angehört habe[67]. Nicht bloß er selbst war lange Zeit Hohepriester, sondern auch außer seinem Schwiegersohn Kaiphas fünf seiner Söhne nach ihm (s. die oben zitierte Stelle). Lukas nennt ihn deshalb auch neben Kaiphas als Hohepriester (c. 3,2) und Jesus wird bei der Gefangennehmung zuerst zu Hannas geführt. Es ist durchaus kein Grund anzunehmen, dass er als סָגָן oder als נָשִׂיא den Titel ἀρχιερεύς geführt habe[68], da ihn Josephus oftmals ἀρχιερεύς nennt z. B. Ἐλεάζαρον τοῦ Ἀνάνου τοῦ ἀρχιερέως υἱὸν, Ἰωνάθην Ἀνάνου τοῦ ἀρξ. υἱόν etc.

Die Zeit, worin Hannas selbst Hohepriester gewesen war, mochte sich vom Jahre 759 a. u. oder etwas später bis wenigstens zum Jahre 767 oder später erstrecken. Vgl. Wieseler, p. 183. Valerius Gratus setzte ihn nämlich ab und bekleidete mit seiner Würde den Ismael Sohn Phabi, kurz danach aber den Eleazar, einen Sohn des Hannas, nach einem Jahr den Simon Sohn Kamithus und wiederum nach einem Jahr den Kaiphas. Antiqq. XVIII, 2. 2. Dieser wurde dann erst am Pascha 789 a. u. von dem in Jerusalem anwesenden Vitellius von seinem Posten entfernt (1. XVIII, 4. 3). Kaiphas war also bis zum Jahr 36 der gew. Zeitrechnung Hohepriester[69]. Er mochte den Römern weniger unbequem und gefährlich dünken wie sein Schwiegervater Hannas, beim Volk aber stützte sich sein Ansehen auf das seiner Familie, wie denn auch nach ihm die Söhne des Hannas Jonathan (Ant. XVIII, 4. 3), Theophilus (c. 5. §. 3), Matthias[70], endlich Ananus die hohepriesterliche Würde bekleiden. Vgl. weiter unten.

Es war nicht das erste Mal, dass Hohepriester, Schriftgelehrte und Älteste zusammentraten, um wegen des Nazareners sich zu beraten. Ohne an die Rechenschaft zu denken, welche sie selbst *Dem* schuldig waren, der seines Volkes unsichtbares Haupt und Herr und Jerusalems großer König war, betrachteten die Herrn in Jerusalem sich als die einzige und rechtmäßige Macht und Obrigkeit im

67 Die Geschichte der 24 Priesterklassen ist ziemlich dunkel. Bekanntlich war Jojarib die erste 1. Chron. 24,7. – Nun sind aber nach dem Exil nur 4 Stammhäuser zurückgekehrt: Jedaja, das 2., Malkija, das 5., Harim, das 3., Immer, das 16.. Vergl. Esra 2,36 ff. 1. Chron. 9,10. Neh. 11,10 wie auch Esr. 10,20. Nach dem Talmud nun hätten diese 4 Stammhäuser 24 Lose gemacht und unter den alten Namen die 24 Ordnungen restauriert. Jedaja war diejenige, woraus der Hohepriester war. Ist diese Tradition richtig, so hatte also Jedaja nach dem Exil die 6 ersten Priesterklassen aus sich hervorgehen lassen, worunter die erste dann aufs Neue den alten Namen Jojarib erhielt. Allerdings finden wir diesen Namen in Jedaja aufgenommen 1. Chron. 9,10 (Jedaja, Jojarib, Jachin wofür Neh. 11,10 Jedaja, Sohn Jojarib). Auch sind Neh. 12,1 ff. wieder 22 Priesterhäupter aufgezählt. Es wird dabei im Talmud noch bemerkt, dass wenn wirklich Jojarib aus dem Exil noch zurückkehren sollte, es doch Jedaja nicht wieder verdrängen würde. So viel ist sicher, dass nach dem Exil dasjenige Geschlecht, woraus der Hohepriester war, den Vorrang hatte. Die Makkabäer waren aus der 1. Klasse, d. i. Jojarib, aus derselben rühmt sich Josephus abzustammen de vit. §.1. Als der Tempel zerstört wurde, hatte die Klasse Jojarib den Dienst. Vergl. Lightf. de Min. T. cap. VI. s. 1. – Obige Tradition, dass nur 4 Geschlechter aus Babel zurückkehrten, hat zwar etwas Auffallendes, da die 13 Priesterstädte grade in die Stammgebiete von Juda, Simeon und Benjamin gefallen waren und also bei der Trennung der Reiche sämtliche Priesterfamilien dem Reiche Juda einverleibt blieben, aber die Stellen der Bücher Esra und Nehemia sind doch kaum anders zu erklären, es müssten denn die übrigen Priesterfamilien unter dem Ausdruck „und ihre Brüder“ einbegriffen sein.

68 Casaubonus cxercitt. p. 216, Scaliger Proleg. in Euseb., Grotius annott. in Luc. 3,2, Reland Antiqq. p. 154, Lightfoot Opp. I, p. 911 n. A. nehmen an, Hannas sei סָגָן gewesen, während Selden de synedriis II. 655 und Wieseler Chronol. Syn. p. 185 ihn als נָשִׂיא Vorsteher des Synedrium betrachtet haben wollen.

69 Das Jahr, worin Kaiphas Hohepriester geworden, ist nicht genau zu bestimmen. Wieseler meint, Valerius Gratus habe ganz im Anfang seiner 11jährigen Amtszeit den Hannas abgesetzt und Kaiphas sei also etwa im 4. Jahr des Valerius Gratus Hohepr. geworden. Andre sind der Ansicht, Kaiphas sei erst in den letzten Jahren des Valer. Gr. kurz vor Pilati Ankunft Hohepr. geworden. Die Stelle des Josephus, der über Valerius Gratus ungemein kurz ist (Antiq. XVIII, 2, 2) beweist an sich weder das Eine noch das Andre. Für Kaiphas Amtsantritt schwankt also die Möglichkeit zwischen den Jahren 18-25 a. v. – Vgl. über Kaiphas, Lardner Glaubwürdigkeit der ev. Gesch. (Deutsch. Übers.) II, c. 4; I, p. 252 etc.

70 König Herodes Agrippa, welcher sich vom Kaiser das Recht hatte einräumen lassen, den Hohenpriester zu ernennen, entfernte Theophilus vom Amte, sah sich aber bald veranlasst, wieder einem Sohne des Hannas die Würde zu erteilen. Er trug sie zuerst Jonathan an, auf dessen Vorschlag sie aber an Matthias kam.

Volke Gottes. Sie hatten bereits an Johannem den Täufer ihre Abgeordneten geschickt, um ihn über die Befugnis seines außerordentlichen Amtes und Dienstes zu befragen (Joh. 1,19 ff.). Johannes stand ihnen gegenüber als ein von Gott erweckter Prophet und dieser Prophet hatte ihnen das Zeugnis abgelegt, dass er keine andere Bedeutung habe als die einer Heroldsstimme des bereits vorhandenen Messias. Bald hernach trat Jesus selbst auf. Das Auge, Ohr und Herz des ganzen Volks wandte sich auf ihn mit der bangen, stürmischen, zweifelvollen Frage: Ist nicht dieser der Prophet der in die Welt kommen soll? Es waren nicht wenige Stimmen bereits in Jerusalem an dem großen Tage des Laubhüttenfestes, dem Tage des Wasserschöpfens, laut geworden: οὗτος ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης. Joh. 7,40. Andre sogar: οὗτος ἐστιν ὁ Χριστός. Schon damals hatten die Hohenpriester und Pharisäer diesen Beirrer des ganzen Volks, diesen gefährlichen Prediger gefänglich einziehen wollen. Ebend. V. 45 ff. Dieser Galiläer, dieser Sabbatschänder, dieser Verächter aller Frommen und Gelehrten im Volk, dieser Zimmermannssohn sollte der glorreiche König Israels sein!? – Der ganze hohe Rat verabscheute nur die Möglichkeit dieses Gedankens als einen Greuel. Man wollte ihn fangen in einer Frage des Gesetzes – man wurde beschämt (Joh. 8,1-11); aus dem Munde eines ganz in Sünden geborenen Menschen musste man die ironische Frage hören: Wollt ihr auch seine Jünger werden (Joh. 9,27) und musste sich wider Willen von einem großen den Unglauben strafenden Zeichen überzeugen. Aber Zeichen konnten eben so gut von einer finsteren Macht ausgehen – als von Gott; für die Wunder hatte man einen Erklärungsgrund. Nicht lange hernach, im Winter, kam Jesus aufs neue nach Jerusalem und mitten in der Halle Salomos hatte das Volk ihn umringt mit der Frage: Bist du der Messias, so sage es uns frei heraus (Joh. 10,24). Wiederum wollte man ihn greifen; dieselben sogar, die ihn gefragt ob er der Messias sei, wollten ihn steinigen – aber er entging ihren Händen. Bei der Nachricht von Lazari Erkrankung kommt Jesus abermals in Jerusalems Nähe; eine Auferweckung aus Toten – sie muss entweder Leben zünden, oder den Hass tödlich schüren. Die Nachricht kommt zu den Pharisäern nach Jerusalem und man beruft eine Versammlung des Sanhedrin um zu beraten, was anzufangen? Joh. 11,47. Den Staatsklugen wurde es bange. Wie viel Umsicht, wie viel Diplomatie gehörte dazu, um die heidnischen Zumutungen und die Gewalt der Römer klüglich abzuwenden und zu beschwichtigen – wie viel Ansehen und welche Künste musste man aufbieten, um das so leicht erregbare, in seinen heiligsten Interessen verletzte Volk in Ruhe zu halten. Ein Wort dieses Nazareners vielleicht und das ganze Volk war in Aufruhr und die Legionen der Römer nahmen das Land in Besitz. Einer hatte den Mut, das einzige Mittel was hier angewandt werden konnte, offen heraus zu sagen – Kaiphas, der Hohepriester in jenen Tagen, der Mann, der in diesem Jahre mit dem Blut in das Allerheiligste zu gehen hatte – was nützt hier Raten und Zaudern, was sollen hier die Bedenken, besser, es stirbt der Eine, als dass das ganze Volk verderbe (Joh. 12,47 ff.). Man wurde Rates einig, dass Jesus der Nazarener zu töten sei. Jesus entwich aber und hielt sich geheim. Doch das Pascha stand nun ganz nahe bevor. Die frühzeitig deshalb nach Jerusalem Gekommenen unterhielten sich in den Hallen des Tempels darüber, ob Jesus wohl kommen werde. Dem indes vorzubeugen war bereits ein Befehl gegeben worden, Jesum, wo man seiner nur habhaft werden könnte, aufzugreifen und gefangen zu nehmen. Was geschah aber? Mitten unter den großen Volkshaufen, die auf der Straße von Jericho her zu dem größten und heiligsten aller Feste nach Jerusalem hinaufziehen, befindet sich auch der Prophet von Nazareth mit seinen zwölf Jüngern. Mt. 20,29. Der Glaube an Ihn als den Sohn Davids gibt Blinden das Gesicht. Ebend. v. 31. Und je näher man nach Jerusalem kommt, um so mehr gären im Volk die Hoffnungen, es werde nun augenblicklich das Königreich Gottes über ihnen heraufleuchten Lk. 19,11. Sechs Tage vor dem Pascha trifft Jesus in Bethanien ein und bleibt daselbst den Sabbat. Dort ist ein anderer noch größerer Zeuge seiner Messias-Herrlichkeit, der gestorben gewesene Lazarus. Die zum Fest heranströmenden Volksscharen hören von diesem Wunder; in großer Spannung erwartet man die Ankunft des viel

Besprochenen und Gesuchten in Jerusalem Joh. 12,12.17. Immer größeres Aufsehen erregen die Dinge, die vor aller Ohren und Augen sich zutragen und selbst Ausländer drängen sich herzu den Wundertäter zu sehen, von dem sogar ein Herodes schon lange den Wunsch hegte einmal eine Probe seiner Kunst zu schauen Joh. 12,21. Aber der König Israels ist nicht gekommen hienieden zu prangen und sich anstaunen und begaffen zu lassen; königlich hält er seinen Einzug in die Stadt Davids, arm und ein Helfer, ja selbst der Hilfe bedürftig, sitzend auf dem verächtlichen Füllen einer Eselin die nur Lasten zu tragen gewohnt war, Joh. 12,13 ff. Mt. 21,1 ff. Mk. 11. Lk. 19,29 ff. Und um ihn herum erhebt sich der Jubelruf eines Volks, welches in diesem Augenblick die Hoheit der Gnade in solcher Herablassung und Niedrigkeit empfand: Gesegnet sei das kommende Königreich unseres Vaters David: Hosanna in der Höhe! (Mk. 11,10.) Die ganze Stadt kam darüber in Bewegung und durch alle Straßen hieß es: Wer ist denn dieser? Und die Antwort lautete: Dieser ist Jesus, der Prophet, der von Nazareth in Galiläa (Mt. 21,10). – Das war für einen Pharisäer zu viel. Die Pharisäer waren es ja, welche beim Volke das höchste Ansehen hatten, nach deren Grundsätzen und Stimme, wie Josephus meldet, alle Dinge des Glaubens und Gottesdienstes geleitet wurden, welche ehrgeizig und geldgeizig waren, um die bis dahin an den hohen Festtagen die Juden und Judengenossen aus der ganzen Welt sich geschart hatten – sie sprachen zu sich selbst: Ihr seht, dass ihr nichts ausrichtet; siehe die Welt läuft von uns weg und hinter ihm her, Joh. 12,19. – Aber noch mehr! Jesus geht in den Tempel, beginnt daselbst sich hinzusetzen und zu lehren. Er geht in allen Hallen und in den Höfen umher, besichtigt alles als ob ihm die Musterung übertragen sei, Mk. 11,11. Am andern Tage treibt er Käufer und Verkäufer aus den heiligen Räumen, heilt Lahme und Blinde und predigt allem Volk von früh bis spät (Mt. 21,12. Mk. 11,15). Hohepriester und Schriftgelehrten sahen sich plötzlich aller Macht, allen Einflusses, aller ihrer Herrlichkeit und Heiligkeit entkleidet; ob sie mit Bitten kommen, Jesus möge doch dem Volke wehren – oder mit Fragen, aus welcher Amtsbefugnis er solches tue, immer schlagendere, immer schärfere Worte müssen sie aus seinem Munde vernehmen. Sie hätten ihn gegriffen, aber das Volk war außer sich über seiner Lehre und hing an seinem Munde, Mt. 21,46. Mk. 11,18. Lk. 19,48; 20,1; (21,38); 20,19. Aber sollte man denn diesem Nazarener in keinem Stücke beikommen und ihm etwas abgewinnen können? Es gab doch so viele kitzlige Fragen, denen jeder Pharisäer sich klüglich entwand, auf die eine offene und entschiedene Antwort den gepriesensten Lehrer augenblicklich entweder um allen Kredit oder um Amt und Leben bringen konnte – also heran damit! Aber wie überraschend, wie beschämend auch hier seine Antworten. Und nun legt Er, der so viele Schlingen sich hatte müssen legen lassen – den Pharisäern zu guter Letzt auch eine Frage vor: eine Frage von der Hoheit und Niedrigkeit zugleich; wodurch er ihnen das innere Geständnis abnötigte, dass sie bei all ihrer Lehre vom Messias dennoch vom Messias nichts wussten und also auch über ihn kein Urteil hatten. Und darauf folgt nun die gewaltige Predigt, worin Jesus die Pharisäer und Schriftgelehrten selbst zum Thema machte, Mt. 23. Mk. 12,38-44. Lk. 20,45.

Man wird es nicht auffallend finden, wenn nach allem diesem Hohepriester, Schriftgelehrte und Älteste des Volks sich in dem Hause des Mannes versammelten, der vorlängst seinen Ausspruch dahin getan hatte: „Dieser Eine muss aus dem Wege geräumt werden.“ Es war nunmehr höchste Zeit einen entscheidenden Beschluss zu fassen.

Auch Markus und Lukas geben von dieser Beratung und Beschlussnahme Bericht, wiewohl kürzer als Matthäus. Selbst hier, in kleinen unmerklichen Zügen lässt sich die Eigentümlichkeit jedes Evangelisten erkennen. Matthäus, welcher Jesum als den großen Propheten und verheißenen König verkündet, unterlässt nicht zu melden, dass Jesus mit größter Klarheit und Bestimmtheit die Art und Weise und die Zeit seines Todes zuvor verkündet habe und dass die Fürsten des Volks mit ihrer

Feindseligkeit und Hinterlist, ihrem Wüten und Morden doch nichts anderes als sein prophetisches und königliches Wort erfüllt haben. Weil er insbesondere für Juden schreibt, lag es ihm auch nahe, genaue Nachricht von der Sitzung zu geben, in welcher unter dem Vorsitz des Hohenpriesters der Tod Jesu beschlossen wurde. Markus und Lukas dagegen berichten kurz den Zeitpunkt, wo die Hohenpriester und Schriftgelehrten nach Weg und Mittel suchten Jesum zu töten. Die Zeitbestimmung ist dieselbe wie bei Matthäus, zwei Tage vor dem Pascha.

Markus schreibt: ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα[71] μετὰ δύο ἡμέρας, er bezeichnet das Fest nach den zwei wesentlichen Bestandteilen desselben, während Matthäus nur τὸ πάσχα hat. Noch genauer Lukas: ἤγγιζε δὲ ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων, ἡ λεγομένη πάσχα. Lukas, der für einen Römer schreibt, stimmt hier mit der Art und Weise, wie Josephus von demselben Feste spricht z. B. Ant. XIV, 2, 1: ἡ τῶν ἀζύμων ἑορτὴ, ἣν Φάσκα λεγομεν; ähnlich Ant. XVII, 9, 3 und 1. XX: τῆς Πάσχα προσαγορευομένης ἑορτῆς ἐνστάσης καθ᾽ ἣν ἔθος ἐστὶν ἡμῖν ἄζυμα προσφέρεσθαι. Der eigentliche Name des ganzen 7tägigen Festes ist nämlich: ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων (Lev. 23,6. Act. 12,4), es wurde aber auch kurzweg das Pascha genannt, weil die Passamahlzeit zwar nur der Beginn, aber zugleich der Kern des ganzen Festes war. Zudem lag es hier in der Absicht der Evangelisten, den Begriff des Pascha hervorzuheben.

συνεβουλεύσαντο ἵνα τὸν Ἰησοῦν δόλῳ κρατήσωσι καὶ ἀποκτείνωσιν]. Die meisten codd. haben diese Wortstellung, δόλῳ dem κρατήσωσι vorangehend (vgl. Griesbach), weshalb nicht bloß Griesbach, Matthaei etc., sondern auch der vorsichtige Knapp die Wortstellung der recepta (κρατήσωσι δόλῳ) verlassen haben. Auch die Pesch. stellt ܒܡܫܟܚ voran. – δόλῳ d. i. mit Hinterlist, per insidias, heimlich, meuchlings; Chrys. λάθρα. – Bei Markus lauten die parallelen Worte: ἐν δόλῳ κρατήσαντες καὶ ἀποκτείνωσιν. Matthäus stellt die beiden Verba nebeneinander (man findet dies öfter bei Matthäus), welche Markus griechischer subordiniert. Über das ἐν bei δόλῳ, wodurch hier das Mittel angezeigt wird, vgl. Winer Gr. p. 464. – Das ἵνα ist eo fine ut. Jesu hinterlistige Gefangennehmung und Ermordung war ihre Absicht, ihr Plan und Wille. Markus und Lukas haben statt des συνεβουλεύσαντο ἵνα – ἐζήτουν τῶς … sie suchten nach Art und Weise, Weg und Mittel wie solches bewerkstelligt werden könne. Lukas hat kurz τὸ πῶς ἀνέλωσιν αὐτόν, Thema ihrer Debatte und Beratung war, die Frage wie etc., woraus zu ersehen, dass eine öffentliche Hinrichtung nach gesetzlichem Urteilsspruch keineswegs in der Absicht der Beratenden lag; das δόλῳ galt dem ἀποκτείνωσιν eben so sehr, als dem κρατήσωσι, man würde selbst den Dolch eines sicarius nicht verschmäht haben, um nur Jesum zu ἀναιρεῖν, um ihn nur aufzuheben, wegzuschaffen, umzubringen. Und dennoch waren die Beratenden insgesamt gesetzkundige Männer, also auch kundig des Gesetzes Deut. 27,24. LXX ἐπικατάρατος ὁ τύπτων τὸν πλησίον δόλῳ – und sie kannten alle die Stellen der Psalmen und Propheten, worin es von dem Gottlosen heißt, dass sie im Verborgenen (בַּסֵּתֶר LXX ἐν δόλῳ) den Bogen spannen wider den Unschuldigen. Vgl. z. B. Jer. 11,19.

V. 5. Ἔλεγον δέ· Μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, ἵνα θόρυβος γένηται ἐν τῷ λαῷ. – μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ Aposiopese: „Ja nicht – nur nicht auf das Fest.“ – Die rasche Ausführung jenes Beschlusses, so sehr sie den Wünschen und der Absicht der Beratenden entsprechen mochte und so sehr die Ereignisse der letzten Tage dazu drängten – stieß gleichwohl auf ein erhebliches Bedenken. Wie man auch Jesu sich entledigen würde, man konnte doch kaum hoffen, seinen Tod geheim zu halten; der Argwohn lag dann zu nahe – und ein Fünklein nur, so loderte unter der erregten Menge die volle Flamme des Aufruhrs empor. Man wollte also das Fest erst vorübergehen und die Menge des Volks sich wieder zerstreuen lassen, um ohne Aufsehen und Rumor die schwarze Tat zu vollbringen. Die holl. Übers. hat zwar in marg.: laat uns niet wachten tot op het Feest, ebenso Maldonat, als hätte man noch vor

71 τὰ ἄζυμα fehlt in einigen Hdschr. cf. Mill. Prolegg. §. 1279.

Eintritt des Festes Jesum umbringen wollen[72]; indessen das Fest war gewissermaßen schon eingetreten, die Volkshaufen waren bereits in Jerusalem versammelt und es kann also nur ein Aufschub bis nach dem Feste gemeint sein. – Eine wie große Volksmenge sich am Pascha in Jerusalem zusammendrängte, ist daraus abzunehmen, dass nach Josephus die Passalämmer auf Cestii Anordnung einmal gezählt wurden und ihre Zahl sich auf nicht weniger als 255.000 belief, woraus man auf 2 bis 3 Millionen Menschen schließen muss, welche an der Festfeier teilnahmen. B. J. VI, 9, 3[73]. Von allen Seiten strömte dann herbei was nur Jude oder Judengenosse war. Μυριάδες συνηθροίσθησαν – sagt Jos. Ant. XVII, 9, 3 – καὶ πάνυ πολλαὶ Γαλιλαίων τε καὶ Ἰουδαίων, Ἱεροχουντίνων τε ἡ πληθὺς καὶ ὁπόσοι περάσαντες Ἰορδάνην ποταμὸν οἰκοῦσιν. Es war sehr natürlich, dass bei einer solchen Menschenmenge gerade an dem Jubelfest der Befreiung das Volk um so mehr seine Abhängigkeit und das Joch der Römer fühlte, und dass die gehobenen Gefühle, der Taumel und die Begeisterung des Festes leicht die dicht zusammengedrängten Massen in Gärung brachte. Josephus sagt deshalb B. J. I, 4, 3 ἐπανίσταται τὸ Ἰουδαϊκὸν ἐν τῇ ἑορτῇ· μάλιστα γὰρ ἐν ταῖς εὐωχίαις αὐτῶν στάσις ἅπτεται. Vergl. auch B. J. V, 5, 8. Ant. XVII, 9, 3. XX, 5, 3. Es wurden deshalb auch für das Fest besondere Vorsichtsmaßregeln getroffen, um etwa entstehende Volksbewegungen sofort unterdrücken zu können; die römische Besatzung wurde verstärkt und bewachte scharf die Zugänge zum Tempel. Josephus gibt de B. J. V, 5, 8 eine umfassende Beschreibung der Burg Antonia, innerhalb welcher die römischen Truppen lagerten. Da stand dicht neben dem Tempel, dem Hause des Gebets, den Hallen der Freude und des Friedens die stolze Römerveste, im Norden und Westen an die Hallen angrenzend, auf abschüssigem Felsen erbaut, oben mit schönen Steinplatten belegt, von einer drei Ellen hohen Mauer umgeben. Turmähnlich war das Ansehen des Ganzen und an den vier Ecken erhoben sich außerdem vier einzelne Türme, davon drei eine Höhe von 50 Ellen hatten, der südöstliche aber, der an den Tempel stieß, 70 Ellen maß. Breite Stufen führten an zwei Seiten von dieser Burg zu der nördlichen Tempelhalle und dort gingen wie Josephus sagt die φρουροί hinab, welche διϊστάμενοι περὶ τὰς στοὰς μετὰ τῶν ὅπλων ἐν ταῖς ἑορταῖς τὸν δῆμον μή τι νεωτερισθείν παρεφύλαττον. –

Es bleibt noch die etwas verschiedene Fassung des Gedankens bei Markus zu beachten, welche durch die Lesart ἔλεγον γάρ entsteht bei B. D. L. Copt. Syr. p. in m. Vulg. It: u. A. (Lachm. Tisch.) Der Gedanke wäre dann: sie waren sehr verlegen um die Art und Weise, wie man sich Jesu bemächtigen und ihn beseitigen könne, denn es schien ihnen zu gewagt und bedenklich von der augenblicklichen Gelegenheit, dass Jesus zum Fest in Jerusalem war, Gebrauch zu machen. Es möchte indes doch kaum diese Lesart den Vorzug verdienen[74]. – Über die Varianten in Betreff des μή oder μήποτε – ἔσται und γένηται bei Markus vgl. Fritzsche. Das Fut. ἔσται spricht ihre ganz bestimmte Furcht und Erwartung aus, dass in Folge einer Gefangennehmung Jesu ein Tumult entstehen werde. Lukas hat ἐφοβοῦντο γὰρ τὸν λαόν. Das Schwierige und Missliche der Sache lag in der Furcht vor dem Volke, welches Jesum für einen Propheten hielt und an ihm hing vgl. Joh. 12,19. Lk. 19,48.

72 Auch Neander im „Leben Jesu“ ist dieser Meinung und entnimmt daraus einen Grund für seine Ansicht, dass Jesus am 14 Nis. gekreuzigt sei. Vgl. unten.

73 Sollte auch die Zahl übertrieben sein, so wird man doch immer eine ungeheure Volksmenge sich in Jerusalem versammelt denken müssen, wie es nachher auch gerade bei der Belagerung und Eroberung der Fall war. Eigentümlich ist eine Stelle bei Wetstein zu Mt. 26,17 ans Echa R. I, 1. rex Agrippa quaesivit scire quanta turba numeraretur Hierosolymis. Dixit pontifici maximo: separa mihi renem unum ex quovis agno paschali et separarunt ei D. C. M. paria et non est Pascha in quo non numerentur ultra X. (?)

74 Auch hier wieder das verdächtige Übereinstimmen von B. D. mit der vulgata.

Sect. III.

Jesu Salbung in Bethanien.

Matthäus 26,6-13. Markus 14,3-9. Johannes 12,1-8.

1. Die einleitenden Fragen.

Jesus hat seinen Kreuzestod auf das in zwei Tagen bevorstehende Passafest vorausverkündigt. Die jüdische Obrigkeit hat sich versammelt und den Tod Jesu beschlossen. Aber heimlich und mit Hinterlist sollte er weggerafft werden aus dem Lande der Lebendigen und am Feste sollte dies nicht geschehen. Das Wort Jesu wird also doch nicht erfüllt werden; über Art und Weise ist die Behörde ganz anderer Willensmeinung. Was geschieht nun, dass man wider vorbedachten Rat und Willen dennoch Jesum grade am Tage des Festes ergreift und erwürgt? Den um Mittel und Weg verlegenen Ratsherrn, den ängstlich zaudernden Hohenpriestern wird ein ganz unerwartetes Anerbieten gemacht um Jesu habhaft zu werden. Den auf Mord und Hinterlist sinnenden Fürsten des Volks bietet sich in der Person eines Jüngers Jesu ein Spion und Häscher dar, der von noch feindseligerer Rachsucht als sie entflammt ihrem Zaudern ein Ende macht. Unter den Zwölfen selbst war einer verborgen, auf den bis jetzt kein Schein und Argwohn der Untreue und des Verrats gefallen war. Wenn auch Jesus von Anfang den kannte, der ihn verraten würde, so war in der übrigen Jünger Seele doch nie ein Gedanke daran aufgestiegen und Jesus selbst hatte diesen Einen wie die übrigen behandelt, ja er schien sogar ihm vor andern einen Beweis des Vertrauens gegeben zu haben, da Judas Jscharioth die gemeinschaftliche Kasse verwaltete, indem er was zum Unterhalt Jesu und seiner Jünger von Wohlhabenden beigesteuert wurde (Lk. 8,3) in Empfang nahm, davon die nötigen Ausgaben bestritt und an die Armen mitteilte. Wie Judas zum Verräter geworden (Lk. 6,16 ὃς καὶ ἐγένετο προδότης), was in seiner Seele vorgegangen sei, haben uns die Evangelisten nicht erzählt. Sie berichten einfach den Hergang der Dinge, wie mit einem Mal ohne dass die Übrigen etwas davon ahnen, einer aus der Mitte der Jünger sich davon stiehlt und zu den Feinden Jesu seine Schritte lenkt. Es geschah dies unmittelbar nach und in Verbindung mit einem Ereignis, wo sämtliche Jünger wieder recht einmal ihre verkehrte Gesinnung an den Tag gelegt und von Jesu eine Zurechtweisung und Beschämung erfahren hatten. Bei einem unter ihnen war bei dieser Zurechtweisung etwas reif geworden was sich lange in ihm geregt haben mochte. Die Zurechtweisung betraf die lieblosen und ungerechten Urteile der Jünger über eine Handlung ganz eigentümlicher Art, die Salbung Jesu bei einer Mahlzeit in Bethanien durch Maria, die Schwester Lazari.

Matthäus und Markus berichten diese Salbung ohne des Judas dabei Erwähnung zu tun, doch offenbar mit Bezug auf ihn; denn Matthäus knüpft daran unmittelbar den Verrat Judä V. 14 mit einem τότε, Markus V. 10 mit einem καί[75]. Johannes dagegen, welcher dieselbe Salbung in anderm Zusammenhang mitteilt, hebt dabei die Person des Judas ausdrücklich hervor. Aus dem Stillschweigen der ersteren Evangelisten ersehen wir, dass während der Mahlzeit selbst das Benehmen des Judas nicht einmal etwas Auffallendes hatte; Johannes dagegen eröffnet bei diesem Vorfall mit einer kurzen Bemerkung einen Blick in das Innere des Judas. Er, der Aufmerksame, in dessen verschwiegenen Busen Jesus so manche Andeutung niedergelegt, hatte nachdem Judas ein so schreckliches Ende ge-

75 Calvin zu Mt. v. 6: Hic tempestive inseritur (historia unctionis), ut sciamus quaenam repente occasio sacerdotes ad festinandum impulerit. Nunc dum insperata ratio a Juda praeter spem offertur, ipsa agendi facilitas ad aliud consilium cos rapit. – J. Gerhard p. 662. Matth. et Marc. historiae de nefaria proditionis pactione praemittunt unctionem Bethaniensem, quippe in qua duplex causa impulsiva continetur, quae Judam proditorem ad horrendum illud scelus impulerit.

nommen, manches früher vielleicht Unbeachtete schärfer geprüft und daraus die Gesinnung des Judas erkannt.

Die Berichte des Matthäus und Markus einerseits und des Johannes andererseits bieten indes noch andre Verschiedenheiten, welche vorab zu berücksichtigen sind. Wir haben die Identität der von Johannes berichteten Salbung in Bethanien mit der bei Matthäus und Markus vorausgesetzt, es haben aber nicht wenige anders geurteilt. Dazu kommt noch, dass Lukas Kap. 7,36 ff. auch eine Salbung hat, welche man mit der bei Johannes verwandt finden will. Was nun das Erste, *die Salbung bei Johannes* betrifft, so ist dieselbe ohne Zweifel mit der bei Matthäus und Markus identisch. Die Meinung etlicher Kirchenväter, des Hieronymus, Theophylact – so wie des Osiander, dass nicht bloß die unctio bei Lukas, sondern auch die bei Johannes von der bei Matthäus und Markus zu unterscheiden sei, im Ganzen also 3 unctiones stattgefunden hätten, hat darin seinen Grund, dass man Differenzen zu sehen glaubte, wo keine Differenzen sind. Mit wie wenig Gründlichkeit und Unbefangenheit man in dergleichen Dingen verfuhr, zeigt Origenes, der an der einen Stelle alle drei Salbungen konfundiert und an der andern alle drei unterscheidet, wie auch Chrysostomus, der die unctio bei Lukas für identisch, die bei Johannes für verschieden hält. Wie überhaupt, so zeigt auch hier unter den Kirchenvätern der einzige Augustin die ihm eigene Klarheit und Schärfe des Urteils (de cons. Evangel. l. II. Seine Grundsätze der Harmonistik sind wesentlich die richtigen und dieselben, welche später Calvin, Joh. Gerhard, Bengel u. A. befolgt haben. Die Berichte des Matthäus, Markus und Johannes ergänzen einander ohne dass irgend ein Widerspruch die Treue ihrer Aufzeichnung trübte. Der *Ort* der Salbung ist Bethanien; die angebliche Differenz der *Zeit* (bei Joh. sechs Tage, bei Mt. zwei Tage vor dem Pascha) werden wir unten beleuchten; der *Gastgeber* ist Simon der Aussätzige (Mt., Mk.), Martha ist dienend, Lazarus unter den Gästen (Joh.). Das Weib, welches Jesum salbt, ist Maria (Joh.); sie gießt das Öl nicht allein über das *Haupt* Jesu (Mt., Mk.), sondern salbt zugleich die *Füße* und trocknet sie mit ihren Haaren (Joh.); der Unwille *sämtlicher* Jünger, der sich darüber äußert, wird angeregt durch *Judas;* die Antwort Jesu ist bei allen drei Evangelisten dem Sinne nach durchaus dieselbe. Wir überlassen es de Wette und Gleichgesinnten, hier dennoch Verschiedenheiten zu finden, wo sich für den wirklich Unbefangenen alles zurechtlegt. Wenn Johannes erzählt: In Bethanien, wo Lazarus war, machte *man* Jesu ein Mahl, Martha diente dabei, Lazarus war unter den Tischgästen – so fragen wir, jeden gesunden Kritiker, ob man das ἐποίησαν hier *„am natürlichsten“* wie de Wette sagt, von Maria und Martha versteht?! Mag das böse Schalksauge überall Verschiedenheiten finden, um sich in seinem Unglauben und Widerspruch zu behaupten und die Afterkritik ihre Gleisnerei unter dem Namen von vorurteilsfreier Wahrheitsliebe treiben, so wird sie doch zuletzt auf allen Punkten nur ihre eigne Schmach davontragen, indem sie in dem hellen Spiegel der Wahrheit nur ihr eigenes Zerrbild erblicken wird. – Eben so klar aber wie die Identität der Salbung bei Johannes, eben so klar ist die *Verschiedenheit derjenigen bei Lukas,* welche Schleiermacher und Strauß, um Geschichte zur variierenden Sage zu machen ebenfalls identifizieren möchten, wie bündig auch diese früher von Grotius und G. J. Vossius vorgetragene Meinung von Calov, Bynaeus etc. bereits widerlegt worden ist. Zeit und Ort sind eben so verschieden, als das Weib welches bei Lukas Jesum salbt und das daran sich knüpfende Gespräch. Dass der Gastgeber dort und hier Simon heißt, dass die Füße gesalbt und mit den Haaren getrocknet werden, begründet eben so wenig eine Identität, als zwei Salbungen und zwei Mahlzeiten deshalb einerlei sein müssen, weil es beides Salbungen und Mahlzeiten sind. Jener Simon wird außerdem als Pharisäer, dieser durch den Beinamen: leprosus kenntlich gemacht. Man vgl. Joh. Gerhard, welcher ausführlich die Verschiedenheit dartut und Ebrard, Wissensch. Krit. gegen Strauß.

Es ist aber noch eine dritte Frage hier zu beantworten. Es hat sich nämlich in der römischen Kirche die Tradition festgesetzt, dass Maria die Schwester des Lazarus mit der Sünderin bei Lukas Kap. 7, und diese wiederum mit der Maria Magdalena identisch sei. Bereits Augustin nimmt zwar eine doppelte unctio, aber von derselben Maria an, wie vor ihm Tertullian und Irenäus. Ebenso Origenes, Theophyl. u. a. Das Rituale Gregors des Großen hat diese Identität zweier Marias für die römische Kirche legalisiert[76]. Faber Stapulensis verfiel in schwere Anklage, als er die in den Evangelien genannten Marias unterscheiden wollte. Baronius, Maldonat zu Mt. 26, Natalis Alexander (H. E. S. I, P. II. diss. 16) u. a. bieten alles auf die kirchliche Tradition zu stützen. Ihr scheinbarster Grund ist, dass Joh. 11,2 bei allen Christen die Bekanntschaft mit einer Maria voraussetze, welche Jesu Füße gesalbt und mit ihren Haaren getrocknet habe – dass also diese c. 11 bereits erwähnte Salbung der erst im 12. Kapitel folgenden vorangegangen sein müsse und keine andere sein könne als die bei Lukas c. 7. Aber eben daraus, dass Johannes diese Salbung als so allgemein bekannt voraussetzt, schließen wir dass er jene meint, von welcher Christus gesagt hatte, sie werde in der ganzen Welt mit seinem Evangelio verkündet werden und dass also Johannes c. 11,2 die Maria per prolepsin als die ihrer Salbung wegen bekannte bemerklich macht, welche Salbung er selbst im Verlauf seiner Geschichte erst c. 12 berichtet. Dafür spricht auch, dass sich Johannes c. 11,2 ganz derselben Worte bedient wie c. 12,3. Die Namen Maria und Martha lebten, als Johannes sein Evangelium schrieb, in aller Gläubigen Munde, weshalb er auch Bethanien als den Flecken Maria und Martha bezeichnet[77]. Prüfen wir unbefangen die Nachrichten der Evangelien, so liegt in der Tat durchaus kein Grund vor, um die Maria, Schwester Lazari, mit jener Sünderin bei Lucas oder mit der Maria Magdalena zu identificiren. Lucas nennt gar keinen Namen des unglücklichen und doch so glücklichen Weibes, welches seine Sünden in einer Flut von Tränen zu Jesu Füßen beweinte und welches in Frieden heimging, da es Vergebung gefunden c. 7,36-50. Da c. 8,2 unmittelbar die Erwähnung der Maria Magdalena (ἡ καλουμένη Μαγδαληνή) folgt als einer der Frauen αἳ ἦσαν τεθεραπευμέναι ἀπὸ πνευμάτων πονηρῶν καὶ ἀσθενειῶν mit dem speciellen Zusatz, dass von ihr δαιμόνια ἑπτὰ ausgegangen waren – so ist offenbar diese Maria nicht dasselbe Weib mit jener Sünderin[78]. Den Beinamen Magdalena trug sie vermutlich von dem Orte Magdala und sie gehörte zu den Frauen, die Jesu folgten und mit ihrer Habe seiner Notdurft dienten. (Vgl. Näheres unten). Derselbe Lukas tut dann c. 10,38 der Martha und Maria Erwähnung und wie es scheint, ist dort von dem ersten Besuche und der ersten Bekanntschaft Jesu mit diesem Hause Bethaniens die Rede. Martha ist es dort, welche Jesum in ihr Haus aufnimmt, sie war also wohl die ältere Schwester (Joh. 11,19), welcher das Haus angehörte und ihre Schwester Maria wohnte bei ihr. Ob auch Lazarus bei den Schwestern gewohnt habe, möchte nach Joh. 11,1 (ἐκ τῆς κώμης M.) fast zweifelhaft sein. Ob Martha Witwe war oder ob überhaupt eins der drei Geschwister verheiratet war, erfahren wir nicht; es scheint, dass die Schwestern in stiller Häuslichkeit zusammengelebt haben. Die Familie mochte wohlhabend gewesen sein und in Ansehen gestanden haben. Denn wenn auch vielleicht Martha keine Dienerin hatte, da sie selbst die Küche versorgte, so scheint sie doch mehr als gewöhnliche Sorgfalt auf die Mahlzeit verwandt zu haben. Das Grab des Lazarus ist in einer Höhle, mit einem Stein bedeckt. Der Tote ist

76 Maria soror Lazari – Quae tot commisit crimina – Ab ipsa fauce Tartari – Redit ad vitae limina. – Lyra ad Joh. XI: Consuetudo ecclesiae tenet, quod eadem mulier fuit de qua narrat Lucas tacito eius nomine et quae hic dicitur soror Lazari. – Aus neuester Zeit vgl. L. Clarus, Gesch. des Lebens, der Reliquien und des Kultus der heil. Geschwister Magd., Martha und Lazarus. Nebst den Beweisen, dass Maria Magd., Maria v. Bethan. und die Sünderin beim Lucas ein und dieselbe Person sind. Regensb.

77 Vgl. Ausführliches darüber bei Joh. Gerhard p. 26. Faber Stapul. und Clichtovaeus haben besondere Abhandlungen darüber geschrieben. Gegen Baronius ist Casaubonus und aus der röm. Kirche selbst Salmeron aufgetreten. Siehe auch Deyling observv. III, 291 ff.

78 Die Namen Maria, Simon, Judas, Jakobus etc. waren in jener Zeit in so allgemeinem Gebrauch, dass daraus manche Verwechselungen bei den Kirchenvätern entstanden sind.

nach alter Sitte mit Binden und Schweißtuch verhüllt. Viele der Juden kommen aus Jerusalem, um den Schwestern die nach Landessitte die Klage halten (Joh. 11,20) ihr Beileid zu bezeugen. Jetzt erfahren wir, dass Maria im Besitz eines Flacon der köstlichsten Narde war. Kommen wir nun schließlich auf die oben erhobene Frage zurück, so bestätigt alles dieses die Ansicht, dass die beiden Schwestern in *Bethanien* mit den anderswo erwähnten *Frauen Galiläas* in gar keiner Beziehung stehen.

Auf seinen Wanderungen durch Judäa hat also Jesus in Bethanien diese stille, gottesfürchtige Familie kennengelernt, wo er mit seinen Jüngern gastlich aufgenommen wird und die er sehr lieb gewinnt. So oft er nach Jerusalem gekommen, ist er ohne Zweifel bei diesen eingegangen; zu den Jüngern sagt er: Lazarus, unser Freund. Als jetzt Jesus das letzte Mal gen Jerusalem hinaufzog, war kurz zuvor die Erweckung Lazari geschehen. Man kann sich denken, wie Lazarus, wie seine Schwestern von dieser Erfahrung göttlicher Allmacht bestürzt, ergriffen, erfüllt waren. Sie hatten Jesum bis dahin freilich als den Messiam, den Sohn Gottes anerkannt (Joh. 11,27), sie nannten ihn ihren Rabbi schlechthin (v. 28), Herrn (v. 3), sie wussten, dass er der Geliebte des Vaters war, den der Vater allezeit hörte, sie glaubten an die Auferstehung und ewiges Leben – dass sie aber dennoch bei all ihrem Glauben in dem entscheidenden Augenblick noch gar nichts von der Herrlichkeit des Sohnes und des Vaters glaubten und verstanden, dass die wahrhaftige Erkenntnis Jesu des Messias noch himmelhoch über ihren Gedanken lag, das hatten sie jetzt an dem Grabe Lazari gelernt. Sie, wie die Jünger, hatten mit ihrem Unglauben und Unverstand Jesum so gefoltert, dass er im Geiste sich entsetzt und vor Gram darüber geweint hatte[79]; denn vor dem Verwesungsgeruch des Grabes war all ihr Glaube eines Lebens und Lebensfürsten dahin und sie sahen nichts als die Macht des Sichtbaren und des Todes: hielten Jesum in allen Worten die er an sie richtete für einen, der unverständliche und unmögliche Dinge im Munde führe. Welch ein Entsetzen, als der Tote *dem Wort aus diesem Munde gehorsam* aus dem Grabe hervorkam! – Aber gleich nach dieser Geschichte muss Je-

79 Die meisten Exegeten verstehen Jesum eben wenig, da sie nicht einmal wissen, weshalb er geweint hat. Ist denn ἐμβριμᾶσθαι und ταράττειν ἑαυτόν etwa Kundgebung der Teilnahme, des Mitleids? Man sehe doch Joh. 13,21. – Tholuck behauptet, zwar nicht der Sprach*gebrauch,* aber doch die Sprachanalogie rechtfertige für ἐμβρ. die Bedeutung, „von Schmerz bewegt werden." Er nimmt ein Stöhnen (?!) vor Schmerz an – ein Stöhnen der mitleidigen Teilnahme. Er beruft sich auf זעף welches nach Gesenius thes. bedeute: fremere vor Unwillen und vor Schmerz. Gesenius gibt als Grundbedeutung an: anhelitus et fremitus *iracundi,* wobei aber auf dem anhelitus der Nachdruck liegt, wenn man die Bedeutungen des Sam. und Chald. vergleicht, worauf Gesenius sich stützt. Ohne nun dagegen streiten zu wollen (Schultens Erklärung durch aestuavit verdient meines Erachtens den Vorzug), so sieht man ein, mit welchem Recht Tholuck sich auf das „fremere" beruft, welches auch von Schmerz gesagt werde. זעף soll dann weiter nach Gesen. in der einzigen Stelle Gen. 40,6 die Bedeutung: tristis fuit haben, dort ist aber offenbar gemeint, dass die Angesichter verstört, aufgeregt, beunruhigt waren. Wo bleibt nun selbst dieser matte Schein von Sprachanalogie? – Die richtige Auffassung findet man bei Lampe. Zu dem Wort ἐμβριμᾶσθαι s. unten. Luth. „er ergrimmte im Geist." Syr. ܙܥܦ. Liest man nur unbefangen das Kapitel, so kann gar kein Zweifel darüber obwalten, wie wir diese heftige Gemütsbewegung Jesu zu fassen haben. Zuerst welcher grobe Missverstand der Jünger v. 12. Dann als Jesus sagt: ich *freue* mich euretwegen, die Sache wird einen Ausgang nehmen zur Verherrlichung Gottes und Stärkung eures Glaubens, erscheint er dem Thomas wie ein exzentrischer Träumer, der in sein Verderben rennt v. 16. Die Martha empfängt Jesum mit einem Vorwurf und nachdem sie eben ein Wort des Glaubens ausgesprochen, kann und will sie das Wort Jesu: *Auferstehen* wird dein Bruder, doch durchaus nicht fassen. Aber die Maria, die Achtsame! – vielleicht sie? – Oh, sie bleibt hinter der Martha noch zurück, jeder Funke des Glaubens erlischt unter ihren Tränen. Musste da nicht Jesus furchtbar ergriffen werden über diese Macht des Unglaubens, von welcher selbst die Besten völlig gebunden waren? Hing nicht am Glauben die ganze Offenbarung der Herrlichkeit Gottes (v. 40)? War nicht die ganze Sache der Errettung eine reine Unmöglichkeit, wenn nicht trotz Teufel, Tod und Verderben der Glaube sich emporrang: Ich weiß, dass mein Erlöser lebt! War nicht Moses dieser Macht des Unglaubens gegenüber unterlegen? Sollte Jesus nicht ergrimmen im Geist, da er sah, dass niemand da war, dass alle seine Taten vergessen, alle seine Worte wie ein leerer Hauch verflogen waren? Oder meint man, man gebe Gott nicht Ursache zum gerechtesten Zorn und Unwillen, wenn man Jesum als den Sohn Gottes bekennt wie Martha (v. 27) und dennoch seine Worte nicht verstehen oder nicht glauben will? Ward das nicht Abraham als Gerechtigkeit angerechnet, dass er Gott *geglaubt* hat?

sus sich aufs Neue vor den Juden verbergen, da man ihn töten will; neuer Angst sehen sich die Geschwister ausgesetzt, Lazarus als ein Zeuge der Wundermacht des Nazareners gerät eben deshalb in neue Lebensgefahr, Neugierde und Hass heften ihre Blicke auf ihn – und Jesus selbst hat sich wieder entfernt. Da – mit dem herannahenden Paschafest zieht Jesus aufs Neue in Bethanien ein, und die Evangelisten berichten uns von einem Weibe, welches daselbst Jesum mit köstlichem Öl übergossen, welches ihn, den Totenerwecker, nunmehr selbst zu seinem Begräbnis gesalbt hat.

2. Die Salbung Mariä.

Joh. 12,1. Der Evangelist berichtet, dass Jesus sechs Tage vor dem Pascha nach Bethanien kam, wo Lazarus sich befand, der gestorben gewesen, den er aus Toten erweckt hatte. Über die Zeitbestimmung unten das Nähere, wo wir mit der Chronologie der Leidenswoche überhaupt uns beschäftigen werden. Der Zusatz „wo Lazarus war etc.“ ist nicht müßig. Die Geschichtsschreibung des A. T. sowohl wie der Evangelien mischt nie Reflexion ein, ergeht sich nie in einer Darlegung dessen was im Innern der Menschen vorging – sie gibt aber durch kurze tatsächliche Bemerkungen Anlass, sich die Situation und die daraus entspringenden inneren Vorgänge und Motive zu vergegenwärtigen. Dass man Jesu dort eine Mahlzeit bereitete, dass Maria Jesum salbte, dass die Juden in großer Anzahl von Jerusalem dorthin kamen etc. – dies Alles hat zu seiner Folie Lazarum, den Verstorbenen, den Erweckten.

V. 2. Ἐποίησαν οὖκ αὐτῷ δεῖπνον ἐκεῖ καὶ ἡ Μάρθα διηκόνει, ὁ δὲ Λάζαρος εἷς ἦν τῶν ἀνακειμένων σὺν αὐτῷ. Vgl. Mt. v. 6: Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γενομένου ἐν Βηθανίᾳ ἐν οἰκίᾳ Σίμωνος τοῦ λεπροῦ und Mk. v. 3: Καὶ ὄντος αὐτοῦ etc. – Liest man die Worte Johannis unbefangen, so liegt darin zunächst in keiner Weise eine Angabe: wann, oder wer dieses Mahl Jesu bereitet habe. Wir wissen aus den Synoptikern, dass Jesus die ganze Woche hindurch die Nacht in Bethanien zubrachte, also in Bethanien für das bevorstehende Fest sein Logis nahm. In den Worten des Johannes selbst „Sechs Tage vor dem Pascha kam Jesus nach Beth.“ liegt dieses ebenfalls angedeutet und wird durch v. 9-11 bestätigt. Es war wohl sehr natürlich, dass nicht alle zum Fest Jerusalem Besuchenden innerhalb der Stadt selbst für längere Zeit ein Unterkommen fanden und dass also wer in der Nähe ein befreundetes Haus hatte, dort seine Herberge nahm. Wenn nun Johannes fortfährt, dass man dort Jesu eine Mahlzeit bereitet habe, so bezieht sich dies auf die ganze Zeit seines Herbergens daselbst und wir werden unten den Nachweis liefern, dass wir die genauere Zeitbestimmung aus Matthäus zu entnehmen haben, welcher mit dem γενομένου die Mahlzeit in Bethanien eben so klar an das Vorige der *Zeit* nach anreiht, wie er v. 14 den Gang des Judas zu den Hohenpriestern unmittelbar darauf folgen lässt. Wir setzen hiernach einstweilen voraus, dass diese Mahlzeit zwei Tage vor dem Pascha stattfand. Auch den Ort der Mahlzeit erfahren wir durch Matthäus und Markus – nämlich das Haus Simons, des Aussätzigen. Bei der Allgemeinheit solcher Namen wie Simon, Maria etc. – war man zu genauerer Unterscheidung genötigt Beinamen zu geben, die von dem Wohnort, oder einem bekannten Familiengliede, von Vater, Gatte, Bruder, Sohn etc. hergenommen waren; der hier genannte Simon hieß ὁ λεπρός am wahrscheinlichsten doch wohl deshalb, weil er mit dem Aussatz behaftet gewesen war. Die Person des Mannes ist uns anderweitig nicht bekannt[80]. Er war ohne Zweifel der Gastgeber, vielleicht hatten auch noch andere sich mit ihm vereinigt, Jesu zu Ehren ein Mahl zu bereiten. Es mag ein großes Mahl gewesen sein. Waren doch Jesu so viele außer seinen Jüngern aus Galiläa gefolgt, von denen auch etliche anwesend sein mochten. Auch Lazarus war unter den Gästen und Martha, die Eifrige im Dienst, ließ es sich nicht nehmen, bei der Zubereitung und An-

80 Eine Fabel der Apokryphen (aufgenommen bei Nicephorus und Theophylact) macht ihn zum Vater Lazari.

ordnung des Mahls dienend zur Hand zu gehen[81]. Den Tag über war Jesus in Jerusalem gewesen. Am Abend hatte sich hinter den Bergen, die Jerusalems Größe, Glanz und Getümmel verbergen, die Gesellschaft zusammengefunden, in deren Mitte Jesus mit seinen Jüngern zu einem gemeinsamen Mahl erwartet wurde. Es mochte schon ziemlich spät geworden sein als er über den Ölberg herüber seine Schritte nach dem bereits in Abendschatten ruhenden Bethanien zurücklenkte.

Βηθανία] Die Etymologie dieses Namens ist unsicher. Origenes: οἶκος ὑπακοῆς. Hieronymus: domus afflictionis vel obedientiae. Das hebräische בֵּית עָנִי oder עִזָּן passt nicht recht zur Form; besser ginge בֵּית עָנִי oder בֵּית עֲנִיָּה domus afflicti oder afflictae. Wahrscheinlich gehört aber der Name der Zeit nach dem Exil an und ist aus dem Chaldäischen zu erklären.[82] Die syrische Schreibart ist ܒܝܬ ܥܢܝ. Dazu hat Drusius verglichen ܥܢܐ. (צאן) ovis, grex, aber de Dieu (Crit. S. zu Mt. 21,17) bemerkt richtig, dass sich davon keine Plural-Form ענים bilde. Er selbst vergleicht deshalb ܥܢܝ occupatus, afflictus. Ebenso chaldäisch עַנְיָא pauper.[83] Also Armenhausen, Nothausen. Lightfoot dagegen (Centuria chorogr. Matthaeo praem. Cap. XLI) glaubt das talmudische בית־היני in Bethanien zu erkennen, welches er erklärt durch אהיני dactyli palmarum ad maturitatem non perducti, wie Bethphage[84] von פגי grossi, ficus non maturae benannt sei. – Die Lage von Bethanien wird in dem Evangelium selbst ziemlich genau bezeichnet. Es lag nach Mk. 11,1; Lk. 19,29 in der Richtung von Jericho nach Jerusalem πρὸς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν, nach Joh. 11,18 gegen 15 Stadien von Jerusalem entfernt. Damit stimmt die Lage des jetzigen Dorfes, welches von den Christen noch Bethanien, von den Arabern el-ʾÂzir (Lazarus) genannt wird. Robinson (Pal. II, 309 ff.) erreichte es vom Damaskus-Tore aus in ¾ Stunde. Es liegt am östlichen Abhange des Ölbergs, von dessen hohem Rücken es teilweise durch eine zwischenliegende Anhöhe noch getrennt ist. Eine Ansicht des Ortes und der Gegend findet man in Bartlett: the Christian in Palestine. – Λάζαρος ist das hebr. אלעזר Ἐλεάζαρ (Gotthilf), abgekürzt לעזר, unter welcher Form der Name sich auch im Talmud findet (vergl. Lightfoot). Μάρθα ist wohl das syrische ܡܪܬܐ Herrin. Wenn man nicht lieber es als eine andre Form für Maria מִרְיָם betrachten will. Wenigstens wird eine Martha, die Tochter Baithus welche Josua, Sohn Gamaliels, heiratete – auch Maria genannt (vgl. Lightfoot zu Joh. 11,1). Hieronymus sagt: Martha irritans, provocans: sermone autem Syro, domina interpretatur vel dominans. Der Name Martha ist bei den Talmudisten nicht ungewöhnlich. Nach einer unverbürgten Nachricht bei Epiphanius soll Lazarus 30 Jahre alt gewesen sein, als Jesus ihn von Toten erweckte und nachher noch 30 Jahre gelebt haben. – Zu dem Ausdruck δεῖπνον ποιεῖν vgl. Mk. 6,21; Lk. 14,16.

Mt. v. 7. προσῆλθεν αὐτῷ γυνὴ ἀλάβαστρον μύνου ἔχουσα βαρυτίου καὶ κατέχεεν ἐπί τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἀνακειμένου] vgl. Mk. v. 4. Joh. v. 3. – Man hatte also Jesu im Hause Simonis ein Mahl bereitet. Wie bereits bemerkt, mochte dieser Simon ein wohlhabender Mann sein, der Jesum auf diese Weise ehren wollte. Da außer den Jüngern Jesu auch andre Gäste geladen waren (Joh. v. 2), so mochte die Gesellschaft in dem Speisesaale des Hauses an mehreren Tischen auf Teppichen oder Polstern sich niedergelassen haben. Martha diente bei der Zubereitung, vielleicht auch dem Auftragen der Mahlzeit, vgl. Mt. 8,15, wie denn bei dergleichen Anlässen die Frauen einander zu unterstützen pflegen. Während der Mahlzeit selbst tritt nun an Jesum ein Weib heran – es war Maria, die Schwester Marthä und Lazari – mit einem Gefäß köstlichen Öles. Nehmen wir an, dass Je-

81 Für die Bedeutung des διακονέω vgl. Lk. 17,8; 22,27 etc.

82 Es gehört zu den Einfällen Hitzigs, dass Jesaja 10,30 Bethania genannt sei.

83 Im Targ. Jon. Ex. 15 kommt einmal עַנְיָא in der Bedeutung Quelle vor.

84 Merkwürdig sind die talmudischen Stellen, worin Bethphage zu dem Bezirk von Jerusalem gerechnet wird. Sollte man dabei an ein anderes Bethphage denken müssen? Vgl. Lightfoot Cent. chor. cap. XXXVII und Wetstein zu Mt. 21,1. – Die Vermutung Robinsons, Bethphage müsse von Jerusalem etwas entfernter als Bethanien gelegen haben, scheint mir durch die Stellen bei Markus und Lukas nicht bewiesen. Matthäus hat bloß Bethphage, Markus und Lucas nehmen aber die Erwähnung des nahen Bethaniens mit auf, wo Jesus für die Festzeit seine Herberge nahm.

sus auf einem Polster zu Tische lag, so trat Maria von hinten an ihn heran (Lk. 7,37)[85], beugte sich nach dem Tische zu über ihn hin, zerbrach über seinem Haupt, das auf den linken Arm gestützt war, das Gefäß und goss das Öl über das Haupt herab und bis unten auf die Füße, kniete dann zu den Füßen nieder und trocknete die Füße mit ihren Haaren. Untersuchen wir zunächst das Öl, womit Maria Jesum salbte.

ἀλάβαστρον] andere Form des Wortes ἀλάβαστρον ohne ρ – Das Wort kommt vor als masc., neutr. und fem. Bei Markus, wo das Wort an der zweiten Stelle mit dem Artikel verbunden ist, finden sich in den verschiedenen Handschriften und Ausgaben alle drei genera: τόν A. D. E. F.; τήν B. L.; τό R. G. S. – Die recepta hat τό, Lachm. und Fritzsche haben nach dem vorwiegenden Zeugnis der Handschriften τὸν aufgenommen.[86] Fritzsche behauptet, das masc. sei die seltenere Form, indessen findet sie sich nicht bloß bei Herodot, sondern auch Dionys. Halic. hat μύρων ἀλαβάστρους, und ebenso hat Plutarch das masc. Vgl. Spanhemius ad Callim. p. 540 sq. und eine Menge von Stellen bei Wetstein zu Mt 26,7. Eustathius zur Ilias sagt: τὸν τοῦ μύρου ἀλάβαστρον, οὗ κοινότερον οὐδετέρως τὸ ἀλάβαστρον. Das Wort ist auch in das Lateinische übergegangen, als masc. sowohl wie als neutrum, Cicero sagt: alabaster plenus unguenti, auch Plinius hat alabastros. Nach den alten Grammatikern bedeutet das Wort nicht etwa zuerst eine Steinart, sondern unmittelbar das Gefäß zur Aufbewahrung von Ölen und Salben. Etymol. ἀλάβαστρον καὶ ἀλάβαστρος, λήκυθος λιθίνη πρὸς μύρων ἀπόθεσιν. Suidas ἄγγος μύρου, λίθινος μυροθήκη.[87] Gewöhnlich waren diese Gefäße von Stein, aber auch von Glas; und Theocrit erwähnt sogar goldene[88]. Der gewöhnlich dazu verwandte Stein war eine Marmorart, Onyx. Plin. H. N. 36, 12 sagt deshalb von dem Onyx-Marmor[89]: hunc aliqui lapidem alabastritem vocant, quem cavant ad vasa unguentaria, quoniam optime serrare incorrupta dicitur. Theophrast de odd. bemerkt, man habe diesen Stein gewählt, weil er kühl und dicht sei. Die Farbe des Steins war gelblich, durchsichtig; die Form der Gefäße war die eines Rosenkelchs.

85 In der Reisebeschreibung einer schottischen Mission für die Juden nach Palästina fand ich erzählt, dass es nicht ungewöhnlich sei, dass bei Mahlzeiten Frauen mit irgendeinem Anliegen an den Gast in den Speisesaal treten.

86 LXX in 2. Reg. 21,13 ὁ ἀλάβαστρος Cod. Al. τὸ ἀλάβαστρον.

87 Die Etymologie des Wortes ist äußerst unsicher. Die alten Grammatiker denken an λαβή oder λαμβάνω, ein Gefäß was keine λαβάς Henkel oder Griffe habe oder seiner Glätte wegen nicht gut gefasst werden könne. van Lennep im Etymol. bildet ein Mittelwort λαβάζω, davon ἀλάβαστρος = ἀλαβής und mit eingeschobenem ρ ἀλάβαστρον. Creuzer, ein alt-athen. Gefäß p. 21. 61 nimmt auch die angegebene Ableitung an, während sie von andern namhaften Gelehrten verworfen wird. Man vgl. Letronne Journ. des sav. 1833 p. 478. 619 und Observations sur les noms des vases grecs p. 49 sq. wie auch andere in Stephani Thes. ed. Dindorf. von Hase zitierten Schriftsteller als Schneid. zu Theophr. t. 4 p. 655. Baehr und Kreuzer zu Her. 3,20. – Vielleicht ist eine ausländische Herkunft des Wortes anzunehmen. Es ist zwar ein Irrtum bei Steph. Byz. Ἀλάβαστρα πόλις Φρευγίας· Ἡρόδοτος. Ἐν ταύτῃ λίθος διάσημος, ὥς φησι Νικάνωρ, denn bei Herod. wird Alabanda gelesen, dagegen nennt Ptolemaeus IV, 5 p. 287 ed. Wilb. ἀλαβαστρων πόλις und Plinius spricht von dem lapis Alabastrites in Ägypten. In der Tat möchte Ägypten die Heimat jener Öl-Flacons sein und der Name von dort zu den Griechen herübergebracht sein. Es empfiehlt sich dann die Erklärung von Uhlemann philol. Aegypt. p. 10 aus dem Koptischen al (lapis) und ubas (albus, candidus). Keferstein Mineral. Polygl. p. 135 versucht eine arabische Ableitung al bassrat d. i. weißer Stein. Freytag I, 127 hat بُصْرَةٌ lapides subalbi, terra aspera, lapidosa, unde lapides evelli possunt.

88 Ἀλάβαστρον ecclesia Graeca dicit vitreum vasculum chrismatis sacri. Ducange. Auch das Etymol. M. bemerkt, dass die ἀλάβαστρα auch von Glas seien. Bekannt ist das alte Epigramm: νάρδον ὑπὸ γλαυκῆς κλειομένην ὑέλου. Auch eine Note einer alten syrischen Evangelien-Handschrift erklärt das syrische ܐܠܒܣܛܪܘܢ von einem Gefäß aus Glas vid. Adler verss. Syr. p. 94.

89 An den Edelstein Onyx ist hier nicht zu denken, sondern eine Marmorart, über deren Fundort, Farbe etc. sich Plinius weiter verbreitet. Was man jetzt Alabaster nennt, haben die Alten nicht unter diesem Namen verstanden. Vgl. Stephani Thes. ed Dindorf. s. v. ἀλαβαστρίτης, Hor. Od. l. IV, od. 12. nardi parvus onyx. Propert. l. III eleg. 9 crocino nares murrheus unguat onyx. II, 13. Syrio munere plenus onyx etc. Vgl. Bynaeus I, p. 244.

μύρον[90] ist nach Hemsterhuis aus dem orientalischen מוֹר entstanden und also seinem Ursprunge nach dasselbe Wort mit μύῤῥα oder σμύρνα Myrrhe, welches der aramäischen Form מוֹרָא entspricht. Weil die Myrrhe ein wesentlicher Bestandteil fast aller Salböle war, wurden alle Öle mit diesem Namen benannt. Vergl. Athen. Deipnos. XV, 11 mit den Noten des Casaubonus p. 973. – ἀλάβαστρον μύρου ist fast wie ein nomen compositum. Es findet sich schon so Her. III, 20. Vergl. auch Lk. 7,37. – Matthäus bezeichnet das Öl als βαρύτιμος oder wie eine andere Lesart hat πολύτιμος (A. D.)[91]. βαρύτιμος, wie auch wir von schwerem Gelde reden, die Lateiner von grave oder levissimum pretium. Markus bezeichnet näher dieses Öl durch den Zusatz νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς, ebenso Johannes νάρδου πιστικῆς πολυτίμου, welcher auch das Quantum des Öls, nämlich eine λίτρα angibt. νάρδος, das hebr. נֵרְדְּ ist ein Wort weder griechischen noch semitischen Ursprungs; es soll der tamulischen Sprache angehören, wo die mit Nar beginnenden Wörter die Bedeutung von Duft, Wohlgeruch haben. Die Pflanze ist in Indien zu Hause, Valeriana Jatamansi floribus triandris, foliis cordatis quaternis, radicalibus petiolatis. Die Pflanze schießt aus der Erde gerade auf wie eine grüne Weizenähre; sie wird gemeiniglich jung mit Wurzelblättern und Wurzel ausgerissen, getrocknet und unter dem Namen Spikenard verkauft. Das daraus gepresste Öl hat zu allen Zeiten für den edelsten und feinsten Wohlgeruch gegolten[92]. Plinius nennt es das principale in unguentis, das echte werde erkannt levitate et colore rufo odorisque suavitate et gustu maxime siccante os, sapore jucundo. In Rom war das nardinum besonders bei den vornehmen und üppigen Frauen unter dem Namen spicatum oder foliatum sehr geschätzt und gesucht. Horax, Martial, Tibull u. a. reden oft davon. Auch Galen erwähnt es häufig wegen seines medizinischen Gebrauchs. Die Pflanze der echten Narde kam wie gesagt, aus Indien; die Zubereitung des Öls geschah aber vielfach in Syrien (besonders war Tarsus in Cilicien deshalb berühmt), weshalb z. B. Horaz assyria nardus sagt.[93] Über die verschiedene Art der Zubereitung und den Zusatz anderer Wohlgerüche vgl. Dioscorides l. I c. 66 (bei Celsius zitiert).

πιστικῆς] Dieses Wort hat bekanntlich den Gelehrten viel zu raten und nicht weniger Anlass zu gelehrtem Prunk und Schwulst gegeben. Die Geographie der verschiedenen Provinzen Asiens, lateinische und rabbinische Sprache und alle möglichen griechischen Formbildungen sind zu Hilfe genommen, um das Wort auf seinen Ursprung zurückzuführen. Wir verweisen auf die Dissertation von M. Balth. Otto de nardo pistica im Thesaurus Philologico-Theolog. Tom. II, p. 262 (unbedeutend ist eine zweite ebd. p. 269 von M. God. Eckardus), ferner auf Bynaeus im Kommentar, Lampe zu Johannes, Celsius, Salmasius Exercit. Plinian. ad Solin. p. 746 ed. 2., Dan. Heinsius in Aristar. S. c. XIV p. 919, unter den Neueren Fritzsche zu Markus, Lücke zu Johannes, Winer Gr. p. 108, Meyer u. a. Wir können um so kürzer sein. Die verschiedenen Meinungen rubrizieren sich in folgender Weise.[94] 1) Augustinus, Cyrillus, Scultetus u. a. halten das Wort für eine geographische Bezeichnung des Fundortes der Narde. Es lässt sich indes kein entsprechender Ortsname finden. Am meisten Schein hatte noch die Vermutung von de Dieu, animadv. in Act. c. 13,34, der بِستَ (Bist) vergleicht, welches nach Abulfeda die Hauptstadt Caramaniens jenseits des Indus sei. Aber wie sollten die Leser der Evangelien von einem solchen Orte Kenntnis haben, der nirgendwo als Fundort der

90 Man findet früher oft μῦρον akzentuiert.

91 Auch in der Stellung der Worte ist eine Variante bei Matthäus: ἔχουσα ἀλ. μ. (L. Tisch.) – oder ἀλ. μ. ἔχουσα βαρυτίμου (Kn. Gr. Matth.).

92 Nardus Indica. Spica Nardus. Vgl. Plinius H. N. 12, 26, Celsius, P. II, p. 1 sqq. Neuere Abhandlungen in den Asiatic Researches von Jones P. 11 p. 416 und P. IV p. 97 von Roxburgh additional remarks on the Spikenard of the ancients. Dort sind auch Abbildungen der Pflanze gegeben. Siehe auch Sprengel ad Dioscorid. 11 p. 345 sq.

93 Es wuchs zwar auch in Syrien selbst eine Narde – aber die Narde im eigentlichen und edelsten Sinne des Worts gedeiht nur unter dem Breitengrade Indiens.

94 Bloße Mutmaßungen, deren Unangemessenheit sich von selbst ergibt, wie die von Lightfoot (von פיסתקא) und Scaliger (von πτίσσω stampfen) habe ich absichtlich übergangen.

Narde gekannt ist? 2) Die vulg. (bei Mk.) hat das ähnlich lautende nardus spicata, was als ein terminus technicus allerdings sehr im Gebrauch war. Man vergl. die Stellen des Galen bei Wetstein. Spicatum und foliatum waren namentlich in Rom stehende Ausdrücke für die feinsten Arten des Nardenöls. Camerarius, Castalio, Gerh. Joh. Vossius, Grotius, Bynaeus, Wetstein, Rosenmüller u. a. möchten deshalb das πιστικός für das gräzisierte Spicatus gelten lassen. Aber wie viele Exempel man auch angehäuft hat von lateinischen Worten, die ins Griechische aufgenommen und von Lautverschiebungen und Veränderungen, welche dieselbe erlitten (ξέστης = sextarius), so ist doch hier einfach auf Galen zu verweisen, welcher ganz nach dem Lateinischen σπικατόν schreibt. 3) Eine nicht unbeträchtliche Anzahl anderer als Casaubonus, H. Stephanus, Tossanus, Maldonat, die Rakauschen Übersetzer und in neuester Zeit bes. Fritzsche (Comment. und Hall. Literatur-Zeit. 1840 S. 179 ff.) übersetzen das Wort durch potabilis, indem sie es auf πίνοω zurückführen und sich auf die Stellen der Alten berufen, wo eine dünne, feine, trinkbare Narde gerühmt wird. Wir halten indes die Etymologie (wenn auch πιστός von πίνω abgeleitet wird) für eben so wenig erwiesen, als die Bezeichnung selbst an unserm Orte für völlig unstatthaft. 4) Es sollte vielmehr meines Erachtens nicht streitig sein, dass πιστικός auf πίστις, πιστός zurückzuführen ist und echte, unverfälschte Narde bedeutet. So schon Hieronymus, die vers. Philoxen., Theophylact und die veteres glossae Latinae, πιστικός = fidelis, purus, non adulteratus. Das sprachliche Gesetz nicht weniger als das Treffende dieser Bedeutung rechtfertigen diese Übersetzung. Es mag sein dass πιστικός in diesem Sinne kein üblicher und bekannter Ausdruck war, da wir die alten Übers., Syr. It. und die griechischen Väter selbst in Betreff des Wortes so unsicher und schwankend sehen. Die Form selbst ist aber ganz einfach wie z. B. λειτουρικός von λειτουργός, so πιστικός von πιστός. Die jüngere Sprache liebt bekanntlich die Verba auf ίζω, die Adj. auf ικός etc. Eben so gut nun wie πιστός nicht bloß von Personen, sondern auch von Sachen gesagt wird: zuverlässig, echt, was Vertrauen verdient, was nicht trügt, sich nicht anders gibt als es ist – so auch πιστικός, wenn es auch an Parallelen dafür fehlen sollte.[95] Dass ein solches Epitheton der Narde überhaupt eignet und namentlich hier ganz an seiner Stelle ist, ist hinreichend durch die Angaben der Alten dargetan, dass namentlich die Narde allen möglichen Fälschungen und Beimischungen ausgesetzt war. Wir haben oben die Stelle des Plinius angeführt, wo er die Kennzeichen des nardinum sincerum angibt. Ebendaselbst braucht er den Ausdruck pseudonardus und wie er, klagt auch Dioscorides, de materia med. I, 6. 7. über Verfälschung der Narde. Galen bedient sich des Ausdrucks ἀκέραιον und nicht bloß die Dichter sprechen von nardus purus (Tibull l. II, El. 2.) nitidissima nardus (Ovid), sondern auch in den Gesetzen über Legate, Dig. lib. XXXIV tit. 11 de aur. et argento legat. L. 21. sagt Pomponius: „unguentis legatis, non solum ea legata videntur, quibus ungimur voluptatis causa sed et valetudinis, qualia sunt … nardum purum; hoc quidem etiam quo elegantiores sint et mundiores, unguntur foeminae."

λίτραν] Wir haben schließlich noch das Quantum des Öls zu berücksichtigen. λίτρα rabb. ליטרא das lat. libra ist ein Wort streitigen Ursprungs. J. F. Gronovius de Pec. Vet. 1. IV c. 17: λίτρα, Siculis pondus et nummus genuit libram, quae pro pondere placuit Romanis. – Was Bynaeus bereits aus Galen bemerkt hat, dass λίτρα nicht bloß ein Gewicht (12 Unzen, 6165 Par. Gran), sondern auch ein Maß für Flüssigkeiten bezeichne, ist von den meisten Neueren übersehen worden. Jetzt sind wir durch Boeckhs ausgezeichnete Metrologische Untersuchungen in den Stand gesetzt das Nähere anzugeben. Ein Gefäß, welches 12 Gewichts-Unzen Wasser enthielt, war die libra mensuralis, das me-

95 Die zuerst von Casaubonus Exercitt. Anti-Baron. XIV n. 13. p. 244 angeführte Stelle aus Eusebius von dem πιστικὸν τῆς καινῆς διαθήκης κρᾶμα lasse ich als zweifelhaft dahinten. Aber womit beweist doch Fritzsche seine Behauptung, πιστικός von πιστός abgeleitet, heiße: überzeugend (is qui fidem facit)? Sind denn ὅρκια πιστά, ὅσια πιστά, οἶκος πιστός in der LXX, λόγοι πιστικώτεροι bei Xen. Cyrop. 1, 6, 10 etc. Dinge, quae fidem faciunt oder quae fide digna sunt. Das Passow'sche Lexikon hat unter πιστός geradezu die Bedeutungen: zuverlässig, glaubhaft, echt, wahrhaft. Also gerade wie man jetzt sagt: véritable von eau de Cologne.

trische Pfund für Flüssigkeiten (auch κοτύλη genannt). Man hatte dafür κέρατα λιτραῖα, welche durch Striche in 12 metrische Unzen abgeteilt waren. Wahrscheinlich waren nun auch die alabastri unguentorum so angefertigt, dass sie grade eine libra mensuralis fassten[96]; Martial l. XI, 28: At mea me libram foliati poscit amica. S. das Nähere bei Boeckh p. 18. 192. Stephani Thes. λίτρα. Gesneri Thes. libra. – Plinius gibt die Preise der Narde an. Spica nardi wurde das (Gewicht-) Pfund mit 100, folia nardi mit 50 bis 75 Denaren bezahlt (Bist. nat. XII, 26).

καὶ κατέχεεν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἀνακειμένου] Mk. καὶ συντρίψασα τὸ ἀλάβαστρον κατέχεεν αὐτοῦ κατὰ τῆς κεφαλῆς. Joh. ἤλειψε τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἐξέμαξε ταῖς θριξὶν αὐτῆς τοὺς πόδας αὐτοῦ. Wie bei der Bezeichnung des Öles, so ist auch in dem Bericht der Salbung selbst Matthäus der kürzeste; er begnügt sich damit, zu erzählen, dass ein Weib mit einem Gefäß köstlichen Öles zu Jesu herangetreten sei und das Öl, während er zu Tische lag, auf sein Haupt herabgegossen habe. Matthäus berichtet damit eine Handlung, die im gewöhnlichen Leben oft genug vorkam und er bedient sich dafür der stehenden Ausdrücke. Denn ganz ebenso sagt z. B. Plato de Rep. III: μύρον κατὰ τῆς κεφαλῆς καταχέαντες[97]. Lucian Asin. 51. μύρον ἐκ τινὸς ἀλαβάστρου κροχεαμένη. Plutarch Symp. μαρτυρεῖ δὲ Ἀλκαῖος, κελεύων καταχέαι τὸ μύρον αὐτοῦ τᾶς πολλὰ παθοίσας κεφαλᾶς. Ebenso bei Horaz, Tibull, Ovid etc. ist es immer das *Haupt,* welches bei den Gastmählern gesalbt zu werden pflegte. Diese ganz allgemein gehaltene Angabe des Matthäus ergänzt zunächst Markus durch das συντρίψασα. Dies ist etwas Ungewöhnliches. Statt die mit Wachs verschlossene und versiegelte Ölflasche zu öffnen[98] und das kostbare Öl tropfenweise herausfließen zu lassen, zerbricht Maria das Flacon und schüttet mit einem Mal den ganzen Inhalt an dem Haupte Jesu hinab. Man hat dies Zerbrechen des Gefäßes so ungewöhnlich gefunden, dass man an der Bedeutung des συντρίψασα vielfach gedeutelt hat. Knatchbull meinte es durch „umschütteln", übersetzen zu können. Kypke will es sogar von dem ἀλάβαστρον trennen und meint, das Reiben des Körpers mit dem Öle sei damit gemeint, fricare unguentis nach Athen. l. III, c. 19. Andere übersetzen aperuit oder fregit operculum, vgl. Syr. de Dieu. Drusius. Grotius. Man wäre dieses Ratens überhoben gewesen, wenn man die folgende Stelle der Mischna beachtet hätte. Tr. Celim XXX, 4, in der Ausg. v. Surenh. T. VI, p. 126. מפני שׁהיא סורחת את היד (צלוהית) פלייטין שׁניטיל פיה טהורה d. h. eine Flasche mit dem Öl foliatum, wovon der Mund (Hals) abgenommen (abgebrochen), ist rein, weil sie die Hand verletzt[99]. Es ist in diesem ganzen Kapitel von gläsernen Geräten die Rede und in diesem §. von verschiedenen Glasflaschen groß und klein mit langem Halse, von denen der Hals abgebrochen ist. Ohne Zweifel haben wir an ein solches Gefäß zu denken und das συντρίβειν vom Abbrechen des Halses zu verstehen[100]. – Der Ausdruck συντρίβειν leitet uns zu Johannes über, welcher

96 Ganz richtig Epiphan. de Mens. et Poud. alabastrum unguenti vasculum est vitreum capiens libram olei, mensura vero est sextarii dimidii, denn das metrische Pfund ist = ½ ξέστης Boeckh, p. 20.

97 Die Parallele ist um so treffender, da die Salbung dort als Bezeugung höchster Ehrfurcht erscheint. Es gehen die Worte voran: προσκυνοῖμεν ἂν αὐτὸν ἱερὸν καὶ θαυμαστόν. Vgl. Grotii adnot. ad 1.

98 Ich finde diese Bemerkung über die Art und Weise, wie die alabastri verschlossen waren, in Winers R. W. aber ohne näheren Beleg.

99 Das will sagen: ein Ölgefäß, dem der Hals abgebrochen, gilt nach rabbin. Satzung für ein völlig zerbrochenes Gefäß. Der Grund warum ein solches Gefäß mit abgebrochenem Hals rein sei, ist indes etwas dunkel. Bartenora und Maimonides erklären: quia ad nullam rem utilis est, postquam enim homo manum suam ei imposuerit ut odoretur, inciditur manus. Man sieht übrigens aus dieser Stelle, dass das berühmte Nardenöl foliatum (s. oben) selbst in die Sprache des Talmud übergegangen ist. Die Kunst solcher Glasflaschen, die mit verschiedenen Farben durchlaufen waren, wurde besonders in phönizischen Städten geübt. Das Glas war sehr dünn. Man mag also hier an ein solches Glas- oder ein dünnes Onyx-Flacon denken. Das hebr. צלוהית wird ganz gewöhnlich von Ölflaschen gebraucht, vergl. Buxtorf Lex.

100 Die alabastri waren unten weit und liefen oben in einem engen Halse zu. Vgl. die Stellen des Plinius bei Bynaeus p. 246. Die Öffnung war oft so enge, dass das Öl nur tropfenweise hervorkam. Dieselbe Form haben die Fläschchen, die man in den römischen Gräbern findet, welche nach Bergemanns chemischer Analyse (in der Rhein. Ztg. für Altertumsw.) ebenfalls Öl enthalten haben, was bei der Leiche gebraucht worden war. – Abbildungen eines solchen

sagt: Maria habe gesalbt die Füße Jesu und mit ihren Haaren seine Füße getrocknet. Die Salbung Mariä war eine Salbung ganz eigentümlicher Art. Was dabei in der Seele Maria vorging, lässt Markus schon erkennen durch das συντρίψασα, völlig bringt es Johannes zur Anschauung durch das wiederholte τοὺς πόδας αὐτοῦ. Die buchstäbelnde Kritik, welche unfähig ist, in den nähern Umständen einer Handlung das Herz des Handelnden zu erkennen, welche hier nur Öl sieht und ein salbendes Weib, findet natürlich zwischen Matthäus und Johannes einen unlöslichen Widerspruch. Dieser Widerspruch ist, was den äußern Hergang der Sache betrifft, leicht gehoben, wenn wir uns vorstellen, dass Jesus zu Tische lag, dass Maria von hinten an ihn herantritt, das Gefäß über dem Haupte zerbricht, das Öl teilweise auf das Haupt und an dem Haupte herabgießt und sich sodann mit dem noch übrigen Öle zu den Füßen Jesu hinwirft, dieselben salbt und hernach mit ihren Haaren trocknet[101]. Dass Matthäus sehr wohl um die Salbung nicht bloß des Hauptes, sondern des ganzen Körpers gewusst hat, werden wir unten v. 12 sehen. Aber warum fragt mit Recht der Nachdenkende, warum begnügt sich Matthäus mit einer so allgemeinen Angabe, warum hebt Johannes gerade und allein die Salbung der Füße hervor?

Matthäus hat mehr das Auge auf Jesum, Johannes deckt das Herz der Maria auf. Matthäus will es den Juden vorhalten, welch eine Salbung dem Propheten und König Israels zuteil geworden sei, er lässt in der Handlung dieses Weibes die Hand Gottes erkennen, welcher wie er Eliam und Elisa durch ein Weib versorgen und verpflegen ließ, so auch Jesu durch ein Weib die Anerkennung und Huldigung zuteil werden lässt, welche ganz Israel ihm versagte. Kein Schriftgelehrter hat diesem gesegneten Haupt die Hände aufgelegt und ihm die Weihen gegeben, keines Priesters Horn hat mit heiligem Öle diesem Haupte Würde und Heiligkeit, keine fürstliche Krone ihm Macht und Zierde gegeben, keine öffentliche Handlung hat vor Gott und Menschen es zu einer öffentlichen Tatsache gemacht, dass Jesus „der Gesalbte“ war. Wie es aber ein Weib war, eine Maria, die ihn empfangen und getragen hat – Ihn, den so lange er hienieden unter dem Volke des Eigentums war, niemand empfangen und tragen wollte, so ist es abermals ein Weib, eine Maria, gewesen, welche tatsächlich und offenkundig es ausgesprochen hat, dass Jesu die Salbung gebührt, die Danksagung, die Ehre, die Anbetung. In solcher Weise sind die Schriften erfüllt „du salbest mein Haupt mit Öl“ Ps. 23 und „darum hat dich o Gott! dein Gott gesalbt mit Öl der Freude über deine Genossen“ Ps. 45. Das ist die Tendenz bei Matthäus: Jesus, der vom Weibe geborene König der Juden, den sobald er in die Welt gekommen, Herodes töten will – Jesus, der vom Weibe Gesalbte, den sein Volk ans Kreuz erhöhet hat. – Ein anderes will Johannes bemerklich machen, dasselbe, was der Täufer mit den Worten sagte: Des ich nicht wert bin die Riemen seiner Sandalen zu lösen. Die Anerkennung des Glaubens, das Hinsinken der Liebe, welches Maria Jesu brachte, war ein solches, dass sie sich nicht wert achtete, den geringsten Dienst Jesu zu erweisen, dass sie alle Rücksichten der Sitte, des Anstandes, der Ehrbarkeit außer Augen setzte und sich Jesu ergab wie einst die Abigail dem David 1. Sam. 25,41. Und so wird eine jegliche Seele, so wird die Gemeinde nur dann in der rechten Weise Jesum den Christum nennen, wenn sie jeden Gedanken von sich abweist, als habe sie Jesu das Haupt zu schmücken, zu krönen und zu salben, als könne sie überhaupt ihm etwas darbringen und einen Dienst erweisen und sich deshalb in dem Gefühl gänzlicher Unwürdigkeit zu den Füßen des allein Herrlichen und Gnädigen niederwirft.

Gefäßes s. Vases de Hamilton t. I, tab. 2 p. 5. Millingen Peint. de vases p. 31. Auch bei Mengs N. 146 sieht man nach Winckelmann eine Ölflasche auf einem Grabmahl. Nicht zu verwechseln sind damit die Ölflaschen, die man in der Hand der Athleten findet, während die andere Hand den Stöpsel hält. Winckelm. Gesch. der K. deutsch v. Brunn. 2. Auflage. I, 55.

101 Man vgl. August. de cons. Evang. l. II, c. 79, wo treffliche Bemerkungen wider den calumniator tam pertinaciter caecus, ut Evangelistarum concordiam de alabastro fracto frangere conetur und wo dem nitens adversus veritatem Evangelii gegenübergestellt wird der nitens pro veritate Evangelii.

ἡ δὲ ἡοικία ἐπληρώθη ἐκ τῆς ὀσμῆς τοῦ μύρου, fügt Johannes hinzu. Man vgl. Cant. 1,12. Koh. 9,8. – Ähnlich sagt Plutarch im Alexander: ὠδώδει θεσπέσιον οἷον ὑπὸ ἀρωμάτων καὶ μύρων ὁ οἶκος.

Auf diesen Bericht dessen, was Maria getan, lassen die Evangelisten unmittelbar die harte und bittere Beschuldigung der Jünger Jesu folgen. Um diesen Unwillen uns zu erklären, bedarf es noch einiger Bemerkungen. Man hat Beispiele dafür gesucht, dass es nicht ungewöhnlich gewesen sei, einem Rabbi durch Salbung bei der Mahlzeit eine Ehre zu erweisen. Vgl. Lightfoot zu Mk. 14,4 und Mt. 26,7. Prüfen wir indes die jüdischen Sitten genauer (Schöttgen), so mochte doch nur bei Hochzeiten und vielleicht bloß in Babylon dergleichen geschehen, im Allgemeinen hielt man es für eines Weisen unwürdig, den Luxus der Verzärtelten nachzuahmen und sich zu salben. Es herrschte unter den fromm Gesinnten in Judäa eine asketische Richtung, die teils durch den überhandnehmenden heidnischen Luxus hervorgerufen, teils in der pharisäischen Doktrin begründet war. Freilich je köstlicher und begehrungswürdiger etwas an sich ist, um so größerem Missbrauch ist es ausgesetzt und nicht ohne Grund rügen selbst Römer und Griechen die mit den Salbölen getriebene Verschwendung. Τὰ τῆς τρυφῆς ἕνεκα τῶν διατεθρυμμένων γυναικῶν σκευαζόμενα μύρα sagt Galen und unter Luxusartikeln findet auch Plinius (XIII, 4) den des flüchtigen, mit so hohen Preisen bezahlten Öles am wenigsten zu entschuldigen. Für üppige Mahlzeiten und verschwenderische Gelage mochte deshalb eine solche Salbung an ihrem Orte scheinen, aber welchen Zweck konnte doch ein solcher Luxus bei Jesu haben? Außerdem hatte das ganze Benehmen des Weibes etwas Anstößiges, sie schien alle Rücksichten der Ehrbarkeit außer Augen gesetzt zu haben. Die Füße zu *waschen,* war ein ehrbarer Dienst, der seinen Zweck hatte; aber sich die Füße salben zu lassen, das konnte nur bei einem Weichling und Wüstling geschehen[102]. In Athen soll es zwar alte Sitte gewesen sein, dass Frauen die Füße der Väter oder achtbarer Greise wuschen und salbten, unter den Juden war dies aber schwerlich etwas Gewöhnliches, am wenigsten die Salbung mit wohlriechenden und kostbaren Ölen[103]. Es konnte deshalb nur Unwillen erregen, dass Maria inmitten einer sittsamen, ehrbaren Versammlung sich zu Jesu Füßen warf, ihre Haare sogar auflöste und mit ihren Haaren die Füße wieder trocknete. In der Tat, die ganze Handlung war nach dem nächsten Gefühl und Eindruck etwas Unerhörtes, völlig Zweckloses, Ungeziemendes und durchaus Anstößiges. Ja es schien Jesu selbst damit so wenig eine Ehre und Liebe erwiesen zu sein, dass man glaubte, er müsse mit Indignation so etwas zurückweisen ähnlich wie die Pharisäer es nicht begreifen konnten, dass Jesus sich das Hosianna-Rufen des Pöbels und der Kinder gefallen ließ. Ohne deshalb abzuwarten, was Jesus dazu sage, brachen die zu Tische Sitzenden sofort in Äußerungen des entschiedensten Unwillens und einer wie es schien völlig gerechten Entrüstung aus.

102 Man vergl. Athenäus 12, 78 p. 553. Für die Sitte des Salbens bei Mahlzeiten überhaupt, Stuckius antiq. conviv. III, 15. Chr. G. F. Walch, de unctionibus veterum Hebraeorum convivalibus. Auch im A. T. wird der Luxus der Öle scharf gerügt Amos 6,6. – Bei der Behandlung dieses Thema hat man oft darin gefehlt, dass man die verschiedenen Arten von Salbung nicht gehörig unterschieden hat. Die Salbung mit gewöhnlichem Öl (2. Chron. 28,15. Mich. 6,15. Ez. 16,9) war mit der Waschung verbunden und diente zur Stärkung des Leibes und Geschmeidigkeit der Glieder; ganz anders aber der Gebrauch *wohlriechender* Öle.

103 Lightfoot bringt zwar zu Joh. 12,3 eine talmudische Stelle bei von einer Magd, welche Hände und Füße wäscht und salbt, aber derselbe bemerkt ausdrücklich, dass sowohl das Salben der Füße mit wohlriechendem Öl als auch das Auflösen der Haare inusitatius und indecorum gewesen. Aus Lk. 7,44 ergibt sich, dass Fuß*waschung* und Salbung des Hauptes zu den Ehren des Gastmahls gehörten, aber Lücke bleibt den Beweis für seine Behauptung schuldig, dass *Salbung* der Füße bei den Juden ein hoher Ehrenbeweis gewesen sei. Was Bynaeus 1, 3, 33 gegen Baronius bemerkt, ist keineswegs ausreichend. – Die Abtrocknung geschah gewöhnlich mit feinen linnenen oder wollenen Tüchern Bynaeus 1,3, 35. – Das Auflösen der Haare galt insbesondere nach jüdischem Gefühl für eine Schmach Num. 5,18; Lev. 13,45. In einer von Lightf. zitierten Stelle aus Vajikra rabb. rühmt sich ein Weib, dass die Balken ihres Hauses nie ihre Haare gesehen hätten.

3. Die Verurteilung von Seiten der Jünger, namentlich des Judas.

V. 8.9. Ἰδόντες δὲ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἠγανάκτησαν λέγοντες· Εἰς τί ἡ ἀπώλεια αὕτη; ἠδύνατο γὰρ τοῦτο [τὸ μύρον] πραθῆναι πολλοῦ καὶ δοθῆναι (τοῖς) πτωχοῖς. – Die Varianten dieser Verse sind ohne Belang. Das τὸ μύρον (vgl. Markus) fehlt in den besten Handschriften und Versionen und ist deshalb von Mill, Bengel, Griesbach etc. gestrichen. Fritzsche gibt Belegstellen für den Gebrauch des alleinstehenden τοῦτο. Vor πτωχοῖς dagegen wird der Artikel, der in der recepta fehlt, aufgrund guter Handschriften von vielen zugesetzt. Mk. 4.5. Ἦσαν δέ τινες ἀγανακτοῦντες πρὸς ἑαυτοὺς καὶ λέγοντεσ· Εἰς τί ἡ ἀπώλεια αἵτη τοῦ μύρου γέγονεν; ἠδύνατο γὰρ τοῦτο (τὸ μύρον) πραθῆναι ἐπάνω τριακοσίων δηναρίων καὶ δοθῆναι τοῖς πτωχοῖς. Καὶ ἐνεβριμῶντο αὐτῇ. – Bei Markus wird das τὸ μύρον, in der recepta fehlend, für echt gehalten nach A. B. C. etc. – Joh. v. 4.5. Λέγει οὖν εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτης ὁ μέλλων αὐτὸν παραδιδόναι· Διὰ τί τοῦτο τὸ μύρον οὐκ ἐπράθη τριακοσίων δηναρίων καὶ ἐδόθη πτωχοῖς; Es fluktuieren die Lesarten in Betreff des Σίμωνος welches Mill und Bengel streichen wollen, aber schwerlich mit hinreichendem Grunde. Es fehlt freilich in vulg. Syr. etc. aber die besten Mss. haben es, vgl. Mill, prol. 430.

Wir haben zur Erläuterung dieser Verse zu beachten 1) die in Rede stehenden Personen, 2) den in Folge der Salbung Maria entstehenden Affekt, 3) die Äußerung desselben. – Matthäus sagt: Die Jünger Jesu ohne Einschränkung, Markus: Etliche, Johannes: Einer der Jünger. Abermals in den Augen der Kritiker ein greller Widerspruch, der sich für den Verständigen und Vorurteilsfreien ebenso einfach wie alle übrigen löst. Man hat einen doppelten Weg der Harmonie eingeschlagen. Entweder schließt man sich enger an Johannes und urteilt, Matthäus habe κατὰ σύλληψιν, συνεκδοχήν von den Jüngern im Allgemeinen ausgesagt, was von einem aus ihrer Mitte galt (Hieronymus, Beza, Munsterus u. a.) oder man nimmt an, Judas habe zuerst sich unwillig geäußert und die Übrigen hätten ihm laut oder doch stillschweigend zugestimmt (Augustin, Theophylact, Calvin, Grotius etc). Man darf nicht behaupten, eine solche σύλληψις wie sie Hieronymus statuiert, sei eine leere grammatische Phrase. Als der einzige Achan sich am Banne vergriffen hatte, heißt es Jos. 7,1 die Kinder Israel hätten solches getan, und das mit Recht – denn der Eine war ein Glied des Ganzen und in dem Einen kam die Beschaffenheit des ganzen Körpers zum Vorschein. Namentlich Matthäo ist es eigen, nicht so sehr das einzelne Individuum als vielmehr die Kategorie welcher dasselbe angehört, ins Auge zu fassen; grade er hat häufig den Plural wo die andern den Singular haben. Man vgl. Mt. 24,1 (Mk. 13,1) c. 2,20; 21,7; 27,44 und öfter. Selbst den Verrat Judä berichten die Evangelisten in der Weise, dass was von dem einen der Jünger gilt, nicht als etwas angesehen werden soll was bei den andern unmöglich gewesen wäre. Gleichwohl scheint es an unserer Stelle geeigneter, den Judas als den Anstifter und Urheber zu betrachten – doch so, dass etliche der andern (Markus) geradezu eingestimmt haben und im Grunde des Herzens sämtliche Jünger ähnlichen Gedanken Raum gaben. Darauf führt auch Joh. v. 8, wo Jesus aus der Anrede an Judas in den Plural übergeht. Matthäus sagt aber ganz generell οἱ μαθηταί, denn er will es ohne Ausnahme anerkannt haben, dass eine Tat, welche eine Frucht des Geistes war, von Fleisch verdammt wird, wie bei Jesu Empfängnis die Maria selbst von ihrem Joseph in Verdacht genommen ward; – Johannes dagegen hebt den Judas hervor, um zu zeigen, wie derselbe zum Verräter geworden ist.

Der in den Jüngern aufsteigende Affekt wird bezeichnet durch das Wort ἀγανακτέω[104], welches physisch von einem schmerzhaften Reiz, psychisch von heftiger Erregung des Unwillens und der

104 ἀγανακτεῖν doloris sensu affici, indignari, stomachari, conqueri. Das Wort wird bei van Lennep im Etymol. abgeleitet von ἄγαν (von ἄγω wie vehemens von veho) und ἀκτέω (ἀκτός ebenfalls von ἄγω). Danach wird die Bedeutung definiert: valde, immodice fractus sum – dolore, offensione frangi etc. Ich möchte statt des fractum esse lieber die gewöhnliche Bedeutung von ἄγειν nehmen: ferri, auferri – also ἀγανακτεῖν cum vi, impetu et vehementia corripi, abripi, daher gegen jemand heftig werden, ausfahren, ausbrechen in Unwillen und Klage.

Entrüstung gesagt wird. Sap. 5,23 steht das Wort von der Aufwallung des Meeres, ebd. c. 12,27 wird das Wort von Luther gut übersetzt: welches sie gar übel verdross. Da die Jünger solches sahen, wurde es ihnen zu viel, es wurde ihnen dabei heiß, Blut und Galle kamen in Regung, sie empfanden einen stechenden Reiz des Ärgers, Unwillens, der Entrüstung – πρὸς ἑαυτούς bei sich selbst, wie Markus hat: stomachari coeperunt apud animum suum. Rücksicht und Scheu hielt indes die meisten zurück, ihre Gedanken und Gefühle kund zu geben, bis des Judas entschiedenes Vortreten auch der andern Gedanken offenbarte. Aber was war es denn, was den Jüngern bei der Sache zu viel war, was sie reizte und aufbrachte? Es wird dies klarer werden, wenn wir die *Äußerungen* des Unwillens betrachten.

Wir beginnen hier bei Johannes. Einer der Jünger, Judas Simonis Iscariotes bricht das Schweigen und äußert sich über die ungewöhnliche Handlung, die augenblicklich aller Augen und Sinne gefesselt hielt. Johannes bezeichnet diesen Jünger hier mit seinem vollen Namen und dem Zusatz: ὁ μέλλων αὐτὸν παραδιδόναι. Er berichtet hier etwas von diesem Jünger, was von Entscheidung war. Wie er die Maria namhaft gemacht hat und sie gezeichnet, wie sie mit aufgelöstem Haar zu Jesu Füßen liegt, – so macht er auch Judam namhaft, den Jünger, der einer Jüngerin als Verkläger gegenübertritt. – Der Zuname Ἰσκαριώτης ist bekanntlich nach Etymologie und Bedeutung höchst streitig. Die bemerkenswerteren Ableitungen sind: 1) die zumeist von Caninius begründete und jetzt rezipierteste Ansicht erklärt: איש קריות der Mann von Karioth (Jos. 15,25). Allerdings wird das איש häufig genug in der talmudischen Sprache so gebraucht (vgl. Lightfoot) und die Lesart des Cod. Cantabr. ἀπὸ Καρυώτου möchte dafür sprechen. Es hat indes Schwierigkeit, dass bei der Bildung des griechischen Namens das איש beibehalten worden sei, es müsste dann das איש קריות ganz zu einem Worte verwachsen und durch die Endung ης gräzisiert sein wie Κανανίτης. Auch bietet Ἴστοβος bei Josephus nach Hiob 1,1 eine Parallele. 2) Grotius vergleicht איש ישׂשכר Jud. 10,1 vom Stamme Isaschar. Daran denkt auch schon Hieronymus, der vielerlei Ableitungen vorschlägt. 3) In der Itala und Peschitho lautet der Name Scariothes ܣܟܪܝܘܬܐ, auch dies hat man auf einen Ortsnamen Secharjut zurückfuhren wollen. 4) Andere suchen das Wort als appellativum zu fassen, insbesondere von אסכרא strangulatio. Dieses Wort entspricht allerdings dem ἀπήξατο und Judas hätte dann später erst diesen Beinamen erhalten, der Erdrosselte; aber die Endung ιώτης ist dabei nicht erklärt. 5) Lightfoot macht aufmerksam auf das Wort אסקורטיא Bab. Nedarim fol. 55, 2 welches erklärt wird durch indumentum oder cinctorium coriaceum, Judas mit dem ledernen Gurt. Lightfoot meint, Judas könne dann diesen Namen als früherer Lederarbeiter getragen haben oder wegen eines ledernen Gurts, worin er das Geld trug. Ich finde dieses Fell, das die Gerber bei ihrer Arbeit umlegen (scortea) auch Tr. Celim, 26, 5 erwähnt – aber man würde dann auch im Namen statt des a ein o erwarten, abgesehen davon, dass die Sache selbst sehr entlegen ist. 6) Bei einigen z. B. Junius, Waserus finde ich behauptet, dass סכריוט im Syrischen Geldbeutel heiße, aber wo ist dafür ein Beleg. Es scheint am geratensten, bei der ersten Erklärung des Namens stehen zu bleiben. – Die von Judas erhobene Rüge lautet: Warum ist dieses Öl nicht um 300 Denare verkauft und (sc. der dafür gelöste Preis) an Arme gegeben worden. Die nach Geld geizende und haschende Seele hat sogleich die Kostbarkeit des Öles erkannt und seinen Wert berechnet. Plinius handelt l. XIII, 2 von den berühmtesten Wohlgerüchen seiner Zeit; von den teuersten sagt er Kapitel 4: excedunt quadragenos denarios librae. 100 Denare berechnet man auf etwa 20 Tlr., 300 Denare also auf 60. Es war dies eine Summe, wie sie Judas selten unter Händen gehabt haben mochte; aus Mk. 6,37 lässt sich vielleicht schließen, dass damals in der gemeinschaftlichen Kasse Jesu und seiner Jünger 200 Denare sich befanden und nicht immer mochte diese Summe zur Disposition stehen. Welcher besonnene Mann hätte diesem Urteil Judä nicht beistimmen sollen? In der Tat, es bedurfte nur eines Anstoßes und die allgemeine Ansicht sprach sich in gleicher Weise aus: Εἰς τί ἡ ἀπώλεια αὕτη; So kurz Mat-

thäus, während Markus den Genitiv τοῦ μύρου und das Verbum γέγονεν hinzusetzt. Bei Matthäus tragen die Worte ganz den Stempel der Indignation: Wozu diese Vergeudung? während bei Markus mehr mit Bezug auf das Geschehene gefragt wird: was in aller Welt konnte doch der Zweck dieser Verschüttung des kostbaren Öles sein? Für das εἰς τί vgl. Valckenarius ad Euripidis Phoeniss. v. 62.4 von Fritzsche zitiert. ἀπώλεια ist gesagt wie das lat. pecuniam perdere (Eisner); Wetstein vergleicht das rabb. חבלה[105], andre שׁחתה – genau entspricht in der syr. Übersetzung ܐܒܕܢ. Eine Verschwendung, ein ganz zweckloses Verderben einer kostbaren Sache nannte man aber diese Verschüttung der Salbe, weil man ja ganz was anderes damit hätte tun können; man hätte einen hohen Preis dafür einlösen können und mit diesem Gelde die Tränen der Armen trocknen. In der Tat Grund genug, um in Unwillen zu geraten über die Torheit eines Weibes, die ihren Gefühlen Raum gebend alles hingibt ohne zu wissen was sie tut und den Wert eines Dinges nicht anschlägt, wenn ihre Neigungen ins Spiel kommen. Markus, der überhaupt in starken Worten die Affekte bemerklich macht, fügt deshalb noch hinzu: καὶ ἐνεβριμῶντο αὐτῇ. Das Wort ἐμβριμᾶσθαι ist bei den Klassikern selten. Markus hat es auch c. l,43; Matthäus c. 9,30. Suidas erklärt es mit Bezug auf die letzte Stelle μετ᾽ ὀργῆς ἐλάλησεν, μετ᾽ αὐστηρότητος ἐπετίμησε. Symmachus und Aquila haben es zuweilen für גער und תעם; ebenso die LXX Thren. 2,6. An unserer Stelle erklärt Theophylact: ἠγανάκτησαν, ὕβριζον, ἐπέπληττον. βρίμη ist Zorn und Unwillen in allen seinen Äußerungen als Schnauben, Drohen, Toben[106], ἐμβριμᾶσθαί τινι seinen Unwillen gegen Jemand äußern und kundgeben, Jemanden seinen Unwillen und Zorn in seinem ganzen Ernst und voller Stärke fühlen lassen. Vgl. Wetstein zu Mt. 9,30; Kypke zu Mk. 14,5; Eisner zu Mk. 1,43.

Da lag nun das zerbrochene Gefäß und das Weib zerbrochenen Gemütes zu Jesu Füßen und während das Haus von dem Duft der Narde erfüllt ist, erregt sich der Manneszorn (Jak. 1,20) der Jünger Jesu und von allen Seiten hört man die harten, heftigen, schneidenden Worte. – Werfen wir noch einen näheren Blick auf Maria, auf Judas und die Jünger. Chrysostomus sagt: ἀπὸ διανίας εὐλαβοῦς ἦν τὸ γεγενημένον καὶ πίστεως θερμῆς καὶ συντετριμμένης ψυχῆς. Aber wodurch und warum war die Seele Maria so zerknirscht? Was entzündete in diesem Augenblick so mächtig ihre Liebe und ihren Glauben? Man schreibe ja nicht der Maria eine Heilandsliebe nach Herrnhutischen Begriffen zu; dann hätte sie sich in Jesu Arm und an seine Brust geworfen, dann hätte sie nicht mit ihren Haaren die *Füße* Jesu getrocknet. Sie muss in ähnlicher Gemütsbeschaffenheit gewesen sein wie die Sünderin Lk. 7. Aber war sie denn eine *Sünderin?* Wir haben oben bereits gezeigt, dass Maria durch ihren Unglauben bei dem Herrn gerechten Zorn in so hohem Grade erregt hatte, dass er vor Unwillen, Unmut und Schmerz geweint hatte[107]. Für Maria war die Auferweckung Lazari nicht ein Zeichen

105 Maimonides: docendi sunt homines, ne sint dissipatores neve perdant vasa et projiciant in perditionem, praestat enim, ea dare pauperibus etc. – Parallele: Quod proluvium? quae isthaec subita est largitas? Ter.

106 Der Scholiast zu Aristoph. βριμᾶσθαι – τὸ ὀργίζεσθαι καὶ ἀπειλεῖν; van Lennep, Etymol. fremere ira; transfertur ad minas.

107 Es ist mir nicht unbewusst, dass man trotz des bündigsten Beweises es schwerlich einräumen wird, dass die Maria mit ihrem Benehmen den Herrn mit dem tiefsten Schmerz und peinlichsten Unwillen erfüllt hat. Die herrschende theologische Literatur beweist es nur zu sehr, dass das Bewusstsein und die Anerkennung dessen was wir *Gotte* schuldig sind, gänzlich aus den Gemütern entschwunden ist. Von einem gerechten *Zorne* Gottes will man nichts wissen, ja man verdächtigt jede Mahnung daran als jüdisch, unevangelisch, unchristlich. Aber welche Begriffe hat man denn von dem allerhöchsten Wesen, von dem man mit eisigtoter Lippe behauptet, dass es die Liebe sei. Also hat Gott die Welt geliebt – sagt das Evangelium, dass er seinen eingeborenen Sohn hingegeben hat, auf dass jeder *Glaubende an ihn ewiges Leben* habe. Diese Liebe in der ganzen Macht, Fülle und Herrlichkeit ihrer Offenbarung steht der Maria in Jesu gegenüber; es lodert und brennt die Liebe des Vaters, dass ein verlorenes, der Sünde, dem Tode und Teufel anheimgefallenes Menschenkind in Jesu denjenigen erkenne, den der Vater in die Gewalt des Todes dahingegeben hat, dass er uns daraus errette; von diesem Gnadenwillen des Vaters ist Jesus selbst ganz erfüllt und er ist nach Bethanien gekommen, damit der Glaube an Ihn völlig gekrönt sei und über Tod und Grab gesiegt habe (Joh. 11,25.26). Was tritt nun diesem Feuer der Liebe Jesu, der Allmacht der Gnade und Hilfe in der Martha

ohne Wirkung geblieben. Sie hatte es verstanden, dass der Herr gekommen war, den Namen des Vaters zu verherrlichen und wo Sünde, Tod und Teufel mächtig geworden waren, noch mächtiger die aus allem Verderben errettende Gnade zu offenbaren. Sie hatte es verstanden, dass solche Liebe und Gnade *geglaubt sein will trotz Tod, Verderben und Sünde,* dass die Augen des Herrn nach dem Glauben sehen, dass Unglaube die Sünde aller Sünden ist. Sie sah den Herrn in seiner Herrlichkeit, sie erkannte das Gesetz: Er allein ist es wert dass mit völligem Herzen Ihm geglaubt werde, sie erfuhr ihre Ohnmacht zu glauben, sie empfand die ganze Gewalt des geistlichen Todes – und in diesem Kampf der Seele, glauben zu sollen, zu wollen und dennoch so nicht glauben zu können, wie geglaubt sein muss, treibt es sie zu Jesu hin; das Sichtbare entschwindet ihr, sie sieht in Jesu nicht mehr den Menschen, sie sieht in ihm den Gottessohn, sie möchte all das Ihre ihm hingeben, wenn ihm damit gedient wäre, aber sie hat nichts als was auch David brachte Ps. 51,19 und indem sie plötzlich sich erinnert, noch ein Gefäß kostbaren Öles zu besitzen, ergreift sie dasselbe, fragt nicht mal danach, was sie mit dem Öle mache, zerbricht das Gefäß, verschüttet eine Narde womit Könige geizen und liegt als ein armes, verlorenes Weib zu Jesu Füßen. Es hatte die Wahrheit und Herrlichkeit Jesu sie in den Staub gebeugt und mochte ihr ganzes Benehmen nach menschlichem Urteil und Sitte unüberlegt, unverständig, ja unanständig sein, ihre Tat war eine Tat wahrhaftigen vom Heiligen Geiste gewirkten Glaubens. – Was Wunder, dass die Hüter sie griffen und wund schlugen? (Cant. 5,7). Wer hat denn je den wahrhaftigen Glauben in seinen Werken verstanden? Die Hanna wurde von Eli für ein trunken Weib gehalten und der Pharisäer Simon verurteilte in seinem Herzen die reumütige Sünderin – aber diesmal sind es die Jünger Jesu selbst, welche hier nichts als ἀπώλεια sehen, welche das Opfer des zerschlagenen Geistes in Zorn und Grimm verwerfen und verdammen. Voran Judas. Dieser Eigengerechte, der an allen Worten Jesu sich nur selbst verhärtet hatte in seiner Ungerechtigkeit und Geiz, tritt als advocatus diaboli auf, verdammt den Glauben und fordert Werke; gute Werke nämlich wie dergleichen der Mensch sich selber vorschreibt, dass man nämlich Gott abfinden soll, indem man Geld an die Armen gibt. Hätte Judas ein *Herz* für die Armen gehabt, fürwahr er hätte diese Arme nicht so unbarmherzig beraubt und mit seinem Giftpfeil getötet, aber, er sagte das auch nicht – wie Johannes uns belehrt v. 6 – weil der Armen wegen ihm wirklich eine Sorge angelegen hätte, sondern weil er ein Dieb war καὶ τὸ γλωσσόκομον εἶχε καὶ[108] τὰ βαλλόμενα ἐβάσταζεν. – Zwei Worte bedürfen hier einer Erläuterung: γλωζσόκομον und ἐβάσταζεν. Das Erstere (ursprüngliche Form γλωζσοκομεῖον nach Phrynichus) ist eigentlich das Kästchen, worin das Flötenmundstück aufbewahrt und getragen wurde. Es bezeichnet dann überhaupt Kistchen, Kästchen, arcula, cista, capsula, loculus, theca gewöhnlich aus Holz, angefertigt, doch spricht Arrian z. B. auch von solchen die aus Schildplatt gemacht waren. Die LXX haben das Wort 2. Chron. 24,8 für אָרוֹן, Josephus bezeichnet so das Kästchen, worin die Philister die goldnen Mäuse legten, in der talmudischen Sprache ist es ein Kästchen, worin Papiere und Bücher aufbewahrt werden etc. Es wird auch eine Büchse für Geldstücke so genannt z. B. bei Plutarch und in der Sprache des Midrasch. Man sehe die Belege bei Wetstein und Kypke. Dass das Wort hier missbräuchlich für jede Art Börse oder Geldbeutel

und Maria entgegen? „Herr, wenn Du wärst hier gewesen, so wäre *nicht gestorben* mein Bruder." Hieß das nicht: „Wir haben nach dir gesandt, aber du bist nicht gekommen; mit der peinlichsten Sehnsucht haben wir deiner geharrt, aber du hast uns ohne Hilfe gelassen; er ist nun tot, und tot bleibt tot, verloren ist verloren." War nicht jede ihrer Tränen ein bitterer, stechender Vorwurf und heiße Anklage wider Jesum: wir hatten auf dich geharrt um Hilfe, aber du bist uns kein Helfer geworden. Wäre Jesus wohl der *wahrhaftige Heiland,* wenn er kalt dabei geblieben wäre, dass die geliebte Jüngerin so völlig ihr Vertrauen zu Ihm weggeworfen hatte – oder kann man gegen die ewige Liebe schwerer sündigen als es Maria tat, da sie unserm Gott und großen Erretter den guten *Willen* zu helfen absprach, wo er habe helfen können und die *Macht* dazu, nachdem jetzt für ihr kurzsichtiges Auge die Hilfe unmöglich war? Das ist aber die *unerkannte* Sünde wovon Moses spricht Ps. 90,8 und weshalb er auch v. 11 folgen lässt.

108 var. lect. des cod. B. etc. ἔχων.

stehen solle, sehe ich nicht genugsam begründet[109] und schon Lightfoot bemerkt mit Recht, dass es nicht heißt τ. γ. ἐβάσταζεν sondern εἶχεν. Denken wir also an eine Art Büchse oder Kästchen, was vielleicht verschlossen war und was die gemeinschaftliche Kasse enthielt. Auf Reisen wurde dies natürlich mitgenommen (vgl. die Stelle des Galen bei Wetstein), im Gewöhnlichen hatte aber Judas schwerlich dasselbe immer bei sich. Es war ihm damit die Kasse anvertraut, so dass er das Nötige herauszunehmen, die Einkäufe zu besorgen, die Almosen zu geben hatte (Joh. 13,29) u. dgl. mehr. Vielleicht diente dieses Kästchen nach Art eines heutigen Armenstocks[110] auch zur Einsammlung der Beiträge für Jesu und seiner Jünger Unterhalt (Lk. 8,3), wenigstens wurde alles Geld dahineingelegt und Judas hatte es unter Händen. So scheint mir das τὰ βαλλόνμενα ἐβάσταζεν am natürlichsten erklärt zu werden. βαλλόμενα im Sinne von ἐυβαλλόμενα (2. Chron. 24,8) ziehe ich der andern Erklärung = συμβαλλόμενα vor[111]. Was in die gemeinschaftliche Kasse gelegt, was zum Unterhalt Jesu von diesem oder jenem beigesteuert wurde, quae mittebantur, injiciebantur, dabantur. Streitiger ist das ἐβάσταζεν Vulg. Syr. Erasm. portabat, ebenso Luther; trug, was gegeben ward. Holl. Übersetzung: droeg het gene gegeven wiert. Engl.: bare what was put therein. Dagegen nimmt schon Origenes das Wort von heimlicher Entwendung; Augustinus: portabat, an exportabat; ministerio portabat, furto exportabat. Ebenso Nonnus, Theophylact und sehr viele der Neueren. Man beruft sich für diese Bedeutung des βαστάζειν auferre auf den Gebrauch des Wortes in einer Stelle des Laertius bei Suidas, wo indes das βαστάζειν durch das voranstehende περιαιρεῖν näher bestimmt wird, auf Joh. 20,15, auf viele Stellen namentlich des Josephus (Kypke), auf die Analogie des lat. ferre (omnia fert aetas), das griech. φῶρ (für) von φέρω, das hebr. נשׂא etc. etc. Man behauptet ferner, es würden die Worte eine leere Tautologie enthalten, wenn nicht ἐβάσατζεν in dieser Bedeutung genommen würde. Der letzte Einwurf möchte indes bei genauerer Prüfung gerade gegen diese Erklärung sprechen, denn das auferebat wäre doch nur eine Umschreibung des κλέπτης ἦν und die Worte enthalten keineswegs eine Tautologie, wenn wir sie so nehmen, dass Judas der Kassenmeister war und über das Hineingeworfene freie Verfügung hatte ohne eine Kontrolle der andern. Wenn βαστάζειν auch in der Bedeutung: wegholen, wegtragen vorkommt, so steht es doch kaum für „heimlich entwenden, unvermerkt beiseite schaffen“ wie es hier übersetzt werden müsste. Der Grundbegriff des *Tragens* bleibt immer an dem Worte haften und so kann es wohl c. 20 stehen „den Leichnam wegtragen“, bei Josephus „gewalttätig an sich nehmen und davon tragen“ aber schwerlich hier von einem an sich Nehmen des Geldes. Der Sinn ist dann dieser. Judas sagte dies, weil er ein Dieb war und die Kasse hatte und das Eingelegte trug – d. h. weil er mit seinen diebischen Gelüsten auch diese 300 Denare als eine Armenspende gerne in seinen Kasten und unter seine Finger bekommen hätte; er hätte damit teils den großmütigen Almosenier spielen, teils auch sich selbst bedenken können. Was für Wunderdinge lassen sich nicht mit 60 Tlr. Armengeld tun und wer merkt’s wenn man für seine Mühe sich dabei schadlos hält. Das war das Motiv der gleisnerischen Rede dieses Armenvaters und Ablasskrämers, der auf gute Werke drang, womit man sich den Himmel verdienen solle und das arme Weib verdammte, weil ihm die 300 Denare entgingen. Und die andern, die zu Tische saßen, die Jünger Jesu?! Sie stimmten alle dem Gesetz der Werke bei. Sie ließen sich durch die schönen Worte und den Schein der Mönchsgerechtigkeit, der asketischen Frömmigkeit, der Fürsorge für die Armen alle insgesamt bestechen und urteilten ebenfalls: „welche törichte und

109 Bynaeus beruft sich auf die Erklärung des Wortes im Aruch und ein altes Glossarium graeco-latinum, aber der griechische Sprachgebrauch weist entschieden auf eine Kiste oder Kästchen. So auch Nonnus: εἶπε δὲ κίστην – τῇ ἔνι χαλκὸς ἔκειτο. Im Talmud ist sowohl von ledernen Geldbeuteln (Celim XXVI, 2) als von hölzernen Kistchen die Rede (Olim XV, 1).

110 Origenes nennt den kirchlichen Almosenpfleger τὸν τῆς ἐκκλησίας ἔχοντα γλωσσόκομον.

111 βάλλειν stehender Ausdruck vom Einwerfen einer Gabe in den Gotteskasten Mt. 27,6; Mk. 12,41; Lk. 21,1.

nutzlose Verschwendung! *Wie viel Gutes* hätte man doch damit tun können.“ – Kurz es war eitel Zorn, Grimm und Ungnade, was über das arme Weib daherging.

4. Der Maria Rechtfertigung durch Jesum.

Mt. v. 10. Γνοὺς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· Τί κόπους καρέχετε τῇ γυναικί; ἔργον γὰρ καλὸν εἰργάσατο εἰς ἐμέ· (11.) πάντοτε γὰρ τοὺς πτωχοὺς ἔχετε μεθ᾽ ἑαυτῶν, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε· (12.) βαλοῦσα γὰρ αὕτη τὸ μύρον τοῦτο ἐπὶ τοῦ σώματός μου πρὸς τὸ ἐνταφιάσαι με ἐποίησεν. – In v. 11 variiert die Wortstellung, indem in E. F. G., bei Chrysost. und in den meisten Hdschr. bei Matthäi etc. das τοὺς πτωχούς voranstellt wie bei Johannes. Die *Pesch*. ist auf Seiten der rec.

Mk. v. 6. Ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν· Ἄφετε αὐτήν· τί αὐτῇ κόπους παρέχετε; καλὸν ἔργον εἰράσατο ἐν ἐμοί (rec. εἰς ἐμέ). (7.) Πάντοτε γὰρ τοὺς πτωχοὺς ἔχετε μεθ᾽ ἑαυτῶν καὶ ὅταν θέλητε δύνασθε αὐτοὺς αὖ ποιῆσαι, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε. (8.) Ὃ ἔσχεν αὕτη ἐποίσε· ποέλαβε μυρίσαι μου τὸ σῶμα εἰς τὸν ἐνταφιασμόν. Die Lesart der rec. in v. 6 εἰς ἐμέ wie bei Matthäus hat fast alle Codd. gegen sich, vgl. Mill Prolegg. §. 1101, Griesb. Fritzsche. In v. 8 hat die rec. εἶχεν. Für μ. μου τὸ σῶμα – haben B. D. L. τὸ σῶμα μου. –

Joh. v. 7. Εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς· Ἄφες αὐτήν· εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τετήρηκεν αὐτό. (8.) Τοὺς πτωχοὺς γὰρ πάντοτε ἔχετε μεθ᾽ ἑαυτῶν, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε. In v. 7 ist eine Variante merkwürdig, welche viele Zeugen für sich hat (B. D. L. Ar. Copt. Vulg. It. exc. Brix. Ambros. August. Nonnus) und von Lachmann aufgenommen ist: ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν … τηρήσῃ αὐτό. Wäre es wahr dass die schwierigere Lesart immer den Vorzug verdient, so würden wir uns für die Variante entscheiden müssen, wahrscheinlich hat aber nur der Missverstand des τετήρηκεν und der ἡμέρα ἐνταφιασμοῦ diese Lesart erzeugt, die um einer scheinbaren Schwierigkeit auszuweichen in der Tat dem ganzen Sinn der Stelle widerspricht.

Um uns in der Gedankenentwicklung dieser Verse nicht unterbrechen zu müssen, lassen wir die *Worterklärung* vorangehen. γνοὺς δὲ ὁ Ἰησοῦς]. Solche Participia häufig bei Matthäus vgl. Gersdorf Beitr. S. 90 f. Es heißt nicht ἀκούσας sondern γνούς; in dem Worte liegt dasselbe was Markus v. 4 mit dem πρὸς ἑαυτούς andeutet. Judas sprach – aber er dachte ein anderes, andre mochten leise untereinander murren – bei noch andern waren die Gedanken des Herzens nur in den Mienen zu lesen; Jesus durchschaute das alles mit einem Blick, Er der Herzenskündiger erkannte die διαλογισμοὺς πονηρούς (Jak. 2,4). τί κόπους καρέχετε]. In der Sprache der Klassiker ist diese Redensart nicht geläufig, es heißt statt dessen πράγματα παρέχειν. Das κόπους παρέχειν kommt im physischen Sinne bei Aristoteles vor: τοῖς γὰρ μηροῖς τὸ βάρος πᾶν ἐμπίπτον κόπους εἴωθε παρέχειν. In der Sprache des N. T. haben wir die Phrase öfter Lk. 11,7; 18,5; Gal. 6,7. Schoettgen vergleicht das rabbin. הטריח. Ähnlich sind die deutschen Ausdrücke: Jemanden etwas aufbürden, ihm beschwerlich fallen mit Klagen, Bitten oder Zumutungen, drückend und lästig werden. Mt. 11,28 sagt Jesus: Her zu mir πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι. Jesus will sagen: Was fallt ihr doch so unbarmherzig mit den Schlägen eurer Worte, mit dem Stecken eures Gesetzes über die gute Maria her, warum werft ihr eine Last auf dieses zerbrochene Gemüt und häufet Kummer und Beschwerden auf diese erliegende Seele. ἔργον καλὸν εἰργάσατο εἰς ἐμέ] ἔργάζεσθαι vgl. Winer §. 32, 2 p. 257. καλὸν ἔργον ein löbliches Werk, woran man Gefallen und Freude haben soll, was geziemend ist, lieblich, angenehm und wert. εἰς ἐμέ in me edidit, auf mich hin, in Bezug auf meine Person. Bei Markus ἐν ἐμοί (falls die Lesart richtig) wie 1. Kor. 9,15, an mir, so dass die Wohltat an mir haftet. Winer §. 52 p. 462. πάντοτε] allemal d. h. hier allezeit. Thomas und Moeris bezeichnen das Wort als nicht attisch; es sei statt dessen ἑκάστοτε oder διαπαντός zu gebrauchen. In Betreff der Wortstellung gibt das vorangestellte πάντοτε bei Markus und in den meisten Hdsch. auch bei Matthäus nicht weniger einen

guten Gegensatz als das vorangestellte τοὺς πτωχούς bei Johannes. In dem einen Falle stellt Jesus seine Person in Gegensatz zu den πτωχοῖς, in dem andern die augenblickliche und nicht wiederkehrende Gelegenheit zu dem was man allezeit tun kann. αὐτοὺς εὖ ποιῆσαι bei Mk.] var. lect. αὐτοῖς welche Fr. vorzieht. Derselbe macht mit Recht auf den Inf. Aor. aufmerksam. Ist es euch darum zu tun, Armen Gutes getan zu haben, so habt ihr dazu immer Zeit und Gelegenheit, so oft ihr es nur wollt. Der Aorist bezeichnet hier meines Erachtens nicht so sehr eine schnell vorübergehende Handlung, sondern eine Handlung wobei man mehr auf ihren Zweck, Wirkung und Folge sieht, welche man also gleich als eine vollbrachte ins Auge fasst. Bei einem guten Werke, einer Wohltat denkt man nicht so sehr an das Tun, als vielmehr an das Getan-haben, dass einem andern gedient und geholfen sei oder auch dass man selbst was Gutes getan habe. Ähnlich die von Fr. zitierte Stelle Act. 4,16 οὐ δυνάμεθα ἀρνήσασθαι wir vermögen es nicht, dass wir ihn sollten verleugnet haben. Petrus vergegenwärtigt sich alles was an der wirklich geschehenen Verleugnung haften würde: ihn verleugnet *zu haben,* der Gedanke schon ist die schrecklichste Marter.

βαλοῦσα γὰρ αὕτη τ. μ. τ. ἐπὶ τοῦ σώματός μου]. Dieser Ausdruck beweist, dass Matthäus, der oben nur von der Salbung des Hauptes gesprochen hat, ganz genau mit dem Vorgange bekannt ist, sowohl dem συντρίψασα bei Markus als dem Abtrocknen der Füße bei Johannes. – ὃ ἔσχεν αὕτη, ἐποίησε bei Mk.] Fritzsche suppliert ὃ ἔσχεν ποιεῖν – ἐποίησε. Kypke bemerkt aber schon gegen Heumann, dass das ἔχειν öfter so vorkommt in der Bedeutung: imstande, vermögend sein, können – tun, was und wie man's hat und kann z. B. Dionys. Hal. οὐκ εἶχον ὅ,τι ἂν ἄλλο ποιῶσι. Demosth. τοῦ ποιεῖν τοῦθ' ὅ,τι καθ' ἡλικίαν ἕχαστος ἔχει. Derselbe sagt mit Recht: Duae latent notiones in verbis Christi 1) fecit quod potuit 2) fecit quod scivit i. e. modo, quem excogitare potuit optimo usa est ad testandum mihi amorem et cultum. Was sie als treues und liebendes Weib nach bestem Verstand und ganzem Vermögen an mir hat tun können, das hat sie getan. Ist es doch des Weibes Dienst, dem müden Wanderer die Füße zu waschen, den Schweiß von der Stirne zu trocknen, das Haupt ihm aufzurichten und zu salben, ihn zu laben, zu pflegen und zu erquicken, die müden Glieder sanft zu betten und endlich den Leichnam einzukleiden und in seine letzte Ruhestätte zu bringen. Solche Pflege und treue Liebe hat Maria als eine wahrhaft barmherzige Schwester an dem Leibe Jesu geübt, der bereits durch des hohen Rates Beschluss dem Tod und Grabe verfallen war. – πρὸς τὸ ἐνταφιάσαι με] ἐντάφια sind die dem toten Leichnam zu seiner Bestattung erwiesenen letzten Dienste und Ehren. Sophoclis Electra: ἐντάφια χεροῖν φέρουσα οἷα τοῖς κάτω νομίζεται. Bei Euripides (Helena 1419) ἐντάφια δοῦναι νεκρῷ. ἐνταφιάζειν bedeutet demnach den Leichnam waschen, salben, einkleiden u. dgl. LXX Gen. 50,2. Schon Augustin bemerkt, dass die lat. Sprache kein bezeichnendes Wort dafür habe, es sei nicht sepelire, sondern funerare, pollingere, corpus mortuum parare ad sepulturam. Insbesondere wird es gesagt von dem Salben des Leichnams, bei Plutarch de esu carn. ἡδύσμασι Συριακοῖς Ἀραβικοῖς ὥσπερ ὄντως νεκρὸν ἐνταφιάζοντες. So auch in einer Inschrift bei Muratori Tom. 3 p. 1514: Interea manibus dabo lilia plenis – Misceboque tuis balsama in ossiculis – Tu modo non fratris donum aspernabere nardum – Suscipe cum nardo, suscipe et has lacrymas. Weshalb Martial spottend sagt: qui non coenat et ungitur, Fabulle – Hic vere mihi mortuus videtur. – προέλαβε μυρίσαι μου τὸ σῶμα εἰς τὸν ἐνταφιασμόν]. Den bei Matthäus kurz und prägnant ausgesprochenen Gedanken interpretiert gleichsam Markus: sie hat es antizipiert, mit diesem Öle meinen Leib zu salben zur Bestattung[112]. Für προλαμβάνειν mit Inf. „etwas gleichsam vorwegnehmen, vorabtun" geben Kypke und Krebs (observv. ex Josepho) Beispiele. Man vgl. auch das syr. ܟܕܡ. – μυρίσα entsprechend, dem βαλοῦσα τὸ μύρον τοῦτο bei Matthäus. Man vgl. was unten zu Lk. 23,56 bemerkt werden wird. σῶμα ist auch hier mit μυρίσαι verbunden und

112 ἐνταφιασμός ein Wort späteren Gebrauchs. Über die Bildung vgl. Fr. zu Mark. p. 606.

ἐνταφιασμός steht ohne Genitiv. Es wird der Leib gesalbt nicht um des Leibes willen, sondern um dem geliebten Dahingeschiedenen die Totenehren zu erweisen. Bei Johannes ist der Genitiv μου angesetzt, wie bei Matthäus. ἐνταφιάσαι με. – τετήρηκεν αὐτό bei Joh.]. Wozu diese Vergeudung, hatten die Tischgenossen gemurmelt. Jesus antwortet, dass vielmehr Maria ihr köstliches Nardenöl, was sie einmal als Geschenk erhalten haben mochte und was ihr bei der Bestattung des Bruders zu kostbar gewesen war, gerade auf die rechte Stunde und Gelegenheit aufbewahrt hatte, nämlich auf den Tag der Totenehren und der Bestattung Jesu, ähnlich wie man sonst dergleichen auf Hochzeits- oder Krönungstage aufzuheben pflegt.

Wir gehen über zur Darlegung des *inneren Zusammenhangs* dieser Verse. Maria liegt zu den Füßen Jesu, trocknet die Füße mit ihrem Haar – da wird sie plötzlich angefahren von der harten Rede Judä und erschreckt durch das allgemeine Gemurre. Was hat sie angefangen? Wie es sie einst zu Jesu Füßen hielt, dass sie auf die Worte aus seinem Munde lauschte und darüber die Pflichten ihres häuslichen Berufes vergaß (Lk. 10,40), so hat sie jetzt in dem Bilde des zerbrochenen Gefäßes sich selber, ihres Herzens Dank, Not und Gebete ausgeschüttet über und vor Jesu. Sie hat dabei Vernunft und Sparsamkeit nicht zu Rate gezogen, die Gesetze der Sitte und des Anstandes verletzt, diese ehrbare Versammlung durch das Schauspiel eines unerhörten und völlig nutzlosen Luxus verletzt und aufgebracht. Weg mit dem törichten Weibe von den Füßen des Heiligen, wozu dieser Unrat! So lautet das Gesetz nach der Interpretation des Teufels, nach dem Urteil der scheinfrommen und werkgerechten Welt. Was wird Er sagen, der Herr? Er wird – sagt Jesaja von Ihm – richten in Gerechtigkeit die Ausgeleerten und das Recht zusprechen in Geradheit den Elenden im Lande (c. 11,4); er wird das zerstoßene Rohr nicht zerbrechen (c. 42,3. vgl. Ps. 72,13). Er wird es denen nicht gewonnen geben, welche sagen: Weiche von mir, ich bin heiliger als du – er wird die Albernen laden an seinen Tisch. Fürwahr, wie er die Maria vordem gegen Martha, seine Jünger gegen die Pharisäer, die Hosianna rufenden Kinder gegen das Sanhedrin, die Ehebrecherin gegen die Pharisäer, die Sünderin gegen Simon, die ihre Kinder herzubringenden Weiber und die um Erbarmen schreienden Blinden gegen seine Jünger, wie er sie alle geschützt hat unter dem Recht und der Gerechtigkeit des Himmels, so beweist er es vornehmlich hier, dass Er der Interpret des Gesetzes ist, der מְהֻקֵּק der rechte Mann, durch den Gott den Erdkreis in Gerechtigkeit zu richten beschlossen hat. Er hält dem verurteilten Weibe einen Schild vor, von dem der tödliche Pfeil direkt in das Herz des Schützen zurückfährt. Der Teufel und seine Diener wollen gute Werke, er versteht nichts vom Glauben – so werden ihm denn auch gute Werke entgegengehalten. Lk. 7,47 sagt Jesus ohne irgend einen Zusatz zu dem Weibe: Erlassen sind deine Sünden; aber zu dem Pharisäer sagt er: weil sie viel geliebt hat; und ebenso weiß Jesus hier, wie nur die ewige Liebe und Weisheit es versteht, die angefochtene Tat der Maria in einem Lichte darzustellen, dass kein Gesetz der Werke wider sie ist. Es ist offenbar, dass Maria nicht von ferne an Jesu Tod und Bestattung gedacht hat, da sie die Narde über ihn ausgoss – aber Liebe nimmt hier die Liebe in Schutz, der Richter eine Unschuldige gegen den, der ihr zu stark ist. Man denke sich den Judas nicht als einen Mann ohne Gaben des Geistes, ohne hohe und tiefe Erkenntnis. Was ihm fehlte, war die Liebe, die Anerkennung eigener Verlorenheit, darum sah und beurteilte er am Ende alles verkehrt; aber sein Geist hatte eine Schärfe, dass er mit Jesu allen Ernstes darüber rechtete, was gut und böse sei. Was sind *gute Werke,* was ist *Wohltat,* was verdient Lob – das war hier eine harte Frage vor dem allerhöchsten Richterstuhl. Jesus hätte die Maria leicht in anderer Weise rechtfertigen können: oder ist nicht das Nardenöl eine herrliche Gottesgabe, ist nicht die ganze Schrift seines Lobes voll und war Er denn etwa nicht wert, sich dieser Gottesgabe zu erfreuen, war es nicht die herbste Beleidigung und Schmähung Jesu selbst, das eine ἀπώλεια zu nennen, dass das Köstlichste des Bodens (Gen. 43,11; Ps. 104,25), was Gott dem Menschen zur Freude und Belebung geschaffen hat, für den Sohn des Menschen herbeigeholt und verwandt wurde? Aber mit der-

gleichen Gründen war ein Judas nicht zu schlagen, der von Christo selbst völlige Entsagung und Armut forderte und der in seinem Herzen dachte: Er predigt andern, dass sie alles den Armen geben und ganz in Werken der Liebe aufgehen sollen, aber er tut selbst nicht danach[113]. Darum gibt Jesus eine Antwort, vor welcher alle Quasi-Gerechtigkeit verstummen muss. Ἄφες αὐτήν, sagt er zu Judas bei Johannes; ἄφετε αὐτήν, zu den dem Judas Beistimmenden bei Markus – ihr habt kein Recht der Anklage, des Zorns und Verurteilens wider dieses Weib, lasst sie, ihr sollt ihren Frieden nicht rauben, ihre Seele nicht peinigen. Was fallt ihr über sie her, als hätte sie wer weiß was begangen; ein *gutes,* ein *löbliches* Werk hat sie getan an mir[114]. Wollt ihr den Armen Liebe und Wohltat beweisen, dazu habt ihr ja immer Gelegenheit und ich werde es euch nicht wehren – aber hier an mir seht ihr auch einen Armen vor euch, den ihr nicht lange mehr bei euch haben werdet, und da ihr es doch nur löblich finden würdet, wenn Maria meinen Leib zum Begräbnis gesalbt hätte, so sage ich euch, dass sie im voraus dieses Werk und diese Wohltat der Liebe und Ehre an mir getan hat, wozu euch hernach wohl Zeit und Gelegenheit fehlen wird. Vor Gott und Menschen soll ihr Werk so dastehen, dass sie meinen Leichnam gesalbt hat zu meiner Bestattung.

Es kann kein Zweifel obwalten, dass Mariä Tat für Jesum wirklich eine Wohltat und Erquickung im vollsten Sinne des Wortes gewesen ist. Nicht dass er für sich irgendetwas begehrt hätte, nicht dass ihm der Narde köstlicher Duft die matte und mit Bitterkeiten getränkte Seele hätte durchwürzen können, nicht dass er auch nur an Dankbarkeit, Hingebung und Liebe für sich selbst ein Gefallen gehabt hätte – denn, des *Vaters* Wille stand allezeit vor seiner Seele und die Errettung des Verlorenen. Aber gerade mit Bezug darauf war ihm Maria Salbung eine ὀσμὴ εὐωδίας (Phil. 4,18), die seinem Herzen sanft tat, die das Haupt ihm erhob und belebte, die die wankenden Kniee ihm stärkte, die seine ganze Seele mit göttlichem Trost erfüllte und erquickte. Ihm, der so ganz in der Schrift lebte und in dem Sichtbaren nur eine Abbildung des Unsichtbaren und Himmlischen sah, mussten in Einem Augenblicke tausend Sprüche in die Seele dringen aus den Psalmen und Propheten (z. B. Ps. 23,5; 31,8; Jes. 35,10; 61,3; Ps. 110,4; 133,2 etc.), das ganze Hohelied sah er lebendig werden und sich an ihm erfüllen (Cant. 1,12.[115]15; 2,1; 3,6; 4,14; 8,6) und in der Tat des Weibes hörte er gleichsam die Worte des Vaters zu ihm: „Du bist mein Sohn, mein Gesalbter, mein Knecht, an dem meine Seele Gefallen hat; gehe hin, gürte dein Schwert um deine Lende, ziehe Macht an, du Arm des Herrn, schüttle dich heraus aus der Asche und lege Feierkleider an, ziehe einher der Wahrheit zu gut, so wird dich gewaltig wunderbare Dinge lehren deine Rechte; dein Stuhl – o Gott ist ein ewiger Stuhl!“ Man denke sich Jesum nicht stark und getrost *in sich selbst – Gott* war seine Stärke (Hebr. 2,13), das *ewige Wort* war sein Trost (Joh. 17,17). Gott aus Gott, des ewigen Vaters ewiger Sohn, war er hienieden in *unserer* Schwachheit (2. Kor. 13,4), in der Macht dessen, der des *Todes Gewalt* hat. In den Tagen seines Fleisches d. h. nicht bloß in Gethsemane, sondern alle Tage seines Lebens hienieden hat er Bitten und Flehen zu dem, der ihn aus Tod erlösen konnte, mit starkem Geschrei und Tränen hinaufgetragen (Hebr. 5,7). Leider hat falsche Theologie im Bunde mit menschlicher Verkehrtheit und Undank die Klarheit des Zeugnisses aller Apostel und Propheten verdunkelt und aus Jesu einen Heros, einen Göttersohn gemacht, der im Gefühl eigener Kraft einherging, alles in seiner Gewalt hatte und sich selbst zu allen Höhen emporschwang. Wir werden unten Gelegenheit haben, den locus der wahren Menschheit und der exinanitio Christi näher zu beleuchten, hier genü-

113 Maldonat: „quaeri a quibusdam soleri video, quid sit quod Christus has delicias, a quibus tota eius vita totaque doctrina abhorrebat, admiserit.“

114 Man beachte die Stellung der Worte bei Markus.

115 Luther: Da der König sich *herwandte,* gab mein Narde seinen Geruch. Man übersetzt jetzt gewöhnlich: so lange der König bei seiner *Tafel* war. Vgl. Hengstenberg, das Hohelied p. 30. Das מְסִבּ ist indes ἁπ. λεγ. und es ist wenigstens fraglich, ob es die runde Tafel (Holl. Übers.) oder das gerundete Polster, Divan bedeutet. Könnte es nicht heißen: Umarmung? (Jer. 31,22). Für Luth. Übers. siehe 1. Reg. 8,14; 21,4 etc.

ge es, darauf zu verweisen, dass wir Jesum vor seinem Leiden sagen hören: ich muss mich taufen lassen mit einer Taufe und wie ist mir so *bange* (πῶς συνέχομαι wie fühle ich mich gepresst, geklemmt, beengt) bis sie vollendet sei (Lk. 12,50); und in diesen Tagen selbst bei Joh. 12,27: „Jetzt, meine *Seele ist erschüttert;* und was mag ich sagen? Vater errette mich aus dieser Stunde? Aber *deshalb* bin ich in diese Stunde gekommen. Vater verherrliche *deinen* Namen." In Gethsemane sucht er Trost und Stärkung in der Gegenwart seiner Jünger: bleibet hier und wachet *mit mir,* und seine Seele ist betrübt bis in den Tod. Was musste doch alles die Seele Jesu bestürmen in diesen letzten Tagen! Wir werden unten den Nachweis liefern, dass die Salbung in Bethanien auf den Dienstag Abend fiel. Es war also kurz vorhergegangen, dass Jesus über Jerusalem geweint hatte. Er war doch gekommen Frieden zu bringen – und welche schreckliche Zukunft entfaltete sich vor dem Auge seines Geistes! Er, – der Messias, der König der großen Stadt?! Verworfen von allen, verstanden von niemand. Eben hatte er seinen Jüngern gesagt, dass in zwei Tagen seine Kreuzigung bevorstehe, sie fassten es nicht. Wie mag ihm gewesen sein, als er sich im Hause Simons zu Tische legte. In zwei Tagen am Kreuz und selbst hier inmitten seiner Lieben keine einzige Seele, die eine Ahnung davon hat. Da liegt mit einem Mal das Weib mit ihrer Narde zu seinen Füßen und das ganze Haus wird vom Duft der Narde erfüllt. Muss ihn nicht der Gedanke durchzuckt haben: so muss auch mein Leib gebrochen werden, damit die Gemeinde erfüllt sei von dem Duft des Geistes, die ganze Welt von dem Wohlgeruch des Evangelii[116], müssen ihm nicht gleichsam die Wände zugerufen haben: der Stein von den Bauleuten verworfen, ist zum Eckstein geworden; der Geist des Herrn Herrn ist auf mir, *darum* hat mich der Herr gesalbt; und muss Er, der liebende Salomo in diesem Weibe nicht seine ganze Gemeinde mit dem Auge des Geistes erblickt haben, welche in seinen Wunden Genesung finden werde? – Dass dies nicht bloße Mutmaßungen sind, dass wirklich diese Dinge in Jesu Seele gelegen haben, beweisen die gleich folgenden Worte: wo *dies Evangelium* gepredigt wird in der ganzen Welt d. h. ja so gewiss ich der Gesalbte des Vaters bin, um das Jahr der Gnade zu bringen, so gewiss ich durch mein Todesleiden zur Herrlichkeit eingehe und so gewiss die ganze Welt wird erfüllt werden von dem Wohlgeruch des Worts von Sündenvergebung, so gewiss wird auch etc.

Wir sind uns bewusst in der gegebenen Erklärung (die wir durch Eingehen auf divergierende Meinungen nicht unterbrechen wollten) nichts in die Geschichte hineingetragen zu haben, was nicht in den Worten der Evangelisten selbst enthalten ist, wenn wir diese Worte genau und in ihrem Zusammenhang prüfen und überhaupt das ganze Faktum in Verbindung mit dem Vorangegangenen und Nachfolgenden betrachten. Ein Blick in die exegetische und homiletische Literatur zu diesem Abschnitt zeigt uns aber bald, dass die meisten sich gar nicht die Fragen gestellt haben, auf deren Beantwortung das Verständnis des Ganzen ruht oder dass sie diese Fragen entweder mit nicht hinlänglicher Einsicht oder nicht nach der analogia fidei beantwortet haben. Die erste Frage ist wohl die, welche Joh. Gerhard mit den Worten stellt: causae impulsivae et finales unctionis,– was war es, was die Maria zu dieser Handlung trieb, was lag dabei in ihrer Seele, was sprach sich in ihrem ganzen Benehmen aus? Gleich diese erste Frage finden wir sehr verschieden und meistens sehr unklar beantwortet. Die Patres, wie sie überhaupt die Geschichte fast nie in ihrer realen Wirklichkeit, in der vollen inneren Bedeutung des faktischen Hergangs fassen, geben sich auch hier bald ans Allegorisieren. Man vgl. z. B. die bei Gerhard angeführten Stellen aus Augustin, Eusebius Emesenus, Chrysologus serm. 93, Theophylact in Joh. 12, Bernhardus serm. 57 et serm. de Mar. Magd. etc. Man sah in der Maria einen typus ecclesiae und behandelte danach die ganze Erzählung als die von der Kirche Christo dargebrachte Huldigung, wie die Glossa ordin. sagt: haec devotio Mariae fidem significat ecclesiae, quae dum Deitatem Christi praedicet, caput unguit, dum humanitatem pedes.

116 Ignatius ad Ephes. 17: διὰ τοῦτο μύρον ἔλαβε ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὁ κύριος, ἵνα πνῇ τῇ ἐκκλησία ἀφθαρσίαν.

Dabei werden nun freilich manche schöne und richtige Gedanken ausgesprochen; aber der Boden der Geschichte ist verlassen und die Willkür gewinnt freies Spiel. Gerhard vermeidet zwar diese Klippen, indem er zunächst die Geschichte selbst erwägt, und erst hernach erörtert, inwiefern in persona unguente insignis Ecclesiae typus vorgestellt werde, aber er legt der Maria Gedanken und Absichten bei, welche sie in *der* Weise wenigstens sicherlich nicht gehabt hat. Er meint geradezu, die Maria habe mit dieser Salbung den von seinem Volk verworfenen Jesum als den einzigen und wahrhaftigen Hohenpriester und König seiner Kirche bekennen wollen. Hier ist vielmehr zu unterscheiden, was Gedanke und Meinung der Maria gewesen ist und andererseits, welche Bedeutung die Handlung durch Leitung des Geistes und in dem ganzen göttlich geordneten Verlauf und Zusammenhang der Geschichte Jesu erhalten hat. Dabei ist indes die Maria nicht etwa zu einer toten Figur zu machen und die Salbung als ein Sacramentum mysticum zu betrachten, sondern vielmehr die heimliche Weisheit und offenbare Hand Gottes zu erkennen und zu bewundern, der durch seinen Geist der Maria es eingegeben hat etwas zu tun, was ganz wie sie es tat, aus ihr hervorkam und den Regungen und Trieben ihrer Seele entsprach und was zu gleicher Zeit für den Herrn selbst doch noch eine ganz andere Bedeutung hatte, wovon die Maria nichts ahnte. Der Geist des Glaubens lebte in der Schwester Lazari, der ergriff sie und legte sie zu Jesu Füßen, und wie ein Vater erquickt wird durch das Hilfesuchen des Kindes bei ihm, so erquickte und tröstete der Geist durch diese Tat Maria Jesum mit Seinem göttlichen Troste. Calvin hat diesen Nerv der Sache richtig erkannt, indem er schreibt: quia coelestis vocatio unicum est rite agendi principium et a Deo respuitur quidquid a se ipsis suscipiunt homines, afflatu Spiritus gubernata fuit Maria, ut certa fiducia Christo hoc officium praestaret[117]. Werfen wir einen Blick in die neueren Kommentare, so halten es die Exegeten entweder gar nicht für eine Aufgabe der Wissenschaft des 19. Jahrh. den inneren Gehalt und die Bedeutung des Faktums zu erörtern und zu beleuchten (wofür die Predigt gut genug sein mag), oder man begegnet solchen Äußerungen, dass Maria Salbung „ein überschwenglicher Liebesbeweis“ genannt wird (Tholuck) und „dass der Herr mild den Tadel Judä zurückgewiesen habe, indem er zunächst, um das Schöne und Wohlgefällige in dem Liebeszeichen der sinnigen (!) Maria hervorzuheben, ihrer Handlung eine höhere Bedeutung, eine Beziehung auf seinen nahen Tod gibt, dann aber die Regel aufstellt, dass im sittlichen (!) Leben jedes seine Zeit und zu seiner Zeit auch sein Recht habe“ (Lücke). – Wir könnten in gleicher Weise Beispiele anführen wie verschieden man den Charakter und Ausspruch Judä und die Antwort Jesu beurteilt hat; im Allgemeinen hat man so wenig Sinn dafür, die Geschichte so gelten zu lassen und zu verstehen, wie sie klar genug vorliegt, dass ein jeder an der Maria lobt und an dem Judas verdammt was er nach den eignen Ideen und Theorien gut und böse nennt, ohne nur einmal die Frage sich vorzulegen, ob diese Ideen und Theorien der heil. Schrift gemäß sind. Um so treffender ist auch hier die Bemerkung Calvins: Christus discrimen bonorum et malorum hic ad suum unius arbitrium revocat. Nam quum bonum opus mulieris esse confirmat quod iam damnatum erat a discipulis, hac voce compescit hominum temeritatem qui iudicandi licentiam sibi indulgent.

Einer kurzen Bemerkung bedarf es noch zu den Worten: Mich aber habt ihr nicht allezeit. Die Dogmatiker würden an diesen Worten nicht angestoßen haben, wenn nicht vorgefasste Dogmen die einfache und gesunde Beurteilung trübten. Ganz richtig sagt bereits Augustinus: loquebatur de praesentia corporis sui. Nam secundum majestatem suam, secundum providentiam, secundum ineffabilem et invisibilem gratiam impletur quod ab eo dictum est: Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem seculi. Secundum carnem vero, quam verbum assumpsit, secundum id quod de virgine natus est … non semper me habebitis vobiscum. Es ist das-

117 Vgl. Thomas in comm. Joh. 12: non intelligebat quod fecit, sed quodam instinctu interiore mota ad hoc faciendum.

selbe was der Heid. Kat. mit den Worten aussagt: Christus ist wahrer Mensch und wahrer Gott; nach seiner menschlichen Natur ist er jetzunder nicht auf Erden, aber nach seiner Gottheit, Majestät, Gnade und Geist weichet er nimmer von uns (Fr. 47). Der römischen Lehre gegenüber, welche dem corpus Domini in der Messe göttliche Ehre erweisen lässt, wie auch derjenigen lutherischen Fassung gegenüber, welche irgendwie von einer Adoration der Elemente spricht, behält die Aussage Christi ihre volle Kraft: Arme habt ihr allezeit, mich aber, als Menschen mit menschlichen Bedürfnissen und nach leiblicher Gegenwart, den man mit Augen sehen, mit Händen betasten, mit Worten anreden konnte u. dgl. habt ihr nicht allezeit. Wie auch Petrus schreibt: den ihr, ohne ihn von Person gekannt zu haben doch liebt und an welchen ihr jetzt ohne ihn zu sehen, glaubend seid (1. Petr. 1,8). Sie werden sich deshalb alle getäuscht sehen, die ihn *leiblich,* und nach dem, was *leibliche* Sinne ergreifen können, hier zu haben und zu ehren meinen. Will man Ihm einen Dienst der Liebe und Ehre hienieden erweisen, so beachte man Sein Wort Mt. 10,42.

5. Das Schlusswort Jesu.

Mt. v. 13: Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅπου κηρχθῇ τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο ἐν ὅλῳ κόσμῳ, λαληθήσεται καὶ ὃ ἐποίησεν αὕτη εἰς μνημόσυνον αὐτῆς. – Mk. V. 9: Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅπου ἂν κηρχθῇ τὸ κηρχθῇ. τ. εἰς ὅλον τὸν κόσμον, καὶ ὃ ἐποίησεν αὕτη λαληθήσεται εἰς μνημόσυνον αὐτῆς. Varianten bei Markus: ἀμὴν δὲ λέγω (B. D. L. vgl. aber Fr.), ferner statt ὅπου ἄν – ὅπου ἐάν wie bei Matthäus. (Griesbach i. m. u. Matthäi), auch fehlt τοῦτο in mehreren Codd. (B. L. etc.). – Über das ἄν mit Conj. Aor. (quocunque loco praedicatum erit) vgl. Winer p. 355. Beides wird gleichzeitig gesetzt, jedoch so, dass das eine das prius des andern ist. Über das ἐάν statt ἄν nach Relativen vgl. Winer p. 359. Besonders bei Matthäus findet es sich häufig c. 5,19; 10,14; 11,27; 16,19. Wo nur immer – wo und wenn das eine, da und so auch das andere. – Da in dem ὅπου schon eine Ortsbestimmung enthalten ist, so wollen einige das ἐν ὅλῳ τ. κ. bei Matthäus lieber zu λαληθήσεται ziehen, unter and. auch Fritzsche. Indessen spricht dagegen teils die Wortstellung bei Markus, wo Fr. richtig bemerkt, dass wegen des καί das εἰς ὅλον τ. κ. zum Vorigen gezogen werden müsse – teils der Gedanke selbst. Schon Casaubonus erklärt richtig: ubicunque praedicabitur, in toto inquam mundo – und ganz parallel ist es, wenn Cicero sagt pr. Sulla: Itaque dico locum in orbe terrarum esse nullum, quo in loco populi Romani nomen sit, quin eodem perscriptum hoc iudicium venit. Da ist auch das Doppelte verschmolzen: ein ubicunque und das in orbe terrarum[118]. Das εἰς ὅλον τ. κ. bei Markus bezeichnet die Predigt als eine solche, die in die ganze Welt ausgehen und in die ganze Welt *hinein* erschallen wird Röm. 10,18. Sollte nicht Paulus 2. Kor. 2,14.15 diese Worte Jesu im Sinn gehabt haben. – καὶ ὃ ἐποίησεν αὕτη nachdrückliche Wortstellung bei Markus; auch was getan hat *diese,* δεικτικῶς, das Weib hier zu meinen Füßen, gegen die ihr euch so heftig und grimmig auslasset, dass sie das kostbare Öl so vergeudet habe. – μνημόσυνον ist eig. Adjektiv: das was zur Erinnerung dient, was gedenken macht an etwas, Andenken erweckt und erhält: memoriale. Die LXX haben das Wort sehr häufig für זִכָּרוֹן זֵכֶר אַזְכָּרָה Lev. 2,2.9. Ex. 3,15; 12,14; 17,14 etc. etc.

Es sind diese Worte Jesu in mehrfacher Hinsicht sehr merkwürdig und beachtenswert. 1) zeigt das ἀμήν an, dass Jesus diese Worte mit großem Nachdruck ausgesprochen und dass ihnen eine viel vollere und tiefere Bedeutung zu geben ist als gewöhnlich geschieht; 2) spricht hier Jesus mit einem Mal von dem εὐαγγ. τ., ohne dass dazu im Vorangehenden ein Anhaltspunkt wäre, was Fritzsche so frappiert, dass er dem Evangelisten die Absurdität zumutet, er hätte fälschlich diese Geschichte für

118 Christus stellt nicht das: in der ganzen Welt, voran, sondern sagt: wo immer, wo mir in der ganzen Welt. Er hat nicht die große Welt im Auge, sondern will sagen: Wo nur immer ein Herz sein wird, das sich an der Predigt des Evangeliums labt, das wird auch etc.

ein spezielles Evangelium gehalten; 3) ist dies, abgesehen von Mt. 24,13 und 28,19 (und Parallel.), fast die einzige Stelle, wo Christus geradezu eine Verkündigung des Ev. in der ganzen Welt weissagt; 4) scheint es auffallend warum Jesus gerade diesen Lohn an die Tat der Maria knüpft, so dass z. B. Euthymius fragt: quare nihil spirituale mulieri Christus promiserit. Suchen wir auf diese Fragen die Antwort, so erhellt *zuerst,* dass Jesus hier ein ἀμήν spricht wie etwa zum Schächer am Kreuz und wie Mt. 8,10 „wahrlich ich sage euch, wie hochgestellt auch Israel sei, habe ich doch solchen Glauben dort nicht gefunden." Den Glauben und die Liebe, welche in Mariä Tat sich aussprachen, will er nicht verdammt und erstickt haben, sondern setzt dem Glauben sein ἀμήν zum Pfande und krönt die hart angefochtene Liebe mit der unverbrüchlichen Zusage ewiger Gnade und Herrlichkeit. Er erfüllt sein Wort an ihr: die mich ehren, will ich auch ehren. *Zweitens* dient eben das τ. αὐαγγ. τ. zum Beweise, dass in der Seele Jesu solche Gedanken gelegen haben, wie oben ausgeführt, dass namentlich seine Seele mag gerungen haben wie wir Jes. 49,4 lesen und dass in der Salbung Mariä durch den Geist das darauf folgende Wort an ihn geschah v. 6 „ich habe dich zum Licht der Heiden gemacht, dass du seist mein Heil bis an der Welt Ende." *Drittens* ist aus diesen Worten ersichtlich, dass die Tat Mariä eine solche Tat muss gewesen sein, wobei durch heiligen Geist Jesus anerkannt und in der Seele der Maria verherrlicht wurde als der, welchen der Vater in ewiger Liebe hingegeben hat, auf dass ein jeder an ihn Glaubende ewiges Leben habe. Denn nur so konnte in Jesu Geist mit der Allmacht und Gewissheit des Himmels die Verheißung lebendig werden, dass an allen Orten und Enden der Welt die Liebe des Vaters in Ihm würde erkannt, geglaubt, gepredigt sein. *Endlich* legt Jesus, indem er dem Werk Mariä ein ewiges Gedächtnis verheißt, die Herrlichkeit, die auf ihn gelegt war, auf jede gläubige Seele, die sich in ihrer Verlorenheit ihm zu Füßen wirft und will, dass mit Ihm auch diejenigen zum ewigen Leben durchgedrungen und mit Gnade und Ehre gekrönt seien, die der Vater ihm gegeben hat. Dass hier von zeitlichem Ruhm nicht die Rede ist, dass Jesus nicht etwa sagen will, wie man mir in aller Welt Kirchen und Altäre bauen wird, so soll man auch dir Denkmale setzen, das ist wohl – wenn es einer Abweisung solcher Gedanken bedarf – hinreichend damit bewiesen, dass es Matthäo und Marco nicht mal in den Sinn kommt den *Namen* des Weibes zu nennen. Man denke vielmehr an die Drohungen und Verheißungen der ganzen Schrift: der Weg der Gottlosen vergeht, aber der Name und das Werk des Gerechten besteht und bleibt in Segen, Ps. 112,7. Prov. 10,7. Mariä Werk sollte – so wollte es Judas – ein totes, vergebliches Werk sein, das Lobopfer ihrer Seele sollte verstummen, das Gebet der Hoffnung womit sie dem Herrn nahte verworfen sein – dawider setzt aber Jesus sein Amen und sagt: „so gewiss man sich meiner in aller Welt getrösten wird als des Heilandes, so gewiss soll auch dein Werk allen in gleicher Weise Angefochtenen zur Mutgebung vorgehalten werden, dass gerade das angefochtenste und verkannteste Werk Bestand und Ruhm haben wird vor mir und dass kein Werkheiliger je eine Seele wird verdammen und in die Hölle werfen dürfen, welche ohne nach Gesetz zu fragen von innerer Not getrieben mir sich zu Füßen wirft und bei mir Gnade und Frieden sucht." Maria hat das gute Teil erwählt: sie hat sich zu Jesu Füßen gesetzt und das Wort des Heils von seinen Lippen in ihr Herz aufgenommen; das gute Teil soll von ihr nicht genommen werden. Und wie sie gehört, so hat sie geglaubt; wie sie geglaubt, so hat sie getan. Des Herrn Augen sehen nach dem Glauben, der Herr will, dass man seinen Unglauben vor ihm bekenne, sich vor ihm ausschütte, seine Gnade anrufe, seine Stärke ergreife; das ist *„Gottes Werk"* sagte er den Juden, dass ihr an den glaubet, den er gesandt hat; diesen Glauben – als das Werk aller Werke, als das allein Gott wohlgefällige, ewig bleibende Werk hat Jesus für die Maria und an ihr für alle, denen das Evangelium von Ihm, dem Sohne Gottes, gepredigt wird, behauptet. Calvin: Hoc Christi responso non tantum defensa fuit mulieris unius causa, sed asserta fuit sancta omnium gloriatio quibus sufficit se et sua opera Deo probari. – Discamus ergo non ultra hominum iudiciis deferre, quam ut nostro exemplo aedificentur in

obsequium Dei: et quum magno strepitu mundus contra nos insurrexerit, hoc nobis solatium sufficiat, quod in terra malum censetur, bonum e coelo pronuntiari.

Exkurs über die Sitten der Mahlzeit zur Zeit Jesu.

Da in der evangelischen Geschichte überhaupt und namentlich in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte öfters von *„Mahlzeiten“* die Rede ist, so mögen uns hier einige *archäologische Bemerkungen* über diesen Gegenstand gestattet sein. Man findet darüber nur hin und wieder zerstreute Notizen, die nicht selten einander widersprechen[119]. Anschließend an die Sitte des triclinium und den Ausdruck „dass Johannes im Busen Jesu lag“ haben ältere Gelehrte wie Baronius, Casaubonus, Scaliger u. a. zu sehr Vorstellungen römischer und griechischer Gastmähler in die evang. Geschichte hineingetragen[120]. Buxtorfs Gegenbemerkungen in der diss. de coena sacra sind nur kurz und beiläufig. Desselben Aufsatz de conviv. Ebr., Ugolini Thes. XXX ist von wenig Belang. Später hat man andererseits gefehlt, indem man zu sehr die heutigen Sitten und Gewohnheiten des Orients in die Zeit des N. T. übertragen hat, ohne zu bedenken, dass Palästina damals ein höchst kultiviertes Land war, während jetzt seine Bewohner sich nicht viel von denen der arabischen Wüste unterscheiden. Auffallend ist es, dass man so wenig den Talmud für die Antiquitäten zu benutzen pflegt, der doch gerade für alle Dinge des Lebens eine so außerordentlich reiche Ausbeute liefert[121]. Aus neuerer Zeit ist mir keine Spezialschrift bekannt, die den Gegenstand gründlich beleuchtet hatte. Wir müssen uns indes hier auf weniges beschränken. – Im Allgemeinen vergisst man es nur zu oft, dass Jesus, da er hier auf Erden war, *arm* gewesen ist. Seine Lebensweise und gewöhnliche Nahrung war die der Armen und Geringen. Etliche seiner Jünger waren als frühere Johannis-Jünger an Fasten und an die dürftigen Lebensmittel der Wüste gewöhnt. Im Gefolge Jesu haben sie zwar die alten Fastenregeln nicht mehr beobachtet, aber die ihnen gegebenen Anweisungen Mt. c. 10 beweisen, dass ihre ganze Lebensweise sich auf das Notdürftigste von Nahrung und Kleidung beschränkte. In Galiläa nun und namentlich am Galiläischen See scheinen Brot und Fische die gewöhnlichen Nahrungsmittel der geringeren Klassen gewesen zu sein. Oft bildete *Brot* wohl die einzige Kost für Jesum und seine Jünger; es war jedenfalls die Hauptnahrung. „Das Brot unseres Bedarfs gib uns heute“ lautet das Gebet, das Jesus seine Jünger lehrte. „Brot“ haben wir nicht mitgenommen, sagen die Jünger Mt. 16,7. vgl. Joh. 4,8 (τροφὰς ἀγοράζειν). Mit ungewaschenen Händen aßen die Jünger ἄρτους Mk. 7,2. Mt. 15,2[122]. Pane et aqua vivimus omnes, sagt der in Palästina lebende Hieronymus ep. ad Nepotianum. Diese Brote wie man sie jetzt noch im Orient hat, waren rund, von der Größe eines Tellers, von der Dicke eines kleinen Fingers. Sie sind meist von Weizen gebacken, der Arme begnügt sich indes mit Gerstenbroten, welche aber nur frisch wohlschmeckend sind und bald austrocknen[123]. Gerstenbrote waren es, womit Jesus Joh. 6,9 die Tausende speiste. Drei solcher Brote

119 Spezialschriften über den Gegenstand: Mart. Geier, diss. de veterum Hebraeorum ratione coenandi. Bibl. Lubec. Vol. V. p. 1. J. Kneppelhout, de re cibaria Hebraeorum. Tr. ad Rh. 1768.

120 Vgl. Baronius ad a. Chr. 34. Ciaconnus de Triclinio p. 97.

121 Eine bei Wolf, Bibl. Hebr. I, p. 233 zitierte Schrift des R. Bechai ben Ascher, de moribus ac ceremoniis in conviviis ist mir nicht zugänglich gewesen.

122 Nach der rabbinischen Vorschrift darf weder Brot – noch irgend etwas was in eine Flüssigkeit (als Wein, Honig, Öl, Milch, Wasser) getaucht wird, gegessen werden ohne Händewaschung. Früchte, Fleisch, Käse und Gemüse dagegen erfordern dieselbe nicht; vgl. Buxtorf, de lotione manuum. – Da die Jünger von einem Kaufen von Brot und Nahrung sprechen, so musste es allgemein Bäckerläden damals gehen. Der Talmund bestätigt dies. Es ist darin oft nicht bloß von Bäckern (und Getreidehändlern), sondern auch solchen die Rede, welche das Brot aufkaufen und in Buden feilhalten (Tr. Dema'i II, 4; V, 1.3.4; Schebiith VIII, 4). Den Preis des Brotes kann man daraus berechnen, dass es im Tr. Peah VIII, 7 heißt, wenn 4 Seah Weizen einen Sekel kosteten, solle man einem Armen auf Reisen wenigstens für ein Pondion Brot geben (48 Pondia = 1 Sekel; also ein Pondion etwa ½ Sgr.). Dafür erhielt man etwa ¼ Kab Brot (d. i. = 1 Log = 6 Eier). Ebenso Erubin VIII, 2, wo statt Sekel – Sela steht. Für ein Assarion bekam man nach Maasroth II, 5. 6, 5-20 Feigen, 1 oder 2 Trauben etc.

123 Kuchen auf beiden Seiten auf Kohlen gebacken, werden erwähnt Schabbath I, 10. Verschiedene Arten Öfen ebd. III, 2. u. Celim V. Dagegen ist auch von großen Laiben Brot die Rede, Schabbath X, 15. Siehe auch Tbul Jom I, 3. 4. Palästinas Weizen und Brot ist übrigens zu allen Zeiten berühmt gewesen. Vgl. darüber, wie über die heutigen Arten des Brotes in Jerusalem, Tobler. Denkblätter aus Jer. S. 212 ff.

setzte man einem Gaste auf Lk. 11,5. Diese Brote wurden gebrochen und herumgereicht. Oft wurden sie trocken, ohne irgend eine Zutat verzehrt und galten dann immer noch für besser als die bloßen Körner, die man aus den Ähren rieb oder röstete. War man indes damit versehen, so tunkte man das Brot in irgend eine Brühe (Joh. 13,26), die aus einer Art Fleischsuppe, oder Milch, oder Sirup oder dergl. bestehen mochte. (Vgl. Faber, Beobb. über d. Or. I, p. 220 ff.). Das Gewöhnlichste was man zum Brote nahm, scheint Öl gewesen zu sein oder Honig (Lk. 24,42 μελίσσιον κήριον[124]) Hieron. im obigen Briefe nennt es ein falsches Fasten, wenn man das Öl sich versage. Bei einer vollständigeren Mahlzeit wurde das Brot mit einer Schüssel Gekochtem aufgetragen. Robinson trifft auf seiner Reise eine große Schüssel mit einem Brei von Kräutern und Fisch (I, p. 159), oder Teller voll Oliven und eingeweichten Bohnen; in Hebron wird ein großer Napf aufgetragen mit warmem Frühstück, welches mit dünnen Brotfladen dicht belegt ist (II, p. 719). Das jetzt im Orient so gewöhnliche Gericht, Reis mit Butter übergossen und kleinen Fleischstückchen (Pilau) finden wir im Altertum nicht; die Gemüse überhaupt, als Linsen, Bohnen, Gurken sind in den Evangelien nicht erwähnt. Es gehören aber dahin die λάχανα Röm. 14,2 und entsprechen dem hebr. יְרָקוֹת יֶרֶק was in talmud. Stellen als eine gewöhnliche Tischspeise genannt wird[125]. Auch erwähnt Hieronymus zu Mt. 21. Kichern, Rosinen und andere Früchte als Nachtisch (vgl. 2. Sam. 17,28.29); und nach der Angabe der Rabbinen war es jüdische Sitte, dass Brot, Gemüse und Obst gesammelt und an die Armen ausgeteilt wurde (vgl. Act. 6,1). Bei Jesu und seinen Jüngern scheinen wie bemerkt „Fische“ die gewöhnliche Zukost gewesen zu sein. Bei den beiden großen Speisungen finden wir Brote und kleine Fische Mt. 14,18; 15,34. Mk. 7,2. Um Brot und Fisch bittet das Kind den Vater Mt. 7,10. Bei Lk. 11,12 wird daneben noch ein Ei genannt. Bei Johannes, dem Galiläischen Fischer, sind ὀψάρια und ἰχθύδια ganz gleichbedeutend Joh. 6,9.11; 21,9.10.13[126]. Vgl. ebd. v. 5 προσφάγιον. Selbst in Jerusalem haben die Jünger ἰχθὺς ὀπτός bei der Hand nebst etwas Honigwabe Lk. 24,42. Die Fische wurden entweder frisch über einem Kohlenfeuer gekocht oder gebraten (Joh. 21), oder man hatte sie gekocht und dann wahrscheinlich gesalzen bei sich (Lk. 24,42). Nach dem Aruch bedeutet das im Talmud genannte geringe Essen מליח gesalzene Fische[127]. Die feineren Fischarten auf deren Zubereitung viel Sorgfalt verwandt wurde, galten bekanntlich als Leckerbissen und auch Hieronymus im Epitaphium Paulae rechnet Wein, Fische, Eier und Honig zu den guten Speisen. Außer Brot und Fischen mögen besonders *Feigen* als eine Kost der Armen auch von Jesu und seinen Jüngern viel genossen worden sein[128]. – Wenden wir uns nun von den Gegenständen der Mahlzeit, den gewöhnli-

124 Zu dem μελίσσιον κήριον vgl. Schabbath XXII, 1. „Wenn man Honigkuchen oder -tafeln vor dem Sabbath angebrochen, so ist der Honig, der am Sabbath selbst daraus fließt, verboten“, auch Okzim III, 11. Außerdem hatte man Dattel- und Trauben-Honig.

125 Vom Reis ist im Talmud zwar auch die Rede, aber nicht als von einem Hauptnahrungsmittel. Tr. Dema'i II, 1 etc. Dagegen werden eine Menge von Garten- und Feldgemüsen aufgezählt, Hülsenfrüchte als Bohnen, Erbsen – ferner Gurken, Kürbisse, Lactuc, Endivien – und Kohlarten; vgl. Cilajim I, 1-3. Schebiith II, 7. Peah VIII 3-5 Die Kohlkräuter wurden in Körben auf dem Markte verkauft. Dema'i V, 7. Berachoth VI, 1. Zugemüse von bloß gekochtem Kraut galt als die dürftigste Mahlzeit, Berach. VI, 8. – Als die 7 Hauptnahrungsmittel galten die Deut. 8,5 genannten Produkte des Landes. – Man vgl. auch die hauptsächlichsten Speisen der Juden, Nedarim VI und VII.

126 Über die Fischarten des Sees Genezareth s. Robinson III, p. 510. Es sind z. T. dieselben Arten, die man im Nil findet. In Ägypten lebt noch heute das gemeine Volk großenteils von Fischen. – Sollte das προσφάγιον dem talmud. פַּרְפֶּרֶת entsprechen (παραφερόμενα), die Speise zum Brote (Berach. VI, 5)?

127 Auch im Talmud werden größere und kleinere Fische (ἰχθύδιον) unterschieden. Man hatte eingesalzene Fische, die ein Jahr alt wurden. In der Abwaschung bestand deren ganze Zubereitung. Schabbath XXII, 2. Auch Terumoth X, 8 ist von eingekochten oder eingemachten Fischen die Rede. Die Eier wurden im Wasser gekocht oder heißen Tüchern oder heißem Sande. Terumoth X, 12; Schabbath III, 3. Fische galten übrigens dem echten Juden als eine leicht der Verunreinigung ausgesetzte Speise, Machschirin VI, 3.

128 Feigenkuchen werden zwar in den Evv. nicht erwähnt, sie waren aber zu allen Zeiten in Palästina ein sehr allgemeines Nahrungsmittel. Man vgl. darüber Faber, Beobb. I, p. 387 ff. Aus dem Talmud Tr. Dema'i II, 1; VII, 3. Maasroth I, 8; II, 8 und sehr oft. Die Art ihrer Zubereitung, die verschiedenen Feigenarten etc. lernt man aus der Mischna

chen Nahrungsmitteln, zu den Sitten der Mahlzeit selbst, so war es im Allgemeinen Brauch, zweimal des Tages eine Mahlzeit zu nehmen; um die fünfte oder sechste Stunde (Mittags 11 oder 12, ἄριστον Lk. 14,12. Joh. 4,8) und abends gegen Sonnenuntergang, 6 und 7 Uhr (δεῖπνον). Am Sabbat zählen die Juden zwar drei Zeiten des Essens[129] und es mochte überhaupt nicht selten auch früh morgens etwas genossen werden, aber bei Jesus finden wir es sogar, dass er bloß abends Nahrung zu sich genommen, Mt. 14,15. Mk. 6,35. Markus erwähnt es c. 6,32, dass man ihm oft nicht einmal Zeit zum Essen ließ. Die Form der Mahlzeit war nun natürlich verschieden je nach Ort, Umständen und Gelegenheit. War Jesus mit seinen Jüngern in der eigenen Wohnung zu Kapernaum oder im Hause Petri, oder in sonst einer befreundeten Familie, so mochte man gewöhnlich zwischen 10 und 20 Personen auf Matten am Boden sitzen oder liegen[130]. Schwerlich gehörten Polster zum Hausrat der Armen[131]. Es wurde dann ein niedriger Tisch gebracht oder mehrere Tische, mit einem Tuch be-

kennen. Verschiedene Obstarten siehe Cilajim I, 4.

129 Diese Satzung wird echt rabbinisch darauf gegründet, weil Exod. 16,25 dreimal „Heute“ steht. – Man aß am Sabbath öfter als gewöhnlich, Erubin VIII. 2.

130 Belehrend hierüber sind namentlich Berach. VI, 6 und VII, 3. In der ersten Stelle heißt es: Sitzen mehrere und essen, so betet jeder für sich, haben sie sich aber (um einen Tisch) gelegt, so betet einer für alle. Das hebräische Wort ist hier היסב (ἀνακεῖσθαι, accumbere), woraus Buxtorf schließt, man habe in einem Kreise sich zu Tische gelegt. Maimonides macht die Anmerkung, dass man gewohnt war, über einem kleinen Polster (מטה) in Gesellschaft zu Tische zu liegen. – Die andere Stelle c. VII, 3 sagt, dass in Betreff des Tischgebetes 3 eine Gesellschaft bilden, sodann wieder 10 (Zahl einer Gemeinde) bis 20 usw. Zu dieser Stelle sagt die Gemara und die Glosse des R. Salomo (Berachoth fol. 46, 2), dass man zu essen pflegte liegend, auf die linke Seite gestützt und mit den Füßen auf der Erde, jeder einzelne auf seinem Polster für sich, der Würdigste in der Mitte, der Zweite oberhalb, der Dritte unterhalb. Man vergl. Othonis Lex. rabb. s. v. accumbere. Buxtorf, de coen. sacr. §. XXXIII. Lightfoot zu Joh. 13,23 u. Mt. 26,20.

131 Es ist meines Erachtens ganz unstatthaft, die Sitte des griechischen und römischen triclinium auf Jesum und seinen Jüngerkreis zu übertragen. Das eigentliche triclinium war nur für neun Personen berechnet, gehörte den Symposien der Vornehmen an und war meist von den feinsten Stoffen gearbeitet. Auch in Palästina mochte bei Fürsten und Vornehmen gleiche Sitte herrschen, wie Philo II, 478 prachtvolle κλίνας beschreibt, auf denen bis zu fünf Personen Platz hatten und II, 70 auch den Rang der Plätze bemerkt; aber die eigentlich jüdische Sitte hatte eine ganz andere Tischordnung. Wenn auch die obige Stelle der Gemara, wonach jeder auf eigenem Polster und an eigenem Tische aß, sich auf persische Tischsitte beruft, so sieht man doch daraus die gänzliche Abweichung von griechischer Observanz. Im Allgemeinen scheint es mir, dass Tische zum ganz gewöhnlichen Hausrat gehörten, Polster aber nur bei Reicheren üblich waren. Das ἐστρωμένον (Mk. 14,15) ist als etwas den Jüngern Ungewohntes hervorgehoben. Diese Tische mochten nicht gar hoch, doch ziemlich lang sein, oft vielleicht rund und wurden mit einem Tuche gedeckt. War die Gesellschaft groß, so verteilte man sich an mehrere Tische. Um diese Tische lag man auf Matten oder saß auch wohl mit untergeschlagenen Beinen um sie herum. So heißt es Berach. VIII, 3, die Schule Schammai sage, wenn man die Hände mit dem Handtuch abgetrocknet, solle man dasselbe auf den Tisch legen, die Schule Hillel aber, auf das Kissen, worauf man sitzt. Dagegen wird §. 4 der Fall gesetzt, dass man auf der Erde beim Essen sitzt. Vgl. auch Schabbath XXI, 3, wo von Wegräumung der Knochen, Brocken etc. auf dem Tisch nach der Mahlzeit die Rede ist: Weitere Aufschlüsse geben auch folgende Stellen: Celim XXIV, 10 ist von Matten die Rede, und ebd. §. 5-8 von andern Vorrichtungen zum Sitzen. Außer diesen Matten waren Felle in Gebrauch, Celim XXVI, 5, von denen auch Judith 12,15 die Rede ist. Polster zum liegen und Kopfpfühle werden Celim XX, 1 genannt. Diese Polster waren zum Teil mit Wolle ausgefüllt und mit Leder überzogen, wie man aus Mikvaoth X, 2 ersieht, wo von der Reinigung derselben die Rede ist. Damit stimmt ganz was Mk. 7,4 von den βαπτισμοί nicht bloß der Gefäße, sondern auch der Polster (κλινῶν) bemerkt. Auch Nedarim IV, 4 ist die Rede von einem Liegen um den Tisch herum auf Polstern. Die Tische selbst mögen sehr verschieden gewesen sein. Celim XXII ist von Tischen mit drei Füßen und Bänken die Rede, auch von kostbaren Kredenztischen, die mit einer Marmorplatte belegt waren. Vgl. auch c. XVI, 1. 4, wo auch der Schemel Erwähnung geschieht. – Über die Sitten und Gebräuche des Tisches und der Mahlzeit bei den Römern und Griechen vgl. Lipsius, 1. III antiq. lect., Rosini Antiq. Rom. edit. Demsteri 1. V, c. 28, 30. Athenäus 1. XV c. 14-18. Einzelnes auch Plutarch Sympos. 1. III, quaest. 1. Clemens Alex. Paedag. 1. II, c. 8. Vieles dahin Gehörige ist auch zusammengestellt bei Dieterici, Antiq. bibl. zu Jer. 16,8; Ruth, 3,3; Koh. 1,7.8. – Neuere Schriften über die klassischen Altertümer: Becker, Gallus, II. S. 9. Exc. 2; Charikles I, 6, Exc. 1 p. 426 ff. Eine treffliche Abbildung eines triclinium und Gastmahls nach röm. Sitte s. bei Mengs N. 200. Die Einfachheit des Altertums artete in der späteren Zeit zum üppigsten Luxus aus. Die Tische waren bei den Römern ursprünglich viereckig, später rund oder sie hatten die Form eines griechischen Sigma (Hufeisen). So saß oder legte man sich in alter Zeit auf Felle oder einfache Matten; qui poterat pelles addere, dives erat, sagt Ovid, die lecti wurden mit Laub gefüllt, torus wird erklärt durch stratum ex herba tortum, während der Luxus jüngerer Generationen grade bei die-

deckt und die Speise in großen Schüsseln aufgetragen. Man scharte sich rund um den Tisch herum. An eine Rangordnung wurde nicht gedacht, aber bei dem tiefen Gefühl, was dem Orientalen eigen ist für Sitte, Ordnung, Anstand – von Ehrfurcht für das Alter und Amt, geschah es wahrscheinlich, dass die Jünger nach ihrem Alter ihre Plätze regelmäßig einnahmen (vgl. Gen. 43,33). War Jesus mit seinen Jüngern allein, so lag der Jüngste, da man beim Liegen auf den linken Arm sich zu stützen pflegte, zu seiner Rechten in seinem Busen und wir wissen, dass dies der Platz des Johannes war. Der Älteste mochte im Rücken Jesu liegen, welches der Tradition nach die Stelle Petri war. Diese Sitte ist nicht etwa bloß dem griechischen und römischen Triclinium[132] eigen, sondern war bei den Juden ohne Zweifel uralt und findet sich gleichmäßig bei den Beduinen der Wüste[133]. War Jesus in einem fremden Hause zu Gast, so war wahrscheinlich der Herr des Hauses an seiner Seite. Jesus sprach dann das Gebet der Segnung über die Speise, nahm die Brote und brach dieselben, tauchte sie in Öl oder eine Brühe, oder legte von dem Zugemüse auf dieselbigen, reichte solche im Kreise herum und machte es ähnlich mit Fischen, Fleisch, Obst oder was sonst vorhanden war, Joh. 21,13. Er muss eine eigene Art gehabt haben das Brot zu brechen, denn daran erkannten ihn die Emmaus-Jünger (Lk. 24,31.35). Es mochte sich dabei in seinen Zügen und Bewegungen der Dank ausprägen für die täglich sich erneuernde Gottesgabe, die Freundlichkeit, womit er allezeit austeilte und sättigte und endlich das Vorgefühl des eigenen Gebrochenwerdens, da er selbst eine Speise der Seele sein und werden wollte. Nach beendigter Mahlzeit wurde ein Dankgebet gesprochen (Deut. 8,10). Dies die Sitte der gewöhnlichen Mahlzeit. Wanderte Jesus im Lande umher, so nahm er was die Leute hatten (Lk. 10,7), ließ von seinen Jüngern Brot einkaufen, und genoss zufrieden und dankbar selbst die Gaben, welche das göttliche Gesetz den Armen und Fremdlingen bestimmt hat. Anders war es natürlich bei der Hochzeit zu Kana und wenn Matthäus Jesu eine große δοχή veranstaltete, wenn Jesus bei Zachäus dem Zöllner, Simon dem Pharisäer einkehrte, oder man ihm ein Mahl gab wie eben jetzt in Bethanien. Es mochten dann an mehreren Tischen in einem großen Zimmer oder ὑπερῷον, dem eigentlichen Speisesaal, 20-40 Personen oder mehr versammelt sein. Fleisch und Wein wurde dann in Hülle und Fülle aufgetragen. Denn so einfach der Orientale im Gewöhnlichen ist, so sind doch seine Gastmähler reichlich und aus den Gleichnissen ersieht man, dass die damaligen Sitten der Reichern denen unserer Zeit darin ähnlich waren, dass man sich oft und gegenseitig Mahlzeiten gab. Vgl. Lk. 14,8 ff. 15,23 ff. 5,29. Mt. 22,1 ff. Jesus, wie er in allen Dingen als Mensch sich unter Menschen benahm und aller gleisnerischen Frömmigkeit und erheuchelten Geistlichkeit[134] feind war, so hat er der guten Gaben keine gering achten wollen, die Gott für den Menschen geschaffen hat und hat mit Zöllnern und Sündern sich um ihren Tisch gelagert und sich einen ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης schelten lassen (Mt. 11,19), um aus allem Volk sich etliche zu erübrigen und herüberzuholen, die mit Ihm ansitzen sollten im Reiche Gottes und an den himmlischen Gütern und Spenden sich laben (Lk. 14,15 ff. 24. c. 13,29. Mt. 8,11).

---

sen Gegenständen sich am meisten entfaltete. Wie sehr aber der verfeinerte Geschmack am Ende selbst einen Ekel an aller Üppigkeit empfand und sich zur Einfachheit zurücksehnte, sieht man aus der Stelle des Plato in Rep.: μάζας καὶ ἄρτους ἐπὶ κὰλαμόν τινα παραβαλλόμενοι ἢ φύλλα καθαρά, κατακλινέντες ἐπὶ στιβάδων ἐστρωμένων μίλακί τε καὶ μυρρίναις, εὐωχέονται αὐτοί τε καὶ τὰ παιδία, ἐπιπίνοντες τοῦ οἴνου καὶ ὑμνοῦντες τὸν θεόν etc.

132 Das Wort τρικλίνιον (vgl. ἀρχιτρίκλινος Joh. 2) bedeutet im Rabbinischen nicht Polster, sondern Speisesaal (auch בית המטות genannt). Tr. Erubin VI, 6 ist der Fall gesetzt, dass fünf Genossenschaften in einem טרקלין durch niedrige Wände, die indes nicht bis zur Decke reichen getrennt, Sabbath halten. Man vergl. dazu Berach. VII, 5. – Eine nähere Untersuchung über Tischgeräte und dgl. gehört nicht hierher. Schabbath XVII, 2 ist mir eine Gabel aufgefallen, womit man Kindern zu essen gibt. Gläserne Löffel s. Celim XXX, 2.

133 Vgl. Arvieux, Sitten der Beduinen-Araber p. 103. Wie man jetzt Tisch zurichtet, deckt, Schüsseln aufträgt und sich darum lagert, siehe Robinson II, p. 726. III, p. 201 etc.

134 Die Welt freilich begehrt Heilige ganz anderer Art. Man vgl. was die Juden von ihrem Hillel, was Hegesipp von Jakobus meldet.

Sect. IV.

Judas verdingt sich zum Verräter Jesu.

Matthäus 26,14-16. Markus 14,10.11. Lukas 12,3-6.

Mt. v. 14. Τότε προευθεὶς εἷς τῶν δώδεκα, ὁ λεγόμενος Ἰούδας Ἰσκαριώτης, πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς (15.) εἶπε· Τί θέλετέ μοι δοῦναι κἀγὼ ὑμῖν παραδώσω αὐτόν; Οἱ δὲ ἔστησαν αὐτῷ τριάκοντα ἀργύρια. (16.) Καὶ ἀπὸ τότε ἐζήτει εὐκαιρίαν, ἵνα αὐτὸν παραδῷ.

Varianten. Statt κἀγώ hat Griesb. i. m. καὶ ἐγώ, statt ἀργύρια hat cod. D. στατῆρας, wie auch etliche lat. Hdschr., Eusebius und Origenes an einer Stelle – offenbar ein erklärendes Glossem.

Mk. v. 10. Καὶ [ὁ] Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης εἷς τῶν δώδεκα ἀπῆλθε πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς, ἵνα παραδῷ αὐτὸν αὐτοῖς. (11.) Οἱ δὲἀκούσαντες ἐχάρησαν καὶ ἐπηγγείλαντο αὐτῷ ἀργύριον δοῦναι καὶ ἐζήτει πῶς εὐκαίρως αὐτὸν παραδῷ.

Der Artikel vor Ἰούδας fehlt in A. B. C. D. L., vor Ἰσκ. in B. D. L. – Statt ἀργύριον hat A. ἀργύρια, was vielleicht aus Mt. geflossen[135]. Anderes ist unbedeutend.

Lk. v. 3. Εἰσῆλθε δὲ [ὁ] σατανᾶς εἰς Ἰούδαν τὸν ἐπικαλούμενον Ἰσκαριώτην, ὄντα ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν δώδεκα. (4.) Καὶ ἀπελθὼν συνελάλησε τοῖς ἀρχιερεῦσι καὶ τοῖς στρατηγοῖς τὸ πῶς αὐτὸν πθραδῷ αὐτοῖσ· (5.) καὶ ἐκάρησαν καὶ συνέθεντο αὐτῷ ἀργύριον δοῦναι. (6.) Καὶ ἐξωμολόγησε καὶ ἐζήτει αὐκαιρίαν τοῦ παραδοῦναι αὐτὸν αὐτοῖς ἄτερ ὄχλου.

Die einzige Variante von einigem Belang ist das Fehlen des Artikels vor σατανᾶς in A. C. D. K. L. etc. weshalb Griesb., Kn., Lachm., Tisch. denselben streichen.

Wir haben diesen Abschnitt in engerem Zusammenhang mit dem Vorangegangenen zu verknüpfen als es gewöhnlich geschieht. Fritzsche, der rein nach der sprachlichen Bedeutung der Worte und Partikeln und insofern am unbefangensten den Gedanken zu erörtern pflegt, sagt zu Mt. v. 14: Jure tuo mireris, Matthaeum huic rei aliquid tribuere, quod Judas Cariothensis tum h. e. post illos sermones v. 8 –13 ut magistrum sacerdotibus traderet profectus sit, nulla re commemorata, quae illo maxime tempore ad facinus eius animum incenderit. Si Johannem 12, 2 sq. idem quod hic narravit Matthaeus perhibuisse vere contendimus, offenderat eum Jesu oratio v. 10 sq. Es ist ohne Zweifel so, dass Jesu Rechtfertigung der von Judas so hart und herb beschuldigten Maria diesen Jünger in einer Weise erbitterte, dass er Jesum nicht länger ausstehen konnte[136]. Aber nicht bloß das τότε bei Matthäus gibt diesen Zusammenhang. Wir haben das τότε, wie bereits Bynaeus richtig gegen die gewöhnliche Übersetzung bemerkt, nicht bloß mit dem Part. προευθείς, sondern vielmehr mit dem Hauptverbum zu verbinden τότε – εἶπε; d. h. also, nachdem Jesus zu den Jüngern über Maria in gedachter Weise gesprochen – da sprach einer von den Jüngern zu den Hohenpriestern. Beachten wir

135 Fritzsche gibt der Lesart ἀργύρια den Vorzug; und der Wortstellung: πῶς αὐτὸν εὐκαίρως. Auch bei Lk. v. 5 ist die Lesart ἀργύρια ziemlich stark verbürgt (A. C. K. Griesb. i. m.); es konnte indes gar zu leicht der Plural aus Mt. eindringen (vgl. c. 27,5.6.9), wenn auch sprachlich der Sing. leichter ist und also auf Korrektur beruhen könnte. Vgl. übrigens die bald folgende Note über den Gebrauch des ἀργύρια bei Matthäus. – Die Pesch. hat einfach an beiden Stellen ܟܣܦܐ. – Steph. Thes.: plur. ἀργύρια pro sing. ἀργύριον ap. Aristoph. (N. 753) et Eupol. inventum a se testatur J. Poll.

136 Ganz richtig Faber Stapulens. Commentar. fol. 110: Judas continuo a coena illa indignatus ob effusionem illius unguenti et quia ipse fuerat a Domino reprehensus et mulier ab eodem commendata in quam ipse tota efferbuerat bile, ad sacerdotes profectus est. So auch die Glossa in der Catena Thomae: ostenso consilio principum de Christi occisione vult exsequi Evangelista completionem ejus, ostendens qualiter Judas habuit conventionem cum Judaeis ut Christum traderet; sed prius causam proditionis praemittit, doluit enim, quia non erat venundatum unguentum etc. S. oben p. 61 n. 1.

auch, dass der Evang. trotz der direkten Rede den Judas nicht sagen lässt: ich will euch *Jesum* ausliefern, sondern αὐτόν. Dadurch wird zugleich die Verbindung mit v. 4 gegeben; Judas weiß es, dass die Hohenpriester die Sinne nur von dem einen erfüllt haben, wie sie den Gehassten aus dem Wege schaffen; er geht zu ihnen: Was gebt ihr mir, sagt er, und ich liefere *ihn,* dessen Seele ihr sucht, in eure Hände. Noch klarer stellt sich dieser Zusammenhang des von den Hohenpriestern gefassten Beschlusses und des von Judas ihnen gemachten Anerbietens bei *Lukas* heraus, bei welchem die Salbung in Bethanien fehlt; da entspricht dem ἐζήτουν τὸ πῶς ἀνέλωσιν αὐτόν (v. 2.) unmittelbar das συνελάλησε τὸ πῶς αὐτὸν παραδῷ αὐτοῖς. Als die Hohenpriester in größter Verlegenheit der Wege und Mittel waren Jesum zu töten, da bietet sich ihnen unerwartet eine günstige Aussicht und Gelegenheit und zwar von einer Seite, woher sie am wenigsten es erwartet hatten. Darum bemerken auch Markus und Lukas, wie sie des froh geworden seien. *Markus* hat die drei Absätze v. 1.2 – v. 3-9 – v. 10.11 durch ein bloßes καὶ verknüpft, wie er auch v. 12 abermals mit einem καί seinen Bericht fortsetzt. Diesem Evangelisten, der am meisten das Faktische als solches ins Auge fasst, genügt es in der einfachen Folge des Geschehenen die innere Verkettung erkennen zu lassen.

Mt. v. 15. κἀλὼ ὑμῖν παραδώσω αὐτόν] καί mit dem Futurum wie im Hebräischen das ו mit Imperf. oder Voluntativ (Ew. 334. a), was wollt ihr mir geben damit oder zum Lohn dafür, dass ich ihn euch überliefere; gebt mir Geld, so will ich etc. Die Stellung des ἐγὼ ὑμῖν ist nachdrucksvoll: ich werde mit euch im Bunde sein, ich, einer seiner Vertrauten, mit euch seinen erklärten Feinden. – ἔστησαν] Dieses Wort ist Gegenstand vieler Debatten geworden, ob es durch „darwägen, auszahlen" zu übersetzen sei, oder: eine Summe als Lohn aussetzen, festsetzen, bestimmen. Es kann zunächst nicht zweifelhaft sein, dass Matthäus hier a. t.-liche Stellen u. a. Sach. 11,12 im Auge hat: LXX καὶ ἔστησαν τὸν μισθόν μου τριάκοντα ἀργυροῦς. Da hier im Hebr. שׁקל steht, welches die LXX auch Esra 8,25.46 u. a. durch ἵστημι (wovon στατήρ) wiedergeben, so hat die Übersetzung appenderunt (Beza, Camerarius, Piscator, Heinsius, Coccejus, Wetst., Raph.) allerdings ihre guten Gründe[137]. Gleichwohl möchte ich der Übersetzung der vulg.: constituerunt, Pesch. ܩܝܡ, Theophyl. συνεφώνησαν, ἀφώρισαν δοῦναι den Vorzug geben (de Dieu, Grotius, Elsner, Fritzsche). Dies raten sowohl die Parallelstellen bei Markus und Lukas, als es auch in der Sache selbst begründet liegt, dass eine *Summe* zuvor ausgemacht, festgesetzt und erst in Folge des wirklich geleisteten Dienstes ausbezahlt wird. Die Hindeutung auf die Stelle des Sach. behält dabei ihre volle Kraft, da der Kontrakt es ist, auf dessen Stipulation bei der Summe alles ankommt, die Auszahlung folgt dann von selbst. – ἀργύριον] Wie im Hebr. כסף alleinstehend von der Münze des Sekels verstanden wird (Gesenius §. 118. 4. Anm. 2 vgl. 1. Reg. 10,29. 2. Chron. 1,17 etc.), so auch hier das griech. ἀργύρια[138], 30 Silbermünzen oder Silberstücke d. h. 30 siclos argenteos. Hieronymus: siclus i. e. stater habet dragmas IV (ebenso Jos. Ant. 3, 9)[139]; die 30 Silberlinge betrugen also 120 Denare oder etwa 24-26 Tlr[140]. Welche Vergeudung! hatte Judas ausgerufen, als das Öl von 300 Denaren Wert

137 Vom Wägen und Zahlen des Geldes sind bei den Griechen nicht ungewöhnlich die Ausdrücke ἵστημι, στατική, σταθμίζειν, ζυγοστατέω u. a. Vgl. Wetst., Raph., Er. Schmidius al. – ἵστημι selbst kommt indes nur selten vor (Xenoph. Cyrop. VIII, 2. 21) und der Gebrauch des Wortes bei M. ist offenbar auf die LXX zurückzuführen. Meyer will ein wirkliches Abwägen verstanden haben.

138 Die LXX geben das alleinstehende כסף sehr verschieden wieder z. B. 1. Reg. 10,29 πεντήκοντα ἀργυρίου (vgl. Act. 19,20); Sach. 11,12 τριάκοντα ἀργυροῦς (Cod. A. hat in Mt. Ἀθργυρᾶ); 2. Reg. 6,25 ὀγδοήκοντα σίκλων ἀργυρίου (Jos. Ant. 9, 2 ὀγδοήκοντα ἀργυρῶν νομίσαμτος). Das Neutrum Plur. ἀργύρια finde ich bei den LXX nicht gebraucht, wohl aber das Masc. ἀργυρίους Jud. 17,3; Hos. 3,2.– Jer. 32,9 steht in auffallender Weise: ἔστησα αὐτῷ ἑπτὰ οἴκλους καὶ δέκα ἀργυρίους.

139 Die LXX haben im Pentateuch δίδραχμον für Sekel; es ist dort das babyl. und äginäische δίδραχμον gemeint, welchem der Sekel gleich war. Boeckh, Metrol. Unters. p. 40. 56.

140 Camerarius und Beza waren der Meinung, es seien unter ἀργύρια attische Minen gemeint, ebenso Baronius, Lucas Brugensis u. A. libras argenti, was denn freilich eine bedeutend höhere Summe gab. Casaubonus führte zuerst den

über Jesu Haupt ausgegossen wurde – jetzt verkauft er für 120 Denare seinen Meister, für den er früher geschworen haben würde sein Leben lassen zu wollen, an seine Feinde. Gering ist diese Summe, für Judas indessen, der wahrscheinlich wie die meisten Jünger zu den Armen und Unbemittelten gehörte, doch nicht so geringfügig, als man sich oft vorstellen mag. Ein Denar bildete etwa den Arbeitslohn eines Tages (Mt. 20,1) und wie viele Leute des geringeren Standes gibt es noch heute, die niemals eine Summe von 24 Tlrn. ihr eigen genannt haben. Dass übrigens die Summe nicht in Denaren, sondern in Sekeln festgesetzt wird, daran erkennt man die geistliche Tempelbehörde; vielleicht liegt es in dem ἔστησαν, dass die 30 Silberlinge vor Judä Augen bereits zusammengelegt und bis zur Einhändigung von den Tempelaufsehern zurückgehalten wurden. – Dass 30 Silbersekel als Preis eines Sklaven galten (Ex. 21,32 τριάκοντα δίδραχμα), werden wir zum folgenden cap. näher belegen und erörtern. – εὐκαιρίαν] Cic. De Offic. I, 40: tempus actionis opportunum graece εὐκειρία, latine appellatur occasio. Lukas braucht dasselbe Wort, Markus hat das Adverbium εὐκαίρως. Pricaeus zu Lk. 22,6 gibt eine treffende Parallele aus Plutarch: οὐκ ἅμα φαίνεται καὶ γίγνεται τῶν πονηρῶν ἕκαστος· ἔχαι μὲν ἐξ ἀρχῆς κακίαν, χρῆται δὲ καιροῦ καὶ δυνάμεως ἐπιλαβόμενος. Vgl. Ps. 41,8.9; 38,13; 36,5; 35,7 etc.

Lk. v. 4. (ὁ) σατανᾶς]. Die griechische Form für das syr. ܣܳܛܳܢܳܐ, das hebr. שָׂטָן, chald. סָטָן. Gehen wir für die Grundbedeutung des Wortes auf das Arabische zurück, so wird das entsprechende شطن von den arabischen Lexikographen einstimmig durch adversari erklärt, vgl. Schultens zu Hiob 1,6. Dscheuhari: adversatus est obstinate et in facie. Camus: adversatus est et animo et vultu. Der Scholiast zu Hariri Cons. 7: omnis pervicaciter rebellis et adversans, remotus a bono, ex geniis, hominibus, bestiis vocatur Satanas. Zur nähern Begründung dieser Bedeutung verweist derselbe Scholiast entweder auf شطن in der Bedeutung: procul abfuit (longe distans tum a bono tum a gratia Dei) oder auf شاط. adustus fuit, coctum fuit butyrum oleumve ut perierint. Schultens gibt der letzteren Ableitung den Vorzug und statuiert als Grundbedeutung: excandescere ira odioque. Diese Zurückführung des שטן auf שוט scheint mir indes nicht gerechtfertigt[141] und ich meine eher, dass die Bedeutungen: remotus, alienus fuit und adversatus fuit ihrer Natur nach sehr gut zu vereinigen sind. Auch in dem arab. شطر treffen beide Bedeutungen zusammen. Wird nicht dadurch einer des an-

Beweis, dass Sekel zu verstehen seien. Wäre indes aus der von Matthäus zitierten Stelle nicht der entscheidende Grund dafür zu entnehmen (vgl. c. 27), so würde ich den Beweis nicht für vollgültig halten, da das Neutrum ἀργύρια so viel mir bewusst nicht bloß in den LXX, sondern auch bei Josephus vom Sekel nicht gelesen wird. Bei dem masc. ἀργύριοι oder ἀργυροῖ ist wohl σίκλοι zu ergänzen; ἀργύρια kann man nur allgemein durch „Silbermünzen" übersetzen und der Wert derselben lässt sich nur durch den Kontext und den Landesgebrauch bestimmen. Es ist übrigens bei diesem Worte wie in tausend andern Fällen deutlich zu sehen, wie gedankenlos fast alle Kommentare geschrieben werden. Ein jeder nimmt es für ausgemacht, dass ἀργύρια Sekel bedeutet, ohne zu beachten, dass der Gebrauch des Wortes hier und c. 27 völlig singulär ist. Ich will auch nicht bergen, dass mir die Summe von 30 Sekeln etwas gering erscheint, insofern ein Acker dafür gekauft wurde, ich habe aber trotz vielen Nachschlagens keinen Beweis finden können, dass ἀργύρια von irgendeiner andern Münze gesagt würde und finde es deshalb am gesichertsten, dabei stehen zu bleiben, dass Matthäus ἀργύρια gesagt wie man in d. LXX und bei Jos. ἀργύριοι oder ἀργυροῖ findet. Dafür spricht, dass die Pesch. ܬܠܬܝܢ ܕܟܣܦܐ hat ganz nach Analogie des Hebr. und der LXX (τριάκοντα ἀργυρίου) und dass Origenes, Eusebius, cod. D. etc. στατῆρας erklären. – Ob man dabei ἀργύρια als Substantiv nehmen will (Silberstücke), oder als Adj. und νομίσματα supplieren, lasse ich dahingestellt sein. Das eben angeregte Bedenken werden wir bei cap. 27 zu erläutern haben. Die von Camerarius und Baronius für ihre Ansicht aufgestellten Gründe nebst ihrer Widerlegung findet man bei Joh. Gerhard. Merkwürdig ist die sonderbare Behauptung des Elias Levita, dass כסף im Pentateuch Sekel, in den Propheten libra, in den Hagiographen Talent bedeute.

141 Man könnte zwar daraus, dass im Pentateueh bloß das Nomen שטן vorkommt, vermuten wollen, es sei das Verbum erst vom Nomen abgeleitet, indessen findet sich doch bereits in der Genesis auch שִׂטְנָה und das verwandte שׂטם. Auch ist mir kein Beispiel einer Nominalbildung שטן von שוט bekannt. Leichter ließe sich noch שָׂטָן mit שׂטה (נדן v. נדה) in Verbindung bringen: frenum excussit, declinavit.

dern Widersacher, dass er mit seinem Herzen von ihm weicht und ihm ferne wird (Deut. 29,18); sind nicht dadurch die Geister Gotte widerstehend und feindselig geworden, dass sie ihre Behausung verlassen haben? (Jud. v. 6). Ist nicht darum der Teufel der Neider und Feind alles zeitlichen und ewigen Glücks, weil er selbst von allem Heile fern und abgewandt ist? Hasste nicht darum Kain den Abel, weil er von der Gerechtigkeit fern war und wurde nicht Esau dem Jakob feind (שׂטם), als er von dem Segen sich ausgeschlossen fühlte, den er in seinem Leichtsinn selbst verachtet hatte? In der hebr. Sprache tritt übrigens die Bedeutung: procul abfuit, gar nicht hervor[142] und שׂטן Verb. und Nom. hat durchgängig die Bedeutung des Widerstehens, dass man statt jemand förderlich zu sein, ihm zum Strick werde, auf dem Wege zum Glück, Macht, Sieg und Wohlsein sich ihm entgegenstelle um ihn zu stürzen, oder dass man im Gericht jemand heftig und hart widerstehe, dass derselbe nicht freigesprochen werde und Gnade finde. So sprechen die Fürsten der Philister von David ihre Befürchtung aus, im entscheidenden Augenblick möge er ihnen werden לשׂטן (1. Sam. 19,4); so sagt David zu den Söhnen Zeruja: was werdet ihr mir heute zum Satan, dass ihr mich verleiten wollt, mich selbst zu rächen und zu tun, was nicht göttlich, sondern fleischlich ist. So wird selbst von dem Engel der sich Bileam in den Weg stellte, das Wort שׂטן gebraucht Num. 22,22; in seiner vollen Bedeutung findet es sich aber Sach. 3,1 (Ps. 109,6). Mit dem Artikel steht das Wort im Buch Hiob, 2. Sam. 24,1 und Sach. 3 von dem Widersacher Gottes und der Menschen, dem Vater aller Feindschaft und Menschenmörder von Anfang, der auf nichts anderes sinnt als zu widerstehen, zu verklagen, zu stürzen und zu morden, vgl. Apoc. 12,10. Die LXX geben das Wort durch ὁ διάβολος wieder, das שׂטן ist aber stärker. Gut Origenes und Theoph. ὁ ἀντικείμενος, Caesarius definiert den Namen ἐκ τοῦ θεῷ καὶ ἀνθρώποις ἀντικεῖσθαι. Es ist fast wie ein Nom. propr. behandelt und so auch in die jüdisch-griech. Sprache schon bei Sirach, besonders aber im N. T. aufgenommen. Ob Lukas σατανᾶς oder ὁ σατανᾶς geschrieben, ist nach den gewöhnlichen kritischen Zeugen bald entschieden, da fast in allen Handschriften (exc. B.) der Artikel fehlt. Es steht sonst immer der Artikel, z. B. v. 31 ὁ σατανᾶς und eben so Act. 5,3; auch Joh. 13,17 stellt der Artikel; und wir halten deshalb es für beachtenswert, dass Matthäi in seinen meisten Hdschr. den Artikel fand, wenn sich auch das Fehlen des Artikels rechtfertigen ließe, da z. B. auch 1. Chron. 21,1 (vgl. 2. Sam. 24,1) bloß שׂטן steht. – Zu dem ἐπελθών v. 4. vgl. man Act. 1,20. Wie der Verführer, so der Verführte. Auch Judas verließ die eigene Behausung, den Dienst und die Herrlichkeit, wohinein er gestellt war. – τοῖς στρατηγοῖς] Diese Bezeichnung ist Lukas eigentümlich; sie findet sich auch v. 52 mit dem Zusatz τοῦ ἱεροῦ und Act. 4,1; 5,24.26. Es kann kein Zweifel sein, dass darunter nicht römische Militärpersonen sondern jüdische Tempelbeamte zu verstehen sind. Es ist aus dem A. T. hinreichend bekannt, dass der Tempel seine Pförtner und seine Wachen hatte; es waren besondere Familien der Leviten, denen dies Amt der Wacht und Hut des Heiligtums übertragen war. 1. Chron. 10,17 ff. gibt darüber genaue Auskunft. Es waren namentlich Leviten von dem Geschlechte Korahs, die Korchiter oder Kinder Korahs genannt und die Einrichtung und Anordnung ihres Dienstes wird auf David und Samuel zurückgeführt. Pinehas wird als Fürst über sie bezeichnet, woraus die Absicht erhellt, dass wie einst Pinehas geeifert hatte für die Ehre des Herrn, so diese Leviten die Wacht und Hut halten sollten um das Heiligtum vor Frevel, Gewalt und Ungebühr zu schützen. Man vgl. auch 1. Chron. 27. Ps. 134,1. 1. Makk. 4,60.61. Diese Wachen hatten natürlich ihre Vorgesetzten und Hauptleute und wie die Wachen selbst, so mochte auch dieses Amt eines praefectus templi wechseln. Das oberste Amt

142 Der Zusammenhang der beiden Bedeutungen: adversatus est und procul abfuit gilt mir nicht als sicher. Andere statuieren als Grundbedeutung, dem Fuße einen Strick oder Fessel anlegen und dadurch zum Falle bringen. Dafür bietet שׂטם (Hos. 9,8) ܣܛܢ und ebenfalls شطن Parallelen. Dann läge in dem Worte das arglistige Bestreben, jemand dadurch zu widerstehen, dass man ihm eine Schlinge und Fessel um den Fuß werfe und zum Falle bringe. Darauf passt dann auch das: adversatus est socio und das: a proposito abduxit in den arab. Wörterbüchern. Vgl. Gesenius im Thes.

der Tempelaufsicht scheint indes ein stehendes Amt gewesen zu sein, wie wir bei Jeremias cap. 20,1 von dem פקיד נגיד בבית lesen, der von Amts wegen Fürst und Vorstand im Hause Gottes war. Ganz wie es dort bei Jeremias zu den Befugnissen dieses Amtes gehört, einen angeblichen Ruhestörer in den Kerker zu werfen, so sehen wir auch in der Apostelgeschichte bei den im Tempel entstehenden Bewegungen den στρατηγός mit seinen ὑπηρέταις einschreiten (Act. 5,26). Bei Josephus findet sich de B. J. 6, 5, 3 in gleicher Weise bemerkt, dass die φύλακες des Tempels dem στρατηγός Anzeige von einem auffallenden Ereignis gemacht. Als einer der verwegensten dieser στρατηγοί wird von Josephus ein Eleazar, Sohn des Hohenpriester Ananias namhaft gemacht B. 2, 17, 2. Es ist dieselbe Amtsperson, welche in der Sprache des Talmud איש הר הבית heißt (Middoth I, 2)[143]. Für den Plural στρατηγοί bietet Jer. 29,26 eine Parallele, wo der Priester Zephanja und Genossen angeredet werden als פקידים Aufseher im Hause des Herrn, Irr- und Schwarmgeister ins Gefängnis zu legen. Unter dem Befehl dieser στρατηγοί standen die ὑπηρέται die so oft erwähnt werden Act. 5,22.26; Marc. 14,65; Joh. 7,32.45; 18,3.12.22; 19,6. Wie aus Josephus erhellt, gehörten diese Hauptleute des Tempels den hohenpriesterlichen Familien an und dadurch erklärt es sich, dass sie bei den andern Evangelisten nicht besonders namhaft gemacht werden. – παραδῷ] Die vulg. gibt das Wort teils durch tradere, teils durch prodere wieder. Bei Mt. v. 15 wo Judas von sich selbst sagt: παραδώσω αὐτόν, wird man schwerlich „verraten“ übersetzen dürfen; am besten bleibt man überhaupt bei der Bedeutung stehen: ausliefern, überantworten, in jemandes Hand und Gewalt geben. Das προδίδωμι ist im N. T. gar nicht gebräuchlich (Röm. 11,35 in anderer Bedeutung); das Nomen προδότης wird aber von Lukas gebraucht, sowohl von Judas c. 6,16, als auch von den Juden und ihren Vorgesetzten in der Rede des Stephanus Act. 7,52.

V. 5. συνέθεντο]. Die Bedeutung des Wortes belegt Krebs gut in seinen Anmerkungen aus Josephus: 1) eine Verabredung treffen; 2) einen gemeinschaftlichen Beschluss fassen[144]; 3) unter einer Bedingung jemanden etwas versprechen. Danach könnten wir übersetzen: sie *verabredeten* mit ihm, αὐτῷ mit συνέθεντο verbunden, – aber dann würden wir einen andern Infinitiv erwarten, worin das Objekt der Verabredung bezeichnet wäre. Oder 2) sie wurden *untereinander* eins, fassten einmütig den Beschluss, ihm Geld zu geben, in welchem Falle das συν – nicht auf die Übereinkunft mit Juda sondern die gemeinsame Beratung sich bezöge; 3) sie kamen *mit ihm* darin überein, dass sie ihm Geld geben wollten, wenn er nämlich den gewünschten Dienst leisten werde. Für diese Bedeutung zitiert Krebs Jos. Ant. XIII, 4, 7: Πτολεμαῖς πέμπει πρὸς Δημήτριον εὐθὺς περὶ συμμαχίας καὶ φιλίας, συντιθέμενος τὴν θυγατέρα δώσιν αὐτῷ εἰς γυναῖκα. Die Stelle scheint mir ganz analog. – V. 6. ἐξωμολόγησε]. Lachm. will das Wort streichen, die syr. Übers. rechtfertigt aber das Alter dieses Wortes, sie hat das ganz entsprechende ܐܬܝܕܐ. Vulg. Er. Bez. übersetzen spopondit, Holl. Übers. ende hy beloofde het. Es liegt in dem Worte zunächst das zustimmen, eingehen, beipflichten – sodann das sich wozu bekennen, verpflichten, promittere, adstipulari, vovere. Auch hier gibt Krebs gute Parallelen z. B. Jos. Ant. VI, 3, 5 wo Samuel, den Bitten des Volks willfahrend ὡμολόγησεν – dem Volke zusagt, ihnen einen König zu geben. In einer andern Stelle Ant. VIII, 5, 3 hat ὁμολογεῖν die Bedeutung: auf einen Vorschlag eingehen und die damit verbundene Verpflichtung übernehmen. So auch in einer Stelle des Philo ex vita Josephi bei Loesner, wo es von Ruben heißt, da er in Be-

143 Vgl. Lightfoot zu Lk. 22,4, wo zwei Stellen aus Tr. Middoth angeführt werden, die erste, welche von den verschiedenen Wachposten im Tempel handelt (3 der Priester und 21 der Leviten) und die 2., wo es von dem איש הר הבית heißt, dass er unter den Wachen die Runde gemacht und sie inspiziert habe. Geschah diese Inspektion der Wachen allnächtlich, wie es fast scheint, so wechselte sicher das Amt des Aufsehers wie der Wachdienst überhaupt und wir würden dann in der Apostelgeschichte unter dem ὁ στρατηγός denjenigen zu verstehen haben, der gerade damals die Aufsicht der Tempelwache hatte. Lightfoot erklärt den griech. Ausdruck gut durch duces excubiarum, die Wachtmeister des Tempels.

144 Für diese Bedeutung vgl. auch Herodian I, 17. 16; V, 3. 23.

treff des Benjamin dem Vater sich verpflichtet: παρακαταθήκην λαμβάνειν ὁμολογῶν. Auch Wetstein gibt eine ganz treffende Parallele aus Lysias, wo jemand einem andern Geld bietet, wenn er ihn retten wolle und dieser ὁμολογεῖ sich verbindlich macht, es zu tun und mit einem Schwur seine Zusage bekräftigt. So auch Mt. 14,7 von Herodes: μεθ' ὅρκου ὡμολόγησεν. Das ἐξ-ωμολόγησε verstärkt noch den Begriff, sich durchaus, ganz verbindlich machen. Krebs will ein ἐξ ἀργυρίου supplieren wie Mt. 25,2 συμφωνεῖιν ἐκ δηναρίου, auf Grund des Geldes versprach er, was mir aber weniger annehmlich scheint. – ἄτερ ὄχλου]. Sine turba et tumultu. Hom. 11. 4, 473 ἄτερ λαῶν. Nicht wie Meyer erklärt: ohne Volk zuzuziehen, – sondern ohne dass Volk zugegen wäre und in Folge dessen Auflauf und Unruhe entstände. In Judas Absicht lag es wohl, Jesum ganz insgeheim und in der Stille an die Hohenpriester auszuliefern. Das ἄτερ ist übrigens ein seltenes, poetisches Wort: es mag hier des Wohlklangs wegen gewählt sein, da ἄνευ ὄχλου einen üblen hiatus geben würde. An der Echtheit der Worte, die in einigen Minuskel-Hdschr. fehlen, ist nicht zu zweifeln.

Wir wenden uns von der Worterklärung zur Beleuchtung des berichteten Faktums nach seiner inneren Bedeutung. Wir haben dabei 1) auf die Person des Judas; 2) die jüdische Obrigkeit und ihr Verfahren; endlich 3) auf die verborgene Macht der Finsternis, die hierbei tätig war, unsere Aufmerksamkeit zu richten.

Matthäus sagt: Einer aus den Zwölfen, der genannt wurde Judas Ischarioth – Markus setzt den Namen voran: Judas mit dem Beinamen Isch., einer der Zwölfe. Lukas sagt: ὄντα ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν δώδεκα – wofür als Erläuterung die Worte Petri dienen können Act. 1,17: καθηριθμένος ἦ ἐν ἡμῖν καὶ ἔλαχε τὸν κλῆρον τῆς διακονίας ταύτης. Vgl. auch Joh. 12,4. Die Evangelisten heben dies nicht ohne Grund hervor, dass Judas aus der Zahl der erwählten Jünger und Apostel war und wir werden deshalb Judam als solchen auch zu betrachten haben. Das Zeugnis des heiligen Geistes in der Schrift lässt in keiner Weise fleischlicher Sicherheit Raum. Es ist dem menschlichen Herzen eigen zu denken, dass man geborgen sein würde wenn man nur einmal ein Wiedergeborener, ein Jünger und Erwählter Jesu sei. Auch ist es den Menschen eigen, in dem Menschen etwas zu suchen und unter dem Namen eines Patriarchen, Heiligen, Propheten oder Apostels den Menschen zu vergöttern, ohne im Gedächtnis zu halten, dass alle Patriarchen, Propheten und Apostel in sich selbst, wie Luther sich auszudrücken pflegt, stinkende Sünder gewesen und allein durch die Gnade das gewesen sind, was sie waren. Die Schrift aber stellt hier Judam vor als einen aus der Zahl derjenigen, zu denen der Herr gesagt: Selig sind die Augen die da sehen, das ihr sehet, Lk. 10,23 und anderswo: Ihr werdet mit mir sitzen auf zwölf Stühlen und richten die zwölf Geschlechter Israels, Mt. 19,28. Die Evangelisten geben uns keine Andeutung, dass Jesus den Judas nicht mit derselben Liebe, Freundschaft, Herzlichkeit und Vertrauen behandelt hätte wie alle seine Jünger, er hatte sich zu Christo bekannt, hatte um seinetwillen alles verlassen, war von ihm ausgesandt worden und hatte in Seinem Namen Geister ausgetrieben und Kranke gesund gemacht; sein ganzes Benehmen musste derartig sein, dass in keinem der übrigen Jünger ein Argwohn gegen ihn aufkam. Jesus selbst betrachtet ihn nicht anders als einen Genossen, einen Mann dem er sich vertraut hatte, der das Brot mit ihm gegessen, der mit den andern eingestimmt hatte in die Freude des geoffenbarten Heils. Er ist im Geiste aufs tiefste davon ergriffen und erschüttert, dass ein *solcher* die Ferse gegen ihn erhebt (Joh. 13,21) und aus Joh. 17,12 sieht man, dass Jesus darüber, dass dieser Jünger verloren ging, nur darin Ruhe fand, dass es so habe sein müssen, damit die Schrift erfüllet sei. Es hat aber darum geschehen müssen, dass kein Mensch sich sicher wähne sei er auch so zu sagen im Himmel bereits eingebürgert, sei er auch Jünger und Apostel und dass sich also niemand der Frage entziehe, welche der Herr absichtlich an alle seine Jünger herantreten ließ, wie wir weiter unten Mt. v. 21 ff. finden werden. Es hat darum geschehen müssen, damit sich niemand auf sein Herz verlasse, auf seinen

Stand vor Gott, seinen Glauben, seine Werke oder vermeintliche Erwählung, auf die Gaben, die er empfangen und die Güte und Huld Gottes, die er genossen; es hat darum geschehen müssen, damit offenbar werde, wozu ein Mensch fähig ist ja wozu ein Jünger fähig ist, der es geglaubt und bekannt hatte, dass Jesus der Christ ist und der Zeuge aller seiner Taten und Wunder gewesen war; damit gänzlich offenbar werde, welche tiefe und furchtbare Feindschaft in dem Herzen des Menschen wohnt.

Aber möchte man gleichwohl fragen, wie doch hat sich denn in eines Menschen Herzen eine solche Feindschaft ausbilden können? Wir erhalten darüber Aufschluss durch dasjenige, was bei dem Gastmahl in Bethanien geschehen war. Die *Bestrafung* Jesu machte den Judas so bitterböse und feindselig. Was war der Weg der Jünger an der Seite Jesu? Jesus ging voran – die Jünger hatten ihm zu folgen. Aber der Geist, der Trieb der in Ihm war, war nicht nach dem Sinne, Willen und Neigung der Menschen. In seiner Nachfolge galt das Wort: wer sich nicht selbst verleugnet und sein Kreuz auf sich nimmt täglich; wer die Hand an den Pflug legt und siehet zurück; wer nicht hasst sein eigenes Leben und Verzicht leistet auf alles was er hienieden sein nennt, der kann nicht mein Jünger sein. Auch in einem Petrus erhob und empörte sich einmal der Eigenwille so gewaltig wider Jesum, dass er zu ihm sagen musste: Hinter mich Satanas, nachdem er ganz kurz zuvor ihm die Schlüssel des Himmelreichs gegeben hatte. Jesus war nicht ein Messias, in dessen Dienst und Nachfolge jemand sich selbst bereichern konnte. Der Dünkel, etwas zu sein, die Begierde, etwas zu gewinnen, musste an Jesu Seite täglich in den Tod; sein Wort warf alles nieder was in des Menschen Tiefen von eigenen Gelüsten sich regt und täglich ließ er es seine Jünger fühlen, dass sie ohne ihn nichts konnten, dass sie in sich selbst nichts waren; sie – von der Erde, irdisch; Er allein der Sohn des Vaters, der Seiende im Himmel. Und dennoch – die Meinung, etwas zu können, zu wollen und zu sein, in allen Jüngern lag sie gegen Jesu Wort und Zeugnis hart in der Wehre. *Könnt* ihr den Kelch trinken, sagt der Herr zu den Söhnen Zebedäi: Wir *können* es, Mt. 20,22. Wir *wollen* mit ihm in den Tod gehen; wenn sich alle an dir ärgern, ich werde mich nicht ärgern, Joh. 11,16; Mt. 26,35 – so waren die Stimmen der Jünger gegen ihren Herrn. Diese Macht des Könnens und Wollens, diese Selbstbehauptung, diese Sünde Adams, es Gotte gleich tun zu wollen und zu wissen was gut und böse sei, sie wurde in Petro und den andern durch die Gnade gebrochen, in Juda erhob sie sich und wurde zur tödlichen Feindschaft. Judas hielt sich selbst für gerecht und wollte gerecht sein. Als er nun in Bethanien die Maria mit seinem Gesetz der Almosen verdammt, Jesus sie aber gerechtfertigt hatte, wobei Judas fühlte, dass sich die Liebe Jesu allein den Bußfertigen und Verlorenen zuwandte: da ergrimmte der Jünger wider den Meister, indem er sich dem Meister gleichstellte; in dem Wahn seiner Gerechtigkeit und seiner Verdienste empörte er sich wider den König der Gnade, der das Zepter seiner Huld dem zu seinen Füßen liegenden Weibe zuneigte, wie sich einst Joab wider David ergrimmt hatte, da er das *Vater*herz des großen Königs nicht verstehen wollte (2. Sam. 19,6). Judas wollte nicht Unrecht haben, es stellte sich ihm auch alles in der Seele so dar, als wäre Jesus höchst ungerecht und parteiisch, dass er der Tat der Maria einen solchen Wert beilege und ihn dagegen so hart angefahren habe[145] und indem er innerlich es dennoch fühlen musste, dass er dem Geiz frönte und dass er nicht gesinnt war wie Jesus, so betäubte er solches Gefühl indem er dem Teufel sich ergab, welcher Hass, Neid, Zorn, Gefühl der Zurücksetzung und gekränkter Ehre in ihm zu vollen Flammen schürte – und so ging er zu den Hohenpriestern und sprach die furchtbaren Worte: Was wollt ihr mir geben und ich werde ihn euch überliefern[146].

145 Calvin: quodsi Judas interrogatus fuisset, haud dubie illam excusationem attulisset: *Ille me nimium urgebat.*
146 Man vgl. zu diesen Worten Eusebii Emeseni oratio de proditione Judae, opusc. ed. Augusti p. 10.

Aus dem Bemerkten ergibt sich von selbst, wie wir über die verschiedenen Ansichten urteilen, welche man insbesondere seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts über Judas, seinen Charakter und die Beweggründe seines Verrats aufgestellt hat[147]. Wir haben uns einfach an dasjenige gehalten, was die Evangelien über Judas mitteilen. Man hat oft diese Data mangelhaft genannt (Strauß, Leben Jesu II, p. 396. 2. Aufl.) – wir finden sie vollkommen ausreichend. Die Evangelien sagen uns: 1) dass Judas einer der Zwölfe war; 2) dass er das Geld liebte; 3) dass er in Folge einer Zurechtweisung Jesu zum Verräter wurde. Die Evangelisten enthalten sich aller weiteren Bemerkungen. Die Tat spricht an und für sich selbst laut genug. Aber eben das, was diese Geschichte so laut verkündet, hat man fast niemals völlig anerkennen wollen. Wir meinen: die *bittere und tödliche Feindschaft des menschlichen Herzens wider den gerechten Richter und König der Gnade,* der gekommen ist nicht Gerechte zu rufen sondern Sünder. Statt dies anzuerkennen, hat man entweder den Judas zu einem Erzschelm und Schurken gemacht, der gar kein menschliches Herz im Leibe gehabt habe – oder man hat seine schreckliche Tat zu beschönigen gesucht[148]. Wir wollen hier keine Aufzählung der verschiedenen Deutungen geben, man vgl. Neander, Leben Jesu p. 571. Strauß L. J. §. 118. Hase §. 105. Wir haben nur das oben Ausgeführte gegen etliche Einwendungen zu schätzen. *Erstens* beschuldigt man die Evangelisten, dass sie hinterher die Tat des Judas aus Habsucht hergeleitet hätten, da doch eine so geringe Summe wie 30 Silberlinge einer habgierigen Seele nicht so schwer hätte wiegen können, um eine solche Greueltat zu begehen. Wir antworten, dass keiner der Evangelisten sagt, Judas habe um des Geldes *willen* Jesum verkauft, wenn er ihn auch *für* Geld verkaufte[149]. Der Beweggrund zu der Tat Judä war die Gesinnung Kains, war Hass und Feindschaft; der Grund aber dieser Feindschaft war allerdings die φιλαδργυρία und πλεονεξία, welche εἰδωλολατρεία und eine Wurzel alles Bösen ist, 1 Tim. 6,10. Kol. 3,5. Eph. 5,5. Vgl. auch 2. Petr. 2,15 mit Act. 1,18 (μισθὸς ἀδικίας)[150]. Wie so? möchte man fragen. Judas wird freilich selbst seinen Widerwillen gegen Jesum nicht aus dieser Quelle hergeleitet haben, er glaubte, von Jesu wirklich gekränkt zu sein, er glaubte, gegen die Maria Recht zu haben und dennoch war es im innersten Grunde nichts Anderes als ein Diebsgelüsten, dass er sich zum Patron der Armen aufgeworfen hatte. Wir werden uns die Sache so zu denken haben[151]. Judas war irdisch gesinnt, wie wir Menschen alle; er liebte das Geld wie ein anderer anderes liebt. Er hat Jesum gehört, da er sagte: Ihr könnt Gott nicht dienen und dem Mammon; Liebe des einen gebiert Hass des andern. Dieses Wort hat Judas auf sich selbst nicht anwenden wollen; er wollte es nicht wissen, dass er das Geld liebte und bereicherte sich im Verborgenen aus der Kasse die er trug, als ob der Herr solches nicht merke und Gott im Himmel nicht sehe. Wer aber das Wort bloß hört, aber nicht tut, wer von dem Worte gestraft, das ärgernde Auge nicht ausreißt und Gottes Wort nicht höher stellt als das Ich und seine Lust – der verhärtet sich selbst allmählich an eben dem Worte, an dem er zusammenbrechen sollte. Ein solcher wird am Ende völlig blind über sich selbst, stiehlt ohne nur zu wissen, dass er stiehlt und hält sich

147 Z. B. Klopstock, im Messias; Niemeyer, Charakter. d. B. I, p. 115 (2. Aufl.), wo zugleich eine Stelle aus Lavater, welche mit den Worten schließt: „Wehe dem Herzen, das in Judas Betragen nicht die schrecklichste Niederträchtigkeit, aber weh auch dem, das nicht noch apostolische Größe darin fühlt;“ Paulus, L. J. I, b. p. 143 ff.; Daub, Judas Ischarioth; Krummacher über Geist u. Form der evang. Gesch. p. 298 ff.; Schollmeyer, Jesus und Judas. Lüneb. 1836 u. a. – Man weiß, was Epiphan. 38, 3; Tertull. de praescr. c. 47; Augustin de haeres. c. 18 von etlichen Kainiten melden: Cajani docuerunt, Judam ob proditionem Christi non solum non esse reprehendendum sed etiam laudandum, cum amore salutis humanae Christum prodiderit.

148 Bei Winer R. W. p. 636 findet man die Note: Die furchtbare Tat aus dem Charakter des Täters, wenn es geschehen kann, mild zu erklären, ist unverwerflich; übertrieben aber, ja fast (!) unmoralisch, den Täter, der auch im besten Falle unklares sittliches Urteil beurkundete, einen *braven Mann* zu nennen, Schmidt etc.

149 Man vgl. Gen. 37,28, wie Joseph verkauft wurde von seinen Brüdern.

150 Τ᾽ ἀργύριόν ἐστιν αἷμα καὶ ψυχὴ βροτοῖς. – ᾽Αλλὰ σκεδόν τι τὸ κεφάλαιον τῶν κακῶν Εἴρηκασ· ἐν φιλαργυρίᾳ γὰρ πάμτ᾽ ἔνι.

151 Vgl. Joh. Gerhard p. 689. Causa impulsiva Judae erat avaritia et odium contra Christum.

vor Gott für gerecht, indem er auf gute Werke sich stützt. Als nun in Bethanien das kostbare Öl über Jesum ausgegossen wurde, da waren Judä Augen und Sinne auf den Wert der 300 Denare gerichtet; ohne aber nur bei sich selbst zu ahnen, dass die Begierde des *Geldes* ihn erregte, erschien ihm diese Handlung als eine ganz zwecklose und unverzeihliche Verschwendung. So ward er statt Täter des Gesetzes zu sein, dessen Richter (Jak. 4,11). Das Auge des Herrn dagegen sah nichts von dem Wert der Narde, Er sah auf die Buße und den Glauben der Maria und so sprach er der Maria die Gerechtigkeit zu und den Lohn des ewigen Lebens. Da empörte sich die Selbstgerechtigkeit dessen, der das Irdische und das Geld liebte wider die Gerechtigkeit des Himmels, welche demjenigen gnädig ist, der alles was er hat zerbricht und zu den Füßen Jesu ausschüttet wie Wasser. So war es im innersten Grunde und nach Wahrheit wirklich nichts als die Geldliebe, was den Hass und die Feindschaft erweckte – oder wer hätte auch wohl einen andern als einen gemeinen und niedrigen Grund des Eigennutzes um wider Jesum zu zürnen? Dass nun Judas zu den Hohenpriestern mit der Frage kam: Was oder wie viel wollt ihr mir geben, damit verriet er sich selbst und seine Gesinnung abermals ohne es zu wissen und zu wollen. Denn das ist der Fluch der Begierde, dass sie zu einer Gier wird und sich zuletzt in alles hineinmischt, so dass es immer nur heißt: gib her – gib her, man tue was man tue Prov. 30,11-15[152]. Die Hohenpriester hatten (Joh. 11,57) kurz zuvor einen Befehl ausgehen lassen, dass wer Jesu Aufenthalt kenne, ihn der Behörde pflichtmäßig anzeigen solle: ohne Zweifel wusste Judas darum, wie er überhaupt die Anschläge der Hohenpriester und Pharisäer kannte; darauf hin erbietet er sich ihnen zum Dienst, erwartet aber natürlich für einen Dienst, von dem er wusste wie erwünscht er der Obrigkeit war, eine kleine Belohnung. Es mag wohl richtig sein, dass Judas mit ähnlichen Worten, wie sie Joh. Gerhard ihm in den Mund legt, zu den Hohenpriestern hingegangen ist[153]; denn wenn wir Matthäus mit Markus und Lukas vergleichen, so ist das Anerbieten des Geldes wahrscheinlich zuerst von den Hohenpriestern ausgegangen, darauf hat Judas nach der Summe gefragt und darauf hat man diese Summe auf 30 Sekel festgesetzt. Judas kam mit den Hohenpriestern überein, einen dem Staat und der Kirche im höchsten Grade verderblichen Menschen unschädlich zu machen[154]; für diese der Tempelbehörde erwiesene Gefälligkeit wurde dann eine Geldsumme angewiesen, gerade wie man im polizeilichen und diplomatischen Verkehr, während man, ich weiß nicht welche hohen Absichten und Motive zur Schau trägt, insgeheim durch ein Geschenk oder Versprechen zu bestechen pflegt. Dass es nun zu guter Letzt ein Lumpengeld ist, was Judas für den Himmel der Gnade eintauscht und wofür er sein Gewissen mit dem alle seine Gebeine zernagenden Fluche belastet, das ist der Betrug des Teufels, der seine Diener nicht anders lohnt[155]. – Ein

152 „Avarus vir inferno est similis; infernus enim, quantoscunque devoraverit, nunquam dicit, satis est.“ August. Idem alio loco: „Avarus antequam lucretur, se ipsum perdit; et antequam aliquid capiat, capitur.“

153 Pag. 689: Cogitari potest, quod Judas in primo suo accessu pontificibus dixerit, se a novo illo Doctore, quem Jesum vocant, misere fuisse seductum, iam vero sibi divina gratia oculos fuisse apertos, ut fraudes et praestigias eius cognoscere potuerit etc. Man vgl. weiter ebd. p. 690: mercedis postulatio. „Quid-inquit-vultis mihi dare et ego vobis tradam illum? quasi dicat: Novi vos utpote verae et antiquae religionis vindices, salutis publicae assertores, Reipubl. defensores ac legis Mosaicae accuratos observatores merito maximopere esse sollicitos, quomodo hunc hominem sine populari tumultu in vincula conjicere eundemque e medio tollere possitis … en igitur, operam meam vobis offero, ego eum vobis tradam sine strepitu et tumultu, id quod mihi utpote familiari eius discipulo erit facillimum. Sed aequum est ut honesto pretio hanc operam meam compensetis.“

154 Das liegt auch in den Worten Mt. „ich will ihn (αὐτόν) euch überantworten,“ d. h. den von euch gebannten Ketzer, Sabbathschänder und Kirchenfriedstörer.

155 Ich will hier ohne weitere Bemerkung eine Stelle aus Kant (Religion innerh. d. Gr. d. r. V. p. 35 der 1. Ausgabe) hersetzen, welche dem Aufmerksamen sehr viel sagt: „Ein Mitglied des englischen Parlaments stieß in der Hitze die Behauptung aus: Ein jeder Mensch hat seinen Preis, für den er sich weggibt. Wenn dieses wahr ist (welches dann ein jeder bei sich ausmachen mag); wenn es überall keine Tugend gibt, für die nicht ein Grad der Versuchung gefunden werden kann, die vermögend ist sie zu stürzen; wenn, ob der böse oder gute Geist uns für seine Partei gewinne, es nur darauf ankömmt, wer das meiste bietet und die prompteste Zahlung leistet: so möchte wohl vom Menschen allgemein wahr sein, was der Apostel sagt: Es ist hier kein Unterschied, sie sind allzumal Sünder – es ist

zweiter Einwand, den wir abzuwehren haben, ist die Behauptung, dass die Rüge Jesu in Bethanien viel zu gelinde gewesen sei, als dass in Folge dessen Judas so aufgebracht hätte werden können (Hase, Strauß u. a.). Wir erwiedern, dass die Zurechtweisung gerade dadurch, dass sie so leise, ruhig und gehalten war, den Judas aufs schrecklichste erbitterte. Was den Zorn Judä erregte, war nicht die Heftigkeit, sondern die in das Innerste der Seele greifende Wahrheit und Gerechtigkeit, womit Jesus sich einer Unschuldigen gegen ihren Verkläger annahm. Jesus fühlte sehr wohl, was in Judä Seele vorging; durch ein hartes oder herbes Wort hat er den Jünger nicht aufgebracht; nicht mal ein Urteil hat er über ihn ausgesprochen; er machte es gerade so wie früher bei der Ehebrecherin den Pharisäern gegenüber Joh. 8, wie der Engel des Herrn bei Josua Sach. 3 – er begnügte sich mit Abwehr, mit Verteidigung. Er tat hier ganz nach seinem Amte: Wer will verdammen? Christus ist hier, welcher für die Seinigen eintritt Röm. 8,34. Mit ewiger Liebe hielt er die Maria umfasst, welche eine feindselige Macht von ihm scheiden wollte, und Judas wurde alsobald von tödlichem Hasse erfüllt, weil er an der ganzen Weise, wie Jesus sich des Weibes annahm, erkennen musste, in welchem Lichte er Jesu erschienen war. – Einen *dritten* Einwurf dahin lautend, dass es nicht zu erklären sei, wie Jesus den Judas in seine Jüngerzahl habe aufnehmen können und ihm sogar die Kasse anvertrauen, wollen wir nur berühren, da die vorliegenden Stellen uns zu deren Beantwortung nicht Anlass bieten. Es genüge hier nur eine Bemerkung. Wenn Neander zu Joh. 6,64 behauptet, (L. J. p. 572), es brauche nicht notwendig in diesen Worten gesagt zu sein, dass Jesus den Judas gleich anfangs als den einstigen Verräter erkannte, sondern es könne sein, dass Johannes nur dies ausdrücken wolle, dass Christus von Anfang an den Judas von den übrigen Aposteln wohl zu unterscheiden wusste, die Gesinnung, welche ihn nachher zum Verräter machte, schon in ihrem ersten Keime bemerkte – so stellen wir dagegen bloß die Worte Johannis: ἤδει γὰρ ἐξ ἀρχῆς ὁ Ἰησοῦς … τίς ἐστιν ὁ παραδώσων αὐτόν, nicht etwa παραδώσει oder τίς ἂν εἴη und überlassen es jedem Sprachkundigen[156], die Neandersche Exegese danach zu würdigen[157].

Von Judas dem Verräter wenden wir den Blick auf diejenigen, welche sich seiner bedienen. Es waren die Hohenpriester und Hauptleute des Tempels, die geistliche Behörde des erwählten Volks. Von den Hohenpriestern ist oben ausführlich Rede gewesen; die von Lukas erwähnten στρατηγοὶ τοῦ ἱεροῦ waren insofern bei der Sache ganz nahe beteiligt, da sie die geistliche Polizei des Tempels waren, da unter ihren Augen Jesus im Tempel gelehrt und Käufer und Verkäufer ausgetrieben hatte, da endlich sie die Mannschaft zur Festnehmung Jesu beordern und befehligen mussten. Sie stehen also hier den Hohenpriestern als die untere Exekutivbehörde zur Seite. Die Art und Weise nun, wie diese Träger des heiligen Amtes, des Priestertums und der Hut des Tempels hier mit Juda einen Vertrag schließen, um den Gesalbten des Herrn aus dem Lande der Lebendigen auszurotten, eröffnet uns einen nicht minder furchtbaren Blick in die Tiefe menschlichen Verderbens und geistiger Verblendung wie der Verrat Judä selbst. Man hat freilich das Gewicht und die Tragweite auch dieser

keiner, der Gutes tue, (nach dem Geiste des Gesetzes), auch nicht einer."

156 Vgl. Winer p. 42, 4; besonders p. 346 in der Anmerkung zu c. das zu Act. 21,33 Bemerkte. Der Verrat ist für Jesus ein ganz gewisses Faktum der Zukunft und die Person des Verräters ihm von Anfang bekannt.

157 Pag. 225 sagt Neander: „Jesus konnte das Trübende des sinnlichen, selbstsüchtigen Elements in ihm wahrnehmen, wie bei den übrigen Aposteln, aber er konnte dies … zu überwinden hoffen, doch dies war durch die *freie Selbstbestimmung* des Judas bedingt, deren Richtung nur von dem *Allwissenden* auf untrügliche Weise voraus erkannt werden konnte." – Hatte denn nicht Jesus (wenn er auch in den Tagen seines Fleisches freiwillig von aller Gottesfülle selbst sich ausgeleert hatte) die Nacht bevor er seine Jünger erwählte, in ununterbrochenem Gebet mit dem Allwissenden zugebracht und war der Geist womit Jesus gesalbt war nicht allwissend, ihm allerwärts das Verborgenste zu enthüllen, wo es notwendig war, und *musste* nicht die Schrift erfüllt werden: Der mein Brot isset, erhebt wider mich seine Ferse? – Man klügle wie man wolle, um göttliche Präscienz und pelagianisch behauptete Selbstbestimmung des Menschen zu vereinigen, aber man lasse die Bibel doch das sagen, was sie sagt und verwerfe lieber ihre Aussagen als dass man sie deutele.

Tatsache nicht begreifen wollen. Wie tiefe Wurzeln haben nicht unter den christlichen Völkern die Lehren geschlagen: der geistliche Oberhirte kann nicht fehlen, die Bischöfe können nicht irren, die Kirche kann nicht ohne Leitung des h. Geistes sein! Wider alle diese Behauptungen, welche auch in Israel stets im Schwange waren und wodurch sich gerade Priester und Volk ins Verderben stürzten – steht die eine große *Tatsache:* Judas geht zu den *Hohenpriestern,* um ihnen Jesum zu überantworten[158]. Im Einzelnen bietet diese Tatsache in dem einfach großartigen und lauteren Berichte der Evangelisten folgende Gesichtspunkte zu ernster Erwägung. 1. Matthäus hat v. 2 Jesu Worte mitgeteilt, worin er Zeit und Art und Weise seines Todes geweissagt hat. Darauf haben sich die Hohenpriester, Schriftgelehrten und Ältesten versammelt, sie fassen den Beschluss Jesum zu töten, aber nicht auf das Fest, denn sie fürchteten das Volk. Was sie aber auch beraten mögen, Gottes Rat wird bestehen und das Wort seiner Knechte vollführt er (Jes. 44,26). Daraus sieht man zuerst dass es nichts weniger als Regierung ist, was den Namen und Schein der Regierung hat. Freilich, sie wollen Jesum töten, das ist ihr Wille. Aber dazu ist ihnen die Hut des Heiligtums nicht anvertraut, dass sie dem Gerechten eine Grube graben, darum fehlt ihnen auch Mut und Zuversicht; sie – die Fürsten, die Regenten und Machthaber fürchten das Volk. Sie stehen und handeln darum auch hier nicht in ihrem Amt und Beruf, den sie von Gott haben, sondern sie missbrauchen das Ansehen, die Macht und Autorität ihrer Stellung, um einen Anschlag ihrer Missgunst und Bitterkeit, ein Werk des Hasses, Neides und der Bosheit zu vollführen. Sie sind Hohepriester, diese Ehre, Rang und Würde nimmt das Wort ihnen nicht; vielmehr Gott selbst will sie als solche anerkannt haben, indem er seinen Sohn vor ihren Richterstuhl führen lässt; aber gerade so stehen sie da zum Beweise, dass gerade die Hoch- und Höchstgestellten Gottes hohes und heiliges Amt, welches ihnen anvertraut ist, mit ihrem Benehmen schänden, entwürdigen, entehren, dass sie statt im Dienste Gottes dazustehen, *eignem* Willen und Hasse fröen und dass also kein Amt, keine Würde, keine Hoheit ein Menschenkind in seiner Handlungsweise heilig, ehrwürdig, gerecht und unsträflich macht, da vielmehr die Menschen das *heilige* Amt entheiligen und Gottes auf sie gelegte Herrlichkeit durch eigne Schuld in Schmach und Schande verkehren. Man missdeute diese Worte nicht. Es handelt sich hier nicht um die Stellung des Untertanen gegenüber seiner Obrigkeit, sondern um die Stellung aller Menschen vor ihrem *Gott;* es handelt sich darum, wie ein jeder, sei er wer er sei, sich benimmt, wo sein Gott mit ihm in die Schranken tritt. Es handelt sich darum, ob jemand, weil er ein heiliges Amt bekleidet, darum auch selbst vor Gott gerecht und heilig sei. So bleibe also das Amt in seinen Ehren, es stehe aber der Mensch, da in seiner Unehre. Ihrem *Amt* nach sind Hannas, Kaiphas und die andern Hohepriester und Wächter des Gesetzes, in ihrem *Benehmen* und *Tun* sind sie Übertreter des Gesetzes, Rebellen wider Gott und seinen Gesalbten und sprechen sich selbst das Urteil da sie wider einen Unschuldigen sich erheben. Daraus folgt aber auch, dass vor Gott nur Der wahrhaft Regent ist und bleibt, der auf Recht und Gerechtigkeit fußt und der nicht eignes Leben, Ehre, Macht und Wohlfahrt im Auge hat, sondern dass er tue was seines Amtes ist. Als David vor Absalom floh, war er dennoch König, als er mitten in den Schrecken des Aufruhrs und den Gefahren des Todes den 3. Psalm betete und ebenso war auch jetzt der Davidssohn der rechte König in Israel, als er im Gehorsam seines Vaters nach Jerusalem hinaufgegangen war, um alle Fürsten und Obrigkeiten in ihrem Eigenwillen und Auflehnung wider Gott zuschanden und zunichte zu machen öffentlich, um die Gewissen zu entbin-

158 Sascerides, pass. Chr. conc. l: „convenerunt principes sacerdotum, i. e. episcopi et alii qui praecipuam in ecclesiastica functione dignitatem habuerunt. Deinde scribae s. literati i. e. eruditissimi quique. Tertio seniores populi i. e. magistratus politicus ut consules et senatores urbis non gentilis cujuspiam sed Hirosolymitanae, ubi praecipue cultus veri Dei florere debuit. Quo coetu quid augustius quid sanctius inter homines cogitari possit? Hic tamen convenit in hoc, ut filium Dei, Dominum et Servatorem suum dolo comprehensum occidat. Eheu, quis iam humanis praerogativis, donis, dignitatibus, viribus et libero arbitrio vel tantillum tribuat in salutis negotio? quis iam cum Stigelio non exclamet: *Eheu, quam mundo est res aliena Deus.*“

den und alle Macht auf Erden in ihrer Blöße darzustellen; um seinem Vater das entwandte Zepter wiederzubringen und das ewige Königreich zu gründen in seinem Blute. Und darum mussten Judas selbst und die Hohenpriester, während sie sich an ihm zu rächen und ihn zu verderben meinten, ihm den Weg bahnen zur Herrlichkeit und mussten Seinem Rate dienen, Sein Wort vollführen, sich zur Schmach und Verderben – Ihm zur Ehre und Heil. 2. Freilich, die Hohenpriester wollten das nicht von sich wissen, dass sie in der Sache wider Jesum den Nazarener nicht *für,* sondern *wider* Gott und sein Gesetz waren, sie bestärkten sich vielmehr gegenseitig in der Überzeugung, dass ihr Eifer und Zorn heilig und gerecht und die Verfolgung Jesu und seiner Anhänger zur Ehre Gottes und zum Heil seiner Kirche geschehen müsse. Sie hätten indes an ihrem Benehmen es genugsam wahrnehmen und erkennen können, dass ihre Sache und ihr Affekt keineswegs gerecht waren. Denn sie *freuten* sich des Verrats Judä und dingeten diesen Verräter um *Geld*. Woraus ging denn diese Freude hervor, als Judas mit seinem Anerbieten sich bei ihnen einstellte? David freute sich nicht als die Mörder Isboseths und der Bote vom Tode Sauls bei ihm einen Lohn davonzutragen hofften; auch die Liebe freuet sich nicht der Ungerechtigkeit. Vgl. auch Prov. 2,14; Amos 2,7. Die Hohenpriester aber freuten sich, nicht bloß dass sie nun hoffen konnten, ihren Feind in ihre Gewalt zu bekommen, sondern sie freuten sich auch, wie Euthymius richtig bemerkt, dass unter Jesu Jüngern selbst der Abfall beginne und die Liebe sich in Hass verwandle. „Ja, selbst seinen Jüngern wird es zu arg – wer kann auch die Worte dieses Menschen ertragen!“ so mögen sie gedacht haben. Sie merkten augenblicklich, dass sie jetzt über den Nazarener die Oberhand bekamen. Dabei wussten sie aber recht gut an ihrem eignen Hass, woher der Hass Judä rührte; sie merkten es bald, dass er ein falscher Bruder war und wie denn die Welt weiß, mit welchem Köder sie einen solchen zu fangen hat, so versprachen sie ihm Geld zu geben. Da müssen sie nun hernach sich selbst richten. Denn sie nennen kurz darauf dieses Geld – *Blut*geld und wollen das Heiligtum nicht dadurch befleckt sehen. Waren denn aber sie nicht die Blutgierigen, die dieses Geld gegeben hatten? So sind aber die Blendwerke jesuitischen Gesetzes, dass man Verrat, Betrug, Bestechung, persönliche Feindschaft und Rache kurz alles in seinen Dienst nimmt, weil man einen heiligen Zweck damit zu erreichen glaubt, während man doch an solchen *Mitteln* erkennen sollte, welcher Mächte Zwecken man dient.

Dies führt uns auf den dritten und letzten Gegenstand unserer Untersuchung – den verborgenen Urheber der gegen Jesum entzündeten Feindschaft, den Satan. Es ist hier der Ort nicht, um mit denjenigen zu rechten welche leugnen, dass es böse Geister (nicht Kräfte – sondern Geister, sage ich) gibt, dass diese Geister mit hohen Kräften (facultates) ausgestattet sind dass sie einen mächtigen Einfluss auf die Erde und die Menschen üben, dass sie ein Reich und eine Macht der Finsternis bilden und dass an ihrer Spitze ein Fürst steht, welcher auch der ἄρχων oder der θεὸς τοῦ κόσμου τούτου heißt[159]. Für die letztere Bezeichnung vergl. Joh. 12,31; 14,30; 16,11. Mt. 11,34; 12,24. Mk. 3,22. Lk. 11,15; 2. Kor. 4,4. Diese Lehre ist so bestimmt und wiederholt in den Worten Christi und seiner Apostel niedergelegt, dass die Gegner derselben sich in offenkundigen Widerspruch mit der Schrift setzen[160]. Wir wollen hier nur insoweit auf diese Lehre eingehen, als sie in die vorliegende

159 Lk. 11,15 nennen die Juden den ἄρχωον τῶν δαμοινίων Belzebul, worauf Jesus v. 18 ὁ σατανᾶς. Vergl. auch Mt. 12,26; Mk. 3,23.26. Er ist die alte Schlange, der Verführer im Paradies (Joh. 8,44; Röm. 16,20; Apoc. 12,9), der πειράζων (Mt. 4,10; Mk. 1,13; 1. Kor. 7,5), der die Macht der Lüge und des Irrtums hat, der die ganze Welt Verleitende (2. Thess. 2,9; 1. Tim. 5,15; 2. Tim. 2,26, Apoc. 20,2.7), der in Folge des Falles alles unter seine Gewalt bekommen hat (Act. 26,18), der des Todes Kraft hat (Hebr. 2,14) und Leib und Seele tyrannisiert (Lk. 13,16; Act. 10,38).

160 Die von Hofmann vorgetragene Theorie gehört eben dahin, dessen „Schriftbeweis“ trotz vieles Ausgezeichneten im Ganzen doch nur ein Beleg zu dem alten Satze ist: hic liber est, in quo quaerit *sua* dogmata quisque. Der Ursprung des Bösen liegt nicht in irgendeiner Naturnotwendigkeit, nicht in der ὕλη, nicht in einem Nochnichtsein des Geistes und der Erkenntnis, nicht in einem notwendigen Durchgangsstadium, sondern in dem freiwilligen Abfall der Kreatur von ihrem Schöpfer. Gott allein ist seinem Wesen nach unveränderlich gut, alles Geschaffene ist nur bedingt gut,

Geschichte eingreift, müssen indes dabei, um gleich von vornherein die rechten Gesichtspunkte zu gewinnen, die ganze Sachlage ins Auge fassen, was der Satan bei Jesu bezweckte und wie Jesus ihn überwunden und seine Macht zerstört hat.

Der Satan ist es, welcher den Menschen seinem Gott und Schöpfer, das Kind dem himmlischen Vater entrissen hat; er heißt der διάβολος, weil er ein Vater der Lüge ist, weil er, nachdem er selbst nicht bestanden ist in der Wahrheit, nun auch alle Wahrheit durch seine Verneinung, seine Zweifel, seine Verleumdungen, Verdächtigungen, Nachäffungen und Missdeutungen zu untergraben und zu entkräften sucht, Joh. 8,44. Was ist aber wohl die Wahrheit aller Wahrheiten, wenn nicht diese, dass Gott – Gott, dass sein Wesen die reinste und ewige Güte und dass sein Wort wahrhaftig und treu ist. – Gottes Wille ist das Leben und die Seligkeit seines Geschöpfs; die Erreichung dieses Zweckes war vor dem Fall Adams von Seiten des Geschöpfs gebunden an den Gehorsam des göttlichen Wortes, an das Vertrauen, dass Gott mit seinem Gebot von den Menschen nichts anderes will und bezweckt als die Verherrlichung aller Seiner herrlichen Eigenschaften zum Heil Seines Geschöpfs. Da trat aber an den Menschen in der Gestalt einer Schlange, des klügsten aller Tiere, eine Stimme und ein Geist heran, der ihn zum Unglauben und Ungehorsam verführte. Woher stammt dieser Geist? Es war ein geschaffener, ein gut geschaffener Geist, der aber seine Behausung verlassen. Alle Geister sind *dazu* geschaffen, Gott in der Ausführung seines Willens zu dienen; da der Satan sich nun für zu hoch achten mochte, um sich von Gott aussenden zu lassen zum Dienst des Menschen, so hat er sich wider Gott empört und ist nun ein Widersacher Gottes und der Menschen geworden[161]. Er will darum Gott seine Zwecke der Verherrlichung seiner Güte und Wahrheit in der Beseligung des Geschöpfs nicht erreichen lassen und da er *Gott* mit seiner Feindschaft und seinen Lügen nicht versuchen kann (Jak. 1,13), so machte er sich ans Geschöpf, um ihm arge Gedanken, lauter Lügen und Verleumdungen wider Gott in die Seele zu werfen und es von Gott loszureißen, wie er sich selbst von Gott losgerissen hat. Es ist dem Teufel bei dem Menschen gelungen, – wir alle nähren in unserm Busen die argen Gedanken wider Gott und Seine Wahrheit und sind Gotte und dem Nächsten feindselig geworden[162]. Diese Werke des Teufels zu zerstören, diese unzerbrechlichen Fesseln zu lösen, diese ganze Wirksamkeit, die zu einer unüberwindlichen Herrschaft geworden war, zunichte zu machen (1. Joh. 3,8), hatte der Eingeborene, der ewige Sohn den Schoß des Vaters und die himmlische Herrlichkeit verlassen (Joh. 1,18; 19,1). Er kam – nicht als Richter, nicht in den Wolken und der Macht des Himmels, sondern er kam als der Same des Weibes, als Mensch, als ein *Gewordener* aus einem Weibe, ein *Gewordener* unter Gesetz, des Fleisches und Blutes teilhaftig wie alle seine Brüder. Er kam also, der Herrlichkeit die er bei dem Vater hatte, gänzlich entäußert, hineingeboren in die Sphäre des Todes und dessen, der des Todes Gewalt hat, versuchbar in allem wie wir. An Ihm sollte der Teufel mit seinem Verdächtigen und Lügen, der Versucher mit seinem Versuchen, der hochmütige Geist und Weltherrscher mit allen seinen Verlockungen, mit aller Macht des Sichtbaren und allen Gewalten der Jetztzeit, der Feind mit seiner Feindschaft, der Mörder mit seinem Verderben und Morden zuschanden werden[163]. Machtlos stand dieser Sohn des Weibes vor dem All-

nämlich wenn es bleibt so wie und wozu es geschaffen ist. Es gibt Geister, welche aus der ihnen angewiesenen Stellung herausgetreten sind, wie auch der Mensch durch Verführung des Satanas und freiwillige Übertretung die Stellung verlassen hat, worin er geschaffen war.

161 Hebr. 1,14 wird der Beruf der Engel, die Bestimmung der gesamten Geisterwelt nach dem Willen Gottes, genau definiert. Danach werden wir also die ἀρχή und das ἴδιον οἰκητήριον Jud. v. 6 zu erklären haben. Nicht mit Unrecht legen die Alten dem Luzifer das: surgam, in den Mund, während ihm Michael entgegentritt mit seinem מִי כָּאֵל.

162 Athanasius c. Apollin. 1. I, c. 15 (ed. Thilo p. 890): ποία ἔργα τοῦ διαβόλου ἔλυοε ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ: ὅτι φίοιν, ἣν ἐποίησεν ὁ θεός ἀναμάρτητον, παρέτρεψεν ὁ διάβολος εἰς παράβασιν· ἐντολῆς θεοῦ καὶ εὕρεσιν ἁμαρτίας θανάτου, ταύτην ἑαυτῷ ἀνεστήσατο ὁ θεὸς λόγος ἀνεπίδεκτον τῆς τοῦ διαβόλου παρατροπῆς καὶ εὑρέσεως ἁμαρτίας.

163 Athan. c. Appollin. 1. II, c. 9 p. 918: πάντα τὸν πειρασμὸν συνετέλεσεν ὁ Ἰησοῦς, ὅτι πάντα ἔλαβε τὰ πειρασμοῦ πεῖραν ἐσχηκότα, δι᾽ ὧν τὴν ὑπὲρ ἀνθρώπων νίκην πεποίηται, λέγων· θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον. – Me-

gewaltigen, gegen den kein Moses, kein Hiob, kein Elias das Feld behalten hatten. Bei Mose hatte er es mit seinen Zweifeln fertig gebracht (werden wir auch *können?* Num. 20,10.11), dem Hiob hatte er das Vaterantlitz Gottes verfinstert, dem Elias die Hoffnung und den Glauben des Sieges und der Wahrheit Jehovas geraubt. Gott hatte bis dahin niemand auf Erden, der im Glauben an Sein Wort, an Seine Güte durchgehalten und den Teufel mit seinen Verdächtigungen in die Hölle gewiesen hatte; das Gesetz hatte einen vollkommenen Täter nicht gefunden, und der Name Gottes und Seine Ehre waren in ihrer alleinigen Geltung unter Menschen nicht verherrlicht. Ein neuer Streiter war jetzt erschienen, der Geliebte des Vaters, der ewige, der einzige Sohn. Als er kaum geboren war, der König der Juden, – da stachelte bereits der Teufel den Herodes auf, keinen König zu dulden, vor dem er sich werde beugen müssen. Als das Wort am Jordan vernommen war: Du bist mein Sohn, der Geliebte – da machte sich der Versucher heran mit seinem dreimaligen: Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ und wurde dreimal geschlagen mit dem „γέγραπται.“ Nachdem er sodann eine Zeit lang von Jesu gelassen, hat er es hernach mit aller seiner Macht wiederholt gegen Jesum versucht[164]. Jetzt kam der letzte, der entscheidende Angriff. Er kam heran der Fürst dieser Welt, um mit allen seinen Künsten, mit allen seinen Foltern die innerste Seele dieses Unschuldigen zu durchwühlen – aber er sollte in ihm nichts finden, Joh. 14,30[165]. Der Teufel glaubt das nicht, dass irgendeiner an Gott werde hangen bleiben, wenn er ihn nur einmal ganz in seiner Gewalt habe, mit seinem Schalksauge will er in jedem etwas herausfinden, worauf er ein Anrecht hätte, er trotzt darauf, dass niemand unschuldig sei, dass in irgendeiner verborgenen Falte bei jedem eine Wurzel des Abfalls und der Bitterkeit sich entdecken lasse – so soll er denn Jesum in seiner Gewalt haben, und Teufel und Welt sollen erkennen, dass *dieser* Sohn den Vater liebt, dass so wie ihm der Vater Gebot gegeben hat, also er tut (Joh. 14,31) und so soll der Teufel mit seinem Verführen und Beschuldigen verdammt und die einzige Wahrheit des Wahrhaftigen wieder zu Ehren gebracht und gerechtfertigt sein. Der Mörder soll seinen Willen haben und frei über alles verfügen was unter der Sonne ist, er soll seine ganze Macht aufbieten dürfen, er mit allen im Bunde gegen diesen Einen, Wehrlosen, Verlassenen. Hatte er bei Jesu im Beginn seiner Laufbahn es damit versucht, dass er aus dem Worte und aus der Liebe des Vaters, wie auch aus dem im Worte ihm gewiesenen Wege ihn herauslocken oder herauswerfen möchte durch Unglauben, Überglauben oder Aberglauben, so will er auch jetzt am Ende seiner Laufbahn ihn stürzen, dass er den Glauben nicht vollenden, den Kampf nicht durchkämpfen, das ihm befohlene Werk, das von ihm bezeugte Wort drangeben und also die Wahrheit fahren lassen und verleugnen möge. Was war aber die Wahrheit, welche Jesus bezeugte, das Wort und Gebot des Vaters, woran die Wiederherstellung aller Dinge hing, worin die Schöpfung lag eines neuen Himmels und einer neuen Erde; wie einst in dem Gebot des Paradieses das Wohl oder Wehe der ganzen

lanchthon Post. II, p. 64. Est autem Diabolus substantia spiritualis quae cum bona creata esset, defecit a Deo et nunc horribili odio Dei ardet et ut aegre Deo faciat, furenter insectatur Ecclesiam et in toto genere humano cumulat omnia quae displicent Deo, calumniatur verbum Dei unde et nomen habet; serit opiniones contrarias verbo Dei; impellit homines ad idololatriam et horribilia scelera. Huic opponit se Filius Dei et vincit istum serpentem et quidem non tantum in sua persona sed etiam in suis membris. Nos pendemus quasi de collo Filii Dei in ista natura, quam assumpsit, ipsenos sibi adjungit et servat tanquam membra sua.

164 Lk. 10,18: ich sahe den Satanas vom Himmel fahren, wie einen Blitz, d. h. ich sahe im Geist, als ihr ausginget, um das Evangelium zu verkünden, Teufel auszutreiben etc. den Satanas mit aller Wut sich auf die Erde stürzen, um seine Herrschaft sich nicht rauben zu lassen – aber ich gebe euch Macht zu treten auf alle Schlangen etc. ich erteile euch meinen Sieg, dass alle List, Feindschaft und verborgene Nachstellung euch nichts wird anhaben können, dass der Beruf meines Evangelii „zu predigen den Gebundenen eine Öffnung“ nicht gehemmt werden soll. Man beachte v. 21 das: κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς und v. 22 das: πάντα μοι παρεδόθη.

165 Athanasius bezeichnet ganz richtig als dasjenige, was der Teufel bei dem ersten Menschen bewirkt habe, durch ἁμαρτητικοί und αἰχμαλωτίζοντες λογισμοί (c. Apollin. l. II, c. 6), verkehrte, arge, böse Gedanken von Gott, Seinem Wort, Willen, Herzensmeinung und Gebot. Er sagt dann weiter: ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου τούτων οὐδὲν τῶν ἑαυτοῦ πραγμάτων ηὕρισκεν ἐν Χριστῷ (c. Apollin l. I, c. 15 p. 890; l. II, c. 10 p. 920).

Menschheit eingeschlossen war? Diesen Willen, dieses Gebot des Vaters hat Jesus wiederholt ausgesprochen z. B. bei Joh. c. 6,39: „Das ist der Wille meines Vaters, dass jeder den Sohn Sehende und an ihn Glaubende ewiges Leben habe." Das war in kurzen Worten das Zeugnis Jesu: „*Gott* ist mein Vater – ich sein *Sohn,* der Einzige, der den Vater kennt, der vom Himmel herabgekommen, dem der Vater das Gericht und alle Gewalt gegeben hat – und in mir ist das Leben eines jeglichen, der von dem Vater gelehrt mich als das Lamm Gottes betrachtet und es glaubt, dass mein Gekommensein in Fleische ihm allein eine Speise zum ewigen Leben ist." Diese Wahrheit will der Teufel nicht gelten lassen, sie soll durchaus nicht Wahrheit sein. Er will es nicht wahr sein lassen, dass Gott eine ihm feindselige Welt so hoch geliebt hat, dass er dafür seinen Sohn, den Einzigen hingegeben – er will es nicht wahr sein lassen, dass dieser Dahingegebene, den Gott Sünde und Fluch gemacht hat für uns, der gekommen ist in Gleichheit eines Fleisches von Sünde und als Opfer für Sünde (Röm. 8,3), dass dieser Jesus, dieser Nazarener – der Herr und König des Himmels ist, der Sohn und der Erbe, das ewige Wort, welches von Anfang war und Gott war, ehe noch diese Welt war, welche durch dasselbe erst ins Dasein gerufen ist – er will es nicht Wahrheit sein lassen, dass dieser Jesus ein Heiland ist aller die ihm ihre Sünden bekennen und seine Stärke ergreifen, er will es nicht wahr sein lassen, dass das ganz verlorene, in alle Sünden und Greuel versunkene, durch ihn verdorbene Geschöpf in der Gnade dieses Jesus vollkommen hergestellt ist zur ewigen Herrlichkeit. Um also diese Wahrheit zur Lüge zu machen, um in Jesu den Glauben und das Bekenntnis dieser Wahrheit zu töten, um seine Herrschaft nicht zu verlieren, wenn dies Wahrheit sei und bliebe – dazu setzt der Teufel alle Macht der Hölle und der Finsternis in Bewegung, um den Streiter Gottes zum Falle zu bringen, dass er stürze und alle Macht des Himmels zur Errettung des Verlorenen in Ihm. Wie in der Wüste machte er auch hier einen dreimaligen Anlauf. Der erste war, als der eigene Jünger zum Verräter wurde und die übrigen alle Ärgernis nahmen und flohen – was war da nun wahr von der ganzen Wahrheit, was war da nun die Frucht des Kommens Jesu und seines ganzen Werks? Der zweite Anlauf war, als der Hohepriester und das ganze Sanhedrin Jesu die alte Frage vorlegten: εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ und die Beantwortung dieser Frage vor dem ganzen erwählten Volke über Jesum das Urteil der Lästerung brachte. Der dritte Anlauf war die Frage: εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, κατάβηθι ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, worauf die schrecklichen Stunden der Verlassenheit folgten. So schienen Himmel und Hölle sich verbündet zu haben wider das Zeugnis in dem Munde Jesu „Ich bin der Sohn;" alles was nur Einwirkung hat auf Seele und Sinne, war zu einem Rüstzeug gemacht, dieses Zeugnis zu vernichten, das ewige Wort das in Jesu Fleisch geworden war, zu ersticken und zu töten – aber der Glaube Jesu, die Wahrheit Jesu, das „Dennoch" des Himmels, es hat gesiegt. Der Fürst dieser Welt ist ausgeworfen, er ist gerichtet, sein Raub ist ihm entrissen, die Macht der Lüge, des Hohns und des Zweifels wider die Wahrheit Gottes ist für jeden Glaubenden zerstört[166].

Kehren wir aber nach dieser allgemeinen Betrachtung die wir vorausschicken mussten, weil ohne sie die Auffassung des Einzelnen unverständlich bleiben würde, zu der evangelischen Geschichte zurück und untersuchen in dem Verlauf derselben, wie dieser Kampf gekämpft[167] und dieser Sieg des Glaubens erstritten wurde.

Wir haben so eben gesehen, dass Jesus gekommen war, die Werke des Teufels zunichte zu machen, aus seiner Gewalt zu bekehren zu Gott, ihn zu binden und seinen Raub ihm zu nehmen, seine

166 Vergl. 1. Kor. 15,57 und das darauf gedichtete herrliche Kirchenlied: O Tod wo ist dein Stachel nun. – Bei den Kirchenvätern ist der Kampf Jesu mit dem Satan bekanntlich ein viel verhandeltes Thema, man vergleiche z. B. Eusebii Emeseni oratio in sacrum Parasceues diem (opusc. ed. Augusti p. 15). Aber sie behandeln diesen Kampf zwischen Finsternis und Licht, Lüge und Wahrheit in einer naturalistischen Weise wie es im Parsismus und den jüdischen Apokryphen geschieht. Nur da, wo die Einsicht ist, dass alles am „Wort" und am „Glauben" hängt, kann das Wesen dieses Kampfs verstanden werden.

167 Eph. 6,10 ff. Hebr. 12,2.3.

Gefesselten zu befreien und inmitten dieser Welt, worin der Teufel Herr ist und alles zum Abfall und Unglauben verleitet (Eph. 2,2 ff. Lk. 4,6) – ein Reich des Himmels zu gründen, das Königreich Gottes, ein Reich der Errettung, des Lebens und der Wahrheit zur Seligkeit. Dieses Reich ruhte auf den zwölf Pfeilern der von Jesu erwählten Jünger, welche seine Zeugen sein sollten bis an das Ende der Erde. Diesem Reiche ist der Teufel nach seinem innersten Wesen gram, er ist ganz Hass, Feindschaft und Bosheit wider dasselbe; und voll Grimm, dass ihm seine Beute entrissen, dass seinem Reiche Abbruch getan und dass seiner ganzen Herrschaft und Gewalt der Sturz gedroht ist, bricht er als ein wütender Wolf in die kleine Herde Jesu, um Rache zu nehmen und wieder in seine Gewalt zu bekommen, was ihm entrissen war. Hat er Jesum nicht stürzen können, so will er sein *Werk* jetzt zerstören, und er weiß wohl, dass er den Hirten selbst nicht feindseliger anfallen kann, als wenn er die Schafe seiner Herde erfasst. Jesus sah diesen furchtbaren Anfall voraus, er wusste, dass dieser Anfall auf die Herde dem Hirten das Leben kosten würde, er sah auch die Stelle, wo der Einbruch geschehen werde. Er wusste, dass er an dem eigenen Busen eine Schlange genährt, dass mitten aus dem Kreise seiner Vertrauten die Feindschaft und der Hass der Hölle wider ihn losbrechen würde – habe ich nun nicht die Zwölfe erwählt, hatte er einstmals zu seinen Jüngern gesagt und aus euch einer ist ein Teufel, – ein solcher, der die Wahrheit die ich rede nicht leiden kann, Joh. 6,71. Damit hatte er den Judas gemeint, in welchen jetzt, wie Lukas sagt, der Satan einging (εἰσῆλθε). Ähnlich sagt Johannes zuerst c. 13,1: „Da der Teufel schon es in das Herz Judä Simonis Ischarioth geworfen hatte[168], dass er Jesum verriete“ und ebd. v. 27 „und nach dem Bissen, da ging hinein (εἰσῆλθε) in jenen der Satanas.“ Johannes unterscheidet hier ein Zwiefaches, was bei Lukas zusammenfällt, erstlich das Hineinwerfen des teuflischen Vorhabens ins Herz – dann das völlige Eingehen und Besitznehmen. Der Aberglaube denkt sich dieses Einfahren des Teufels roh und sinnlich und meint, der Teufel könne mit Kreuzeszeichen u. dgl. gebannt und ausgetrieben werden; der Unglaube bespöttelt und verneint es. Die Lehre der Schrift darüber ist in wenigen Worten folgende. Es ist nicht wahr, was man behauptet, der Mensch habe Freiheit zu wählen und es hange von seiner freien Selbstbestimmung ab, gut oder böse zu sein oder zu werden. Die Stellung des Menschen ist nicht die eines unabhängigen, sondern eines abhängigen Geistes. Der Mensch war gut geschaffen und stand in der Gemeinschaft Gottes, der sein Gott und Vater war; er blieb gut, wenn er im Gehorsam und Glauben Gottes und seines väterlichen Willens blieb. Der Teufel aber schmeichelte dem Menschen mit der Freiheit der Selbst-Souveränität (selfgovernment) und der arme Mensch ahnte nicht, dass er, sobald er aus dem Gehorsam *Gottes* heraustrat, des *Teufels* Sklave wurde. Für den ersten Menschen bestand demnach eine doppelte Möglichkeit: Die Freiheit im Gehorsam seines Schöpfers – oder die Sklaverei in der freien Willensbestimmung des Teufels. Für den Menschen nach dem Fall besteht aber diese doppelte Möglichkeit nicht mehr, sondern nur eine dira necessitas, nämlich die Gewalt des Teufels, der Sünde und des Todes unter dem Schein der Freiheit, womit der Verführer seine Gebundenen fortwährend stachelt und betört, damit sie aus seinem Stricke nicht aufwachen mögen. Diese Macht und Herrschaft, welche der Fürst der Finsternis über die Geister der Menschen hat, wird allein aufgehoben, indem Gott die Menschen durch sein *Gesetz* von ihrer gänzlichen Gebundenheit, Ohnmacht und Verlorenheit überführt und ihnen seinen Christum im *Evangelio* verkünden lässt[169]. So war auch bei Judas die Macht des Teufels aufgehoben worden, indem die Predigt Jesu in

168 βάλλειν, ἐμβάλλειν suggerere, instillare. Xenophon sagt z. B.: προθυμίαν ἐμβάλλειν στρατιώταις, vgl. Kypke ad l.

169 Es kann hier der Ort nicht sein, von der oben in kurzen Zügen gegebenen Lehre der Schrift von dem Menschen vor dem Fall und dem Zustand des Menschen nach dem Fall ausführlich nachzuweisen, dass dies die Lehre der Schrift ist. Wir verweisen dafür auf Augustin advers. Pelagianos, Luther de servo arbitrio, Calvin in der Instit. l. II, c. 2 und adv. Pighium. Kurz und klar sagt Luther in der disput, de Homine (Opp. Jen. I, fol. 501 b): Homo est creatura Dei ab initio ad imaginem Dei facta sine peccato … post lapsum vero Adae subjecta potestati Diaboli, peccato et morti, utroque malo suis viribus insuperabili et aeterno. Die Conf. Scotica lehrt im artic. 3 ebenso bündig, dass Adam und

seinem Herzen Raum gewann. Es ging bei ihm aber nach Lk. 11,24 ff.: der ausgetriebene Geist nahm von seiner alten Wohnung wieder Besitz. Das Wort Jesu hatte nicht gewurzelt in diesem Herzen, der Arge hatte es weggenommen (Mk. 4,15), die irdische Begierde hatte gewuchert und nachdem es dem Teufel zuerst gelungen war, Hass und Mord in das Herz zu werfen, kam bald darauf die Gelegenheit, wo er völlig von ihm Besitz nahm[170]. Calvin bemerkt dazu: Dicitur in reprobos intrare Satan, cum reverso Dei metu, extincta rationis luce, pudore etiam excusso sensus omnes occupat. – Quam horribile portentum, homines Spiritui S. in templa destinatos maledicta Satanae domicilia fieri!

seine Nachkommen geworden sind von Natur zu Feinden Gottes, Sklaven des Satans und Knechten der Sünde, so sehr, dass ewiger Tod Macht und Herrschaft hat und haben wird über alle diejenigen, welche nicht vom Himmel wiedergeboren gewesen sind, sind oder sein werden. Paulus lehrt solches mit den klarsten Worten beides von Juden und Heiden Eph. 2,1-3; Röm. 3,10 ff. 23. Vgl. l. Joh. 5,19.

170 Über die Art und Weise wie der Teufel naht, wie er Raum gewinnt etc. vgl. Eph. 4,27; Jak. 4,7; 1. Petr. 5,8.9; 2. Kor. 11,14; Eph. 6,11 ff.

Sect. V.

Reihenfolge der Begebenheiten von der Ankunft Jesu in Bethanien bis zum Eintritt des Paschafestes.

Es bedürfen hier gleich zu Anfang besonders drei Fragen einer Untersuchung und Erledigung; nämlich: 1) an welchem Wochentage traf Jesus in Bethanien ein; 2) an welchem Tage fand die Mahlzeit in Bethanien statt, wobei Jesus von Maria gesalbt wurde; 3) an welchem Tage war die von Johannes cap. 13 berichtete Mahlzeit, wobei Jesus seinen Jüngern die Füße wusch.

I. *Die Ankunft in Bethanien.* Joh. 12,1 lesen wir: ὁ οὖν Ἰησοῦς πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα ἦλθεν εἰς Βηθανίαν. Was zuerst die eigentümliche Wortstellung in dieser Zeitbestimmung betrifft, so waltet kein Zweifel mehr ob, dass Johannes sagen will, sechs Tage vor dem Pascha sei Jesus nach B. gekommen. Pesch. und Vulg. halten die griechische Stellung bei: ante sex dies Paschae, was Beza als im Lateinischen unverständlich durch sex ante Pascha diebus ersetzte. Ausführliche Besprechung dieser Trajektion der Präposition findet man bei Winer p. 641 f.[171]. Die meisten Parallelen dafür hat Kypke gesammelt z. B. Jos. Ant. 15, 4: πρὸ μιᾶς ἡμέρας τῆς ἑορτῆς; B. J. 7, 31: πρὸ τεσσάρων ἐτῶν τοῦ πολέμου, Plutarch in Numa: πρὸ δεκαμιᾶς καλανδῶν Μαΐων; Appian excerpt. Vales. p. 565: πρὸ τριῶν ἡμερῶν τοῦ θριάμβου. Ebenso ein Beispiel mit der Präpos. μετά aus Dio Cass. μετὰ τριάκοντα ἡμέρας τῶν γάμων. Siehe auch Anatolius bei Euseb. VII, 32: πρὸ ἑνδεκα Καλανδῶν Ἀπριλλίων, ebenso bei Epiphanius und in mehreren Pascha-Fragmenten bei Weitzel (p. 238) πρὸ 9κτὼ Καλ. Ἀπρ. etc. Die Entstellung dieser Redeform erklärt sich wohl am einfachsten so, dass man einen gewissen Termin als maßgebend setzt und die Zeit vor oder nachher als demselben gleichsam anhängend betrachtet. Der Redende versetzt sich bereits in die Zeit des Pascha, die demselben vorangehenden Tage betrachtet er als in das Zeitgebiet dieses Termins fallend, als demselben gleichsam angehörig und von ihm beherrscht und sagt demnach: vor sechs Tagen die zum Pascha hinführten, die noch vor dem Pascha gezählt wurden, statt: am sechsten Tage vor dem Pascha oder wie man ebenfalls ungenau lat. und deutsch sagt: sex diebus, sechs Tage vor dem Pascha[172].

Aber welchen Tag hat Johannes als den ersten des Pascha gezählt, den 14. oder den 15. Nisan? Und ist in der Sechszahl der erste Tag des Festes mitgezählt oder nicht? Es sind hier mehrere Fälle möglich, denn das Fest wurde entweder auf sieben oder auf acht Tage gerechnet und man zählte den 14. oder den 15. als seinen ersten Tag. Hat indes Johannes in gleicher Weise wie die Synoptiker den Anfang des Festes bestimmt, so haben wir den 14. Nisan als terminus ad quem zu nehmen und nach anderweitiger Analogie (siehe oben p. 3) werden wir bei Zählung der sechs Tage auch keinen Anstand nehmen können, die beiden termini einzurechnen, so dass wir auf den 9. Nisan geführt werden. Aber hier erhebt sich sogleich eine andere Frage. Setzen wir hier einmal voraus, was unten bewiesen werden wird, dass der 15. Nisan in diesem Jahre auf einen Freitag fiel, so war der 9. Nisan ein Sabbat. Ist nun Jesus an einem *Sabbat* nach Bethanien gekommen? Dieses scheint Bestätigung zu finden in Joh. 12,12, wonach Jesus am Tage nach seiner Ankunft daselbst in Jerusalem einzog. Da dieser Einzug allgemein auf einen Sonntag, den 10. Nisan gesetzt wird, so war also der Tag zuvor ein Sabbat. So Theophylact, Joh. Gerhard, Lightfoot, Bengel u. a. Nun scheint aber vielen diese Annahme unzulässig, dass Jesus an einem Sabbat nach Bethanien gegangen sei und sie setzen deshalb seine Ankunft auf den Freitag, Grotius, Tholuck, Wieseler u. a.[173]. Allerdings wird man nicht ir-

171 Die Stellen: LXX Amos 1,1 und 2. Makk. 15,36 lässt Winer von Lücke zitiert sein; sie finden sich aber schon seit Grotius bei fast allen Auslegern. – Vergl. auch Schäfer ad Bos ellips. p. 176 zitiert von Fritzsche.

172 Man vgl. auch die lateinischen Ausdrücke: ante diem tertium Calendas etc.

173 Ziemlich vereinzelt ist die Annahme von Er. Schmidius und Coccejus, am Sonntag sei es geschehen. Dass de Wette und Hase (Leben Jesu §. 104) dieselbe Meinung hegen, hat bei ihnen darin seinen Grund, dass sie die Kreuzigung

ren, wenn man voraussetzt, dass Jesus am Sabbat nicht gereist sei und keine größeren Wegstrecken an diesem Tag zurückgelegt habe. Die Vorschrift von dem Sabbatsweg ist freilich eine Satzung der Ältesten, welche aus Exod. 16,29 in pharisäischem Geiste gefolgert ist; soll aber der Sabbat ein Ruhe- und Feiertag sein, den heiligen Zusammenkünften, dem Dienste Gottes und seines Wortes gewidmet, so folgt unbedingt, dass er nicht zu einem Reisetage gemacht werden darf und Jesus selbst gibt dieses Mt. 24,20 nicht undeutlich zu erkennen. Dass die Jünger am Sabbat Ähren ausrauften, finden wir von den Pharisäern gerügt (Mt. 12,1); dass Jesus oder seine Jünger am Sabbat die Ruhe gebrochen und sich auf Reisen begeben hätten, wird nirgends gesagt; man vgl. vielmehr Lk. 23,56. Andererseits scheint die Angabe des Johannes doch nicht gut anders als vom Sabbat verstanden werden zu können; namentlich das ἐπαύριον c. 12,12 drängt zu dieser Annahme[174]. Es lassen sich nun hier verschiedene Möglichkeiten denken. Entweder kam Jesus Freitagabends spät in Bethanien an, wo der Sabbat oder sein Vorabend bereits angebrochen war, was bei Reisen öfters geschah (Tr. Schabbath XXIV, 1) oder wir haben, was mir wahrscheinlicher ist, die Sache uns so zu denken[175]. Jesus zog mit den Scharen des Volks von Jericho am Freitag nach Jerusalem; in der Nähe von Jerusalem machten sehr viele Halt, um den Sabbat auszuruhen, und dann am ersten Wochentage, dem 10. Nisan nach Jerusalem zu gehen. So auch Jesus. Am Sabbat ruht er bei seinen Freunden in Bethanien, wo er für die bevorstehende Festzeit Herberge nahm und kehrte am folgenden Tage zu den Volkshaufen zurück, um inmitten derselben in die Tore Jerusalems einzuziehen[176]. So scheint sich mir alles am füglichsten zurechtzulegen. Am Sabbat war dann auch von etlichen, die am Freitag direkt bis Jerusalem gegangen waren, das Gerücht von Jesu Ankunft in der Stadt bereits verbreitet worden und so waren es teils die von Jericho Heraufziehenden teils aus Jerusalem Entgegenkommende (Joh. 12,13), in deren Mitte Jesus seinen demütigen Königseinzug hielt[177].

II. *Der Tag des in Bethanien veranstalteten Mahles* im Hause Simons. – Wir haben oben bereits diese Mahlzeit auf den Dienstagabend angesetzt: es sind hier die Gründe dafür zu geben. Matthäus und Markus berichten dieselbe im Zusammenhang von Begebenheiten, die zwei Tage vor dem Pascha sich zugetragen haben: Johannes lässt sie unmittelbar auf seine Nachricht folgen, dass Jesus sechs Tage vor dem Pascha in Bethanien anlangte. Diese scheinbare Differenz schien etlichen wie oben bemerkt (p. 45) so bedeutend, dass sie eine zweimalige Mahlzeit und Salbung statuierten (Osiander, Baronius, Cartwright, Lightfoot, Clericus), während sie von den Kritikern (Strauß, de Wette,

Jesu auf den 14. Nisan setzen.

174 Ich will gleichwohl nicht in Abrede stellen, dass wenn Jesus am Freitag nach Bethanien kam, Johannes mit Bezug auf den Sonntag sagen konnte τῇ ἐπαύριον. Denn hier wo es sich um eine Reise handelt, wird der Sabbat als Ruhetag nicht in Anmerkung genommen; der Sonntag ist da wirklich der nächste und erste Tag nach dem Freitag, der nächstfolgende Tag nämlich woran man die Reise fortsetzen kann. Johannes will dann nur sagen: Unmittelbar nach seiner Ankunft in Bethanien begab sich Jesus sofort nach Jerusalem. In diesem Falle wären die sechs Tage mit Ausschluss des 14. Nisan gerechnet.

175 Dass Jesus von Ephraim (Joh. 11,54) direkt über das Gebirge nach Bethanien gegangen sei, sagt Johannes nirgendwo und es kommt auf Rechnung der Ausleger wenn sie solches behaupten. So gut wie Jesus seine Gründe hatte, sich vor allem Volk in einer wüsten Gegend zu verbergen, so hatte er auch seine Gründe, bei dem letzten Festbesuch in Jerusalem sich der großen Festkarawane anzuschließen.

176 Wir haben schon oben p. 49 n. 84 bemerkt, dass die Lage Bethphages, wo die Eselin in Jesu Dienst genommen wurde (Mt. 21,1) sehr zweifelhaft ist. Ganz gesichert ist nicht einmal die Identität des jetzigen mit dem alten Bethanien. Epiphanius behauptet, die alte öffentliche Straße habe durch Bethanien und Bethphage über den Ölberg nach Jerusalem geführt. Hieronymus setzt Bethanien in secundo ab Aelia miliario.

177 Die Synoptiker übergehen in ihrer Erzählung den Rasttag des Sabbat, weil er für ihre Zwecke nicht in Betracht kommt; Matthäus erwähnt nicht einmal Bethanien. Markus und Lukas aber deuten wie mir scheint, durch den Zusatz von Bethanien darauf hin, dass Jesus sich dorthin begeben hatte. – Bei den Juden heißt der Sabbat vor dem Pascha der große Sabbat, und davon stammt vielleicht die christliche Bezeichnung der *großen* Woche. S. unten.

Meyer u. a.) als entschiedener Widerspruch betrachtet wird. Die meisten[178] dagegen erkennen, wie gleichfalls bemerkt, die Identität der Geschichte an und in der Überzeugung, dass den evangelischen Berichten volle Glaubwürdigkeit zuzuerkennen sei, folgen fast alle älteren Erklärer dem Ausgleichungsversuche des Augustinus, welcher die Zeitbestimmung aus Johannes nimmt und die Stellung des Abschnittes bei Matthäus und Markus nicht aus temporaler – sondern sachlicher Zusammengehörigkeit herleitet. Augustin ist der Meinung, Matthäus und Markus hätten die Salbung in Bethanien recapitulando berichtet, um nämlich anzuzeigen, wie Judas voll Hasses und Unwillens gegen Jesum geworden sei und den Gedanken des Verrats gefasst habe[179]. Ausführlich handelt darüber Joh. Gerhard Harm. p. 20 und 681. Auch Theophyl. und Euthym., Calvin, Beza, Hammond, Grotius, G. J. Vossius, Coccejus, Toynard, Calmet etc. etc. sind dieser Ansicht. Es sind nur wenige, welche in der Zeitbestimmung von Matthäus und Markus ausgehen und die Salbung auf den 2. Tag vor dem Pascha ansetzen, Faber Stapulensis und Bynaeus[180]. Da wir die Meinung dieser wenigen teilen, so liegt uns um so mehr die Pflicht ob mit klaren und sicheren Gründen dieselbe zu stützen. Geben wir fürs erste, um Missverständnissen vorzubeugen, der Frage eine scharfe und bestimmte Fassung. Die Salbung in Bethanien selbst ist bei keinem der Evangelisten mit einer Zeitangabe versehen, sie folgt aber unmittelbar einer Zeitangabe, die sich bei Matthäus und Markus auf den Blutrat der Hohenpriester – bei Johannes auf Jesu Ankunft in Bethanien bezieht. Ist nun mit einer dieser Zeitbestimmungen die Salbung in Verbindung zu setzen und was ist ihre Stellung im Zusammenhang der Rede bei Matthäus und Markus einer-, bei Johannes andererseits? Wir antworten darauf:

1. Das Verhältnis der Evangelisten ist überhaupt derartig, dass die *Synoptiker die Grundlage der Geschichte geben und dass Johannes diese Grundlage voraussetzt.* Es hat nicht wenig Verwirrung in die Evangelienharmonie gebracht, dass man nicht beachtet hat, dass bei Johannes eine *Sach*ordnung durchaus vorherrscht und dass bei ihm zuerst nach dem *inneren Gedanken*zusammenhang zu fragen ist. Wir halten demnach den Kanon, welchen Joh. Gerhard aufstellt, dass Matthäus und Markus oftmals, Johannes aber nie etwas außerhalb der Zeitordnung per ὑστερολογίαν vel anticipationem erzähle, für durchaus unrichtig, da im Gegenteil bei ihm mehr noch als bei den übrigen die Sachordnung über die Zeitordnung vorwiegt. Wir haben deshalb auch hier von den Synoptikern den Ausgangspunkt zu nehmen. An und für sich wäre es nun ganz gut denkbar, dass Matthäus und Markus als Einleitung zu dem Verrat Judä einen Vorfall, der sich einige Tage vorher zugetragen, eingeflochten hätten – aber eine genauere Prüfung lässt, wenn ich nicht irre, uns anders urteilen. Matthäus hat v. 6: Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γενομένου (Mk. ὄντος) ἐν Βηθανίᾳ und dieses γενομένου[181] scheint mir das Folgende in unmittelbarer Zeitfolge anzureihen: als Jesus Jerusalem verlassen und den Abend wie an den vorigen Tagen wieder in Bethanien war. Entscheidend aber ist das τότε v. 14, welches Judä Verabredung mit den Hohenpriestern unmittelbar an das Vorige anknüpft. Diesem τότε sucht Joh. Gerhard vergebens auszuweichen und wir fügen hinzu, dass es in der Natur der Sache lag, dass Judas in der Hitze des Zorns sich *sofort* aufmachte; es können hier gar nicht mehrere Tage zwischen dem einen und andern gelegen haben. Endlich haben die Worte Jesu πρὸς τὸ ἐνταφιάσαι με nur dann ihr rechtes Licht, wenn sie kurz vor dem Tode, nachdem Jesus den Jüngern

178 Spezialdissertationen über den Gegenstand sind: M. Sam. Theod. Schoenland, de diversa Salvatoris nostri unctione Matth. XXVI et Joh. XII descripta. Im entgegengesetzten Sinne: Joh. Guil. Baier, de una Christi unctione in una domo Simonis leprosi et Marthae. Altd. 1722.

179 Anders motiviert Ebrard die Einreibung der Salbung; er sagt: aber (nicht erst zwei Tage vor dem Pascha) schon als Jesus in Bethanien war, wusste er die Nähe seines Todes.

180 Dieselbe Ansicht in einer besonderen Dissertation: Franc. Ulr. Ries, dissert. phil. crit. de unctione Christi ad mortem praeparatoria.

181 Wir haben schon p. 19 auf die Vorliebe des Matthäus für die Ausdrücke γίνεσθαι, παραγίνεσθαι hingewiesen.

bereits v. 2 die Eröffnung darüber gemacht hatte, gesprochen sind[182]; am Tage vor dem Königseinzug in Jerusalem würden sie ganz ihre Kraft verlieren. Ja, die ganze Geschichte mit allen ihren Einzelheiten lässt sich nur begreifen, wenn wir ihr in der Zeitfolge die Stellung geben, die sie bei Matthäus und Markus hat, am Schlusse der öffentlichen Wirksamkeit, zum Beginn der Leiden. (Vgl. unten).

2. Aber wie verträgt sich damit die Erzählung bei Johannes? Die Zeitangabe v. 1 bezieht sich freilich nur auf die Ankunft Jesu in Bethanien[183], da aber v. 12 von dem darauf folgenden Tage die Rede ist, so scheint das Dazwischenliegende demselben Tage anzugehören, d. h. dem Tage der Ankunft in Bethanien, dem 9. Nisan. Dieser Schein ist wohl hauptsächlich Grund, dass fast Alle in der Zeitbestimmung der Mahlzeit in Bethanien dem Augustinus folgen, weil man den Johannes nicht anders verstehen zu können glaubte. Es ist aber nur ein Schein. Wie wir oben bemerkt, herrscht bei Johannes eine Sachordnung vor[184]. Sein Zweck in diesem Kapitel ist, zu zeigen, wie die Feindschaft gegen Jesum bis zu seiner völligen Verwerfung sich gesteigert habe[185]. Er zeigt dieses zuerst an dem engsten Jüngerkreise und mit Bezug auf die kurz vorher berichtete Auferweckung des Lazarus v. 1-11, er zeigt, was *Judam* wider seinen Meister aufgebracht habe. V. 12-19 meldet er weiter, wodurch die *Pharisäer* voll tödlicher Feindschaft wurden. V. 20-36 ist sodann die Rede davon, welcher schreckliche Unverstand in Betreff Jesu unter dem *Volke* herrschte, wie es niemand verstehen wollte, wozu Er gekommen war und man zwar einen Messias nach fleischlichen Ideen, nicht aber den Christus Gottes, den Sohn des Menschen anerkennen wollte. Dazu gibt denn der Evangelist v. 37-50 die Belehrung aus der Schrift, wie es so habe kommen müssen, dass trotz aller Bezeugung der Wahrheit Jesus verworfen worden sei. Beachtet man diese sachliche Anordnung, so ist deutlich, dass Johannes in dem ganzen Kapitel die letzten entscheidenden Tage vor sich hat, mit denen die öffentliche Wirksamkeit schließt (v. 36). Was in diesen Tagen im *Jüngerkreise in Bethanien* vorgegangen, erzählt er v. 1-11, was vor allem Volke in Jerusalem geschehen v. 12-36. Wie viel anderes aus diesen Tagen war ihm bekannt! aber er hebt nur etliche Züge und Geschichten heraus, da es ihm nicht darum geht, ein Leben Jesu zu schreiben, sondern den *Glauben* zu befestigen, dass Jesus der Christ ist. Er setzt es als bekannt voraus, dass Jesus diese ganze Zeit bis zum Paschafest in Bethanien sein Nachtlager nahm; v. 1 will er also nur sagen, dass Jesus sechs Tage vor dem Pascha dort ankam und daran schließt sich dann ganz natürlich eine Erzählung dessen, was sich in diesen Tagen in Bethanien zutrug. Dass es wirklich so gemeint ist, lässt sich sogar strikt beweisen. Ἐποίησαν οὖκ αὐτῷ δεῖπνον ἐκεῖ heißt es v. 2. Tholuck bemerkt dazu, dass Jesus vielleicht am Freitag am späten Abend angekommen sei und dass die Mahlzeit dann die gewesen, welche am Beginn des Sabbats gehalten wurde (wobei eine Stelle aus Maimonides über die drei Sabbatmahlzeiten zitiert wird). Lücke zu v. 12 (p. 506) spricht ebenfalls von einem Sabbatmahl, lässt aber fraglich, ob es Mittag- oder Abendessen gewesen sei. Wo war doch das Nachdenken dieser Gelehrten, als sie solches schrieben? Jesus kam nach Tholuck am Freitagabend spät, nach Lücke am Sabbat in Bethanien an. Der Ausdruck ἐποίησαν δεῖπνον bezeichnet die Anordnung und Zubereitung einer festlichen Hauptmahlzeit[186] – und diese soll am *Sabbat* geschehen sein? Was verordnet dann das Gesetz Ex.

182 Faber Stapul. Matth. XXVI, sect. 242 fol. 109 b. πρὸς ἐνταφιασμόν – unde insinuare videtur, non longo tempore ante sepulturam suam id factum fuisse convivium utpote biduo.

183 Fab. Stapul. „non adversatus Joannes, nam dicit Dominum ante sex dies paschae venisse Bethaniam, non autem ante sex dies paschae ei factam fuisse ibi coenam."

184 Den genauem Nachweis darüber muss ich einer Spezialabhandlung über die Anordnung der vier Evangelien vorbehalten; im Allgemeinen aber wird für den Einsichtigen darüber kein Zweifel obwalten können.

185 Man könnte dem Kapitel die Überschrift geben: Wie es endlich dazu gekommen, dass Gottes erwähltes Volk den ihm gesandten Messias gekreuzigt hat.

186 Vgl. Lk. 14,12.16; 5,29; Mt. 22,2; Mk. 6,21.

16,28.29; 35,2.3 und was sind die verbotenen Arbeiten, welche in der Mischna Tr. Schabb. VII, 2 aufgezählt werden? Freilich spricht Maimonides von drei Mahlzeiten am Sabbat, aber man aß am Sabbat gewöhnlich deshalb nur öfter, weil die Hauptzeiten des Tages ganz der Synagoge und dem Gottesdienst gewidmet waren; am Sabbat aber zu kochen, zu braten, aufzutragen und ein förmliches Essen zu machen (ποιεῖν), ist einem Juden, der sein Gesetz kannte, wohl nie in den Sinn gekommen[187]. So auch v. 9 heißt es, dass von Jerusalem viele gekommen, um Jesum und Lazarum zu sehen; das kann eben so wenig am Sabbat geschehen sein und ist nur verständlich, wenn wir an die vier Tage denken, Sabbat bis Dienstag, in welchen Jesus in Bethanien sein Logis hatte, während er den Tag über in Jerusalem im Tempel lehrte. Der Text des Johannes nötigt uns also bei genauerer Prüfung selbst, von dem Tage der Ankunft abzusehen und an einen der folgenden Tage zu denken. Dafür ist denn die nähere Bestimmung schon bei den Synoptikern gegeben.

III. *Das Mahl der Fußwaschung.* Folgenreicher ist die Bestimmung über das Mahl der Fußwaschung Joh. 13. Fast alle Erklärer lassen sich gar keinen Zweifel beikommen, dass dieses Mahl mit der Paschamahlzeit identisch sei oder doch mit der Einsetzung des Abendmahls zusammenfalle. Lücke und Neander betrachten die Sache als ausgemacht, Tholuck sagt, obwohl von einigen wenigen (Lightf., Hess) zu zeigen versucht sei, dass dieses δεῖπνον nicht das Passamahl gewesen, so vereinigten sich doch gegenwärtig alle in der entgegengesetzten Meinung. Diese Erwähnung des Lightf. und Hess findet sich auch bei Strauß, der noch Venturini hinzufügt und so viel ich sehe von allen Neueren allein sich wenigstens die Mühe gegeben hat, jene Ansicht zu beachten. Es ist dies aber nicht der einzige Fall, wo man hinter dem Schein der umfassendsten Gründlichkeit und Allwissenheit die Lückenhaftigkeit entdeckt, deren Bewusstsein dem Gelehrten etwas mehr Zweifel in sein eigenes Wissen einflössen sollte. Ich habe selbst die gangbare Ansicht früher geteilt und darf deshalb um so mehr hoffen, dass die Gründe, welche mich zu einer andern Annahme geführt haben, nicht ohne Beweiskraft sein werden. Ich bemerke zuerst, dass Lightfoot, Bynaeus und Bengel das Mahl der Fußwaschung vom Paschamahl unterscheiden und hoffe auf die Zustimmung der Kenner, dass diese drei Namen in einer Frage der Harmonie und Chronologie ein *starkes* Gewicht in die Waagschale werfen. Lightfoot irrt freilich darin, dass er das Mahl Joh. 13 mit der Mahlzeit in Bethanien bei Matthäus und Markus identifiziert und auf den Dienstagabend verlegt, dies tut aber den Gründen keinen Eintrag, weshalb er dasselbe vom Pascha unterscheidet. Bynaeus behandelt die Frage ganz ausführlich l. I, c. V. und verlegt die Mahlzeit auf den Mittwoch, den Tag vor dem Pascha, den 13. Nisan; in dem Inhaltsverzeichnis heißt es §. 4. Opinio illa firmatur argumento non uno ac vulgaris refellitur, und §. 6. Objectionibus fit satis. Es scheint kein einziger von den neueren Kommentatoren diesen Abschnitt des Bynaeus gelesen zu haben[188]. Ebenso setzt Bengel die Fußwaschung auf Mittwoch. Wollen wir diesen Namen noch andere von minder Gewicht anreihen, so findet man z. B. bei Lampe die Gründe ausführlich entwickelt, womit Basnage dieselbe Ansicht verteidigt; für den Mittwoch entscheiden sich auch Olearius observv. in Matth. p. 730 und Sagittarius harm. pass.[189]. Die Frage ist um so mehr von Wichtigkeit, als die Streitfrage über das Paschamahl

187 Vergl. Bodenschatz Thl. II. Cap. III. Sect. 1. §. 5. Dass die Juden jetziger Zeit am Sabbat gerne gut und reichlich essen und trinken, steht damit nicht in Widerspruch. Der Sabbat sollte ein Freudentag sein und so ist das Fasten an diesem Tage sogar verboten; aber der ganze Tisch mit allen Speisen muss bereits vor dem Sabbat zugerichtet sein.

188 Dies gilt auch von Winer in dem Programme: Δεῖπνον de quo Jo. 13 memoriae prodidit, num pascha fuerit? Lips. 847. 4. Die Abhandlung behauptet mit den gewöhnlichen Gründen eine Diskrepanz zwischen Johannes und den Synoptikern über das letzte Mahl Jesu.

189 Die Ansicht scheint in Folge der gründlichen Erörterung des Bynaeus für eine Zeit lang in ziemlich allgemeine Geltung übergegangen zu sein; sie liegt auch vor in dem fleißig gearbeiteten Buche Joh. Rus, Harmonia Evangelistarum Tom. III Jen. 1730 p. 515, wo auch Zeibich, horae passionis Christi thes. 14 p. 101-107. thes. 15 p.

selbst dadurch berührt wird, wie auch die Frage, ob Judas bei dem Abendmahl zugegen gewesen und anderes. Wir bitten deshalb unsere Leser eine unbefangene und eingehende Untersuchung mit uns anzustellen. Wir betrachten zuerst die Gründe für die Unterscheidung dieser Mahlzeit vom Pascha, sodann die Gegengründe.

1. Johannes beginnt c. 13: πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα. Wir haben oben bemerkt, dass der Evangelist mit c. XII. Jesu öffentliche Wirksamkeit beschließt; Jesus hat nach seinem letzten Auftreten in Jerusalem sich zurückgezogen und sich verborgen (c. 12,36). Er hat keinen Glauben gefunden, er ist von seinem Volke verworfen. Aber τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ, wie er in ewiger Liebe sie vom ersten Augenblick an umfasst hatte, so liebte er sie bis ans Ende; obwohl aus der Zahl der Jünger selbst Judas den Plan des Verrats bereits gefasst hatte, ließ sich doch Jesus dadurch in dem Werk seiner Liebe nicht hemmen und aufhalten[190], gab vielmehr seinen Jüngern davon eine Probe, welche diese Liebe in ihrer ganzen Größe und Hingebung charakterisierte. Johannes berichtet also in diesem Kapitel von den letzten Erweisungen Jesu im Kreise seiner Jünger. Mit dem πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ π. steht er in demselben Zeitpunkt wie Matthäus, Markus und Lukas beim Beginn der Passionsgeschichte, wo die öffentliche Bezeugung schließt und Jesus sein bevorstehendes Leiden seinen Jüngern verkündet. Wie die Synoptiker Jesum überhaupt in seinem Auftreten vor allem Volke darstellen, Johannes aber in seinen Zwiegesprächen mit den Einzelnen, besonders mit seinen Jüngern, so teilt er uns auch hier den Schatz jener Worte mit, welche Jesus in jenen letzten Tagen Mittwoch und Donnerstag unmittelbar vor seinem Leiden in die Herzen seiner Jünger niedergelegt hat. *Wo* sich Jesus an diesem Mittwoch und Donnerstag verborgen hielt, ist uns nicht angezeigt, vielleicht in dem Hof von Gethsemane; Joh. 14,31 geht Jesus aus dieser Verborgenheit mit seinen Jüngern wieder hervor, begibt sich am Donnerstagabend zum Pascha nach Jerusalem und bricht nach dem Abendmahl c. 18,1 nach Gethsemane auf, wo er seine Gefangennehmung erwartet. – Aus dem Bemerkten ergibt sich, wie nach unserer Auffassung das πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τ. π. zu verbinden und zu erklären ist. Wir übersetzen ganz wie Luther: Vor dem Fest des Pascha, in einer Zeit und Stimmung wo Jesus dessen ganz gewiss und davon erfüllt war, dass seine Zeit hienieden ein Ende nehme und er in die ewige Herrlichkeit zu dem Vater hinüberging (vgl. c. 17,1.11 ff.), da hat er die ihm Angehörigen die er in dieser Welt zurückließ (c. 17,14.15) doch keineswegs verlassen und verloren gegeben; trotz aller Verwerfung hat er sich die Flamme seiner Liebe nicht auslöschen lassen, sondern wie er die Seinigen geliebt hatte, so liebte er sie auch bis zum Ende, um sie mit sich hinübergenommen zu haben durch seinen Tod in seinen Sieg und seine Herrlichkeit hinein (c. 17,24) – und von dieser seiner Liebe gegen sie gab er den Jüngern einen sprechenden Beweis, indem er seiner ganzen Messias-Herrlichkeit im Geiste des Glaubens gewiss, seinen Jüngern den allergeringsten und entehrendsten Dienst erwies, den ein Mensch dem andern erweisen kann, dass er ihnen nämlich die Füße wusch[191]. – Hiernach reihen sich v. 1-5 in ununterbrochenem Zusammenhange aneinander (vgl. Lücke) und das „vor dem Fest des Pascha“ bezieht sich auf die in der Handlung der Fußwaschung kundgegebene Liebe Jesu zu seinen Jüngern. Es ist bekannt, dass die alten Erklärer z. B. Casaubonus, Grotius, Joh. Gerhard in der Meinung, Joh. 13 sei von der letzten Mahlzeit die Rede, in diesem πρὸ τ. ἑορτ. τ. π. den stärksten Grund zu ihrer Annahme finden, dass Jesus nicht mit den Juden das Pascha genossen habe – wie auch, dass die Kritiker neuerer Zeit darauf vornehmlich ihre Behauptung eines Widerspruchs des Johannes mit den Synoptikern gründen; sie haben recht darin, dass das πρὸ τῆς ἑορτῆς τ. π. unmöglich vom Zeitpunkt des jüdischen Paschamahls verstanden wer-

118-126 zitiert wird.

190 Chrysost.: οὐ μὴν διὰ τοῦτο ὁ δεσπότης ἐπαύοατο τὰ ἑαυτοῦ ποιῶν.

191 Hübsch Augustinus: Quid mirum si misit aquam in pelvim, unde lavaret pedes discipulorum, qui in terram sanguinem fudit, quo immunditiem dilueret peccatorum.

den kann[192] – sie irren aber in ihrer Voraussetzung, dass hier das *letzte* Mahl gemeint sei. Dass das Fest damals noch nicht begonnen hatte, ist eben so klar aus v. 29, wo etliche meinen, Jesus bedeute dem Judas, er solle kaufen was Not sei εἰς τὴν ἑορτήν oder solle den Armen die gemeinschaftliche Spende geben; diese Worte können unmöglich am Schlusse der Paschamahlzeit gesprochen sein[193]. Sie passen dagegen ganz für den Mittwoch, den Tag vor dem Feste, da Jesus bis dahin selbst nicht einmal über das Paschalamm etc. etwas angeordnet hatte.

2. Aber wir stehen nicht bloß nach diesen beiden unzweideutigen Zeitangaben *vor* dem Feste, sondern auch das Mahl selbst erscheint durchaus als eine gewöhnliche Mahlzeit, keineswegs als ein Paschamahl. Denn erstlich der Ausdruck δείπνου γενομένου bedeutet ganz einfach: als die Zeit des Essens gekommen war, als die Mahlzeit begann oder beginnen sollte[194]. Zweitens die Handlung der Fußwaschung selbst ist bei dem Paschamahl gar nicht denkbar. Johannes sagt: Jesus habe sich erhoben ἐκ τοῦ δείπνου, wir werden uns also den Hergang so zu denken haben, dass Jesus den Mittwoch im Hof von Gethsemane oder in einem andern stillen Hause zubrachte, dass zur gewöhnlichen Zeit (5 à 6 Uhr) die Mahlzeit aufgetragen wurde und dass bei dem Beginn derselben Jesus an das Waschbecken (welches in dem Zimmer immer bereitstand) herantrat, mit dem dabei liegenden Trockentuch sich gürtete und den Jüngern, die auf den Matten oder Kissen um den Tisch lagen, die Füße zu waschen begann. Bei dem Paschamahl konnte dieses gar nicht geschehen, denn da wurden Jesu und seinen Jüngern ohne Zweifel beim Eintritt in das Haus (Mt. 26,20) die Füße gewaschen, wie dieses immer geschah, besonders aber in einem vornehmen Hause, wo Sklaven waren (Mk. 14,13-15; Lk. 22,10 ff.) und wo Jesus als Gast zur Paschafeier erschien und ein mit Polstern ausgelegtes Oberzimmer erhielt. Auch würde die Handlung selbst die Paschafeier unterbrochen und gestört haben[195]. Es lässt sich aber auch aus Joh. v. 26 erkennen, dass das hier beschriebene Mahl nicht die Paschamahlzeit war. Welcher Art war τὸ ψωμίον welches Jesus eintauchte und dem Judas gab? Lücke meint, ein Bissen des ungesäuerten Brotes, welches der Hausvater in die bittere Kräuterbrühe eintauchte; Meyer spricht von dem Brei Charoseth. Da haben die Gelehrten nun wieder einmal nicht genau zugesehen. Ein eingetunkter und gereichter Bissen konnte beim Paschamahl gar nicht vorkommen. Beim Pascha wurden die bitteren *Kräuter* in Essig getaucht und davon ist Mt. 26,23; Mk. 14,20 die Rede; da tauchte jeder der Tischgäste die Kräuter selbst ein in das τρυβλίον, eine kleine Schale mit Essig – das kann aber Johannes nicht im Sinne haben, denn ψωμίον passt nicht auf Kräuter. Aber eben so wenig kann der dicke Brei חֲרוֹסֶת gemeint sein, der ohnehin bloß eine Satzung der Ältesten war und in den zwar ungesäuerte Brote gesteckt wurden (wahrscheinlich um sie etwas schmackhafter zu machen), von dem aber hier auch nicht die Rede sein kann, da das darin eingesteckte Brot oder bittere Kraut vom Hausvater selbst unter üblichen Sprüchen und Segensformeln genommen

192 Lightf. ἑορτὴ τ. π. nunquam non totam festivitatem paschalem denotat; rideret Judacus aliter interpretantem. Hengstenberg glaubt die Stelle so erklären zu können, dass der bei der Fußwaschung abgelegte Liebesbeweis in die Zeit vor dem Paschafeste gehört habe (Ev. K. Z. 1838 p. 681), aber ἑορτὴ τ. π. begann doch spätestens mit dem Schlachten der Lämmer und wie ließe sich ein Zeitpunkt während schon begonnener Mahlzeit, welches doch die Paschamahlzeit müsste gewesen sein, als der Festfeier vorangehend bezeichnen?

193 Die versuchte Deutung bei Tholuck Comment. p. 301 hält nicht Stich. Auf dem Höhepunkt der Paschafeier konnte es keinem Jünger in den Sinn kommen, Jesus wolle die Bedürfnisse des Festes eingekauft oder den Armen etwas gegeben haben. Wo hätte Judas in dieser Nacht, da alle an der Paschamahlzeit waren, etwas einkaufen können oder jetzt noch den Armen das Geld zu den vier Bechern geben, wo wenigstens der zweite Becher schon getrunken sein musste?

194 Vgl. die Erläuterungen des Ausdrucks aus Athenaeus bei Kypke. Man hat nicht unrichtig bemerkt, dass Johannes wenn er von der letzten Festmahlzeit Jesu hier spräche, den Artikel gesetzt haben würde.

195 Dass die Fußwaschung nicht etwa zu der Ordnung des Paschamahles gehörte, hat Buxtorf nachgewiesen. Versetzt man sich lebhaft in die Paschafeier, wovon unten ausführlich die Rede sein wird, so wird man keinen Zeitpunkt finden können, wo Jesus vom Mahle hätte aufstehen und wo sich schicklich die Fußwaschung hätte einreihen können. Bei den Auslegern zeigt sich die Ratlosigkeit.

wurde[196]. Tholuck scheint diese Schwierigkeit wenigstens erkannt zu haben und spricht von diesen Broten, die nach (?) dem Genuss des Pascha feierlich gesegnet und mit bitteren Kräutern umwickelt in die Brühe (das הרוסת) getaucht wurden, aber diese wurden vom Hausvater nicht für die andern eingetaucht. Es ist vielmehr hier offenbar gar nichts anderes gemeint, als *die Brote der gewöhnlichen Mahlzeit,* deren Schüssel Jesus vor sich hatte, die er brach, in Öl, Fleischbrühe oder dgl. (s. o. p. 106) eintauchte und an die Tischgenossen herumreichte.

Wir schreiten zur Beleuchtung der *Gegengründe*. Dass die Mahlzeit der Fußwaschung mit der Paschamahlzeit zusammenfalle, sollen die dabei gesprochenen Worte Jesu beweisen; die Gespräche treffen nicht etwa bloß in einem, sondern in drei Punkten zusammen.

1. Lk. 22,24-30 bietet große Ähnlichkeit mit Joh. 13,12-17 und namentlich weist der Ausdruck bei Lk. v. 27: „Wer ist größer, der zu Tische Liegende oder Dienende? Ist es nicht der zu Tische Liegende? Ich bin aber in eurer Mitte wie der Dienende“ – geradezu auf das Faktum der Fußwaschung hin. Daraus hat man dann weiter kombiniert, dass der unter den Jüngern entstandene Zwist des Größerseinwollens v. 24 Jesu den Anlass zu der Fußwaschung gegeben habe. Dieses Letztere wird nun, wie mir scheint, durch den Bericht des Johannes von vornherein widerlegt. Nicht mit Bezug auf den Hader der Jünger, sondern in eigener freier Bewegung der Liebe nahm Jesus jene Handlung vor, um ihnen vor allem andern begreiflich zu machen, dass er von ihnen nichts für sich begehre, sondern selbst alles für sie sein und tun wolle und dass sie allein in Anerkennung ihrer gänzlichen Untüchtigkeit und Verlorenheit und im Glauben dieser sich selbst drangebenden Liebe Jesu rein d. h. vor Gott gerecht seien. Joh. 13,7 vgl. 1. Petr. 1,18: 2,24; 3,18; 2. Petr. 3,15. Siehe weiter Joh. 13,10; 15,3. Daran knüpft dann Jesus den Befehl, dass wie er ihnen getan, so sie gleicherweise tun sollten; dass sie erfasst und umschlungen von einer aufs Tiefste sich herabbeugenden und umsonst errettenden Liebe, von eben dieser Liebe erfüllt sein sollten für die Geringsten der Brüder. Entstand nun am folgenden Tage ein Rangstreit unter den Jüngern, so ist sehr natürlich, dass sie Jesus an seine gestrige Handlung erinnerte, wie denn Lukas bei dieser Gelegenheit auch die Grundgedanken eines früheren Gespräches aufnimmt, welches Mt. c. 20,20-28 und Mk. c. 10,35-45 mitteilen.

2. Das Gespräch in Betreff des Verräters und dessen Kenntlichmachung durch das Tauchen in die Schüssel sollen ganz konform sein bei Joh. 13,18-30 und Mt. 26,21-25; Mk. 14,18-21; Lk. 22,21 ff. Auch hier bedarf es nur einer genaueren Prüfung, um in aller Ähnlichkeit die Verschiedenheit zu erkennen. Am Dienstagabend war Judas durch Jesu Bestrafung in Bethanien voll Zorns geworden. Am Mittwochmorgen begab er sich zu den Hohenpriestern, verabredete aber erst im Allgemeinen die Gefangennehmung und suchte von der Zeit an nach einer günstigen Gelegenheit. Weder in seinem noch in der Hohenpriester Plan lag es, Jesum am Paschafest zu ergreifen. Jesus aber wusste im Geist, was geschehen war, er wusste, mit welchen Gedanken Judas sich trug Joh. 13,2. Er hatte bis dahin kein Wort gegen Judam verlauten lassen; die Worte in Bethanien hatten es nur mit der Rechtfertigung Mariä zu tun. Zum ersten Male ergreift jetzt Jesum im engen Jüngerkreise, da sie bei Tische liegen, diese schreckliche Tatsache, dass einer seiner Genossen ihn verraten werde, mit ihrer

196 Vergl. das Genauere über diesen Gegenstand unten. Es herrscht bei alten und neuen Erklärern die größte Unklarheit über diesen dem Judas gereichten Bissen. Einige meinen, es sei das beim Abendmahl gebrochene Brot, aber wie könnte da von einem Eintauchen die Rede sein? Auch über das τρυβλίον bei Matthäus hat man sich nicht gehörig Rechenschaft gegeben; Maldonat sagt: quaerunt nonnulli quomodo jusculum aut condimentum in paropside esset, cum lex juberet, ut agnus assus, non coctus comederetur. Hoc unum fuit eorum argumentum, qui Christum eo anno agnum comedisse negaverunt, ut Theophylaetus et Euthymius auctores sunt. Maldonat selbst ist der Meinung, es sei dies bei einer Mahlzeit gewöhnlicher Art vorgefallen, die dem Paschamahl gefolgt wäre, was ein grober Irrtum ist, da nach dem Paschalamm nichts mehr genossen wurde. Neuere Exegeten sollten indes diese Fragen sich billig klarer gemacht haben, da bereits Buxtorf gegen Scaliger ausführlich darüber gehandelt hat. Dissert. de coen. Dom. thes. XIV. und Vindic. thes. XXX. sqq.

ganzen Gewalt. Auch dem Judas hat er die Füße gewaschen, aber er fühlt, dass seine Liebe keine Macht über ihn hat, er fühlt den furchtbaren Riss. Hätte etwas die Feindseligkeit Judä brechen können, so hätte es diese Handlung tun müssen, wo Jesus vor und für seine Jünger sich noch tiefer erniedrigte und niederbeugte, als das Weib in Bethanien es vor Ihm getan hatte. Jesus muss jetzt seinen Jüngern, damit Sein Wort: Ihr seid rein – ihnen fest und gewiss bleibe, wie unrein sie sich auch später in ihren Augen befinden möchten – er muss es ihnen sagen, dass von einem dies Wort nicht gilt (c. 13,19), und auch den Judas selbst will er nicht ungewarnt lassen. Die Liebe warnt zwei oder drei Mal. Es soll dem Judas bezeugt sein, dass Gott den Tod des Gottlosen nicht will, es soll ihm die Sünde, die bei ihm vor der Türe lauert (Gen. 4,7) in ihrer wahren Gestalt gezeigt sein. Aber Jesus lässt es dies erste Mal bei dem allgemeinen Ausspruch bewenden: „der mit mir das Brot Essende hat gegen mich seine Ferse erhoben“ und „Einer aus euch wird mich verraten.“ Nur zwei Personen wird es diesmal bekannt, wen Jesus im Sinne hat, dem Verräter selbst und Johannes. Dem Letzteren hat Petrus einen Wink gegeben[197] und er fragt im Stillen Jesum, wer der Verräter sei. Jesus sagt Johanni, dass es derjenige sei, dem er ein Stück Brotes, in die Brühe eingetaucht, reichen werde; er nimmt danach ein Stück Brotes, taucht es ein und gibt es dem Judas. Keiner von den Jüngern außer Johannes hatte dabei irgendeine Ahnung von dem, was Jesus damit anzeigen wollte; aber Judas las es in den Mienen und dem ganzen Benehmen des Herrn, dass er ihn durchschaut hatte. Darum sagt Johannes, dass nach dem Bissen der Satan in ihn fuhr. Schwerlich hat Judas den Plan gehabt, Jesum so zu verraten, dass er als der Verräter dabei offenbar würde; es sollte alles heimlich und verborgen zugehen. Das hatte er nicht erwartet, dass Jesus von dem Kunde haben würde, was er mit den Schriftgelehrten verhandelt hatte; wie musste ihm werden, als Jesus in tiefster Bewegung des Gemüts das Wort sprach: Einer von euch wird mich verraten. Jetzt kam bei Judas die letzte Entscheidung. Er wurde ganz Hass, Mord und Bitterkeit – sein Entschluss war gefasst. Da der Herr solches wahrnahm, sagte er zu ihm: Was du tust, das habe baldigst getan[198] – als wollte er sagen: Da es einmal bei dir fest beschlossen, so warte nicht lange auf eine Gelegenheit, lass es dann sofort geschehen, denn mein Ende ist nahe. Von den Tischgenossen wusste aber so wenig jemand, was Jesus damit meinte, dass sie sich Judä sofortige Entfernung aus ganz andern Gründen erklärten und überhaupt noch gar keinen Argwohn schöpften. – Dass dieser ganze Vorgang, wie viel Ähnlichkeiten er auch biete, dennoch durchaus von dem verschieden ist, welchen die Synoptiker bei dem Paschamahl berichten, muss, wie ich meine, jedem einleuchten. Hier gibt die Frage des Johannes den Anlass und keiner der übrigen Jünger hat von dem ganzen Vorgang auch nur etwa eine Einsicht; sie bleiben auch in ihrer Unwissenheit und hegen nicht den mindesten Verdacht; bloß dem Petro mochte hinterher Johannes Bericht geben, vielleicht als die beiden in die Stadt gingen das Paschamahl zu bestellen. Hier ist es ferner Jesus, der ein Stück Brotes eintaucht und dem Judas gibt, dort ist es Judas selbst der zugleich mit Jesu von den bitteren Kräutern in das Essiggefäß eintunkt und die Worte Jesu machen ihn *vor allen Jüngern* als den Verräter kenntlich; er sagt, da Judas sogar die freche Frage an ihn richtet: Bin etwa ich es, Rabbi – ganz unverholen vor aller Ohren: Σὺ εἶπας, ja, du bist es (Mt. 26,25). Als sich Judas danach entfernte, konnten gar keine andern Mutmaßungen mehr entstehen. Wendet man dagegen ein, es seien aber doch die Vorgänge einander gar zu ähnlich, so beachte man, dass solche Ähnlichkeit in der Natur der Sache lag. Gibt doch der Herr selbst die Vorschrift, dass man den Bruder zuerst vor zwei oder drei Zeugen, dann vor der Gemeinde strafen soll. Dass überhaupt die Reden Jesu in diesen letzten Tagen und Stunden sich wiederholt mit denselben Ge-

197 Man denkt sich gewöhnlich, Jesus habe zwischen Petro (dem Ältesten) und Johanne (dem Jüngsten) zu Tische gelegen. Petrus lag dann Jesu im Rücken, Johannes in seinem Busen. Petrus mochte sich also etwas aufrichten und dem Johannes, der zu Jesu also auch zu Petro hingewandt sein mochte, einen Wink geben, der von keinem andern bemerkt wurde.

198 τάχιον schneller als du sonst wohl tun würdest und als es dein Vornehmen war.

genständen beschäftigten, wie konnte es anders sein! Sein Scheiden, seine Jünger – darauf waren seine Gedanken gerichtet. In Betreff des Verräters sind es offenbar die Stellen namentlich des 41., 55. und 109. Psalms, die Jesum beschäftigen und gerade im Anschluss an das ὁ τρώγων μου τὸν ἄρτον macht Jesus den Verräter zweimal in ähnlicher Weise kenntlich[199]. Aber auch das Verfahren des Judas selbst macht es notwendig, dass wir den Vorfall Joh. 13 von dem andern unterscheiden. Ich will nicht mit Lightfoot darauf Nachdruck legen, dass dasjenige was Lk. 22,3 berichtet, erst nach dem empfangenen Bissen Joh. 13,27 geschehen sein könne, weil Lukas dieselben Worte wie Johannes gebraucht: εἰσῆλθε δὲ σατανᾶς εἰς Ἰούδαν (man vgl. vielmehr Joh. 13,2); aber es muss offenbar nach jener ersten Besprechung Judä mit den Hohenpriestern etwas vorgefallen sein, was ihn veranlasste, τάχιον – sofort zu tun, was er zu tun vorhatte. In der Nacht der Paschamahlzeit wäre nicht mehr Zeit gewesen, die Schar zusammenzubringen zur Gefangennehmung Jesu, hätte er nicht vorher die Sache auf diese Nacht verabredet gehabt; es wird also so gewesen sein, dass Judas am Mittwochmorgen (nach der Mahlzeit in Bethanien) den Verrat im Allgemeinen besprach und sodann am Mittwochabend, als er vor Jesu sich entlarvt sah, entweder noch in der Nacht, da er hinausging (Joh. 13,30), oder gleich am folgenden Morgen sich aufs Neue zu den Hohenpriestern begab und auf die kommende Nacht alles verabredete.

3. Als letzter und vielleicht scheinbarster Grund für die Identität der Mahlzeit Joh. 13 mit dem Paschamahl wird das Wort Jesu an Petrus v. 38 angeführt, vgl. mit Mt. 26,34; Mk. 14,30; Lk. 22,34. Namentlich die Worte: es wird der Hahn nicht krähen, bis du mich dreimal verleugnet habest, scheinen die Identität unmittelbar zu beweisen. Zuerst nun bemerken wir, dass diese Worte an Petrus bei Johannes offenbar in einem ganz andern Zusammenhange sich finden als bei den Synoptikern. Dort sind sie gesprochen auf dem Wege nach Gethsemane im Anschluss an Jesu Verkündigung, dass in dieser Nacht sich alle an ihm ärgern würden – hier dagegen eröffnet Jesus seinen Jüngern, dass er nur noch kurze Zeit bei ihnen sei, dass er dasselbe was er den Juden gesagt, jetzt auch ihnen eröffnen müsse, dass sie dahin, wohin er jetzt gehe, nicht kommen könnten und als darauf Petrus fragt, wohin er denn gehe, antwortet ihm Jesus, dass er dahin ihm jetzt nicht folgen könne, später aber ihm folgen werde etc. Beachten wir namentlich das ἔτι μικρόν v. 33 vgl. c. 14,19, so können diese Worte unmöglich auf dem Wege nach Gethsemane gesprochen sein, *sie müssen früher gesetzt werden.* Dazu kommt nun, dass die Reden c. 14–16 gar keine Stelle haben, wenn bereits c. 13,30 das Abendmahl beendet sein soll und *dass c. 14,31 einen ganz deutlichen Fingerzeig enthält,* dass wir im 13. und 14. cap. uns nicht in Jerusalem befinden. Es ist bekannt, wie viel man an jenen Worten gedeutelt hat (vergl. Lücke zu 15,1); Bleek erkennt darin mit Recht einen Beweis der historischen Treue, dass mitten in den Reden diese scheinbar zufällige Ermahnung zum Aufbruch sich findet (Beiträge z. Evangelien-Kritik p. 236 ff.), aber für ganz verfehlt müssen wir seine und Lückes Erklärung halten, dass damit der Aufbruch vom Abendmahl nach Gethsemane gemeint sei, dass dann aber Jesus gezögert und die Reden c. 15. 16 und das Gebet c. 17 noch angereiht habe. Die Zeitnotizen bei Johannes c. 13,1.30; 14,31; 18,1 stehen freilich für den ersten Blick sehr vereinzelt und sind ganz in den Zusammenhang der Reden und Handlungen Jesu verflochten, aber für den Aufmerksamen stehen sie ganz an rechter Stelle und geben über den Hergang vollständiges Licht, indem sie die Wendepunkte der Geschichte genau bezeichnen. Prüfen wir die Stelle c. 14,31 in ihrem Zusammenhange etwas näher.

Die Synoptiker schließen mit Dienstagabend, zwei Tage vor dem Pascha; es bleibt also bei ihnen eine Lücke; von dem Mittwoch, dem Tage vor dem Pascha berichten sie nichts. Aus Johannes erfah-

199 Bei Johannes führt Jesus selbst die Psalmstelle an (c. 13,18); das nachgestellte ὁ ἐσθίων μετ᾽ ἐμοῦ bei Markus (c. 14,18) ist ganz so gehalten, dass es auf ein früheres Gespräch zurückzuweisen scheint.

ren wir, dass Jesus diese letzten zwei Tage ganz im Kreise seiner Jünger zugebracht hat. Seinen nahen Tod vor Augen, im Hinblick auf das Pascha (c. 13,1) liegt er mit ihnen noch einmal zu Tische und zeigt ihnen in dem Bilde des Fußwaschens, dass er nur dazu gekommen sei, ihnen zu dienen und sie rein zu waschen von ihren Sünden. Aber mitten in der Kundgebung seiner Liebe wird er gleichsam unterbrochen durch die Anwesenheit eines Verräters in dem Kreise derer, die er Freunde nennt (c. 15,15), denen er jetzt vor seinem Scheiden sein ganzes Herz zum letzten Mal erschließen will. Da geschieht es, dass Judas sich entfernt. Sobald er sieht, dass er von dem Herrn durchschaut ist, kann er es in diesem Kreise nicht mehr aushalten – es war aber inzwischen Nacht geworden, Finsternis war es, als er sich entfernte (v. 30). Jetzt ist für Jesum kein Hindernis mehr sich seinen Getreuen und Geliebten ganz zu eröffnen. Er hat nur noch wenige Stunden (v. 33), aber wie viel drängt er in die Worte dieser letzten Stunden zusammen; sie enthalten gleichsam das Vermächtnis an seine Jünger, sagen es ihnen ganz, was Er ihnen ist, was Er ihnen erst völlig werden wird durch seinen Tod und seine Auferstehung und Himmelfahrt, dass sie darum nur in Ihm und in Seinen Worten bleiben möchten, wenn sie auch deshalb sollten verfolgt und getötet werden; auch dass sie in der Welt nicht verlassen dastehen würden, sondern statt seiner einen andern Beistand und Sachwalter empfangen würden, der alle seine Worte ihnen ins Gedächtnis zurückrufen und in alle Wahrheit sie leiten werde, dass dieser an seiner Statt die Bestrafung der Welt übernehmen und Ihn, Jesum, verherrlichen werde. Mitten in diese Reden fällt das Wort c. 14,31[200]. Jesus hatte sich zum letzten Mal mit den Seinigen an einen stillen Ort zurückgezogen gehabt; aber die Stunde des Paschafestes rückt jetzt heran, Jesus weiß, dass dies sein letzter entscheidender Gang ist, er tritt zum letzten Mal aus seiner Verborgenheit in die Öffentlichkeit zurück, tritt dem Fürsten der Welt in allen seinen Organen entgegen; darum sagt er: dass die Welt erkenne, dass ich vor allen ihren Mächten und Martern mich nicht fürchte, dass ich in der Liebe des Vaters beharre und sein Gebot vollende, lasst uns aufbrechen von diesem stillen Orte und nun mitten in die Mördergrube aller Propheten hinein. Wir werden uns also zu denken haben, dass c. 13,31-38 und c. 14 gesprochen sind an dem Orte, wohin sich Jesus zurückgezogen; dass c. 14,31 der Aufbruch erfolgt zum Pascha, dass c. 15 und 16 auf dem Wege nach Jerusalem[201] und während des Paschamahles, c. 17 zu dessen Schluss gesprochen ist und c. 18,1 der Gang nach Gethsemane erfolgt. So im Ganzen auch Lightfoot, Bengel und Bynaeus. Bengel lässt mit v. 31 im 13. cap. des Johannes den Donnerstag beginnen, was auch wir für wahrscheinlich halten. Nach des Judas Weggang blieb Jesus im Kreise der Seinigen bis zum Aufbruch nach Jerusalem c. 14,31; mochten die Gespräche noch in der Nacht des Mittwoch fortgesetzt oder am andern Morgen wieder aufgenommen werden, in dem Gespräche selbst entsteht dadurch keine Änderung, die Lage der Dinge war dieselbe und Johannes macht deshalb hier auch keinen Zeitabschnitt bemerklich, da durchaus kein Moment eintrat, welches den Gang und Charakter des Gesprächs selbst anders bestimmt hätte.

Kehren wir nun zu der fraglichen Stelle c. 13,38, dem Worte an Petrus zurück, so ist klar, dass dasselbe am Donnerstagmorgen gesprochen sein muss und was Jesus hier dem Petrus zum ersten Mal und im Allgemeinen ankündigt, hat er dann in bestimmterer Weise ihm auf dem Weg nach

200 Die Wendepunkte sind also bei Johannes der Reihe nach folgende:
1. c. 12,36. Jesus entfernt sich aus Jerusalem und verbirgt sich vor dem Volk. Dienstagabend.
2. c. 13,1. Das Paschafest, der Zeitpunkt des Geopfertwerdens steht bevor: Jesus hält seine Jünger in ewiger Liebe umfasst, es ist aber der Verräter in ihrer Mitte. Mittwochabend.
3. c. 13,30. Der Verräter hat sich entfernt. Jesus eröffnet sein ganzes Herz seinen Jüngern. Die Nacht auf Donnerstag und der Donnerstag selbst.
4. c. 14,31. Der Aufbruch nach Jerusalem zur Paschafeier.
5. c. 18,1. Der Gang nach Gethsemane.

201 Das Gleichnis vom Weinstock c. 15 könnte, wie schon bemerkt, dadurch veranlasst sein, dass der Weg gerade an einem Weinstock, der eben beschnitten war oder wurde, vorbeiführte.

Gethsemane wiederholt, wo es heißt: *in dieser Nacht* Mt. 26,34 und „heute in dieser Nacht“ Mk. 14,30, während in den Worten bei Johannes nur auf den nächstfolgenden Tagesanbruch hingewiesen wird (vgl. Lk. 22,34 welcher die Worte an Petrus in etwas anderer Verbindung gibt wie Mt. und Mk.). Dass Jesus gerade diese Zeitbestimmung setzt: der Hahn wird nicht krähen, hat wohl darin seinen Grund, dass Jesus wusste, wie Judas in der Nacht sich entfernt hatte, so werde er auch in der Nacht sein Werk vollführen. In dieser Nacht werde sich die ganze Macht der Finsternis geltend machen, in dieser Nacht würden auch die Jünger gesichtet werden und ehe dieselbe zu Ende sei, werde Petrus, der sich für so stark achtete, eine dreifache Probe geben, was von solcher Stärke zu halten sei. Die Worte enthalten dann den Gedanken: In der nächsten Nacht werde ich von euch genommen, und so wenig wirst du imstande sein, in dieser Nacht *dein* Leben für *mich* einzusetzen, dass vielmehr ehe diese Nacht endet und der Hahnenruf einen neuen Morgen wieder begrüßt, du mich dreimal verleugnen wirst. Darauf wiederholt solches der Herr dem Petrus an eben diesem Tage als die Nacht bereits angebrochen: *Heute,* in eben *dieser* Nacht, wo du so heilig deine Treue beteuerst, wirst du etc. – Diese Annahme, dass Jesus das Wort an Petrus zweimal gesprochen, ist mir wahrscheinlicher, als dass Johannes den Ausspruch hier sollte vorweggenommen haben, wozu allerdings ein Grund vorliegen könnte, da Johannes in diesem cap. das Benehmen der Jünger überhaupt behandelt, was sie als Jünger für Jesum gewesen und welcher Art ihre Liebe und Treue gegen ihren Meister war, an welchem Schatten dann um so mächtiger das Licht der folgenden Kapitel erglänzt, wo die Liebe und Treue Jesu verherrlicht wird. Es ist dasselbe Thema wie 1. Joh. 4,10. Einen ganz ähnlichen Übergang macht Johannes von cap. 16 zu cap. 17, wo Jesus seinen Jüngern, da sie durch seine mächtigen Worte getröstet, sich aufs Neue *selbst* für stark im Glauben halten, es abermals zu verstehen gibt, dass sie ihn alle verlassen und den Glauben drangeben würden, dass aber *Er* für sie überwinden werde, dass sie allein in *Ihm* Frieden hätten, worauf denn das Gebet folgt: Vater, bewahre sie in deinem Namen, ganz entsprechend dem Wort an Petrus, was wir bei Lukas lesen: Ich aber habe für dich gebeten, dass dein Glaube nicht aufhöre[202]. Und gerade diese Worte c. 16,32, welche ganz parallel gehen mit Mt. 26,31 und Mk. 14,27, (man beachte besonders den Ausdruck σκορπισθῆτε aufgrund der Stelle Sach. 13,7) sind mir entschieden ein Beweis, dass Jesus dem Petro insbesondere und den Jüngern überhaupt zweimal die Warnung hat zukommen lassen, das eine Mal am Donnerstagmorgen Joh. 13,38; das zweite Mal beim Aufbruch nach Gethsemane. Auch darauf möchte zu achten sein: die *dreimalige* Verleugnung entspricht der *dreimaligen* Beteuerung des Petrus, er wolle für Jesum sein Leben lassen. Die erste haben wir hier bei Johannes am Donnerstagmorgen – die beiden andern bei Markus c. 14,29 und 31. Der aufmerksame Beobachter wird es allezeit im Leben bestätigt finden, dass die göttliche Warnstimme zwei- oder dreimal ergeht (Hiob 33,29) und dass der Fall in eben so viel Absätzen erfolgt, als man Stufen glaubte erstiegen zu haben.

---

202 Joh. c. 14 werden Thomas, Philippus und Judas Jakobi redend eingeführt; man möchte fast daraus mutmaßen, dass diese Reden am Donnerstagmorgen gehalten sind, wo Petrus und Johannes in die Stadt sich begeben hatten um das Paschalamm zu bereiten und dass bei ihrer Rückkehr der Aufbruch erfolgte v. 31. Johannes hätte dann dieses Gespräch aus dem Munde der übrigen Jünger.

Harmonische Zusammenstellung der Ereignisse der großen Woche von der Ankunft in Bethanien bis zum Beginn der Paschamahlzeit.

Nach Feststellung der eben erörterten drei Punkte (Ankunft in Bethanien, Mahl der Salbung, Mahl der Fußwaschung) ergibt sich nunmehr folgende Anordnung der Begebenheiten der sogenannten großen Woche[203] oder Leidenswoche.

Freitag 8. Nisan. Jesus zieht inmitten des Volks auf der Straße von Jericho zur Paschafeier nach Jerusalem. Er kommt bis in die unmittelbare Nähe der Stadt, bis an den Ölberg.

Sabbat 9. Nisan. Jesus ist in Bethanien bei seinen Freunden und nimmt daselbst für die Festwoche sein Logis. Joh. 12,1.

Sonntag 10. Nisan. *Montag* 11. N. *Dienstag* 12. N.

Die drei letzten großen Tage der öffentlichen Lehre und Predigt Jesu im Tempel zu Jerusalem. Genauer Bericht darüber bei den drei ersten Evangelisten. Die drei Tage werden in ihrer Einheit hingestellt von Lk. c. 21,37: ἦν δὲ τὰς ἡμέρας ἐν τῷ ἱρῷ διδάσκων· τὰς δὲ νύκτας ηὐλίζετο[204] εἰς τὸ ὄρος τὸ κλαούμενον ἐλαιῶν[205] vgl. c. 20,1; sie werden jeder einzeln für sich am klarsten gesondert von Markus, welcher c. 11,11 die Rückkehr nach Bethanien am Abend des Sonntags – v. 12 den abermaligen Ausgang nach Jerusalem am Montagmorgen und v. 10 das Übernachten außerhalb der Stadt[206] am Montagabend – endlich das dritte Ausgehen und den Eintritt in Jerusalem am Dienstagmorgen v. 20. 27 berichtet. Es liegt eben so sehr in der Natur der Sache, dass die drei ersten Evangelisten in der Schilderung der Ereignisse dieser Tage höchst ausführlich sind, wie dass Johannes nur die Resultate zusammenfasst, dass nämlich gerade das letzte Auftreten und die letzten Worte Jesu den tödlichen Hass gegen ihn und die Verwerfung zur Folge hatten, in Bethanien im Kreise der Jünger bei Judas, in Jerusalem bei den Pharisäern und dem ganzen Volk der Juden.

Mittwoch 13., *Donnerstag* 14. Nisan.

Die letzten Tage Jesu im Kreis seiner Jünger. Bericht des Johannes. Jesus hat sich dem Volke verborgen, er hat seinen nahen Tod vor Augen. Am Mittwoch das Mahl der Fußwaschung und die Ausscheidung Judä. Am Donnerstag von früh morgens bis Mitternacht eine Reihe von Reden Jesu an die Seinigen Joh. c. 14–17. Hat man überhaupt nur das Verhältnis des Johannes zu den übrigen Evangelisten erkannt, dass jene Jesum vor allem Volk und also auch für jedermann verkündigen in dem was er öffentlich getan und gelehrt hat, Johannes aber Jesum den bereits an ihn Glaubenden

203 Hebdomas poenosa oder magna schon bei den Alten. Chrysost. hom. 30 in Gen. „In illa solutum est bellum diutinum, extincta mors, maledictio interemta, Diaboli tyrannis dissoluta, vasa eius direpta, Deus hominibus reconciliatus, coelum penetrabile factum. Deus pacis pacata fecit omnia quae in coelis et quae in terris, merito igitur hac de causa *magnam* vocamus, quia tantam nobis donorum multitudinem in illa largitus est Dommus.“ In der großen Woche hebt Bernhardus vier große Tage hervor: „dies progressionis, in quo Christus ingressum suum tanquam verus rex Zion celebravit. Alter est dies refectionis in quo sacram coenam instituit. Tertius est passionis, in quo seipsum victimam in odorem suavitatis Patri coelesti obtulit. Quartus est dies requietionis, quo in sepulcro ab omnibus doloribus liber placide requievit, quem immediate sequitur dies resurrectionis, quo redivivus ex sepulcro prodiit et beatam ad vitam resurrectionem nobis promeruit.“ S. eine Abhdl. darüb. in Volbedings Thes.

204 Grotius, Wetstein u. a. haben das αὐλίζεσθαι vom Übernachten im Freien verstehen wollen, was aber durchaus nicht im Worte liegt. Vgl. Fritzsche zu Mt. 21,17, welcher ganz richtig bemerkt: ceterum non alia profecto de causa Bethaniam se recepit, quam quod in tanto hominum, qui ad rem divinam Hierosolymas venissent, concursu perrara erant in urbe hospitia. Für αὐλίζεσθαι s. Jos. B. J. II, 14, 8.

205 Ölberg und Bethanien sind bei Lukas parallel c. 24,50 und Act. 1,12. Markus hat das erste Mal, am Sonntag ausdrücklich Bethanien und da Jesus auch Dienstagabend in Bethanien war, so ist wahrscheinlich, dass er mit seinen Jüngern dort in befreundeten Familien überhaupt sein Nachtlager hatte. Das Übernachten auf freiem Felde machte die Jahreszeit untunlich. Auch Matthäus sagt c. 21,17 mit deutlichen Worten: ἐξῆλθεν ἔξω τῆς πόλεως εἰς Βηθανίαν καὶ ηὐλίσθη ἐκεῖ.

206 Es heißt diesmal bloß: ἐξεπορεύετο ἔξω τῆς πόλεως.

predigt als den, in welchem sie bleiben und in dessen Glauben sie wachsen und völlig werden sollen, so bedarf es keiner näheren Begründung, warum gerade hier wo die drei ersten Evangelisten schweigen, Johannes um so ausführlicher mit seinen Mitteilungen eintritt. Jene geben nur das Faktische und in die Öffentlichkeit Tretende dieser Tage: Die Beschlussnahme des hohen Rats, den Handel Judä, die Anordnung der Paschafeier und die Einsetzung des heiligen Abendmahls, welches Johannes als den Gemeinden bekannt füglich mit Stillschweigen übergeht.

Die von uns gegebene Reihenfolge stimmt in allen Hauptpunkten mit der bei Bengel, richtige Harmonie, Summarisches Verzeichnis p. 17 ff.[207]; sie stimmt gleichfalls genau mit der bei Faber Stapulensis und Mariorat:

Dominica: dies ingressus in Jerusalem.

Secunda feria: dies maledictae arboris.

Tertia: dies convivii.

Quarta: dies venditionis.

Quinta: dies praecedens azyma.

Sexta: dies prima azymorum, coenae sacrae, passionis et sepulturae.

Sabbathum: dies quietis in sepulcro.

Dominica: dies resurrectionis.

Da nur auf dem Hintergrund der sich drängenden Ereignisse dieser letzten Tage die Geschichte des Leidens und Todes in ihr volles Licht tritt, so möge an diesem Orte eine kurze harmonische Übersicht ihre Stelle finden.

Der 10. Nisan. Dominica Palmarum. Die letzte Woche beginnt. Es war der Tag, an welchem in Ägypten das Paschalamm ausgesondert wurde[208] (Exod. 12,3). Diesmal war es der himmlische Hausvater selbst, welcher das Lamm sich ersah zum Opfer an der Stelle wohin einst Abraham seinen Isaak geführt und wo David an der Erde liegend gerufen: Das Schwert über mich und mein Haus; diese Schafe, was haben sie getan (1. Chron. 22,17 ff. 2. Sam. 24,17). – Es war die letzte Woche, von der es vornehmlich wahr werden musste was dem Daniel verkündet war: es wird dem Übertreten gewehret und die Sünde zugesiegelt und die Missetat versöhnet und die ewige Gerechtigkeit gebracht und die Gesichte und Weissagungen zugesiegelt und das Heilige der Heiligen gesalbet werden c. 9,24. Es kommt zu seinem Tempel der Herr und der Engel des Bundes, des die Frommen begehren – aber wer wird seine Erscheinung ertragen mögen? denn er wird ein schneller Zeuge sein wider die Zauberer, Ehebrecher und Meineidigen (Mal. 3,1-5). Er kommt, das aufgeschossene Reis aus Isais abgehauenem Stamm, auf dem die ἑπτὰ πνεύματα Gottes ruhen, der nicht richtet nach dem die Augen sehen und die Ohren hören, der den Gottlosen tötet mit dem Zepter seines Mundes und der seine Lenden gürtet in der Treue, die er seinem Vater geschworen, und den Mut nicht drangibt, den Geist sich nicht ersticken und dämpfen lässt, bis er das Recht ausgeführt zum Siege (Jes. 11 und 42). Er kommt, dessen Tag und Zukunft in Jerusalems unzähligen Synagogen mit feurigen Gebeten herbeigerufen wird, auf den das ganze zwölfstämmige Geschlecht harret mit Flehen Tag

207 Man vgl. auch für Einzelnes: Wieseler, Chronol. Synopse p. 393 ff. Anordnung der Leidenswoche nach ihren einzelnen Tagen.

208 Schon bei Epiphanius findet sich eine Hindeutung darauf. Er will daraus die *Festwoche* beweisen gegen die Quartodecimaner, die nur einen Tag feierten. Weitzel, die Paschafeier S. 240. Vgl. Joh. Gerhard u. A. – Diese Aussonderung der Paschalämmer am 10. Nisan wird übrigens unter die Punkte gerechnet, wodurch sich das Pascha in Ägypten von der späteren Feier unterschieden habe. – Für den 10. Nisan siehe auch Jos. 5,19.

und Nacht – aber was begehrt man seinen Tag, der nicht Licht, sondern Nacht sein wird Amos 5,18. Zeph. 1,15, warum gebärdet man sich vor Ihm als ein Volk, das Gerechtigkeit schon getan und das Recht seines Gottes nicht verlassen hätte? Jes. 58,2. Er kommt, des Volkes Spott und der Knecht der Tyrannen, den niemand achtet, der Verlassene von Menschen – gegen den der Herr vom Himmel alles Fleisches Hass, Zorn, Eifer, Mordgier und Ungerechtigkeit anlaufen und sich offenbaren lässt, Jes. 53. Er, von dem man ein Liedlein singt auf den Gassen und an dessen Licht man eine kleine Weile sich erfreuen möchte, von dem man aber hinterher erst erfahren wird, dass er der von Gott gesandte Prophet war. Er kommt der rechte Hirte, der die Schafe retten wird von der Hand der Hirten die sich selbst weiden, der auftreten wird und weiden in Kraft des Herrn und im Siege des Namens seines Gottes (Mich. 5,3), der Mann Zemach, der des Herrn Tempel bauen und Priester sein wird auf seinem Thron (Sach. 3,8; 6,12.13). Er zieht ein in seine Stadt, der König Jerusalems; ein Gerechter und ein Helfer Er seines Volks, indem er selbst Hilfe und Erhörung findet von seinem Gott und Vater; arm, reitend auf einem Esel, ja auf einem Füllen lastbarer Eselin, Sach. 9,9.[209].

Jesus bricht von Bethanien auf; das Volk der Pilger, in deren Mitte er von Jericho gekommen war, schart sich um ihn herum; von Jerusalem, wohin die Kunde seiner Ankunft ihm vorausgeeilt ist, zieht man ihm entgegen. Es liegt noch ein Flecken vor Jerusalem gelagert, Bethphage. Des Sacharja prophetisches Wort soll jetzt sich erfüllen. Jesus, im Geiste gewiss, dass die Erfüllung dieses Wortes da ist, ist auch gewiss, dass alles zur Hand ist und von dem Vater für ihn angeordnet, was hier Not tut; er schickt darum seiner Jünger zwei voraus – sie werden in dem Flecken die Eselin und das Füllen finden – dieselben werden ihnen nicht gewehrt werden auf das Wort: der Herr bedarf ihrer. Welche Majestät in dieser Herablassung, welche Größe in dieser Niedrigkeit! Ein armes Volk und ein armer König, dem elendesten und geringsten Untertan am nächsten stehend, weil er selbst blinder ist und verlassener denn kein anderer. Auf einem Tier worauf nie jemand gesessen – aber was für einem Tiere hält der König Israels seinen Einzug in die Gottesstadt[210]!

Und wie der König war, so sein Volk. Es wird ein armes und geringes Volk darin übrig bleiben, die werden auf den Namen des Herrn hoffen (Zeph. 3,12; 2,3) und fürwahr, ob dein Same ist wie der Sand am Meere, o Israel – nur ein Überrest und Überschuss wird sich bekehren zu dem El Gibbor (Jes. 10,26; Sach. 11,11). An einem solchen Überrest hat es in Israel nicht gefehlt. Das Volk, das es gesehen hatte, wie die Blinden am Wege nicht vergebens ihr „Sohn Davids, erbarme dich unser“ gerufen hatten und die andern, welche ihm Zeugnis gaben, dass er Lazarum aus dem Grabe gerufen – sie erkannten in dem Nazarener den verheißenen Königssohn, der gnädig sein würde den Armen und Geringen und den Elenden, der da schreiet, erretten (Ps. 72,4.12.13), der dem Tode ein Gift sein und die Gebundenen aus der Grube entlassen, der den Blinden das Gesicht geben werde und den Lahmen den aufrechten Gang (Jes. 25,3.8.9; 26,19; 35,5). Sie sahen mit den von Gott geöffneten Augen, die sich nicht blenden lassen (Jes. 32,1-3) den König, über dessen Lippen Anmut ausgegossen war, dessen Worte und Reden lieblich waren den Frommen. Sie priesen über ihm den Gott Is-

209 Wie so ganz nach Wahrheit hat doch Sacharja im Geist die Zukunft des Menschensohnes geschaut! Seine Weissagung ruht offenbar auf Jes. 25,9; 33,17.22; 35,4; 40,9 ff. etc.

210 Bei Sacharja steht parallel חֲמוֹר und עַיִר בֶּן אָתוֹנֹת, so bei Matthäus ὄνος und πῶλος, υἱὸς ὑποζυγίου. Nicht genug, dass es heißt, ein Esel – ja sogar das Junge einer Eselin die zum Tragen gebraucht wird. Wie Sacharja dazu gekommen, solches zu weissagen, springt in die Augen, wenn man beachtet, wie namentlich die letzten Propheten aller Hoffart, Pracht und Macht entgegengetreten sind und ihr stehendes Thema ist: Nicht durch Heer oder Kraft, sondern durch des Herrn Geist; nicht mit Wagen und Rossen (Sach. 9,10 vgl. Mich. 5. 9; Jes. 31,3 etc), sondern in der Stärke des Herrn und dem Namen unseres Gottes (Sach. 10,12). – Jesus setzte sich, wie Markus und Lukas deutlich sagen, auf das Füllen; aber zur Vollständigkeit des Bildes und namentlich mit Bezug auf die Weissagung des Propheten gehört die Eselin mit hinzu. Es war nicht ein fürstliches Tier, sondern ein geplagtes und widerspenstiges Lasttier, auf dessen Füllen sich Jesus setzte. Über den Plural bei Matthäus kann nur ein Strauß witzeln und spötteln, der eine Sprache nicht verstehen *will,* die man sonst allerwärts versteht.

raels. Und wie verkehrt und irdisch man auch im Allgemeinen von dem Messias denken mochte, es war doch ein Volk da, welches noch von andern Banden als denen der Römer, von einer andern Armut als der des Leibes Gefühl und Erkenntnis hatte. War Er es nicht, dem Grab und Tod ihren Raub zurückgeben mussten! Hatte je ein Mensch so geredet, solche Taten getan wie dieser Mensch, ein Prophet mächtig in Taten und Worten. Waren je solche Dinge in Israel geschehen! Konnte auch jemand größere Zeichen tun als dieser tat! Wie auch entstellt in der Knechts- und Kreuzgestalt, dennoch strahlt die Gottesherrlichkeit, die Heilandsgröße in ihrem milden, tröstlichen, beseligenden Lichte aus dem Manne von Nozrath hervor und alles Volk wirft seine Kleider und Laubwerk über den Weg, nimmt Palmzweige in seine Hände und lässt den Ruf erschallen: Gesegnet das herzukommende Königreich unseres Vaters David, Mk. 11,10. Lk. 19,38. Joh. 12,13[211]. Und indem sich der Zug den Ölberg herab der Stadt nähert, kommt die ganze Stadt in Bewegung (Mt. 21,10) und es erschallt durch die Tausende hindurch der Ruf: das ist Jesus, der Prophet, der von Nazareth in Galiläa. Aber die Stadt – die Stadt des großen Königs, sie die ganz erschrocken war bei der Kunde seiner Geburt (Mt. 2,3), aus der niemand den Weg nach Bethlehem gefunden, es ist auch jetzt vor ihren Augen verborgen was zu ihrem Frieden dient und voll Furcht vor den Römern und voll Begierde nach Reichtum, Glanz und Herrschaft, weiß sie nicht, dass eben diese Stunde über ihre Zukunft entscheidet und dass die Römer gerade das an ihr rächen werden, dass sie ihrem Könige Jesus in den Tagen der gnädigen Heimsuchung Gottes die Aufnahme versagte (Lk. 19,39 ff.). Er allein, der von allen Frommen und Hochgestellten Jerusalems verachtete Galiläer, er von dem jeder denkt: was sollte uns dieser helfen können? (1. Sam. 10,27) – er ist besser als alle Gesetzlehrer und Diplomaten durch den Geist der Erkenntnis der auf ihm war aus dem Wort der Schrift über die Schicksale und Ausgänge seines Volks belehrt und während die Pharisäer mit den Zähnen über ihn knirschen (Lk. 19,39; Joh. 12,19), weint er über seines Volks, über Jerusalems furchtbares Ende (Lk. 19,43.44).

211 Die Ansicht Hengstenbergs über den 118. Psalm, dass er bei der Grundsteinlegung des zweiten Tempels gesungen sei, kann ich so wenig teilen, wie die von Ewald, Tholuck u. A., dass er für das Laubhüttenfest bestimmt gewesen. Ich halte vielmehr, mit der alten Tradition übereinstimmend, die Davidische Abfassung für unverkennbar und als wahrscheinlichste Veranlassung gilt mir ein feierlicher Einzug in das auf Zion der Bundeslade errichtete Zelt mit seinem Vorhof. Ein aus großem Tode Erretteter bringt dem Herrn das Gelübde seines Dankes. Man vergl. Ps. 22,23-26 zu Ps. 118,5 ff. „Meine Stärke und Psalm ist Jehovah und er ward mir zum Heil (Heiland)“ sind die Jubeltöne des Erretteten wie einst Mosis und der ganzen Gemeine (Exod. 15), wie sie auch im Munde der Gemeine ertönen werden zur Zeit des Messias (Jes. 12). Und so will er die Tore des Heiligtums sich geöffnet haben, um den Namen und die Gerechtigkeit des Herrn zu verkünden. – Diese Predigt, dieses Zeugnis des Königs findet seinen Widerhall im Herzen und Munde des Volks. Die Gemeine staunt über das von dem Herrn ihr bereitete Heil; gerade den von Menschen verworfenen Stein hat er zum Eckstein gemacht und ganz wunderbar hat er durch die tiefsten Tiefen der Not und des Elends den Mann geführt, den er zum Haupt seiner Gemeinde bestellt hat. Das ist nicht von Menschen, sondern von dem Herrn geschehen und so ist denn dieser Tag ein Tag der Gottesfreude und mit dem Ruf אַנָּא יְהוָה הוֹשׁ יעָה נָּא אַנָּא יְהוָה הַצְלִחָה נָא wird der in den Tempel einziehende König von der Gemeine empfangen und begrüßt. Dieser Ruf will also sagen: Ja, Herr wir sehen dein Heil, wir sehen die Wunder deiner Macht und Hilfe, wir bringen dir Dank und Anbetung über alles, was vor unsern Augen geschehen, und wie du an dem Könige deine Hilfe, Gnade und Heil groß gemacht hast zum Segen deines Volks, so fahre fort Raum zu schaffen in der Enge, Freiheit zu geben aus Gebundenheit, Fülle in allem Mangel, Freude und Frieden in allem Leid (vgl. Schultens in den Origg. zu ישע) und fahre fort, Glück zu geben, Gedeihen und Sieg. – Es ist kaum nötig anzugeben, wie so ganz nach Geist und innerster Wahrheit dieses alles bei Jesu Einzug in Jerusalem sich erfüllte. Wie einst David, so kommt hier der Mann, aus dem Samen Davids von Gott erweckt, mit dem Zeugnis: „Sie haben mich umgeben wie Bienen – im Namen des Herrn, ich will sie zerhauen (zerschneiden). Ich sterbe nicht, vielmehr werde ich leben, und will verkündigen die Werke Jehovahs. Und ob er auch seine ganze Zucht und Strafe an mir üben und mit Menschenruten mich schlagen wird – dennoch, dem Tode übergibt er mich nicht, er wird mir kund machen die Wege zum Leben, denn er ist ein Gott, der aus Tod und Hölle errettet.“ Er, dem man den Tod geschworen, gegen den sich alles verbündet hatte, königlich zieht er in Jerusalem ein; die aufgetanen Augen der Blinden, des Lazarus Erweckung bezeugen, dass Gott ihm Sieg und Herrschaft gegeben über alle Mächte des Verderbens und so jauchzt das Volk ihm entgegen und ruft hinter ihm her: εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος βασιλεὺς ἐν ὀνόματι κυρίου· εἰρήνη ἐν οὐρανῷ καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις.

Als *König* eingezogen in seine *Stadt,* begibt sich Jesus als *Herr* in seinen *Tempel*. Hatte doch Sacharja c. 12,8 geweissagt, in den Tagen des Messias werde das Haus Davids sein כֵּאלֹהִים כְּמַלְאַךְ יְהוָה und Maleachi: es werde kommen zu seinem Tempel הָאָדוֹן, מַלְאַךְ הַבְּרִית. Und dass Er der Herr war, gab er in seinem ganzen Benehmen und Auftreten sogleich zu erkennen; περιβλεψάμενος πάντα sagt Markus c. 11,11 – er nahm Einsicht von Allem, sah sich prüfend, sorgfältig und ernst umher wie ein Herr in seinem Hause nach dessen Ordnungen, Dienst und Geräten. Da es inzwischen spät geworden war, kehrte Jesus mit den Zwölfen nach Bethanien zurück.

11. Nisan, Montag. Mt. 21,12 ff.[212]; Mk. 11,15 ff.; Lk. 19,42 ff. Am Morgen begibt sich Jesus mit seinen Jüngern aufs Neue von Bethanien nach Jerusalem. Unterwegs hungerte ihn und da er von weitem einen Feigenbaum erblickte, der bereits voll im Laube stand, ging er hinzu ob er irgendetwas Genießbares an ihm finden möchte – aber es fand sich an ihm nichts als Blätter. Und Er, allen menschlichen Bedürfnissen unterliegend wie wir, aber gerade als des Menschen Sohn laut der Verheißung (Ps. 8) Herr der Natur, dem da er Frucht sucht (und er hatte Grund nach etwas Genießbarem zu suchen bei einem Feigenbaum der in vollem Blätterschmuck stand)[213] die Frucht versagt wird, spricht zu dem Baume: Nicht mehr von dir in Ewigkeit soll jemand Frucht genießen; er sprach es in einiger Entfernung von den Jüngern zu dem Baume, es wurden aber die Worte von den Jüngern gehört. In Jerusalem angekommen, begibt sich Jesus sofort in den Tempel – d. h. wie Matthäus nachdrücklich sagt: αἰς τὸ ἱερὸν τοῦ θεοῦ[214]. Ohne Zweifel ist Jesus namentlich dieses Mal ganz davon erfüllt gewesen, was nach der Stiftung Gottes der Tempel war. Freilich es waren an und für sich Holz und Steine, die zu dem Baue zusammengefügt waren, welcher „das Heiligtum“ hieß; es war ein Haus von Menschenhänden gebaut, den Flammen aufbewahrt wie die sichtbare Erde und die sichtbaren Himmel: aber gleichwohl, dieses Haus war das Heiligtum Gottes, der Tempel des Herrn, von dem er gesagt: Mein Name soll daselbst sein. Die 70 Jahrwochen seit der Gründung des Baues waren nahe dahin. Wie hatte der Geist in den Propheten Haggai und Sacharja gedrängt, dass der Bau dieses Hauses geschehe, welche Verheißungen waren an diesen Bau geknüpft! Was tat’s, dass die Herrlichkeit dieses Hauses für nichts erschien im Vergleich zu der des früheren Hauses – der Palast macht nicht den König, sondern der König den Palast, und die Verheißung lautete: „*Ich* bin mit euch in dem *Worte*[215], darin ich mit euch einen Bund machte, da ihr aus Ägypten zogt und mein *Geist,* dastehend in eurer Mitte: fürchtet nichts“. Hagg. 2,6. Das Wort des Bundes war nicht hingefallen und in Flammen aufgegangen mit dem alten Tempel, der Geist der Gnaden und des Gebets war nicht erstickt in Babels Banden; das alte Bundeswort lebte von neuem auf, der Geist war gegenwärtig und in dem Worte und in dem Geiste war Gott selbst unter seinem Volk mit der ganzen

212 Matthäus reiht die Ereignisse des ersten und zweiten Tages gleich aneinander, ebenso v. 19 beim Feigenbaum die Verfluchung und Verdorrung, wie er überhaupt abzukürzen und das Gleichartige nach innerer Zusammengehörigkeit zu ordnen liebt.

213 Es war allerdings die Zeit der Feigen nicht, durch seine Blätter aber hatte der Baum in Jesu die Hoffnung rege gemacht, er möge auch Früchte haben. Diese getäuschte Erwartung erweckt den Unwillen Jesu und er verflucht den Baum, wie die Debora Meros flucht (Jud. 5,23), wie Gideon über die Männer von Succoth und Pniel erzürnt. Und fürwahr ist es fluchwürdig den ermatteten und der Labung bedürftigen Streiter Gottes durch den Schein eines Lebens, einer möglichen Hilfe und Stärkung aufhalten und täuschen. Vgl. Rosenmüller, Alterthumsk. IV, p. 290, besonders Iken, dissert. Lugd. Batav. 1749, diss. XXII p, 396 ff., wo Nachricht zu finden von verschiedenen Feigenarten, auch dass es nicht ungewöhnlich war, unreife Feigen zu essen (Tract. Schebiit IV, 7) und dass die am Wege stehenden Bäume publici juris waren.

214 Das τοῦ θεοῦ ist zwar kritisch zweifelhaft, aber sicher echt; die Pesch. hat es. Man beachte überhaupt die große Feinheit, womit die Evangelisten alles am rechten Orte mit dem rechten Namen nennen. So hat auch Lukas an rechter Stelle c. 2,9. ὁ ὁ ναὸς τοῦ κυρίου und Matthäus sagt c. 27,53 ἡ ἁγία πόλις.

215 אֶת־הַדָּבָר entweder mit, in Begleitung des Wortes – oder: zu wissen das Wort und mein Geist, wie das את zuweilen einen derartigen casus absolutus setzt, bei dem ein Verbum zu supplieren ist: ich meine, sage – oder nämlich, in Betracht und dgl. Ewald Gr. §299, d p. 570.

Machtfülle und Herrlichkeit des Himmels, als der zweite Tempel gegründet wurde. Die Herrlichkeit dieses Hauses sollte größer werden denn die des ersten – an diesem *Orte* wollte Gott Frieden geben. Hagg. 2,10. Das sichtbare Haus war ja nur eine Abbildung davon, dass Gott geoffenbart werden würde in Fleische, dass er ein Zelt bewohnen werde inmitten von Menschen (Joh. 1,14) und der wahre Bau eines Hauses, nicht mit Händen gemacht, musste von dem Manne vollzogen werden, von dem Salomo und Serubabel nur die Abbilder waren, wie Sacharja weissagte, c. 6,12.13: „Siehe ein Mann, Zemach sein Name, und von unter ihm her wird es sprossen (יִצְמַח) und Er wird bauen den Tempel Jehovahs. Ja „Er“ wird bauen den Tempel Jehovahs und „Er“ wird tragen den Schmuck“. – Diese Zeit war gekommen, diese Schrift vor Jerusalems Augen erfüllt. Der Mann – sein Name war Zemach, vor dem fleischlichen Auge war er ein kleiner Spross, aus Galiläas vom Geiste nicht befruchteten Boden – aber Himmel und Erde waren bewegt, als aus der Jungfrau Schoß das Kindlein hervorging, das nun zum Manne gesprosst und gewachsen war. Gott hatte ihn gesandt, den Alleingeborenen, von dem vor 33 Jahren der Engel dem Zacharias am Räucheraltar die erste Kunde gebracht und den Simeon begrüßt hatte als das Licht zur Aufdeckung der Heiden und als die כָּבוֹד des Volkes Israel. Jetzt zog er ein in seinen Tempel, der Herr, der Mann, in dem die Fülle der Gottheit leiblich einwohnte und der das Haus zu bauen hatte, worin Gott mit Menschen versöhnt und Menschen zu ihrem Gotte zurückgebracht werden sollten[216]. Und in welchem Zustande trifft er das Haus, darüber er Herr war, wovon er als zwölfjähriger Knabe bereits gesagt: Muss ich nicht sein in dem, was meines Vaters ist? Er sieht nichts als das Getümmel von Kaufenden und Verkaufenden und das Geldgeschäft der Wechsler. Von allen Enden der Welt strömen Juden und Judengenossen zu dem heiligen Fest hinzu – und anstatt diesen unsterblichen Seelen den Namen des Unbekannten zu verkünden, auf dass ein jedes Herz sich seiner Not entlade und sein Gebet emporsende zu Dem, der hört (1. Reg. 8,38.39), sind es nichts als Kramläden und Wechslertische, welche die Herannahenden empfangen. O! das Haus, ein *Bet*haus genannt allen Völkern, es war von habsüchtigen Priestern zu einer Grube gemacht, die Seelen zu morden. Sie ist aber gekommen die Stunde der Heimsuchung und Rache. Er, der glüht für die Ehre seines Vaters und dem der Jammer der Irregeleiteten zu Herzen geht, bindet die Rute der Geißel, womit er sein Heiligtum fegt (Ps. 69,10; Jes. 28,14 ff. Ps. 119,121.126.139.158. etc). Und nachdem die Wechslertische umgestoßen und die Kaufstühle beseitigt und Ruhe im Tempel geschafft ist, dass niemand irgendein Gefäß durchtragen durfte (Mk. 11,16), beginnt sie selbst, die ewige Weisheit ihren Tisch zuzubereiten und das Wort der Seligkeit zu verkünden. Wer da dürstet, der komme her, der kaufe – ohne Geld und umsonst (Prov. 8. 9. Jes. 55. vgl. Joh. 7,37). Die Evangelisten begnügen sich mit der kurzen Nachricht, dass Jesus gelehrt (Mk. 11,17; Lk. 19,47), das Evangelium gepredigt habe (Lk. 20,1) und dass Blinde und Lahme zu ihm kamen und von ihm geheilt wurden (Mt. 21,14). Den Inhalt seiner Gespräche und Reden können wir aus den früheren Kapiteln der Evangelien erraten. Was Jesus nun etliche Jahre in allen Synagogen gelehrt hatte, das drängte er ohne Zweifel in diesen letzten Reden im Tempel zu Jerusalem noch einmal zusammen. (Man vgl. Joh. 18,20). Die Hohepriester aber und Schriftgelehrten sahen mit wachsendem und verbissenem Grimm die wunderbare Macht dieses Eindringlings; er kommt in den Tempel und schaltet darin als unumschränkter Gebieter; er öffnet seinen Mund zur Belehrung und

216 Dass der Herr in dem Tempel eine Abbildung davon gesehen hat, dass er im Fleische kommen würde, erhellt unwidersprechlich aus Joh. 2,19. Wenn der Evangelist dort hinzufügt, dass Jesus geredet habe von dem Tempel seines *Leibes,* so gibt es freilich Erklärer, welche so zuversichtlich zu *ihrem* Verstande von den Worten Jesu sind, dass sie sich nicht schämen zu behaupten, der Evangelist habe eine falsche Erklärung gegeben. Gegen solche Behauptungen werden wir nicht streiten. Sollte man aber doch begreifen, was selbst die Juden ihrer Zeit gewusst haben, dass Gott auch in dem erwählten Volke nicht anders wohnen kann als indem er inmitten dieses Volkes sein Heiligtum hat. Der Tempel, in welchem Gott Einwohnung nimmt, ist und bleibt der auferstandene und zur Rechten Gottes erhöhte Christus und die Gemeinde der Gläubigen ist nur insofern ein Heiligtum und ein Haus Gottes, als sie in Ihm erfunden ist, als Er in der Kraft seines Todes und seiner Auferstehung in ihr lebt. Eph. 2,15.16.

alles Volk hängt an seinen Lippen; die Kinder rufen Hosianna dem Sohne Davids und die Lahmen gehen, die Blinden sehen. Sollen sie sich denn ihre ganze Macht entwinden lassen von diesem verhassten Nazarener, sie, die Herrscher über das Volk in Jerusalem (Jes. 28,14), die bis dahin angebeteten Heiligen, die Götter der Synagoge und des Tempels (Ps. 82,6-8.)! Er muss zugrunde gerichtet werden, dieser Jesus – aber wie solches anzufangen, da das tolle Volk durch ihn hingerissen ist? (Mk. 11,18. Mt. 21,15.16. Lk. 19,47.48.) Als es Abend geworden, geht Jesus abermals aus der Stadt hinaus. Mk. 11,19.

12. Nisan, Dienstag. Der dritte, der letzte Tag im Tempel. – Am Morgen führt der Weg an demselben Feigenbaum vorbei, den Jesus verflucht hatte und der umherschauende Petrus sieht, dass er bis in die Wurzel verdorrt ist. Was hatte den Feigenbaum verdorren gemacht? Jesu eigne Gotteskraft? O nein. Dazu war er nicht auf Erden gekommen, um die Macht auszuüben, die er als der Sohn des Vaters hatte – er kam ja in unserer Schwachheit, in unserer Ohnmacht. Der *Glaube an die Macht des Vaters* hatte solches bewirkt. Darum sagt Jesus seinen Jüngern: „Sucht es nicht bei euch, sehet auch mich nicht an, als hätte ich solches in einer Kraft getan, die nur ich besitze – habt Glauben *Gottes!*[217] Geht in Gottes Wegen, wie ich in Gottes Wegen gehe – und dann mögen sich euch Berge entgegensetzen, haltet es fest, dass ihr *Gottes* seid, dass ihr auf *Gottes* Befehl gehet – so werden die Berge sich vor euch davon heben und ins Meer werfen müssen. Doch verwechselt nicht die Sache Gottes mit der Sache des Menschen, der sich selbst zu rächen Lust hat; wenn ihr den Rächer dort oben anruft, dass er vor euch her durchbreche, so prüfet euch selbst; denn nur dann, wenn ihr nichts wider jemand im Herzen habt, alles in Gottes Hand stellt und auf dem Strom seiner Gnade treibt, werdet ihr Freimütigkeit haben im Gebet und was ihr bittet, wird euch geschehen“. Mt. 21,19-22. Mk. 11,19-26.

Inzwischen ist Jesus mit den Jüngern im Tempel angelangt, aber heute soll ihm sein „Herr-Sein“ nicht unbestritten bleiben. Alle diejenigen, welche Macht, Amt und Autorität haben im Volke, treten an ihn heran und begehren von ihm Nachweis über seine Vollmacht, welcher Art dieselbe sei und wer sie ihm gegeben? (Man vgl. die Frage an Johannes den Täufer Joh. 1,25.) Sie, die sich selbst nie darüber befragt, welcher Art denn ihre Vollmacht sei und wer ihnen Befugnis gegeben, den Menschen Lasten aufzulegen, die sie selbst mit keinem Finger anrühren mochten und ihre angemaßte Erkenntnis göttlicher Dinge als Glaubens- und Lebensregel zu verkünden – sie fordern von Jesu Rechenschaft über seine Befugnisse und Rechte im Angesicht der Blinden, denen er das Gesicht gegeben hatte. Aber Er – wie allerwärts, so ist er auch hier die Langmut und die zur Buße reizende Geduld. Er beruft sich zuerst auf Johannem, den von Gott ihm vorausgesandten Herold, der dem Synedrio die Botschaft gebracht hatte: Er ist mitten unter euch getreten, den *Ihr nicht* kennet und den zu erkennen ihr gar nicht mal Organe habt, wie ihr auch eurer Gotteserkenntnis euch rühmt (Joh. 1,26). Da nun die Schriftgelehrten über Johannem mit der Sprache nicht herauswollen und in ihrer Diplomatie sich lieber zu dem Bekenntnis οὐκ οἴδαμεν verstehen, als dass sie entweder vor Christo oder vor dem Volke sich bloßgestellt hätten, so überführt sie Jesus der Sünde des Unglaubens und Ungehorsams, dass sie dem Zeugnis Johannis sich entzogen haben. Mt. 21,28 ff. Darauf belehrt er sie aber zweitens in dem Gleichnis von dem Weinberg über die Stellung, die sie gegen Ihn selbst, den Sohn, den Erben eingenommen haben und öffnet ihnen darüber die Augen, wie es denn mit ihrer Vollmacht im Weinberge stehe und was zu tun sie im Begriff seien, da sie untereinander sich bereits beratschlagten, um den rechtmäßigen Herrn und Erben zu töten und auf diesem Wege die Herrschaft an sich selbst zu reißen oder ihre usurpierte Macht im Weinberge Gottes zu behaupten. Und damit sie nicht denken möchten, er sage das aus sich, so verweist er sie an ihre eigne

217 Bengel: Der Glaube Gottes ist der Glaube, der sich ohne alle Hilfe von den Kreaturen an Gottes Kraft allein hält.

Schriftkenntnis, wonach sie aus dem 118. Psalm selbst wissen würden, dass das Los des Messias kein anderes sei als Verwerfung von denen, welche damit beschäftigt sind das Reich Gottes zu bauen. Dabei lässt er sie den Schluss machen, dass sie sich selbst zerschmettern und vernichten würden, wenn sie an dem von Gott in Zion gelegten Stein sich vergreifen wollten (Jes. 8. u. 28.). – Aber der Hass, die Verstockung und Verblendung haben bereits bei den Hohepriestern und Pharisäern einen solchen Grad erreicht, dass diese treue Warnung nur neue Rache- und Mordgedanken bei ihnen hervorruft. (Mt. 21,45.46; Mk. 12,12; Lk. 20,19). Doch nicht sie allein, sondern auch das Volk soll gewarnt sein. Die Einladung zu dem Königreich der Himmel, sie ist an alle ergangen und nachdem Pharisäer und Priester sie ausgeschlagen, hat Jesus das Volk von den Gassen und Zäunen herbeigerufen – aber auch diesen steht noch eine ernste Entscheidung bevor. Es sind ihrer viele, die das Hosianna rufen, die an der Tafel ansitzen, die sich aber das Kleid der Hochzeit nicht haben anziehen lassen. Es sind ihrer viele, denen es um das Eine nicht geht, vor Gott in Gerechtigkeit erfunden zu werden. Mt. 22,1-14.

Doch wer hört die warnende Stimme? Welch ein Widersprechen von Sündern muss die ewige Weisheit ertragen. Pharisäer im Bunde mit den ungleichartigen Herodianern, Sadduzäer und abermals Pharisäer, alles rückt wie in Schlachtreihen gegen den Lehrstuhl Gottes heran; bis Jesus zuletzt ihnen ein Halt gebietet und dem Fragen und Disputieren ein Ende macht. Mt. 22,15-46. Mk. 12,13-37. Lk. 20,20-44. Und nun wird der Lehrstuhl zum Richtstuhl. Es soll Schriftgelehrten und Pharisäern nun offen herausgesagt sein, wie sie vor Gottes Gericht einst dastehen werden, es soll allem Volke gesagt sein, von welchen Leitern sie sich leiten lassen und Jerusalem soll wie einst von Jeremias, so jetzt bei seiner letzten Gnadenheimsuchung sein schreckliches Ende unter Klageruf und Tränen verkündigt sein! Matthäus gibt, dem Zwecke seines Zeugnisses entsprechend, diese Reden Jesu am ausführlichsten Kapitel 23, während Markus und Lukas sie nur kurz in einer Summa verzeichnen. Mk. 12,38-40. Lk. 10,45-47.

Jetzt war alles gesagt, das Letzte getan. Jesus geht aus dem Heiligtum, worin er kein anderes Opfer als das Scherflein der Witwe gefunden (Mk. 12,41-44. Lk. 21,1-4), verlässt die Stadt und verbirgt sich vor dem Volke (Joh. 12,36)[218]. Er geht mit seinen Jüngern nach Bethanien. Am Abhang des Ölbergs setzen sie sich nieder (Mk. 13,2) und nachdem Jesus beim Ausgang aus dem Tempel, als einer die mächtigen Bauten desselben bewunderte, die Zerstörung geweissagt hat, fragen ihn jetzt Petrus, Jakobus, Johannes und Andreas über die Zeit wann solches geschehen werde. Jesus gibt ihnen darauf die nötigen Winke und Belehrungen für die Zeit von seiner Wegnahme bis zu seiner Wiederkunft zum Gericht und enthüllt ihnen in dem Ende, welches Jerusalem und dem erwählten Volke bevorsteht, das Ende und die letzte Entscheidung der Dinge überhaupt (Mt. c. 24. Mk. c. 13. Lk. c. 21), worauf bei Matthäus c. 25 noch die Gleichnisse zusammengestellt sind, welche sich auf das Gericht und die letzte Entscheidung beziehen.

Hier sind wir nun im Verlauf der Ereignisse der letzten Woche an dem Punkte angelangt, von welchem wir oben den Ausgang genommen haben. Vom Ölberg begibt sich Jesus nach Bethanien zurück, wo an diesem Abend im Hause Simons ihm und seinen Jüngern eine Mahlzeit bereitet war. Vgl. oben.

13. Nisan, Mittwoch. Jesus hatte den ganzen Willen und Rat Gottes allem Volke offengelegt und seinen Tod auf das bevorstehende Paschafest verkündigt. Bereits am Dienstagabend – am Abend desselben Tages, wo die schärfsten Reden Jesu im Tempel gefallen waren – hatten sich die Hohepriester und Schriftgelehrten versammelt und ihren Beschluss gefasst, vielleicht in demselben Au-

218 Die von Johannes c. 12,21-35. berichteten Vorfälle gehören nicht dem Tage des Einzugs an, sondern dem Montag und Dienstag, indem sie deutlich das Gepräge letzter Worte tragen.

genblicke, wo Maria den Leib Jesu salbte zu seinem Begräbnis. Jesus hatte selbst die Entscheidung herbeigeführt. Er war als König in Jerusalem eingezogen, hatte als Herr von dem Heiligtume Besitz genommen, hatte als der Engelbote Gottes jeden Morgen aufs Neue die Worte des Bundes verkündigt. Das Königreich der Himmel – es war gekommen, gegründet auf Gerechtigkeit und Gericht; der ganze Rat und Wille Gottes war vor allem Volke entfaltet; alle Widersacher waren gedämpft, die göttliche und himmlische Vollmacht des Messias war behauptet. Die Führer des Volks, als übertünchte Gräber vor allem Volke aufgedeckt, wurden sich darüber klar, dass es hier ein Entweder-Oder gelte. Entweder sich vor Ihm gebeugt, Ihn geküsst, sich zu Ihm bekehrt – oder sein Joch vom Halse geworfen, seine Fessel zerbrochen! Entweder Wir – oder Er, so lag's in der Hohepriester Herzen. Aber wie seiner habhaft werden, wie ihn verderben, gerade jetzt, wo das Volk in ungeheurer Menge zum Fest zusammenströmt! Da kommt am Mittwochmorgen Judas, einer seiner Jünger, zu den Synedristen und erbietet sich Jesum in ihre Hände zu liefern[219]. Man wird schnell mit ihm Handels einig. Aber Judas ist nun seinerseits in Unschlüssigkeit, wie er die Sache ausführen soll. Da legt sich Jesus des Abends mit den Jüngern zu Tische, wäscht ihnen die Füße und lässt es mit einem Male den Judas erfahren, dass auch er in seinen Mordgedanken von dem Meister durchschaut ist. Wie den Pharisäern, offenbart er auch ihm die verborgensten Gedanken und Sinnen des Herzens und warnt ihn vor sich selbst und seiner Sünde. Da ist's auch für Judas kein längeres Warten und Aushalten mehr; es war Nacht, da er (man mochte im Hof von Gethsemane sein) in die Stadt hinausging.

14. Nisan, Donnerstag. Während Jesus die letzten Stunden im Kreise seiner Jünger zubringt (Joh. 14), hat sich Judas entweder schon unmittelbar in der Nacht, da er fortging – oder Donnerstagmorgen früh zu den Hohepriestern und Hauptleuten des Tempels begeben, um die sofortige Gefangennehmung Jesu mit ihnen zu beraten. Er verabredet mit ihnen, dass sie um die Zeit der Mitternacht Mannschaft bereit halten möchten; Jesus habe sich gerade jetzt der Öffentlichkeit ganz entzogen und er werde in der Nacht ihnen den verborgenen Aufenthaltsort desselben anzeigen können, ohne dass Volkshaufen gegenwärtig seien[220]. Inzwischen sendet Jesus zwei seiner Jünger, den Petrum und Johannem nach Jerusalem, um die Zurüstungen zum Paschamahl zu treffen.

219 Bekanntlich war die fer. IV. in der alten Kirche Fasttag als Tag des Verrates. Tertullian de ieiunio C. XIV. quarta et sexta sabbati. Fragment des Petrus von Alexandrien bei Routh Rel. sacr. II. p. 385. Euseb. H. E. V, 25. Socr. Hist. V, 21. Augustin ep. 68. ad Casulanum. Theophyl. in Marc. C. XIV. Constit. apost. V, 13: Coeperunt sacerdotes consultare contra Dominum feria II. mense primo, qui appellatur Xanticus, et tertia feria duravit consultatio, quarta vero decreverunt cum cruce occidendum. Cap. 14: quarta feria et sexta iussit nobis Dominus ieiunare, illa quidem propter proditionem, hac vero propter passionem. S. auch c. 15. 17. Die Observanz hielt sich bis ins IX Saec. Thomassinus, Tract. de ieiuniis. – Dem wahren Ursprung nach war dies wahrscheinlich nichts anders als eine Nachahmung der beiden pharisäischen Fasttage (Lk. 18,12) mit untergelegter christlicher Folie. Vgl. über die beiden jüdischen Fasttage und ihre talmudische Begründung Lightfoot zu Lk. 18,12 und Joh. Meyer, Megillath Taanith. Amst. 1724. p. 124.

220 Die Evangelien melden diese Verabredung nicht direkt, sie folgt aber unmittelbar aus der Sache selbst, besonders aus Vergleichung von Lk. 22,6 mit Joh. 13,27.

Sect. VI.

Die Zeitbestimmung des letzten Paschamahls Jesu.

Wir haben in dem Bisherigen immer vorausgesetzt, dass Jesus am 14. Nisan, einem Donnerstag, das Pascha gleichzeitig mit dem gesamten jüdischen Volke genossen hat und am Freitag dem 15. Nisan gekreuzigt worden ist. Es ist dies aber bekanntlich eine große Streitfrage, welche Bynaeus mit den Worten einführt: vetus et nobilis et magnis contendentium studiis agitata quaestio.

Um den zahllosen Irrungen und Verwirrungen vorzubeugen, welche in diese Frage sich eingedrängt haben, wollen wir gleich zu Anfang die Hauptpunkte, nach denen sich die verschiedenen Ansichten sämtlich gruppieren, in den Vordergrund stellen. Der *Wochentag* der Kreuzigung war ein Freitag – der Tag der Auferstehung ein Sonntag. Darin stimmen alle Ansichten überein[221] und die evangelische Geschichte lässt darüber keinen Zweifel, vgl. Wieseler, Chronol. Synopse p. 384. Der Todestag selbst heißt παρασκευή, welches Markus (der Hermeneut) für solche Leser, die mit dem Ausdruck nicht bekannt sein möchten, durch den Zusatz προσάββατον erläutert. Mk. 15,42. Lk. 23,54 vgl. Mt. 27,62. Der folgende Tag, an welchem Jesus im Grabe ruht, ist ein Sabbat Lk. 23,56. und der Tag der Auferstehung ist der erste Wochentag Lk. 24,1. Mt. 28,1. Vergl. damit Joh. 19,31.42; 20,1.[222]

Streitig ist nun aber, welch ein *Monats*tag der Tag der Kreuzigung gewesen sei – ob der 14. Nisan oder der 15. Nisan. Im ersten Falle wäre erst am Abend des Todestages das Paschalamm von den Juden nach dem Gesetz genossen worden – im zweiten Falle hat Jesus am gesetzlichen Tage das Pascha genossen und ist am ersten Festtage gekreuzigt worden, in welchem Falle die Juden gleichzeitig mit ihm das Pascha genossen haben müssen oder sie müssten dasselbe von dem 14. auf den 15. Nisan verschoben haben. Danach stellt sich also die Frage dreifach:

1) 13. Nisan. Donnerstag. Jesus antizipiert das Pascha.
   14. Nisan. Freitag. Jesus wird gekreuzigt, nach Sonnenuntergang halten die Juden ihr Pascha.
2) 14. Nisan. Donnerstag. Jesus hält das Pascha am gesetzlichen Tage.
   15. Nisan. Freitag. Die Juden haben das Pascha verlegt.
3) 14. Nisan. Das ganze Judenvolk hält Pascha und Jesus mit ihm.
   15. Nisan. Erster Festtag. Jesus gekreuzigt.

Wir können die Frage demnach auch so stellen:

Hat Jesus mit den Juden das gesetzliche Pascha genossen oder nicht? Die das Letztere behaupten, haben dann zu erklären, warum entweder Jesus oder die Juden den gesetzlichen Tag verlassen haben. Exegetisch knüpft sich die Frage vornehmlich an die Bestimmung des: ἡ πρώτη τῶν ἀζύμων bei den drei ersten Evangelisten und des ἵνα φαγῶσι τὸ πάσχα bei Johannes.

Man sollte meinen, die Frage sei einfach, ihre Beantwortung könne gar keinem Zweifel unterliegen, denn sie ist die Frage eines unzweideutigen *Gesetzes*. Und gleichwohl! welche endlose Wirren gerade in dieser einfachen Frage eines Gesetzes. Es würde eine eigene Schrift erfordern, wollten wir den ganzen gelehrten Streit bis in alle seine Einzelheiten verfolgen; eine Geschichte desselben in

221 Mit Ausnahme etwa Schneckenburgers (Beiträge zur Einleitung; Chronol. der Leidenswoche p. 1-15), dessen seltsame Ansicht sich aber um selbst widerlegt.

222 So schon richtig Justin Apol. I. c. 67.: am Tage vor dem Sabbat (dies Saturni) kreuzigten sie ihn und am Tage nach dem Sabbat erschien er ihnen. In der Paschafeier der alten Kirche tritt gleicherweise immer das τριήμερον hervor: παρασκευή, σάββατου, κυριακή. Vgl. Leonis Allatii dissert. de Domin. et hebdomad. Graec. Col. 1648. 4. Augusti, Denkwürdigk. aus der christl. Arch. T. II. p. 34. 302.

seinen Grundzügen wird aber um so lehrreicher sein können, weil sie teils eine Geschichte dogmatischer Vorurteile ist, teils reiche Belege der docta ignorantia, der Kurzsichtigkeit und Zuversicht menschlicher Wissenschaft gibt. Wir wollen zuerst das Faktische geben, dann eine Kritik folgen lassen, wonach es uns nicht zweifelhaft bleiben wird, welcher Ansicht wir beizustimmen haben.

---

1. Die Geschichte der Frage.

(a. Bei den Kirchenvätern; b. im Mittelalter; c. seit der Reformation.)

Das zweite Jahrhundert ist von Pascha-Streitigkeiten erfüllt. In zweierlei Weise treten die Differenzen hervor: auf dem Gebiet der kirchlichen Festfeier und in der dogmatischen Frage über die Geltung des mosaischen Gesetzes. Die Streitigkeiten der ersteren Art sind bekanntlich bei Eusebius Hist. eccl. 1. V. c. 23-25 mitgeteilt, wir haben sie nur kurz zu berühren, da sie die Frage nach dem Tage der Kreuzigung Jesu direkt nicht in Betracht nehmen. Die Gemeinden Asiens richteten sich fortwährend nach dem jüdischen Kalender; sobald der 14. Nisan eintrat, wurde ohne Rücksicht auf den *Wochentag* das Fasten eingestellt und die Festfeier begann; die Kirche des Abendlandes dagegen hielt die Weise, dass der Tag der Auferstehung immer an einem *Sonntag* gefeiert und die Fastenzeit erst mit diesem Sonntag beendet wurde. Man sieht, es handelt sich hier nicht darum, ob Jesus am 14. oder 15. Nisan gekreuzigt sei, sondern die Frage ist zunächst die, soll sich die Feier nach dem Monatstag des jüdischen Kalenders oder nach dem Sonntag, dem Tag der Auferstehung, richten und soll das Fasten schon beim πάσχα σταυρώσιμον oder erst beim Eintritt des πάσχα ἀναστάσιμον ein Ende nehmen. Der eine Punkt, der für unsre Frage hier von Interesse ist, ob nämlich die Bischöfe Asiens den 14. Nisan als Tag der Einsetzung des Abendmahls oder als Tag der Kreuzigung angesehen haben, bleibt nach den Auszügen des Eusebius dunkel: es heißt nur, dass die Kirchen Asiens σελήνης τὴν τεσσαρεσκαιδεκάτην ᾤοντο δεῖν τῆς τοῦ σωτηρίου πάσχα ἑορτῆς παραφυλάττειν, ἐν ᾗ θύειν τὸ πρόβατον Ἰουδαίοις προηγόρευτο (c. 23) und im Brief des Polycrates, dass die in Asien verstorbenen Apostel und Apostelschüler τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον beobachtet hätten und dass alle seine Vorfahren und Verwandten τὴν ἡμέραν ἤγαγον, ὅταν τῶν Ἰουδαίων ὁ λαὸς ἤρνυε τὴν ζύμην (var. lect. ἤρτυε τὰ ἄζυμα). Vorläufig ist also nur so viel klar, dass für die Gemeinden Asiens der 14. Nisan nach dem jüdischen Kalender den Eintritt des Osterfestes bezeichnete. Anders gestaltet sich die Differenz auf dem exegetisch-dogmatischen Gebiete. Die im Chronicon Paschale (ed. Dindorf p. 12) erhaltenen Fragmente des Apollinaris, Clemens Alex. und Hippolytus sind hier unsre Quelle[223], womit jetzt noch eine Stelle aus Origenis Refut. Haeres. ed. Miller l. VIII, 18. p. 274 verbunden werden kann, wo von den Quartodecimanern die Rede ist. Das Chronicon Paschale steht unter dem Einfluss des Dogma der späteren griechischen Kirche, dass Jesus am 14. Nisan als das wahre Paschalamm gekreuzigt worden sei; im Interesse dieses Dogma werden deshalb Stellen alter Kirchenlehrer beigebracht, welche diese Ansicht aussprechen. Apollinaris von Hierapolis, Clemens und Hippolytus bekämpfen in diesen Fragmenten die Ansicht, dass Jesus am 14. Nisan mit seinen Jüngern das Lamm gegessen und am großen Tage der ἄζυμα gelitten habe[224]. Apollinaris nennt diese Ansicht einen Irrtum, der dem Gesetz widerspreche, da Christus als das wahre Paschalamm am 14. Nisan habe sterben müssen, und

223 Diese Fragmente sind neuerdings sehr ausführlich und mit dem Schein großer Wichtigkeit von Weitzel (die Passa-Feier der ersten Jahrhunderte) besprochen worden. Man findet sie auch abgedruckt bei Rheinwald, kirchl. Archäol. Beilage N. XIV.

224 Welche und wie viele die Vertreter dieser Ansicht gewesen seien, ist in den Fragmenten nicht gesagt. Weitzel ist der Meinung, in Laodicea sei der Streit ausgebrochen (Euseb. IV, 26) und Melito sei der erste Bekämpfer jener Ansicht gewesen.

wodurch die Evangelien miteinander in Widerspruch gesetzt würden. Ganz ähnlich nennt Hippolytus jene Meinung einen Irrtum, wobei man nicht wisse, dass Christus als τὸ πάσχα τὸ προκεκηρυγμένον καὶ τελειούμενον τῇ ὡρισμένῃ ἡμέρᾳ habe leiden müssen. Er beruft sich dabei auf Lk. 22,16, woraus hervorgehen soll, dass Jesus in jener letzten Nacht nicht das gesetzmäßige Paschalamm genossen habe, während sich Clemens auf Joh. 18,28 stützt. Es ergibt sich also hieraus die Tatsache, dass bei vielen namentlich in Asien der 15. Nisan als der Todestag Jesu galt und dass etliche an die Feier des jüdischen Pascha sich noch verbunden hielten, weil auch Christus vor seinem Leiden das Pascha mit seinen Jüngern gehalten habe. Gegen diese wird aber geltend gemacht, dass das fleischlich-jüdische Gebot aufgehoben, dass Christus selbst das wahre Paschalamm sei und dass eben deshalb der 14. Nisan als der Tag seiner Opferung betrachtet werden müsse. Hiermit wurde nun offenbar die Frage ganz auf das dogmatische Gebiet gebracht. Man machte den Schluss: die Paschalämmer wurden am 14. Nisan geschlachtet; Jesus ist das wahre Paschalamm: folglich ist er an eben diesem Tage gestorben. In diesem Sinne sprechen sich auch Tertullian (c. Marc. IV, 40) und Epiphanius (haer. 52) aus[225]. Gleichzeitig bemerkt man indessen namentlich auf dem exegetischen Gebiet großes Schwanken und Unklarheit. Es war in der Tat unmöglich, bei der Erklärung der drei ersten Evangelien diese dogmatische Voraussetzung festzuhalten. Origenes ist über die Zählung der Tage der azyma unklar, wenn er auch richtig den 1. Tag derselben als den Tag des Paschamahls betrachtet (zu Mt. 26,17 und zu Mk. 14,12); Eusebius tritt mit der Meinung hervor, die Juden hätten die Paschafeier um einen Tag verschoben[226]; Chrysostomus lässt die Sache völlig dunkel und zweifelhaft[227]. Hieronymus, der einzige, der mit dem A. T. und dem jüdischen Ritual vertraut war, bezeichnet klar den ersten Tag der azyma als den 14. Nisan und hegt auch keinen Zweifel, dass Jesus das gesetzmäßige Paschalamm mit seinen Jüngern genossen hat – wir wissen aber nicht, wie er die fraglichen Stellen bei Johannes damit ausgeglichen hat. Augustins bekannte Stelle in der ep. 68. ad Casulanum lässt die Sache dunkel. – Das Resultat ist demnach kurz dieses. Im 2. Jahrh. wurde die Frage, ob Jesus am 14. oder 15. Nisan gekreuzigt sei, in Verbindung mit der Frage über die Geltung des mosaischen Gesetzes behandelt. Judaisten folgerten aus dem letzten Paschamahl Jesu die fortwährende Verbindlichkeit des Paschalammes; um diese Judaisten des Irrtums zu überführen, behaupteten die Kirchenlehrer, dass das letzte Mahl Jesu kein Paschamahl gewesen, dass vielmehr Jesus selbst als das wahre Opferlamm am 14. Nisan geschlachtet und dass damit die Schatten des jüdischen Gesetzes für immer beseitigt seien. Als im 3. und 4. Jahrh. der Gegensatz gegen diese Judaisten zurücktrat[228] und eine sorgfältigere Schrifterklärung sich Bahn brach, tritt jene dogmatische Satzung nur noch vereinzelt hervor und die Frage nach dem Todestag Jesu, die jetzt weder auf dem liturgischen noch auf dem apologetischen Gebiet unmittelbar zur Sprache kam, wird in den Kommentaren in sehr verworrener oder verschiedener Weise beantwortet.

225 Der Verf. der Pascha-Homilien unter den Werken des Chrysostomus sagt (Opp. ed. Montf. T. VIII. Append. Hom. VII in Pascha): ἐν τῇ ὥρᾳ τῆς σφαγῆς τοῦ προβάτου ὁ σωτὴρ ἀποδοὺς τὸ πνεύμα τὴν ἀντειδαγωγὴν τοῦ αὐνίγματος ἀπεδείξατο. – Auch bei den Syrern gilt der l4. Nisan als Todestag. Jacobi Nisibeni sermones (arm.) Rom. 1756. p. 348: secundum numerum dierum mensis dies crucifixionis est XIV. Nis.

226 Eusebius in der Catena Corderii in Luc. cap. 22. §. 12: Salvator non egit pascha cum Iudaeis circa tempus passionis. Nam illi quidem hoc egerunt in parasceue (Freitag) quando passus est Dominus; Dominus vero die praecedenti, feria nempe quinta Sabbati. Er fährt dann fort, dass Jesus dabei das Gesetz beobachtet, dass aber die Juden das Pascha nicht am gesetzmäßigen Tage, dem 14. Nisan, genossen hätten, insidiis Salvatori struendis impediti et malitia sua excaecati.

227 Zu Mt. 26 gibt Chrysostomus wie Eusebius den Juden Schuld, dass sie den gesetzlichen Tag verlassen hätten; zu Joh. 18,28. (Tom. VIII. ed. Montf. Hom. LXXXIII. p. 494.) stellt er verschiedene Vermutungen auf, um den scheinbaren Konflikt dieser Stelle mit den ersten Evangelien zu heben.

228 Das judaistische Element wurde bekanntlich aus der Kirche ganz verdrängt und hielt sich nur noch in einzelnen Sekten. Epiphanius meldet von den Audianern Haer. 70. §. 10, dass sie behaupten: ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἑορτῆς τὸν Χριστὸν ἐσταύρωσαν.

Verfolgen wir die Frage weiter, wie sie im Mittelalter sich gestaltet. Wir finden sie abermals auf das dogmatisch-liturgische Gebiet gezogen. In der griechischen Kirche, wo Origenes, Eusebius und Chrysostomus die Erklärungen des Clemens über den ersten Tag der azyma verlassen hatten, nehmen wir zu unserm Erstaunen wahr, dass es allmählich ein Dogma der Orthodoxie wird, dass Jesus nicht das Paschalamm nach dem Gesetz am 14. Nisan genossen, sondern dass er als Herr des Gesetzes die Festfeier um einen Tag vorausgenommen habe und am 14. Nisan gekreuzigt sei. In der 7. Homilie zum Paschafeste unter den Werken des Chrysostomus, bei Theophylact und Euthymius ist alles versucht, um die kirchliche Lehre in diesem Punkte plausibel zu machen. Man hält zuerst den alten Satz fest: εἰκος ἦ κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ τυπικοῦ ἀμνοῦ θυσιασθῆναι καὶ τὸν ἀληθινὸν ἀμνόν, ὅπως καταλλήλως ἐπενεχθῇ τῷ τύπῳ ἡ ἀλήθεια (Euthym.). Man behauptet ferner, das mosaische Gesetz habe nur μεθεορτάζειν nicht προεοτάζειν verboten; man erklärt ferner die Zeitbestimmung ἡ πρώτη τῶν ἀζύμων durch ἡ πρὸ τῶν ἀζύμων (Theophyl.) ὡς προλαμβάνουσα τὰ ἄζυμα τοῦ πάσχα (Euthym.). Den kühnsten Versuch der Grammatik Gewalt anzutun, macht dabei Euthymius, indem er mit Bezug auf die Worte bei Markus und Lukas: ὅτε τὸ π. ἔθυον und ἐν ᾗ ἔδει θ. τ. π. sagt, man solle dies nicht πρὸς τὴν πρώτην τῶν ἀζύμων, sondern πρὸς αὐτὴν τὴν τῶν ἀζύμων ἡμέραν ziehen. Kurz, alle Griechen sind einig in dem Satze: προλαβὼν ὁ Χριστὸς πρὸ μιᾶς ἡμέρας ἐποίησε τὸ πάσχα (Ioannes Cedrenus, Photius Cod. 115, Metrodorus, Petrus Alex., Nicephorus Hist. 1,28. etc.). Und warum diese Einstimmigkeit, zu welchem Zweck jene Gewalttaten wider den einfachen Verstand der Schriftworte? Man musste in der griechischen Kirche den Gebrauch des gesäuerten Brotes beim Abendmahl beweisen. Das Umgekehrte wurde in der lateinischen Kirche gelehrt, dass nämlich Jesus mit den Juden ungesäuerte Brote gegessen und das Pascha nach dem Gesetz am 14. Nisan gehalten habe (Alcuin, Thomas, Lyra, Gerson u. A.). Von Gennadius, Humbertiis u. A. wurde die griechische Doktrin ausführlich bestritten und widerlegt.

Die *Reformatoren* hielten den Lehrsatz der lateinischen Kirche fest, dass Christus nicht etwa nach dem Vorgeben der Griechen als Herr des Gesetzes die Paschafeier antizipiert oder bloß ein eigenes und mystisches Pascha gefeiert habe, sondern dass er, so gewiss er ein Paschamahl gehalten, eben so gewiss nach der Vorschrift des Gesetzes solches getan habe. Ja, sie heben dieses noch entschiedener und bestimmter hervor als es früher geschehen war und Calvin, Beza von reformierter, Melanchthon, Joh. Gerhard, Calov u. A. von lutherischer Seite lassen darüber keinem Zweifel Raum[229]. Dagegen traten jetzt die *exegetischen* Bedenken schärfer hervor und man griff um ihrer willen zu der entgegengesetzten bei den Kirchenvätern bereits aufgetauchten Aushilfe, dass nicht Jesus die Paschafeier antizipiert, *sondern vielmehr die Juden dieselbe auf den nächsten Tag verlegt hätten.* Dazu bot sich ein scheinbarer Grund in dem jüdischen Gesetz בדו״ dass nämlich, um die unmittelbare Aufeinanderfolge zweier Sabbate zu vermeiden, der erste Festtag nie auf den 2., 4. oder 6. Wochentag fallen darf. Auf dieses Gesetz hatte zuerst Rupertus Tuic. aufmerksam gemacht, besonders aber hatte Paulus Burgensis, ein bekehrter Jude, dasselbe erörtert (Annott. zu Matth. XXVI.). Calvin, Melanchthon, Bucer, Beza, Seb. Münster u. A. gingen teilweise darauf ein. Die Sache verwickelte sich nun immer mehr und in dem Grade als die exegetischen, historischen und talmudischen Studien sich erweiterten, wurde auch diese Frage davon ergriffen und mit immer neuem Aufgebot von Gelehrsamkeit behandelt. In der römischen Kirche hatte Baronius (Ann. 34. N. 24.) sich einfach an die Tatsache gehalten, dass Jesus als Jude mit den Juden das Pascha gefeiert habe und er erklärte bereits vollkommen genügend die am meisten Schwierigkeit bietende Stelle bei Johannes c. 18, indem er aus Deut. 16,2 und 2. Chron. 30,32 nachwies, dass φαγεῖν τὸ πάσχα von den Chagiga-Opfern verstanden werden könne. In der reformierten Kirche hatte sich Beza auch noch

229 Beza: Impium fuerit existimare Christum a legis praescripto vel tantillum discessisse. Stat illud, legem prorsus a Christo fuisse observatam. – Calovius: Christum tempore illegitimo Pascha comedisse, dictu impium est.

dahin ausgesprochen, dass die Evangelien diese Ansicht (Jesus und die Juden an demselben Tage) am meisten begünstigten; aber die Zelebritäten der Erudition Scaliger und Casaubonus[230] ließen sich so zuversichtlich vernehmen: nullus paulo doctior illud sine risu audire potest, sacrificia paschalia πάσχα vocari – dass alles, was in den jüdischen Antiquitäten nicht gründlich und selbständig gelehrt war, sich davon einschüchtern ließ. Die römischen Gelehrten Salmeron, Maldonat, Petavius, Harduin, Jansenius und nicht minder die sämtlichen lutherischen Dogmatiker und Exegeten: Chemnitz, Flacius, Joh. Gerhard, Hunnius, Marck, Calov usw. pflichteten nacheinander der Meinung bei, aus den Stellen des Johannes gehe hervor, dass die Juden die Paschafeier verschoben hätten[231]. Man gewahrte indes doch bald, dass man mit dem Gesetz בדוֹ nicht fertig werde und suchte deshalb nach andern Gründen, weshalb Jesus und die Juden an zwei verschiedenen Tagen das Pascha gefeiert haben könnten. Schon Buxtorf hatte auf die Unsicherheit der Berechnung des Neumondes aufmerksam gemacht und dass dadurch die in Babylon lebenden Juden veranlasst worden seien, eine zweitägige Feier zu halten; dieses hatte Petavius aufgegriffen und Capellus und Coccejus[232] suchten nun die Ansicht näher zu begründen, dass nach einer doppelten Feststellung des Neumonds ἀπὸ φάνσεως und ἀπὸ συνόδου der 14. Nisan auf zwei verschiedene Tage habe fallen können. Wilh. Lange (de annis Christi) wollte aus der verschiedenen Observanz der Talmudisten und Karäer dies um so glaublicher machen. Joh. Gerh. Vossius hatte außerdem das Aequinoctium zu Hilfe genommen. Aber ein nur wenig tiefer dringender Blick musste sehr bald solche Spinngewebe zerreißen, die eine Schwierigkeit nur zu verhüllen nicht zu beseitigen geeignet waren. Capellus wusste nicht einmal, dass das Pascha nur im Tempel geschlachtet werden konnte, und wo hat je die *Geschichte* des jüdischen Volks ein solches Beispiel von doppeltägigem Paschaopfer gegeben? Grotius, Hammond und Clericus wollten deshalb lieber zu der Ausflucht greifen, Jesus habe gar nicht das vom Gesetz vorgeschriebene πάσχα θύσιμον, sondern nur ein πάσχα μβημονευτικόν gefeiert, welches doch nur eine Aushilfe für solche sein konnte, die nicht in Jerusalem an der Opferstätte gegenwärtig waren. Inzwischen hatte die von Baronius vertretene Ansicht trotz des Casaubonus und Scaliger ihre neuen Begründer gefunden. Gerade die gründlichsten Kenner der jüdischen Antiquitäten lieferten den Beweis, dass das φαγεῖν τὸ πάσχα, worauf man alles Gewicht geworfen hatte, auch von den Festopfern gesagt werde. Broughton und Cloppenburg waren vorangegangen, ihnen folgten Bochart, Lightfoot, Bynaeus, Reland[233]. Man hätte glauben sollen, die Sache sei erledigt gewesen. Die Frage war aber einmal ein Spielball des gelehrten Fechtspiels geworden und namentlich möchte ich dem Vergessen der theologischen Grundprinzipien und der Abnahme der a. t.-lichen Studien und der talmudischen Gelehrsamkeit die Unsicherheit zuschreiben, welche sich der Frage aufs Neue bemächtigte. Teils schon im vorigen Jahrhundert, teils in den letzten Dezennien haben fast alle zu den verschiedensten Zeiten aufgetauchte Meinungen wieder ihre Vertreter gefunden. Dass Jesus das ge-

230 Scaliger de emend. temp. l. VI. p. 567 ed. poster. und Prolegg. p. XXVII. Casaubonus exercitt. ad Baronii proleg. p. 426 sqq. – Scaliger war anfangs der Meinung des Baronius, trat aber in der späteren Ausgabe des gen. Werks gegen ihn auf. Casaubonus sieht sich auch zu dem Geständnis genötigt, dass die 3 ersten Evangelien für die Ansicht des Baronius sprächen, aber er argumentiert aus den Stellen bei Johannes das Gegenteil.

231 Auf Seiten des Baronius stehen unter den römisch-kathol. Gelehrten Bellarmin, Cornelius a Lapide, Barradius u. a. – Auf Seiten des Casaubonus stehen außer den Genannten auch die Chronologen Ioannes Lucidus: de vero die passionis Christi, Onuphrius Panvinius, fasti l. II. etc.

232 Petavius de doctr. temp. l. XI. cap. XVI. Capellus epistola ad Cloppenburgium. Coccejus Consid. quaest. Iud. c. XXXIV.

233 Cloppenburgii epistola de controversia inter Baronium et Casaubonum de agno paschali. Amst. 1634. 43. Bocharti Hieroz. II. p. 565 sqq. Lightfooti horae p. 648 sq. Frischmuthii diss. de quaestione vexata: utrum agnum paschalem salvator noster eodem die cum Judaeis comederit, an vero festum ob instantem passionem suo paschate anteverterit. Ien. 1673. im Thesaur. theol. philol. II. p. 194 sqq. Bynaeus de morte I. C. p. 237 sqq. Relandi antiquit. P. IV. p. 405 sqq. Witsii diss. qua inquiritur: an Christus eodem quidem cum Iudaeis die sed non eadem diei parte ultimum suum pascha manducaverit? meletem. Leidens. p. 421 sqq.

setzliche Pascha am 14. Nisan mit den Juden gehalten, verneinten Gude (demonstratio quod Christus in coena sua σταυρωσίμῳ agnum paschalem non comederit Lips. 1733. 1742), Majus (de tempore pasch. Chr. ultimo. Giess. 1712.), Seb. Schmidt, Deyling, Mosheim, Carpzov (appar. antiq, p. 429 sq.), Iken (dissertt. II. p. 337 sqq.), Ernesti – in neuester Zeit besonders Movers (Zeitschr. f. kathol. Theol. 1833. Heft 7: 8.), indem sie auf verschiedene Weise eine solche Abweichung von der gesetzlichen Feier von Seiten Jesu oder der Juden zu erklären suchten[234]. Den Kritikern unsers Jahrh. dagegen bot diese Streitfrage eine sehr willkommene Waffe, um entweder die Glaubwürdigkeit des Johannes (Bretschneider, Weisse) zu bezweifeln oder den Bericht der drei ersten Evangelisten als unhistorisch zu verwerfen und in Folge dessen den apostolischen Ursprung des Evang. Matthaei zu leugnen (de Wette, Usteri, Theile, Sieffert, Lücke, Strauß, Bleek, Neander, Winer, Jacobi u. a.)[235]. In Folge dessen musste die Widerlegung des vorgeblichen Widerspruches um so mehr als eine Aufgabe der Apologetik hervortreten und namentlich hat Hengstenberg eine gründliche Erörterung gegeben (Evang. K. Z. 1838. Nr. 98 ff.); welchem Tholuck, Guericke, Olshausen, Kern, B. Crusius, Wieseler u. A. sich angeschlossen haben[236].

---

2. Die Kritik.

Apollinaris von Hierapolis, Hippolytus, Clemens u.a. sprechen ihre Meinung entschieden dahin aus, dass Jesus am 13. Nisan mit seinen Jüngern das Mahl gehalten und am 14. gekreuzigt worden sei; diese Ansicht ist in der griechischen Kirche die herrschende geworden und hat auch unter deutschen Theologen sehr gelehrte Verteidiger gefunden. Welches Gewicht hat diese Ansicht, wie wird sie begründet?

Wir sehen zuerst, ob vielleicht die altkirchliche *Tradition* etwas zu ihren Gunsten aussage. Die Apostelgeschichte und die Briefe des N. T. enthalten bekanntlich darüber nichts, ob und in welcher Weise die Apostel und die ersten Gemeinden der Gläubigen das Osterfest gefeiert haben; das Gedächtnis des *Todes* Jesu wurde erneuert, so oft das Brot gebrochen und der Kelch des Herrn getrunken wurde: die große Tatsache der *Auferstehung* hatte die Feier des Sonntags hervorgerufen. Es ist indes in der Natur der Sache begründet, dass die Wiederkehr des Jahres das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung des Herrn jedesmal in einer besonderen Weise erneuerte und ebenso ist es in der Natur der Sache begründet, dass hierbei nicht, das römische Ziviljahr, sondern das jüdisch-kirchliche Jahr die Anhaltspunkte bot. So oft also das Volk der Juden sein Paschafest beging, erneuerte sich unter den Christianern das Gedächtnis dessen, über den von seinem Volke das Urteil des Todes ergangen und der am dritten der Tage aus Toten heraus durch die Macht des unsichtbaren Vaters erweckt war. Wenn sich nun Polycarpus auf die Sitte des Johannes beruft, wenn sämtliche Gemeinden Kleinasiens ihr Osterfest begannen zu derselben Zeit, da das Volk der Juden den Sauerteig aus den Häusern räumte – so werden wir darin die richtige Angabe zu erkennen haben, dass das Eintreten des 14. Nisan nach jüdischem Kalender in den Gemeinden Asiens die Gedächtnisfeier des

234 Die bedeutendsten Abhandlungen sind die von Gude und Iken, von denen Ersterer der Meinung der Griechen, Letzterer der des Capellus folgt Die beiden Dissertationen Ikens von 1735 u. 39 findet man im 2. Band seiner dissertationes Nr. 9 u. 11. Die Meinung Gudes wird von Iken in der diss. II. widerlegt.

235 Vgl. Winer R. W. unt. d. W. Pascha.

236 Aus der Mitte und Ende des vorig. Saec. sind noch zu erwähnen: Harenbergii demonstratio, qua ostenditur, Christum eadem die naturali iudaica, qua in crucem actus est, cum reliquis Iudaeis comedisse agnum paschalem, im Thesaur. nov. theol. phil. T. II. p. 538 sqq. Derselbe in Miscell. Lips. nov. Vol. II. P. III. p. 395. Baumgarten de ultima coena Christi paschali, Hal. 1743. 50. Jahn in der Archaeologie.

Todes und der Auferstehung Jesu bestimmte[237]. Aber galt nun der 14. Nisan als Tag der Kreuzigung oder als Tag des letzten Paschamahles Jesu? Diese Frage bleibt, wie oben gezeigt, bei Eusebius unklar, sie erhält nur teilweise eine Antwort durch die Stelle über die Quartodecimaner in der von Miller unter dem Namen des Origenes edierten Refutatio Haeres., wenn wir diese Stelle mit den Fragmenten des Chronicon Pasch. vergleichen. Es heißt darin, dass die Quartodecimaner den 14. Nisan feiern ἐν ᾗ ἂν ἡμέρᾳ ἐμπέσῃ οὐ προσέχοντες, ὅτι Ἰουδαίος ἐνομοθετεῖτο τοῖς μέλλουσι τὸ ἀληθινὸν Πάσχα ἀναιρεῖν τὸ εἰς ἔθνη χωρῆσαν καὶ πίστει νοούμενον οὐ γράμματι νῦν τηρούμενον[238]. Aus dieser Stelle ist, wie mir scheint, zu schließen, dass wenigstens eine ansehnliche Partei in den kleinasiatischen Gemeinden, die eigentlichen Quartodecimaner, sich nicht bloß von der römischen Observanz darin unterschieden, dass sie ohne Rücksicht auf den Wochentag nach dem 14. Nisan ihr Osterfest richteten, sondern dass sie auch den 14. Nisan als den Tag des letzten Paschamahls Jesu festlich begingen[239]. Dass dies in der Erinnerung der alten Kirche lag, darauf deuten auch noch andere Zeugnisse[240]. Justin sagt (c. Tryph. III. p. 338. C.): ὅτι ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα συνελάβετε αὐτὸν καὶ ὁμοίως ἐν τῷ πάσχα ἐσταυρώσατε, – fällt die Gefangennehnmng auf den Tag des Pascha, so kann Justin nur derselben Meinung wie die von Apollinaris bekämpften Quartodecimaner gewesen sein. Liegen den constitutiones apostolicae ältere Stücke zugrunde, so ist auch ihre Angabe von Belang (l. V, 14), dass Jesus am Donnerstag mit seinen Jüngern das gesetzliche Pascha gehalten habe. Der mit der patristischen Literatur des 2. Jahrh. Vertraute wird sich nun weiter nicht wundern[241], dass einerseits Judaisten aus der Tatsache, dass Jesus das Paschalamm mit seinen Jüngern gehalten habe, die Gültigkeit des Paschagesetzes folgerten[242] und dass andererseits Apollin., Hippolytus, Clemens u. a., um sich dieser Folgerung zu entziehen, die Behauptung aufstellten, Jesu letztes Mahl sei gar kein Paschamahl gewesen, vielmehr sei er selbst als das wahre Paschalamm am 14. Nisan geschlachtet. Da ist von gar keiner Tradition mehr die Rede, da ist auch weder eine hinreichende

237 Andererseits ist es verständlich, dass unter Heidenchristen die Rücksicht auf den Sonntag als den Auferstehungstag und den einzigen und charakteristischen Festtag der Christen vorwiegend war und der Feststellung des jährlichen Osterfestes zugrunde gelegt wurde.

238 Ich lasse die Frage nach dem Verfasser der Philosophumena unberücksichtigt.

239 Weitzel ist der Meinung, dass Melito, Polycrates und überhaupt die Bischöfe Kleinasiens derselben Ansicht wie Apollinaris und Clemens gewesen seien und dass nur eine kleine judaistische Partei den 14. Nisan für den Todestag Jesu gehalten habe. Es mag sein. Polycrates und Melito waren ganz die Leute dazu, um ein christliches Fest-, Zeremonien-, Priester- und Satzungswesen an die Stelle des jüdischen zu setzen. Die Art und Weise aber, wie Apollinaris und die anderen die Gegner behandeln, zeigt doch, dass man Leute vor sich hatte, deren Anzahl und Stellung man einige Rücksicht bewies.

240 Wurde die Feier des 14. Nisan in Kleinasien mit einer Kommunion eröffnet, so möchte sich dies am natürlichsten auf die Einsetzung des Abendmahls an eben diesem Tage beziehen.

241 Es ist bekannt, mit welcher Tendenz das Buch von Weitzel geschrieben ist. Weitzel ist ein Schüler und Verehrer Baurs und wir wollen ihm wünschen, dass er die ganze Tübinger Schule von der Authentie der Evangelien des Matthäus und Johannes überführt. Für uns bedürfen diese Evangelien der Zeugnisse des Saec. II nicht. Wenn man irgendeine Schrift des N. T. mit den Clementinen, Apostolikern, Katholikern und wie sie alle heißen mögen, vergleicht, so wird das gesunde Urteil es jedem sagen, dass dazwischen ein Unterschied ist wie zwischen Tag und Nacht. In der Schrift ist alles Geist, Leben, Kraft und Wahrheit, bei den s. g. Vätern herrscht rhetorische und halbverstandene theologische Phrase. Da ich nicht so gering von den Urteilsfähigkeiten des Dr. Baur denke, dass er diesen Unterschied nicht allerwärts selbst erkennen sollte, so liegt der Schluss auf der Hand, was für ein Beginnen es ist, die Schriften der Apostel aus den Apokryphen und Vätern des 2. Jahrh. erklären und konstruieren zu wollen.

242 Bei ihn Ebioniten, Kleinasiaten und Quartodecimanern lässt sich das Festhalten am Judaismus deutlich verfolgen. Es gehört dahin auch, dass Epiphanius von Ersteren meldet haer. 30. §. 16: μυστήρια δὲ δῆθεν τελοῦσι κατὰ μίμησιν τῶν ἁγίων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἀπὸ ἐνιαυτοῦ εἰς ἐνιαυτὸν δι᾽ ἀζύμων. Die Antijudaisten wie Marcion leugneten, dass Jesus das Pascha gehalten habe (Epiph. haer. 42). Das dogmatische Interesse der ganzen Frage spricht sich auch bei Origenes aus (Tom. III. p. 895): secundum haec forsitan aliquis imperitorum requiret cadens in Ebionismum ex eo, quod Iesus celebravit more Iudaico Pascha corporaliter sicut et primam diem azymorum et pascha, dicens quia convenit et nos imitatores Christi similiter facere.

Kenntnis des jüdischen Gesetzes und Rituals[243], noch eine unbefangene Prüfung der betreffenden Stellen in den Evangelien anzutreffen, sondern ein bloßes Raisonnement von dogmatischer Voraussetzung aus, wobei die einen eben so wenig die Sache verstehen als die andern. Denn die Sache liegt nicht so, wie die Judaisten wollen, dass Beschneidung und Pascha noch verbindlich sei, weil Jesus beides beobachtet; aber es ist ebensowenig richtig, was die Kirchenväter behaupten, das mosaische Gesetz sei Buchstabe und fleischliche Satzung und Christus habe das fleischliche Pascha aufgehoben und die Kirche feiere jetzt das wahre und geistliche Pascha. Das Gesetz Mosis ist das Gesetz des ewig sich gleichbleibenden Gottes, als solches ist es geistlich in sich selbst und wird von dem geistlichen Menschen nach seinem wahren und geistlichen Sinne verstanden; für den natürlichen Menschen aber, der die Dinge des Geistes nicht annimmt, ist dasselbe Gesetz ein toter Buchstabe und wird nach seinem fleischlichen Verstande verdreht in ein Gesetz menschlicher Satzungen und toter Werke. So hielten denn die Juden das Pascha nach dem Buchstaben und fleischlich – der Herr aber mit seinen Jüngern hielt das Pascha geistlich und da das Pascha nichts anderes war als eine Abbildung seines stellvertretenden Opfers und Leidens; so hielt er das Pascha mit seinen Jüngern nach seiner innigsten und göttlichen Bedeutung, indem er im Anschluss an dasselbe seine Jünger über das göttliche Geheimnis seines bevorstehenden Opfertodes belehrte. Es ist darum auch ein ganz verkehrter Schluss, wenn die Kirchenväter behaupten, Jesus habe in derselben Stunde mit den Paschalämmern verbluten müssen[244], denn die Paschalämmer waren nichts anderes als ein von Gott verordnetes Gedächtnis der Sünden Israels, deren Vergebung nur zu finden war in dem Blute eines unbefleckten Lammes, und ein Unterpfand des mit den Vätern in jener Schreckensnacht Ägyptens geschlossenen Bundes, welcher Bund nach der Propheten Verheißung in einen neuen Bund übergehen sollte. Wie nun der Sabbat in den Sonntag, so ist gleicherweise der 14. Nisan in den 15. Nisan auf- und übergegangen; denn das ganze Verhältnis des alten und neuen Bundes ist nicht ein solches, dass der alte neben dem neuen bestünde oder dass der neue als der geistliche in die Stelle des alten als des fleischlichen gesetzt wäre, sondern nach Gott und nach Geist ist der Gnadenbund mit Israel, geschlossen aufgrund des einigen Opfers des kommenden Christi, auf- und übergegangen in den Gnadenbund mit den Gläubigen aus allen Völkern, geschlossen aufgrund des einigen Opfers des gekommenen Christi. Der von Apollinaris, Hippolytus u. a. gegen die Judaisten aufgestellte dogmatische Satz zerfällt also in sich selbst, ihre gepriesene geistliche Festfeier war eben so fleischlich wie die der Juden (1. Kor. 3,3). Die dabei gebrauchten exegetischen Argumente, wie z. B. Clemens den ersten Tag der azyma vom 13. Nisan deuten oder wie Hippolytus aus Lk. 22,16 beweisen will, das letzte Mahl Jesu sei kein Pascha gewesen, sind teils keiner Widerlegung bedürftig, teils wird unten von diesen Stellen ausführlich die Rede sein.

Bei der Kritik der Diskrepanz der *lateinischen* und *griechischen Kirche* im *Mittelalter* können wir kurz sein. Auch hier sind es wieder dogmatische Vorurteile, welche den beiderseitigen Standpunkt bestimmen, oder es sind im Grunde nicht einmal dogmatische Vorurteile, sondern liturgische Gebräuche und Satzungen, für die gestritten wird, ob nämlich gesäuertes oder ungesäuertes Brot im Abendmahl anzuwenden sei[245]. Es kam aber dabei eine Frage von Wichtigkeit zur Sprache, indem

243 Dass z. B. bei dem jüdischen Pascha mehrere Becher Weins in Gebrauch waren, ist keinem der Kirchenväter bekannt und sie geraten deshalb in die verkehrtesten Meinungen.

244 Die große Zahl der Paschalämmer nötigte allerdings die Juden mit dem Schlachten derselben schon in der 9. Stunde zu beginnen – aber das Gesetz lautet auf den Sonnenuntergang und so würde, selbst dem Buchstaben nach, Jesu Tod um die 9. Stunde am 14. Nisan, dem Gesetz gar nicht entsprochen. Vgl. unten.

245 Die Frage, ob gesäuertes oder ungesäuertes Brot im Abendmahl anzuwenden sei, ist eine judaistische Frage. Ich zweifle nicht, dass die Apostel beim Brotbrechen danach gar nicht gefragt haben, denn im Abendmahl ist *Brot* das Signum; das ἄζυμον gehört der alten Ökonomie an. Als man im Mittelalter ungesäuertes Brot nahm, berief man sich auf Lev. 8 (Rabanus Maurus de institut. cler. 1, 31).

die Griechen dafür, dass Christus am 13. Nisan das Pascha genossen habe, den Grund geltend machten, dass Er κύριος τοῦ νόμου sei[246]. Man muss staunen, dass diese Behauptung noch jetzt von so vielen gehört wird, dass z. B. auch Weitzel fragt, ob der, welcher der Herr des Sabbats gewesen, nicht auch Herr der ιδ᾽ sei? Was heißt dann: der Menschensohn ist Herr des Sabbats?[247] Heißt das „ein Herr sein" wie so gerne die Vertreter „der evangelischen Freiheit" es behaupten möchten, dem Gesetze Gottes seinen Gehorsam aufkündigen, sich nicht gebunden erachten durch Gottes heiliges und ausdrückliches Gebot? Man sehe zu, wie man es vertreten will, wenn man Christo solche Lehren in den Mund legt. „Der Mensch ist nicht um des Sabbats willen geworden, sondern der Sabbat um des Menschen willen" (vgl. 1. Kor. 11,9) – das will doch wohl nichts anderes sagen als dieses: „Gott, der den Menschen geschaffen, hat den Sabbat angeordnet zum Heil des Menschen als eine seiner höchsten Wohltaten, seiner segensvollsten Vorschriften. Darum soll der Mensch nicht in seiner Werkkrämerei und pharisäischen Abstinenzlehre durch einen *menschlichen* Sabbat sich und andere binden und peinigen, sondern soll verstehen wie er der *göttlichen* Anordnung dazu gebrauche, wozu sie gegeben ist. Und eben darum ist der Sohn des Menschen, der des Menschen Bedürfnisse und des Vaters Willen allein in Wahrheit kennt, auch allein imstande das Gesetz in seiner göttlichen Wahrheit gegen alle menschliche Satzung und Verunstaltung zu handhaben". Das ist der unbestreitbare Sinn der Worte Jesu[248], welcher gesagt, ich bin nicht gekommen das Gesetz aufzulösen sondern zu erfüllen[249]. Wo ist er denn je auch nur im Kleinsten abgewichen von einer Vorschrift des göttlichen Gesetzes, Er, der als ein γενόμενος ὑπὸ νόμον gekommen war, um in allen Stücken den Gehorsam zu beweisen. Ja das Gesetz würde noch heute in allen seinen Geboten ein verdammendes und in allen seinen Satzungen ein bindendes sein, wenn nicht Er an unserer Statt dem Gesetze alles geleistet hätte und als das σῶμα in die Stelle der Schatten getreten wäre. So gewiss also das Gesetz durch Mosen gegeben – *Gottes* Gesetz ist, so gewiss hat Jesus, indem er das im Gesetz angeordnete Pascha feierte, dasselbe nicht anders feiern können, als es im Gesetze angeordnet war:[250] denn das Gesetz lautet Num. 9,2.3.13 „dass die Kinder Israel das Pascha halten zu *seiner Zeit.* Am 14. Tage dieses Monats gegen Abend werdet ihr es halten *zu seiner Zeit;* nach allen seinen Feststellungen und all seinen Vorschriften werdet ihr es halten. Und der Mann, der rein ist und nicht auf der Reise ist und unterlässt es, das Pascha zu opfern, es werde ausgerottet die Seele aus ihren Geschlechtern:

246 Der Patriarch Michael Cerularius bezeichnete die lateinische Observanz als eine Hinneigung zum Judentume ähnlich wie Apollinaris, Hippolytus und Clemens die Feier des 14. Nisan als judaisierend betrachten.

247 Die Stelle findet sich Mt. 12,8. Mk. 2,27.28. Lk. 6,5. Es handelt sich darum, ob die Jünger durch ihr Ährenausraufen usw. das Gebot verletzt haben. Die Pharisäer behaupten, die Jünger hätten getan ὃ οὐκ ἔξεστι ποιεῖν. Sie hatten dafür keinen Grund im Gesetz, sondern nur in ihrer Doktrin und ihrem Gefühl von dem, was am Sabbat erlaubt sei oder nicht. Sie machen dabei Jesum für das Benehmen seiner Jünger verantwortlich. Jesus macht sie darauf mit ihren Begriffen von erlaubt und unerlaubt durch etliche Exempel aus der Schrift zuschanden. Dann aber lässt er sie fühlen, wen sie vor sich haben (Mt. 12,6) und da sie aus dem Sabbat Gottes einen Strick machen wollen, ihn zu binden in ihren Satzungen und ihrer Gleisnerei, behauptet er sich ihnen gegenüber als den, der allein wisse, wozu der Sabbat da sei und was am Sabbat gestattet sei oder nicht. – Dass Jesus nichts getan wider das Gesetz des Sabbats, war den Pharisäern völlig bewusst, wenn sie auch sagten: dieser Mensch, der den Sabbat bricht. Und wie hätte er auch anders gekonnt als in dem Sabbat eine der gnadenreichsten göttlichen Anordnungen aufrechthalten, er, der gewohnt war, an allen Sabbaten in den Schulen zu lehren, und der nur dann geeifert hat, wenn man ihm wehren wollte, an diesem *Gottes*tage sein *Gottes*amt zu verwalten, zu sagen zu den Gefangenen; gehet heraus usw. Mk. 3,5.

248 Man sehe selbst Meyer im Kommentar zu Matthäus.

249 Jesus sagt nicht: der Mensch – sondern der Sohn des Menschen ist ein Herr auch des Sabbats. Der Sohn des Menschen ist aber wohl allererst der Herr und König seiner Gemeinde, welcher auch gesagt hat, was nennet ihr mich Herr und tut nicht, was ich sage? Man lese Mt. 5,19.

250 Man hat mit Grund bemerkt, dass die Hohepriester Christum ganz nach Gerechtigkeit für des Todes schuldig hätten erklären können, wenn er das Pascha gehalten hätte wider das Gesetz.

denn die Herzunahung des Herrn hat er nicht herangebracht zu *seiner Zeit,* seine Sünde trage derselbe Mann“[251].

Für die *Reformatoren,* welche die richtige Stellung zu dem Gesetze einnehmen, konnte über diesen Punkt kein Zweifel sein. Hat Jesus das Pascha gehalten – so hat er’s gehalten *nach dem Gesetz.* In diesem Punkte stimmen Melanchthon und Calvin mit dem Tridentinum, Bellarmin und Baronius[252]. Aber wie lassen sich die Stellen des Johannes damit vereinigen namentlich c. 18,28, wo es heißt, dass die Juden das Pascha zu essen erst im Begriff waren? Man ließ sich durch diese Stelle und das Pochen des Casaubonus und Scaliger zu der Meinung treiben, die Juden hätten um ihrer Satzungen willen das Gesetz verlassen und das Pascha wegen des folgenden Sabbats vom Freitag auf den Sabbat verschoben. Aber dieser Behauptung, so sehr sie geeignet war durch einen Schein von Annehmbarkeit zu täuschen, liegt eine grobe Unkenntnis der jüdischen Gebräuche zugrunde. Denn erstlich findet das Gesetz בדו׳[253] nicht etwa eine solche Anwendung, dass das Pascha vom 14. Nisan, wenn dieser auf einen Freitag fällt, auf den 15. Nisan verlegt wird, sondern es wird der Neumond danach bestimmt, so dass der 14. Nisan nie auf einen Freitag fallen kann. Sodann aber liegen in der Mischna die klarsten Beweise vor, dass jenes Kalendergesetz zur Zeit des Tempels noch gar nicht bestanden hat, da ausdrücklich Vorschriften für den Fall gegeben werden, dass der erste Paschafeiertag auf einen Freitag und der 2, auf einen Sabbat falle[254]. Schon Aben Esra bemerkte dies ganz richtig, indem er zu Lev. 23,4 sagt, sowohl aus der Mischna als der Gemara sei zu sehen, dass das Pascha gefallen sei auf ״בדו Auch Maimonides lässt darüber keinen Zweifel[255]. Um so auffallender ist es, dass noch in neuester Zeit Ideler (Handb. der Chronol. I, p. 519) seiner Untersuchung über das Todesjahr Jesu die Behauptung zugrunde legt, der 15. Nisan habe zur Zeit Jesu nicht auf einen Freitag fallen können; weniger auffallend ist, dass Theologen dieser Behauptung Idelers sofort beigepflichtet haben. – Um nichts besser steht es mit dem Vorgeben, der Neumond sei verschie-

251 Das Gebot des 14. Nisan wird bei den Juden zu den CCXLVIII Geboten gezählt. Maimon. Sepher Mizvoth p. 61. a. Vgl. Sebach. V, 8.

252 Conc. Trid. Sess. 22 de sacrif. Missae c. 1. – Calvin zu Mt. 26,17: Scimus, quam sedulo curaverit (Christus) ne ab ullo legis apice discederet. Nam quum legi obstrictus esse voluerit, ut nos ab illius iugo eximeret, huius subiectionis in summo articulo minime fuit oblitus. ltaque usum externae ceremoniae omittere maluisset, quam iniunctum divinitus mandatum transgredi atque ita se impiorum calumniis exponere. – Melanchthon: Quod dignum est commemoratione, Christus vero die paschatis et comedit pascha et passus est. vid. Melanchthonis postilla s. explicationes Mel. in Evv. Domin. collecta a Christ. Pezelio. 1594. P. II. p. 316. Ibidem p. 410: an Christus servaverit legitimum tempus Paschae etc. – Vgl. oben pag. 192. not. 1. – Maldonat sagt: absurdissimum est, dicere, Christum Paschae celebrationem anticipasse, qui omnem legem, quamdiu cum hominibus versatus est, et servandam esse docuit et ad unguem servavit. – Nun möchte sich jemand wundern, dass z. B. J. Müller (Herzog R. E. unt. d. W. Abendmahl p. 22) ohne nur ein Wort der Rechtfertigung die entgegengesetzte Ansicht ausspricht, da doch diesem ausgezeichneten Dogmen-Historiker der consensus in diesem Punkte nicht verborgen sein kann. Man wird sich aber erinnern müssen, dass Schleiermacher in Bezug auf das A. T. und sämtliche articuli principales den kirchlichen Boden verlassen hat und dass alle Verehrer Schleiermachers zu den Häresien desselben eine solche Zuversicht der Wahrheit hegen, dass der consensus aller Reformatoren nur zu oft dagegen nur die Bedeutung einer historischen Tatsache behält.

253 Die Satzung lautet: לעולם לא בח׳ פסח.

254 Am klarsten sind die Stellen Pesach. VII, 10. „Die Knochen des Paschalammes werden verbrannt am 16. Nisan. Fällt aber dieser auf einen Sabbat, am 17.“. Ebenso wird im Tr. Mehachoth gesagt, dass die Omer-Garbe am 16. Nisan gebracht werden müsse, auch wenn dieser Tag ein Sabbat sei.

255 Man hat auch aus Epiphanius Beweise beigebracht, dass die Paschafeier der Quartodecimaner entsprechend der jüdischen auf jeden Wochentag ohne Unterschied fiel. Haer. XXX N. 32. LI N. 31. So auch Augustinus: Tessarescaedecatitae dicti sunt, quod non nisi XIV Luna mense Martio Pascha celebrant quilibet septem dierum occurrat dies. Die erste Spur der späteren Einrichtung finde ich bei Theodoret (Haeret. Fab. l. III) τότε μὲν τρίτῃ πότε δὲ πέμπτῃ τοτὲ δὲ σαββάτῳ ἢ ὅπως ἂν τύχῃ πανηγυρίζουσι τοῦ πάσθους τὴν μνήμην – da sind der 2., 4. und 6. Wochentag übergangen. Damit stimmt, was von Meyer de tempp. et festis diebus Hebracorum ed. 2. p. 77-81 ausführlich nachgewiesen ist, dass das Gesetz Badu wie überhaupt der jetzt noch geltende jüdische Kalender erst im Jahre 358 p. Chr. durch den Nasi Hillel eingeführt ist.

den bestimmt worden ἀπὸ φάσεως oder ἀπὸ συνόδου und deshalb hätte der 15. Nisan nach der astronomischen Rechnung einen Tag früher fallen können als nach der vulgären, wobei dann weiter behauptet wird, wie jetzt die Karäer, so wären zu Jesu Zeit die Sadduzäer der astronomischen Berechnung gefolgt und Jesus hätte mit den Sadduzäern den 14. Nisan einen Tag früher in seinem Kalender gehabt als die Pharisäer[256]. Auch hier sind spätere Unterschiede auf die Zeiten des noch bestehenden Tempels höchst unbedachtsam übertragen. Dem jüdischen Kalender lag kein astronomischer Kalkül[257] sondern die einfache Beobachtung des Naturlaufs zugrunde; es ist erwiesen, dass die Neumonde ἀπὸ φάσεως angesetzt wurden, es bestand dafür in Jerusalem eine besondere Kommission[258] und es ist in der jüdischen Geschichte unerhört, dass irgendjemand im Volk bei der öffentlichen Paschafeier sich von der Festsetzung der Tempelbehörde losgesagt hätte[259]; wie würden auch die Priester an einem andern als dem festgesetzten Tage die Paschaopfer im Tempel angenommen haben![260] Es steht mithin auch von dieser Seite gesetzlich und historisch fest, *dass das Volk der Juden nie anders als in Gesamtheit am 14. Nisan abends das Pascha gehalten hat.* Hat nun Jesus nicht anders als nach dem Gesetz und hat auch das Volk nicht anders als nach dem Gesetz den Termin der Paschafeier eingehalten, so sagt ja Bynaeus mit Recht: eorum opinio, qui Jesum Pascha suum ultimum comedisse statuunt alio quam Iudaei die, tantis difficultatibus premitur ut vix ac ne vix quidem iis se expediat quisquam.

Aber welche Notwendigkeit besteht dann überhaupt, um anzunehmen, die Juden hätten nicht mit Jesu an demselben Abende das Paschalamm genossen? Prüfen wir unbefangen die Stellen bei Johannes, welche dies beweisen sollen. Hier fallen nun zuerst die zwei Instanzen, welche aus Kap. 13 genommen werden (v. 1 und v. 29) von selbst weg, da sich uns oben ergeben hat, dass die von Johannes in diesem Kapitel berichtete Mahlzeit irrig mit der Paschamahlzeit identifiziert wird. Es sind also nur noch die Stellen c. 18,28 und c. 19,14 zu untersuchen. Was meint nun der Evangelist, wenn er von den Juden sagt, sie seien nicht ins Prätorium gegangen, damit sie nicht verunreinigt würden, sondern das Pascha essen könnten? Was besagt hier die Redensart φαγεῖν τὸ πάσχα? „Nichts anderes als das Paschalamm essen“ behaupten die Gegner mit Zuversicht. Wir wollen das Alte Testament selbst und die Juden befragen. Deut. 16,2 heißt es: du wirst schlachten Pesach dem Herrn deinem Gott, Kleinvieh und *Rinder.* V. 3. Nicht wirst du essen über *ihm* Gesäuertes; sieben Tage sollst du essen über *ihm* Ungesäuertes, Brot der Verdrückung usw. Hier sind unzweideutig Opfer von Rin-

256 Man vgl. besonders die angeführten Abhandlungen von Conr. Iken und die Verteidigung seiner Ansicht in einer Epistola in Symb. literar. Bremens. Tom. III. P. II. p. 388 sq. und Disquisitio de Sadducaeorum in Iudaica gente auctoritate, Tom. I. P. III. p. 299.

257 Nach dem jetzigen Kalender der Juden wird Jahresanfang und Neumond allerdings astronomisch bestimmt und Maimonides setzt die תקופה des Nisan in das Eintreten der Sonne in das Zeichen des Widders. In der Mischna zeigen sich indes durchaus keine Spuren davon, dass astronomische Berechnung und die Rücksicht auf den Tierkreis die Feststellung des jüdischen Kirchenjahres bestimmt hätten. Es werden ganz andere Gründe für die intercalatio angegeben Gem. Sanh. fol. 11, 6. Hieros. Sanh. fol. 18, a. als das Frühjahrsäquinoktium. Die Beschuldigung der Kirchenväter, die Juden hätten das Äquinoktium als Jahresanfang beachten müssen und wären willkürlich davon abgewichen, scheint mir deshalb ungegründet. Das Sonnenjahr und der Tierkreis galten in Babylon und Ägypten; im mosaischen Gesetz ist davon keine Rede. Die Astronomie kam erst nach Christo unter den Juden in Aufnahme und Flor und dem Kalender des Hillel wird eine sehr gründliche astronomische Kenntnis nachgerühmt.

258 Vgl. Selden de anno civili vet. Iud. c. 3. 4. 10. 11. 14. 17. Maimonides Kiddusch Hachodesch c. II. letzter § und c. V. sect. 2, wogegen Abarbanel Comment. in Leg. ad Ex. 12 bei Buxtorf 1. Cosri p. 431 nicht in Betracht kommt.

259 Maimonides bemerkt darüber ganz richtig, dass wenn das בית דין den Neumond geheiligt habe, jeder gehalten gewesen sei danach das Fest zu feiern, selbst wenn dabei ein Irrtum oder Unrecht vorgefallen. Denn die Feststellung der Neumonde sei niemand anders als jener Behörde berufsmäßig übertragen gewesen.

260 Die Behauptung, dass der vielen Lämmer wegen das Schlachten zwei Tage in Anspruch genommen habe, verdient keine Widerlegung. – Die Meinung von Frisch und Rauch (Stud. u. Krit. 18.52. 3. H.), das Pascha sei nicht am 14. sondern am 15. Nisan abends geschlachtet, stellt eine unklare Äußerung des Josephus (Antiq. II, 14. 16) gegen die klarsten Stellen des mosaischen Gesetzes.

dern unter dem Worte פסח einbegriffen und es ist die Rede von Paschaopfern sieben Tage hindurch. Jüdische und christliche Gelehrte haben dies freilich nicht anerkennen wollen. Die Ersteren schlagen bereits zwei Wege ein, um eine andere Konstruktion zu ermöglichen; entweder sagen sie, man solle das זבחת vor בקר wiederholen: du wirst schlachten Pascha nämlich vom Kleinvieh und du wirst schlachten Rinder nämlich zu Festopfern (so Onkelos, Jarchi, Kimchi, R. Bechai), oder sie sagen, man solle vor צאן ובקר ein ו einschieben und beides von den Festopfern verstehen (Pseudo-Jonathan, R. Moses Nachmanides, Abarbanel). Ich behaupte mit Entschiedenheit, dass die Grammatik weder das eine noch das andere zulässt; den Beweis, den Iken aus Ps. 45,4 für den zweiten Erklärungsversuch beibringen will, wird ihm kein Grammatiker gelten lassen. Die Worte צאן ובקר können nur als Apposition zu פסח genommen werden (cf. Ex. 20,34. 2. Chron. 6,7). Eben so wenig lässt sich das עליו in V. 3 wegbringen, es kann sich nur auf פסח beziehen und die Erklärung Ikens: du wirst über oder zu dem Paschalamm (des 14. Nisan) sieben Tage lang ungesäuerte Brote essen, wird auch hier schwerlich ein Exeget mit ihm teilen wollen. Das Wort פסח ist in dieser Stelle – der Unbefangene wird es nicht ableugnen können – in einem weiteren als dem gewöhnlichen Sinne gebraucht; es sind die Opfer des siebentägigen Festes hier zusammengefasst. Wider Willen haben selbst jüdische Ausleger trotz ihrer Versuche der Grammatik Gewalt anzutun und das בקר von פסח zu trennen, dies doch in irgendeiner Weise anerkennen müssen, z. B. Bechai, wenn er sagt: צאן לחיוב הפסה ובקר לשלמי חגיגה כדי שיהא הפסח נאכל על השׂבע Schafe zu dem Paschamahl in specie und Rinder zu den Festopfern, damit das Pascha gegessen werde in Sättigung. Ebenso Abarbanel: Wenn die Israeliten zum Fest nach Jerusalem kommen, sollen sie freigebig sein in der Darbringung der שׂלמי הגיגה (Deut. 16,10), welche sie aßen mit ihren Hausgenossen, den Leviten und Fremdlingen. Und dann aßen sie hinterher das Pascha והפסח היו אוכלים אותו על השׂבע[261]. Die Stelle des Deuteronomium ist in der Tat höchst merkwürdig, insofern sie nicht wie gewöhnlich die Paschamahlzeit von dem Feste der ungesäuerten Brote trennt; sie gibt vielmehr Anleitung das ganze Fest und seine Opfer als Fortsetzung des Paschaopfers zu betrachten[262]. Man beachte auch in diesem Sinne die eigentümliche Zählung in v. 8 im Vergleich mit Num. 26,16.17. Das *ganze* siebentägige Fest erscheint hier als Fest des Paschaopfers und wie am Abend des 14. Nisan ungesäuerte Brote über oder mit dem Paschaopfer genossen werden, so die ganze Woche hindurch. Es ist demnach nicht bloß im Sprachgebrauch, sondern im *Wesen der Anordnung* selbst begründet, dass das ganze Fest πάσχα und alle seine Opfer πάσχα heißen. Auch der Talmud liefert wenigstens den Beweis, dass diese Folgerung aus der Stelle Deut. 16,2 nicht zu umgehen ist. Denn Talm. Hieros. Pesachim fol. 33,1 heißt es: Eine Stelle sagt (Deut. 16,2): Du sollst schlachten Pascha, Schafe und Rinder und die andere Stelle sagt (Ex. 12,5): aus Ziegen oder Schafen sollt ihr es nehmen – wie sind diese Stellen in Einklang zu bringen? Antwort: צאל לפסח ובקר לחגיגה. Offenbar fühlte man also, dass in jener Stelle פסח einem andern Sinne gebraucht und die חגיגה darunter einbegriffen war. Dahin gehört auch die Stelle, wo die Rabbinen über die Bedeutung des Wortes Pascha mit Bezug auf eine Mischnastelle Pesachim VIII, 8 streiten; und wo R. Chasda sagt: es sei dort ohne Grund vom Pascha die Rede und R. Scheschet: Pascha bedeute die שׂלמי פסח (Sebachim 99, 6. Ähnlich Rosch hasch. 5, a.). Vgl. auch Bartenora zu Schekalim II, 5 bei Erklärung

261 Vgl. Frischmuthii diss. im Thes. theol.-phil. T. II. p. 189. Harenbergii demonstratia im Thes. nov. T. II. p. 539. Iken, dissert. vol. II. p. 344. Es ist in diesen Stellen die Rede von der Chagiga des 14. Nisan; על השׂבע heißt zum Schluss der Mahlzeit. Sich satt zu essen am Pascha, galt nämlich als eine Hauptvorschrift. Waren deshalb viele Gäste, so sollte man am 14. Nisan abends zuerst die Chagiga des 14. Nisan und dann das Paschalamm genießen, damit jeder Gast völlig gesättigt werde. Vgl. Bartenora zu Pesachim VI, 3. Es musste aber das Paschalamm zuletzt genossen werden, damit der Geschmack desselben im Munde bleibe. Maimon. Hilch. Korb. Pes. c. 8. §. 3. Buxt. diss. p. 343. 357.

262 Dies hat z. B. Lampe durchaus nicht begriffen, wenn er behauptet, die Chagiga sei nicht von der essentia des Festes gewesen.

der Worte מותר פסח לשלמים[263]. Die Stelle des Deuteronomium kann auch erläutert werden durch 2. Chron. 35,8: sie gaben לפסחים zu Paschaopfern 2600 (sc. Schafe und Ziegen) und 300 Rinder. Vgl. v. 7 und v. 9. Da sind die Opfer der Chagiga wenigstens unmittelbar neben die Paschalämmer gestellt. So auch 2. Chron. 30,22: und sie aßen das Fest וַיֹּאכְלוּ אֶת־הַמּוֹעֵד[264] sieben Tage hindurch, schlachtend Dankopfer und Lob sagend dem Herrn, dem Gott Israels. Heißt es hier: sie aßen *das Fest* – und der Name dieses Festes ist: Pascha, so ist damit doch nichts anderes gesagt, als: sie aßen das Pascha 7 Tage d. h. natürlich nicht das Paschalamm – sondern die Opfer des Paschafestes[265]. – Wenn nun der Evangelist sich des Ausdrucks φαγεῖν τὸ πάσχα bedient und zwar in einer Verbindung, wo jeder, der mit dem mosaischen Gesetz und den jüdischen Gebräuchen bekannt war, an nichts anderes als die Chagiga-Opfer des 15. Nisan denken konnte, so ist doch darin ebensowenig etwas Auffallendes als dass gerade er, während die andern Evangelisten vom Fest der süßen Brote reden, immer das ganze Fest mit dem Namen Pascha bezeichnet. Hätte Johannes das Pascha*lamm* gemeint, so hätte es näher gelegen ποιεῖν oder θύειν τὸ π. zu sagen, da es sich dann zunächst um die Zubereitung des Paschalamms gehandelt hätte – mit dem φαγεῖν gibt er in dieser Verbindung zu verstehen, dass hier von den großen Fest*mahlzeiten* die Rede ist, den Kälbern und Rindern, die genossen wurden als שלמי פסח. Diese großen Fest- und Freudenmahlzeiten standen gerade an jenem Morgen bevor, als die Priester und Schriftgelehrten Jesum verklagten und man kann sich denken, dass sie sich diese Mahlzeit nicht wollten entgehen lassen. Es hat auch seine volle Richtigkeit, dass am Morgen des 14. Nisan eine Verunreinigung nicht zu befürchten gewesen wäre für den Genuss des Paschalammes, da mit Sonnenuntergang jene Unreinheit aufgehört hätte. Bynaeus l. III. c. 1. p. 9 hat dies nicht bloß behauptet, sondern genugsam bewiesen. Die Berührung des geschlechtlich Unreinen wie auch alles dessen, worauf ein Solcher gesessen hatte, machte nach dem Gesetz unrein bis Sonnenuntergang (Num. 19,22). Da man nun bei den Heiden gar nicht wissen konnte, ob ein Mann oder eine Frau nicht unrein sei, so galt dem Juden jeder Heide in dem Sinne als unrein, dass eine Berührung mit ihm, ein Eingehen zu ihm usw. für denselben Tag unrein machte (Act. 10,21; 11,23). Eine solche Verunreinigung hätten also auch die Hohenpriester sich zugezogen, wenn sie in das von Heiden bewohnte Prätorium hineingegangen wären. Eine solche Verunreinigung hätte sie nun allerdings am Schlachten des Paschalamms verhindert (in welchem Falle Vertretung erlaubt war), dagegen hätten sie nach vorabgegangener Waschung das Paschalamm genießen dürfen, welches dem Tebul Jom erlaubt war. Vgl. Reland antiq. p. 125. Maimon. de pasch. VI, 1. Lundius Alterth. p. 613. Hengstenb. K. Z. 1836. p. 802. Iken, antiquitates P. I. c. XVIII. p. 259[266].

Die andere Stelle bei Johannes lautet c. 19,14: ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα[267] – hier soll παρασκευὴ den 14. Nisan als Vorbereitungstag auf das Pascha bezeichnen. Es ist unglaublich, wie man dies so zuversichtlich behaupten kann ohne irgendeinen Beweis. Hat man doch nicht eine ein-

263 Man findet die Stellen schon bei Reland. Ausführlich sind sie bei Iken behandelt.

264 Die Übersetzung der LXX durch συνετέλεσαν beweist nur, dass sie das ihnen unverständliche ויאכלו mit ויכלו vertauschten und hat kritisch so wenig Wert wie eine erleichternde Variante.

265 Man sieht deutlich, dass dem Chronisten die Stelle Deut. 16,2.3 vor Augen liegt und dass er die eigentlichen Paschalämmer und die Festopfer der andern Tage in eine Linie stellt und demgemäß von einem 7tägigen Freudengenusse des Festes spricht. Er vermeidet indes, das Wort פסח von den Chagiga-Opfern zu gebrauchen; und er sagt lieber: das *Fest* essen als: das Pascha essen. Der Chronist ist also hier ein Kommentator Mosis; er gibt zu verstehen, dass Deut. 16,2 das Wort פסח nicht das Paschalamm, sondern das Pascha*fest* und seine Festopfer bezeichne.

266 Die Stelle Pesachim VII, 4 wo es heißt: הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה (das Pascha, welches kommt in Unreinigkeit, wird gegessen in Unreinigkeit) will ich beiseite lassen, da sie verschieden erklärt wird. Vgl. Lightfoot zu Mk. 14,12.

267 In einer Abhandlung in Harless Zeitschr. 1854 wird der Vorschlag gemacht, die Stelle anders zu interpnugieren, das παρασκ. für sich zu nehmen und den Genitiv τοῦ πάσχα zu dem folgenden ὥρα zu ziehen. Abgesehen von dem kritisch unsicheren δέ halte ich diese Konstruktion an sich selbst für unzulässig.

zige Stelle beigebracht, wo παρασκευὴ dies bedeutet[268]. Dagegen heißt es bei Markus ausdrücklich (c. 15,42), dass παρασκευή einen *Wochentag* bezeichnet, nämlich προσάββατον, den Freitag. Dieser Sprachgebrauch war unter den griechisch redenden Juden so allgemein[269], dass er selbst in die christliche Kirche und das Neugriechische übergegangen ist. Vgl. Orig. contra Cels. XVIII, 22. Constit. apost. V, 18. Dionys. Alex. bei Routh Rel. sacr. II. p. 385. Das entsprechende chaldäische Wort ist ערובתא[270] und dieses Wort findet sich als Bezeichnung des „Freitag“ ganz allgemein bei den Syrern und alten Arabern. Παρασκευὴ τοῦ πάσχα heißt also ganz einfach: der Freitag im Paschafest (Johannes hat, wie gesagt, immer τὸ πάσχα) wie Ignatius sagt (ad Phil. c. 13.): σάββατον τοῦ πάσχα[271]. – Dass des darauf folgenden Sabbats Tag groß war (Joh. 19,31) bedarf kaum einer Erklärung; als Sabbat war er groß, weil er in das Fest fiel und das Weben der Erstlingsgarbe an ihm geschehen musste[272].

Aber, wendet man aufs Neue ein – wie hätte am ersten Festtage Gerichtshandlung, Kreuzigung, Grablegung usw. unternommen werden können? Wir kehren auch diesen Einwurf um und sagen, dass es am ersten Festtag möglich – am 14. Nisan aber unmöglich war. Dass am Festtage alles zur Speisebereitung Nötige gestattet war, dass am Festtag auch für den unmittelbar folgenden Sabbat gekocht werden durfte, ist klar aus Edaj. IV, 2. Pesach. VI, 2. Bezah II, 1. Vgl. Saalsch. M. R. not. 521. und die dort zitierten Stellen Schulchan Aruch und Or. Chaj. Tit. 495. 98; 502. 6. 7. 27. Dass das Sanhedrin am Fest seine Sitzungen in einem besonderen Raum des Tempels hielt, ist bezeugt durch Tr. Sanh. c. 10.[273] Nun mag es immerhin richtig sein, dass ordentliche Gerichtssitzungen am Festtag nicht gehalten, auch die Verbrecher, an welchen am Fest zur Warnung des ganzen Volks die Todesstrafe vollzogen wurde, (Sanh. 10, 4) nicht gerade am ersten Festtage getötet wurden[274], aber das Gesetz erlaubte eben so wenig eine Gerichtssitzung in Kapitalsachen am *Vortage* des Festes[275]. Maimonides Hilchot Sanhedrin c. 11 sagt ausdrücklich: die Richter von Kapitalverbrechen richten

268 Bei Tertullian de Ieiuniis XIV: cur stationibus quartam et sextam Sabbathi dicamus et ieiuniis Parasceuen – bedeutet parasceue auch nichts Anderes als prosabbatum, den Freitag, nämlich den Karfreitag, als die „parasceue septimanae maioris s. authenticae relicto aliis παρασκευαῖς ordinis vocabulo“. Tert. Opera ed Paris. nov. V. II. p. 974

269 Johannes selbst sagt deshalb auch: ἡ παρασκευὴ τῶν Ἰουδαίων c. 19,42. Vgl. auch Lk. 23,54. Es ist unbegreiflich, wie sich Iken auf die syr. Übersetzung von Mt. 27,62. berufen kann, wo doch unzweideutig wie das griech. ἡ παρασκευὴ so das syr. ܥܪܘܒܬܐ den 6. Wochentag bezeichnet. Ich zweifle auch nicht, dass der Syrer ܘܥܪܘܒܬܐ ܗܘܬ ܕܦܨܚܐ übersetzt haben will: denn Freitag war’s des Paschafestes. Siehe auch Jos. ant. XVI, 6, 3.

270 Bereschit Rabba heißt es: die Wochentage werden so gezählt „in הד שבת (παρασκ.) ערובתא … (μία τῶν σ.) בשבתא. Der Vorabend des Paschafestes heißt allerdings ערב הפסח, aber παρασκευή ist nicht die Übersetzung von ערב שבת, dann müsste es heißen: παρασκ. τοῦ σαββάτου, sondern von ערובתא. Dass in sämtlichen Stellen des N. T. παρασκευή absolute gesetzt unbedingt den Vorsabbat (vgl. unser Sonnabend) bezeichnet, ist so einleuchtend, dass ich nicht begreife, wie Bleck (Beitr. p. 117) über diesen Gegenstand spricht. Das τοῦ πάσχατος (?) und τοῦ σάββατος (?) ebd. p. 119 sind wohl Druckfehler.

271 In Midrasch Ruth werden die einzelnen Tage des Pascha so gezählt: יום א׳ הפסח – יום ב׳ הפסח u. s. w. Midrasch Koheleth fol. 117, 3. heißt es: ז׳ ימי הפסח die 7 Tage des Pascha. Es war also ganz im Sprachgebrauch begründet, wenn man einen Wochentag im Laufe des Festes bezeichnen wollte, zu sagen: παρασκευὴ τοῦ π.

272 Σάββατον μέγα heißt auch in der Kirchensprache der Ostersabbat. Routh Rel. sacr. II. p. 385. Johannes sagt ja nicht: es war der große Tag des *Festes* (c. 7,37), sondern: dieses *Sabbats* Tag war groß; er kam also als Sabbat, nicht als erster Festtag in Betracht. Vgl. Lk. 23,56.

273 Das Synedrium versammelte sich gewöhnlich im לשכת הגזית, an Sabbaten und Festtagen aber בחיל d. h. in einem freien von einer Mauer eingeschlossenen Raum in der Nähe des Weibervorhofs. Sanh. 88, b. Selden de synedr. I. II, c. 10 §. 2.

274 Maimonides Hilch. Sanh. C. 4: man behält den Schuldigen bis zum Fest in Gewahrsam und tötet ihn am Feste, weil gesagt ist (Deut. 17,13): Und ganz Israel wird es hören und sich fürchten.

275 Die Sitzungen des Sanhedrin am Sabbat oder an Festtagen galten gesetzlichen Erörterungen. Gericht wurde ordentlich am Sabbat nicht gehalten. Bezah V, 2. Sanh. IV, 1. XI, 4.

nicht ערב שׁבת oder ערב יום טוב, weil nämlich im Falle der Schuldigsprechung die Strafe am folgenden Tage nicht vollzogen werden könne (Sanh. IV, 1. Gem. 35, a. Sanh. X, 4.). Etwas Gewaltsames und Tumultuarisches ist also bei allem Schein von Gesetzlichkeit in dem ganzen Vorgang in jedem Falle anzuerkennen. „Not bricht Gebot“ und die Pharisäer und Hohepriester beweisen mit ihrem Benehmen“ genug, in welcher Klemme sie sich befanden, um das Todesurteil Jesu ohne Aufschub zu sprechen und in Vollzug zu bringen, und doch an der Heiligkeit des Festes sich so wenig wie möglich zu vergreifen[276]. Sie haben das Pascha am Donnerstagabend genossen – jetzt haben sie Zeit bis zur 9. Stunde des Freitag; es war freilich der erste Festtag, aber dessen Heiligkeit tritt diesmal zurück vor dem gleich folgenden Sabbat; da keine Zeit an verlieren war, so musste in diese Stunden Alles hineingedrängt werden: zwei Gerichtssitzungen, die Kreuzigung und das Abnehmen vom Kreuz. Die Schriftgelehrten und Priester taten bei alledem nichts anders als gesetzliche Dinge: sie verurteilten einen Gotteslästerer, sie betraten kein heidnisches Haus, sie aßen ihre Dank- und Festopfer. Die Kreuzigung und was damit zusammenhing geschah durch der Heiden Hände[277]. Wie wollen aber die Gegner, welche behaupten, Jesus sei am 14. abends gekreuzigt und begraben worden, es erklären, dass alles Volk gegen 3 Uhr nachmittags beim Kreuze stand, da bei solcher Voraussetzung gerade dies die Stunde gewesen wäre, wo alle Hausväter ihre Lämmer in den Tempel bringen, alle Priester zum Schlachten gegenwärtig und die Frauen die Paschamahlzeit vorbereiten mussten?[278] Am 14. Nisan abends wäre die ganze Geschichte der Kreuzigung und Grablegung wirklich unerklärlich[279].

---

3. Schlussergebnis.

Evangelienharmonie, – missbrauchtes und geschmähtes Wort! Aber es spotte, was da spotte und es sei von der Wahrheit abgewichen, was davon abgewichen sei – sie besteht und sie wird bestehen, eine vollkommene Harmonie der Heiligen Schrift. Ob man auch zu Gunsten des einen Evangelisten

276 Hier widerlegt sich auch der Einwurf von Movers, dass die Richter nach gefälltem Todesurteil an dem Tage nichts genießen dürften Sanhedr. fol. 63, a. Das sich Enthalten von Speise und Wein bezog sich auf den Zeitraum zwischen dem ersten und zweiten Urteil; das erste Urteil wurde bei Kaiphas gesprochen, das zweite frühmorgens im Tempel. Das Nähere unten.

277 Dass man Jesum oftmals am Sabbat und an Festtagen hat fangen und töten wollen, erfahren wir aus den Evangelien Joh. 10,22.31; 7,37; 9,14; vgl. 9,1 und 8,59. Lk. 4,16.28.29 und es haben die Obersten Mt. 26,5 in Betreff des Festes nicht ein Bedenken seiner Heiligkeit wegen, sondern dass kein Aufruhr entstelle. Auch musste man zur Zeit des bestehenden Tempels an den ersten Festtag in Vergleich zu einem folgenden Sabbat sich weniger gebunden fühlen, da jene Satzung Badu, welche das Aufeinanderfolgen zweier Ruhetage verhindern will, erst später entstanden ist. Im Übrigen zeigt die Erfahrung, dass Theorie und Praxis gar zu oft einen schreienden Widerspruch gestatten und dass die größten Eiferer für ein Gebot sich selbst die meisten Ausnahmen zu erlauben pflegen.

278 Wenn der 14. Nisan auf einen Freitag fiel, so wurde das Abendopfer schon um 1 Uhr gebracht und es wurden gleich darauf die Lämmer geschlachtet, damit das Braten derselben noch vor Anbruch des Sabbat beendigt sein könne. Pesachim V. 1. Maimon. Hilch. Temid. Umusaph. Cap. 1 § 3. 5.

279 Wie viel historisches Gewicht der talmudischen Tradition beizumessen ist, Jesus sei בערב פסח aufgehängt worden (Iken diss. ed. Schacht II p. 395), wird sich weiter unten ergeben. Dass die alte Kirche das Pfingstfest auf den Sonntag (nicht Samstag) angesetzt hat, kann nichts beweisen; die jüdische πεντεκοστή dauerte 7 Tage, die christliche π. wurde nach Ostern bestimmt und ebenso wie dieses Fest an den Sonntag geknüpft. Was man sonst noch gegen den 15. Nisan als Todestag vorgebracht oder eingewandt hat, widerlegt sich von selbst. – Neander, Usteri und Lücke wollen in 1. Kor. 11,23 in den Worten „in der Nacht da er verraten ward“ ein Indicium finden, dass dieses nicht die Paschanacht gewesen sei. Haben denn diese Exegeten so wenig Takt den Sinn des Apostels zu erkennen, dass sie nicht fühlen, warum Paulus die Korinther gerade daran erinnert? – Eine Probe großer kritischer Sorgfalt findet sich auch bei Lücke darin, dass er zu Joh. 12,1 bei der Berechnung der 6 Tage vor dem Pascha ohne Weiteres den Donnerstag als 14. Nisan nimmt, während derselbe zu Joh. 18,28 beweisen will, der Freitag sei der 14. Nisan gewesen!? Wo findet sich nun der Widerspruch und der Gedächtnisfehler bei den Evangelisten oder dem Exegeten?

sich brüste wider den andern (1. Kor. 4,6), ob man auch drei Evangelien σαρκικά nenne und den Johannes zum Verkündiger eines geistigeren Evangelii und eines idealeren Christi aufwerfe – so wird es doch wahr bleiben, dass diejenigen keinen Evangelisten verstanden haben, die nicht durch den Mund aller seiner Boten den einen Christum verkündigt hören, den Gekreuzigten, den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit. Dreifach ist das Zeugnis, aber es bezeugt eine Wahrheit und zweischneidig ist das Schwert, doch geht's aus einem Munde. Es sind mancherlei Weisen, aber ein Geist ist's, der da wirket *Alles* in *Allen*. Jedes Evangelium hat *seinen* Klang, *seinen* Weg, *seine* Ordnung, *seinen* Endzweck und dennoch ist's ein Gefüge in den vieren, wie es Ezechiel sah: „einerlei Bildung hatten alle vier, als wäre ein Rad inmitten des andern. Bei ihrem Gehen – nach ihren vier Seiten gingen sie; nicht wandten sie sich beim Gehen; denn der Ort, wo sich hinwandte das Haupt – ihm nach gingen sie; sie wandten sich nicht bei ihrem Gehen". Wer im Mittelpunkt steht, sieht keine krumme Linie, wie auch die Radien nach allen Seiten auslaufen und wer sich an den Kern hält, wird finden, dass sich die Schale gut um den Kern herumlegt. Aber im Kopf und Herzen des Menschen ist freilich nichts als Disharmonie und wie konsequent man auch sein System gebaut zu haben glaube, so wird doch niemand in die Schrift selbst etwas anderes als die eigene Disharmonie und Inkonsequenz hineintragen, der nicht das eine allererst erkannt und geglaubt hat: Alles Fleisch ist Gras und alle seine Weisheit und Gerechtigkeit wie des Grases Blume – nur des Herrn Wort steht für die Ewigkeit.

Doch zur Sache. Man lasse einem jeden Evangelisten seine Stelle und die Wahrheit seines Zeugnisses – man prüfe eines jeden Worte, was, wie und wozu er gesagt hat, was wir bei ihm lesen – man sei der Schrift gegenüber wahrhaft vorurteilsfrei, so wird der Suchende finden und das Licht wird, in seiner eignen Klarheit aufleuchtend, alle Nebel verscheuchen[280].

Wir fragen: an welchem Tage und wie hat Jesus sein letztes Paschamahl gehalten?

1. *Matthäus* sagt v. 17: τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων kamen die Jünger zu Jesu mit der Frage: wo willst du, dass wir dir bereiten das Pascha zu essen? Ist diese Zeitbestimmung klar und bestimmt? Ohne Zweifel. Das Fest erstreckte sich genau genommen vom Anbruch des 15. bis zum Schluss des 21. Nisan – 7 Tage. Da aber der Anbruch des 15. Nisan auf den Abend des 14. Nisan fällt und an diesem Abend das Paschalamm geschlachtet und alle Vorbereitungen zum Fest am 14. Nisan gemacht werden mussten, so wird nicht selten der 14. Nisan der erste Tag der angesäuerten Brote genannt[281]. Dass Clemens Alex. und Chrysostomus dafür halten konnten, der 13. Nisan sei von Matthäus gemeint, mag man in jener Zeit verzeihlich finden; dass aber jetzt noch nach den verunglückten Kombinationen von Rauch und Schneckenburger auch von Weitzel behauptet wird, der Abend des 13. Nisan könne unter der πρώτη τῶν ἀζ. verstanden werden, ist in keiner Weise zu entschuldigen[282]. Der erste Tag der ἄζυμα kann nur der 15. oder der 14. Nisan sein – also hier unbedingt der 14., da das Schlachten des Paschalammes noch bevorsteht. Die übrigen Angaben bei Matthäus von der Zubereitung des Pascha lassen eben so wenig Zweifel, dass die Jünger ganz nach dem Gesetz und der allgemeinen Festordnung dabei verfuhren und da es nun weiter v. 20 heißt, dass Jesus als es Abend geworden sich mit den Zwölfen zu Tische gelegt habe, so kann niemand – der nicht absicht-

280 Augustinus: Hoc magnopere cavendum ne cui videatur quisquam Evangelistarum alteri repugnare, si vel tacuit quod alius dixit vel dixit quod alius tacuit. – Idem (Tr. 112 in Io.): Credat quisquis nihil ab aliquo Evangelista esse conscriptum quod vel ipsius vel alterius non minus veraci narrationi possit esse contrarium.

281 So schon Exod. 12,15.18. Vgl. Num. 28,16. „Am 14. Tage des Monats ist Pascha dem Herrn". Ezech. 45,21. Dass Josephus an einigen Stellen das Paschafest und 7 Tage der süßen Brote (Ant. III, 10, 5) unterscheidet, anderswo aber 8 Tage der ἄζυμα zählt (Ant. II, 15, 1) ist bekannt.

282 Iken sagte zu seiner Zeit: nunquam quisquam fuit, qui diem XIII. Nisan diem azymorum appellari vel per insomnium cogitaverit. – Hieronymus ganz richtig: prima azymorum quarta decima dies mensis primi est, quando agnus immolatur et Luna plenissima est et fermentum abiicitur.

lich irren will – es bestreiten, dass nach Matthäus Jesus am 14. Nisan abends das Pascha gegessen hat[283]. Damit jeder Zweifel beseitigt sei, wollen wir die in Betracht kommenden Stellen nebeneinander setzen. V. 2 sagt Jesus: Ihr wisst, dass nach zwei Tagen das Pascha geschieht. Hier ist der Zeitpunkt des Paschafestes als eine bekannte Sache hingestellt; von irgendeiner Unsicherheit oder Verschiedenheit in der Bestimmung des Festanfangs ist nicht die Rede; Jesus hat das Pascha im Auge ganz wie es *allgemeine, öffentliche, gesetzliche* Feier war. V. 17 heißt es, dass am 14. Nisan sich die Jünger bei Jesu erkundigen, wo sie ihm bereiten sollen φαγεῖν τὸ πάσχα d. h. wo sie die Zubereitungen treffen sollen, damit am Abend dieses Tages Jesus mit ihnen das gesetzliche Paschalamm genießen könne. Eben zu diesem Zwecke bitten sie sich ein Lokal aus mit den Worten ihres Meisters an den Hausherrn v. 18 πρὸς σὲ ποιῶ τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου. Darauf bereiteten die Jünger das Pascha v. 19 d. h. sie kauften ein Lamm, schlachteten es im Tempel usw. Am Abend eben dieses Tages, des 14. Nisan, legt sich dann Christus mit ihnen zu Tische und als sie aßen d. h. das zubereitete Lamm, sprach Jesus zu ihnen usw. Dass die Ausdrücke τρυβλίον v. 23 und ὑμνήσαντες v. 30 ebenfalls die Paschamahlzeit bekunden, wird sich unten näher ergeben. – Lässt Matthäus darüber einen Zweifel, ob und an welchem Tage und zu welcher Stunde Jesus mit seinen Jüngern das Paschalamm genossen hat?!

2. *Markus* beginnt wie Matthäus: τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων (v. 12) – wie er aber überhaupt mehr Rücksicht auf Nichtjuden nimmt und gern durch erläuternde Zusätze die Szene belebt und veranschaulicht, so setzt er auch hier hinzu: ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον. Der Gebrauch des Imperfekt zur Bezeichnung einer Gewohnheit ist bekannt[284]; zum Überfluss bemerken wir, dass Markus c. 15,6 ebenso das Imperfekt gebraucht κατὰ δὲ ἑορτὴν ἀπέλυεν – wo Matthäus hat εἰώθει ἀπολύειν. Die syrische Übersetzung gibt die Worte des Markus wieder: ܕܒܗ ܕܢܟܣܝܢ ܝܗܘܕܝܐ ܦܨܚܐ – an welchem Tage schlachtend sind die Juden das Pascha[285]. Ich denke, mit diesen Worten ist jede Meinung abgeschnitten, welche behauptet, Jesus sei von der Gewohnheit der Juden abgewichen oder das jüdische Volk selbst sei in sich gespalten gewesen und habe an zwei verschiedenen Tagen das Pascha geschlachtet. Es war ganz einfach der 14. Nisan, derjenige Tag, wo nach allgemeinem von niemand angetastetem Brauch das Paschalamm geschlachtet wurde. – In dem Folgenden kehren dann bei Markus ganz dieselben Ausdrücke wieder wie bei Matthäus, v. 12 die Zurüstung zur Mahlzeit des Paschalammes, ebenso v. 14; und v. 16 abermals das ἡτοίμασαν τὸ πάσχα – sie bereiteten nach dem Gesetz das Paschalamm zu. V. 17 wie bei Matthäus ὀψίας γενομένης und zweimal v. 18 und 22 ἐσθιόντων αὐτῶν, so auch v. 26 ὑμνήσαντες. – Ich frage abermals: Lässt Markus darüber einen Zweifel, ob und an welchem Tage und zu welcher Stunde Jesus mit seinen Jüngern das Paschalamm genossen hat?!

3. *Lukas,* der für einen Griechen schreibt, hat bereits V. 1 gesagt: ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων ἡ λεγομένη πάσχα und v. 7 sagt er nicht bloß πρώτη ἡμέρα τῶν ἀζύμων – sondern ἡ ἡμέρα τ. ἀζ. ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα, der Tag, wo das Pascha geschlachtet werden *musste*. Dieser Gläubige vielleicht aus den Heiden, welcher im Beginn des Lebens Jesu bereits hervorgehoben hat, dass das Kindlein Jesus dem Herrn dargestellt wurde wie geschrieben ist: ἐν νόμῳ κυρίου c. 2,23 und abermals: κατά τὸ εἰρημένον ἐν νόμῳ κυρίου v. 24, welcher es an den Eltern Jesu hervorhebt v. 29, dass sie κατ᾽ ἔτος nach Jerusalem gingen zum Fest des Pascha und v. 42 κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἑορτῆς; welcher von Zacharias und seinem Weibe es hervorhebt, dass sie in allen den Geboten und Gerechtsa-

283 Dass man die Worte v. 18 ὁ καιρός ἐγγύς ἐστι, πρὸς σὲ ποιῶ τὸ πάσχα übersetzt: meine Zeit ist nahe, darum muss ich das Pascha antizipieren, ist nur ein Beweis, dass man liest was man lesen will. Sagt denn Jesus προλαμβάνειν – sagt er nicht ποιεῖν τὸ πάσχα.

284 Vgl. Matthiae, ausführl. Gramm. p. 938. Fritzsche zur Stelle gegen Winer.

285 Exod. 12,6 (LXX): καὶ σφάξουσιν αὐτὸ πᾶν τὸ πλῆθος συναγωγῆς υἱῶν Ἰσραὴλ πρὸς ἑσπέραν.

men des Herrn untadelig wandelten c. 1,6, welcher von den gottesfürchtigen Frauen bemerkt c. 23,56 καὶ τὸ μὲν σάββατον ἡσύχασαν κατὰ τὴν ἐντολήν – ich sage, dieser Gläubige aus den Heiden, dieser Schüler des Heidenapostels verfehlt auch hier nicht sein ἔδει zu schreiben. Er lässt demgemäß auch von Jesu direkt den Befehl an seine Junger ausgehen, so dass jede Meinung ausgeschlossen ist, als habe sich etwa Jesus den Jüngern und ihrer Gewohnheit akkomodiert[286]. Und damit stimmt, dass Jesus bei Lukas sagt V. 15 ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ᾽ ὑμῶν – Jesus betrachtet dieses letzte Pascha so wenig als etwas Gleichgültiges, als eine Gewohnheitssache, als etwas, was ebensogut unterlassen werden könnte, dass er vielmehr gerade *dieses letzte* Pascha als einen Gegenstand seiner größten Sehnsucht bezeichnet[287], indem gerade dieses Pascha dazu bestimmt ist, um aufzugehen und hinüberzugehen in die Mahlzeit des neuen Bundes, indem gerade bei *diesem* Pascha Jesus seinen Jüngern es völlig an den Tag legen kann, was denn eigentlich das Pascha bedeute und dass die Wahrheit und Erfüllung desselben eben jetzt hervorzutreten im Begriff sei. – Dass es wirklich die jüdische Pascha-Abendmahlzeit war, welche Jesus hinübergehen ließ in Sein Abendmahl, in den Tisch und das Mahl des neuen mit allen Völkern geschlossenen Bundes, tritt ebenfalls gerade bei Lukas am unverkennbarsten hervor, indem er von einem *zwiefachen* Becher vor und nach dem δειπνῆσαι Erwähnung tut, welches *nur* auf die Paschamahlzeit Anwendung leidet[288]. – Ich frage nun zum dritten Mal: lässt Lukas darüber irgendeinen Zweifel, ob und an welchem Tage und zu welcher Stunde Jesus mit seinen Jüngern das Paschalamm genossen habe?!

So steht denn auf dreier Zeugen Munde die Tatsache fest: Am 14. Nisan morgens, an dem Tage, wo die Juden das Pascha schlachteten und an welchem es nach dem Gesetz geschlachtet werden musste, erhalten die Junger von Jesu Anweisung die Zurüstung zum Paschamahl zu treffen. Zwei von ihnen bekommen ein großes, zur Mahlzeit zugerichtetes Gemach eben zu diesem Zwecke eingeräumt und lassen im Tempel das Blut des von ihnen gekauften und geschlachteten Lammes von dem Priester an den Altar ausgießen. Am Abend kommt Jesus mit den Zwölfen, legt sich zu Tische und das Paschalamm mit den bitteren Kräutern und den ungesäuerten Broten auf dem Tische, den Becher vor sich, setzt er Sein Mahl ein zu Seinem Gedächtnis[289]. – Wenn irgendeine Tatsache von den drei Evangelisten mit Klarheit und Übereinstimmung berichtet ist, so ist es diese. Dass Paulas damit ebenfalls übereinstimmt, geht schon daraus hervor, dass Lukas offenbar von ihm die Art und Weise seines Berichts, namentlich der Einsetzungsworte, entnommen hat, wie auch andererseits, dass Paulus ebenfalls sagt: τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι, ferner der Ausdruck τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν (1. Kor. 10,16) und dass er das δεῖπνον κυριακόν in Gegensatz und also Parallele stellt mit dem ἐσθίειν τὰς θυσίας der Juden und dem εἰδωλόθυτον der Heiden.

Aber wir gelangen nun zum 4. Evangelisten und fragen wie oben: an welchem Tage und wie hat Jesus sein letztes Paschamahl gehalten? – Wir erhalten auf diese Frage zunächst keine Antwort; Johannes meldet gar nichts von diesem letzten Paschamahl und der dabei stattgefundenen Einsetzung

286 Lukas hat dann auch v. 13 das ἡτοίμασαν τὸ πάσχα.

287 Möchten doch diejenigen an ihren Vorstellungen, die sie sich von Jesu gemacht haben, einmal ein wenig irre werden, die sich diese Sehnsucht in Jesu nicht erklären können. Denn diese Worte Lukä sind nicht für Juden, sondern für einen Gläubigen aus den Heiden geschrieben.

288 Vergl. die von Iken p. 498 zitierten Stellen. Gemara zu Pesachim X, 2. Orach Chajim n. 473. Buxt. Synag. Cap. XII.

289 Man muss so oft hören, das exegetische Gewissen und die unbefangene Wahrheitsliebe gebiete „die vorhandene Differenz anzuerkennen“. Man zieht aus dieser Differenz die Konsequenz, dass das Evang. Matthäi nicht von einem Augenzeugen herrühren könne usw. Nun frage ich, wenn alles das, was die drei Evangelisten mit den genauesten Daten von der Zubereitung des Paschalammes usw. berichten, wenn alles dieses „unhistorisch“ ist, welche historische Gewissheit behält dann die Einsetzung des Abendmahls, die gar nicht von der Paschamahlzeit getrennt werden kann? Verstummt hier etwa das exegetische Gewissen und die unbefangene Wahrheitsliebe und schrickt sie vor ihren Konsequenzen zurück? Dass man sich diese Konsequenz gar nicht verbergen kann, wie man sich ihrer aber entschlägt, zeigt z. B. Hase im Leben Jesu.

der coena Domini. *Warum* meldet er davon nichts? Jeder Besonnene und Vorurteilsfreie wird antworten müssen: weil Johannes die Bekanntschaft entweder mit den ersten Evangelien selbst oder doch ihrem Inhalt voraussetzt. Setzt er diesen Inhalt als bekannt voraus, so hat er ihn gebilligt; sonst wäre es doch offenbar seine Pflicht gewesen, wenn wirklich die Einsetzung des Abendmahls unter ganz falschen Umständen berichtet und der Todestag Jesu irrig angegeben gewesen wäre, eine ganz genaue Erzählung des faktischen Hergangs zu geben[290]. Er setzt also Leser voraus, die das wissen, dass Jesus am 14. Nisan abends mit seinen Jüngern das Paschalamm gegessen hat und am 15. Nisan gekreuzigt worden ist. Lesen wir daraufhin die Erzählung des Johannes, so verschwinden alle Widersprüche, welche man so gerne heraufbeschwören möchte, um gerade bei den zwei entscheidenden Tatsachen – dem Tode und der Auferstehung – das Zeugnis der Evangelien durch den Schein inneren Widerspruchs zu entkräften[291]. Johannes sagt cap. 13; πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα – es war also vor dem 14. Nisan und Johannes berichtet eine Mahlzeit, welche der letzten, der Paschamahlzeit voranging. Dass nach dieser Mahlzeit noch ausführliche und lange Gespräche stattgefunden haben und dass dieses alles an einem Orte geschah, wovon Jesus erst aufbricht und zu dem letzten Mahle sich nach Jerusalem begibt, sagt Johannes ausdrücklich c. 14,31. Dass dann erst das 17 Kapitel bei Johannes mit der Einsetzung des Abendmahls gleichzeitig ist, beweist sein ganzer Inhalt, welcher gleichsam ein Kommentar ist zu den Worten: das ist mein Leib, der für euch gegeben – das ist mein Blut, welches für euch und für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Man vgl. besonders v. 19 und v. 21 (1. Kor. 10,17). Es ist also die Nacht vom 14. auf den 15. Nisan, wo Jesus gefangen genommen wird und dass es der erste Festtag ist, an welchem Jesus vor Pilatus geführt wird, wird bei Johannes eben so bemerklich gemacht als bei den andern Evangelisten, indem Pilatus c. 18,39 sagt: Es ist eine Gewohnheit euch, dass ich einen euch loslasse ἐν τῷ πάσχα. Wenn es nun c. 18,28 von den Juden heißt: sie gingen nicht ins Prätorium, um sich nicht zu verunreinigen, sondern ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα, so frage ich, wie wird ein wirklich unbefangener und vorurteilsfreier Leser diese Worte verstehen? Von dem Paschalamm? unmöglich, denn es war ja bereits der 15. Nisan. Aber lassen denn die Worte einen andern Verstand zu? Die größten Kenner und Autoritäten in diesem Fache – Bochart, Lightfoot, Bynaeus, Reland, Otho, Bartollocci und andere haben diese Frage nicht nur bejaht, sondern haben gültige Beweise dafür vorgelegt[292]. Diejenigen, welche es verneinen

290 Dass Johannes mit Absicht und Fleiß dem Bericht der ersten Evangelisten den seinigen als Korrektur entgegensetze, kann nur der behaupten, der seine vorgefasste Meinung à tout prix plausibel machen will. Wie man denn auch behauptet, mit dem Johanneischen Christus vertrage sich keine Johannestaufe (c. 1,33) und keine Paschafeier.

291 Jul. Müller (Real-Encyclop. von Herzog, Art. Abendmahl p. 22) sagt: „Die Synoptiker stellen es für den nicht von *harmonistischen Vorurteilen* befangenen Leser unverkennbar so dar, dass das Abschiedsmahl Christi zu gleicher Zeit mit dem damaligen Paschamahl der Juden gefeiert worden ist“. Nach eben demselben Gelehrten ist diese Darstellung der drei Evangelisten nicht gemäß der Wahrheit. – Es ist bekannt, dass alle Verehrer Schleiermachers sehr enthusiastisch von dem Evang. Joh. und ziemlich geringschätzig von den drei ersten Evangelien denken: – wenn nun das ein *Vorurteil* wäre? – Schon in irdischen Dingen ist es dagegen Gerechtigkeit, bei einem zuverlässigen Manne in einem einzelnen zweifelhaften Falle das Vorurteil zu liegen, dass seine Ehrlichkeit auch diesmal sich bewähren werde. Wer das Wort aus dem Munde seines Meisters kennt: die Schrift kann nicht gebrochen werden, wer Gottes Wort in tausend Fällen erprobt gefunden hat und mit seinem Zweifel und Aberwitz tausendmal davor zuschanden geworden ist, hat allerdings das Vorurteil, dass Gott wird Recht behalten in allen seinen Worten wenn er gerichtet wird. So singt Luther von den ersten Blutzeugen des evangelischen Glaubens: Der höchste Irrtum dieser war: man muss Gott allein glauben, der Mensch leugt und treugt immerdar, dem soll man nichts vertrauen. Des mussten sie verbrennen.

292 Bartollocci Bibl. magn. Rabbin. II p. 752 sq. – Iken ist fast der einzige, der als Gewährsmann auf diesem Gebiete gelten kann, welcher einer andern Ansicht folgt. Sein Fehler aber war, dass er mehr aus dem Talmud als dem A. T. selbst die Frage beantworten wollte und wie mir scheint, hatte das Manuskript einer disputatio zwischen einem Karäer und Rabbaniten, wovon er viel Aufhebens macht, ihm von vornherein falsche Gesichtspunkte untergeschoben. Darüber lässt indessen auch er keinen Zweifel, dass Jesus das gesetzmäßige Pascha genossen habe. – Will man das Urteil eines Juden, so behauptet Saalschütz (Mos. R. 1. p. 414) entschieden, dass τὸ πάσχα von der Chagiga gesagt werde. Er sagt: Obwohl Johannes diese Tatsachen nicht gleichfalls ausführlich mitteilt, so enthält er doch auch

wollen, mögen sich also ihrer Kenntnisse in Hebraicis et Talmudicis gut bewusst sein. Wir wollen kurz die Hauptbeweise wiederholen. Der Gesetzgeber selbst fasst Deut. 16,2 unter dem Worte פסח das Paschalamm und die Festopfer zusammen[293]. Demgemäß bringt auch der Chronist das eigentliche Paschaopfer und die Opfer des 7tägigen Festes in ein und dieselbe Kategorie der Festopfer und bedient sich des eigentümlichen Ausdrucks אכל המועד. Ebenso lehrt der Talmud, dass mit dem Paschalamm am 14. Nisan abends eine חגיגה (die s. g. חגיגת י״ד) verbunden wurde (Pesachim VI, 3), welches unmöglich gewesen wäre, wenn man nicht die חגיגה als wahres Fest- und Paschaopfer betrachtet hätte. Konnte ein Rabbine diese Chagiga mit dem Namen פסח bezeichnet glauben, was hindert dann von der חגיגת ט״ו dasselbe zu sagen, da die Chagiga nach Pesachim VI, 4[294] zwei Tage und eine Nacht gegessen wurde. Und heißen dann nicht die Opfer der שלמי פסח – חגיגה, wird nicht die חגיגה bezeichnet als חגיגה הבאה מחמת פסח, fällt sie also nicht unter den allgemeinen Namen πάσχα? Ich zweifle nicht, dass ein Jude nach talmudischer Skrupulosität statt τὸ πάσχα zu sagen nach irgendeinem griech. Ausdrucke für שלמי פסח oder חגיגה gesucht haben würde; ich zweifle aber ebensowenig, dass sämtliche Priester, welche sich nicht verunreinigen mochten, ihre Mahlzeit als ein heiliges Fest- und Paschaessen betrachtet wissen wollten. Der Evangelist Johannes, der auch einmal sagt: τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων (2,13; 11,55 vgl. 7,2) als wäre er selbst kein Jude gewesen und der Mosen nicht nach den Rabbinen auslegte[295], begreift hier wie der Gesetzgeber selbst die Festopfer mit dem eigentlichen Paschalamm unter dem Namen τὸ πάσχα in allgemeinerem Sinne zusammen und er kann billig von seinen Lesern erwarten, dass man angehend das *Gesetz des Pascha* aus dem Buche der *Gesetze* selbst seine Worte erläutre. – Für die beiden folgenden Stellen c. 19,14 und v. 31 verweisen wir auf das oben Gesagte[296].

nichts, was ihnen sicher widerspräche.

293 Bleek, der überhaupt etwas vorsichtiger urteilt, leugnet dies nicht; Hupfeld, der darin natürlich einen Widerspruch mit Exodus sieht, behauptet deshalb von dem Verf. des Deuteron., er habe die Festgesetze in der Art wiedergegeben: ut multa tum truncaret, tum disiiceret et confunderet, tum vero interpolaret et mutaret. – Vgl. auch Rosenmüller, Scholia ad loc.

294 Die Worte: הגיגה היתה באה מן הצאן מן הבקר enthalten eine unverkennbare Beziehung auf Deut. 16,2. Vgl. auch Maimon. Hilch. Korb. Pesach. c. X §. 12 bei Iken p. 359.

295 Es mag nicht ganz zufällig sein, dass ein Unterschied, der zwischen dem Deuteronomium und dem Exodus sich geltend macht, zwischen dem Johannes und dem Matthäus wiederkehrt. Die ganze Auffassung des Festes konzentriert sich bei Johannes wie in dem zweiten Gesetz; die ἄζυμα treten zurück, die ganze 7tägige Feier hat nur einen Grundgedanken. Vgl. unten.

Sect. VII.

Die Anordnung und Zurichtung der Paschamahlzeit.

Matthäus 26,17-20. Markus 14,12-17. Lukas 22,7-14.

Matthäus.

(17.) Τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων προσῆλθον οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ λέγοντες αὐτῷ· Ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι φαγεῖν τὸ πάσχα; (18.) Ὁ δὲ εἶπεν· Ὑπάγετε εἰς τὴν πόλιν πρὸς τὸν δεῖνα καὶ εἴπατε αὐτῷ· Ὁ διδάσκαλος λέγει· ὁ καιρός μου ἐγγύς ἐστι· πρὸς σὲ[297] ποιῶ τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου. (19.) Καὶ ἐποίησαν οἱ μαθηταὶ ὡς συνέταξεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς καὶ ἡτοίμασαν τὸ πάσχα. (20.) Ὀψίας δὲ γενομένης ἀνέκειτο μετὰ τῶν δώδεκα.

Varianten: v. 17 αὐτῷ gestrichen bei Lachm. und Tisch. ἑτοιμάσωμεν Fritzsche das Futurum ἑτοιμάσομεν, was indes schwach bezeugt ist. v. 20. Einige Codd. (A. L. M.) und mehrere alte Versionen (Syr. Vulg.) setzen μαθητῶν hinzu, was Lachm. aufgenommen hat.

Markus.

(12.) Καὶ τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον, λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ· Ποῦ θέλεις ἀπελθόντες ἑτοιμάσωμεν ἵνα φάγῃς τὸ πάσχα; (13.) Καὶ ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ λέγει αὐτοῖσ· Ὑπάγετε εἰς τὴν πόλιν καὶ ἀπάντησει ὑμῖν ἄνθρωπος κεράμιον ὕδατος βαστάζων, ἀκολουθήσατε αὐτῷ· (14.) καὶ ὅπου ἐὰν εἰσέλθῃ εἴπατε τῷ οἰκοδεσπότῃ· ὅτι ὁ διδάσκαλος λέγει· ποῦ ἔστιν τὸ κατάλυμα ὅπου τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου φάγω; (15.) Καὶ αὐτὸς ὑμῖν δείξει ἀνάγαιον μέγα ἐστρωμένον ἕτοιμον, ἐκεῖ ἑτοιμάσατε ἡμῖν. (16.) Καὶ ἐξῆλθον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ ἦλθον εἰς τὴν πόλιν καὶ εὗρον καθὼς εἶπεν αὐτοῖς καὶ ἡτοίμασαν τὸ πάσχα. (17.) Καὶ ὀψίας γενομένης ἔρχεται μετὰ τῶν δώδεκα.

Varianten: 12. Fr. ἑτοιμάσομεν. 14. κατάλυμα Griesb. Fr. Lachm. Tisch. setzen nach B. C. D. L. etc. das Pronomen μοῦ hinzu, was echt sein möchte. Kann aber auch aus der Vulg. eingeschlichen sein; in der Pesch. und bei Matthaei fehlt's, v. 15. ἕτοιμον, was in A. und etlichen Verss. fehlt, wird von Beza, Mill, Bengel und Lachm. bezweifelt; es konnte aber vor dem folgenden ἑτοιμάσατε leichter ausfallen als eingeschoben werden (Matthaei, Griesb., Fr.). – Vor ἐκεῖ setzt Tisch. nach B. C. D. L. καί.

Lukas.

(7.) Ἦλθεν δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα· (8.) καὶ ἀπέστειλεν Πέτρον καὶ Ἰωάννην εἰπών· Πορευθέντες ἑτοιμάσατε ἡμῖν τὸ πάσχα ἵνα φάγωμεν· (9.) Οἱ δὲ εἶπον αὐτῷ· Ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμεν; (10.) Ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖσ· Ἰδοὺ εἰσελθόντων ὑμῶν εἰς τὴν πόλιν, ὑμῖν ἄνθρωπος κεράμιον ὕδατος βαστάζων, ἀκολουθήσατε αὐτῷ εἰς τὴν οἰκίαν, οὗ εἰσπορεύεται (11.) καὶ ἐρεῖτε τῷ οἰκοδεσπότῃ τῆς οἰκίασ· λέγει σοι ὁ διδάσκαλος, ποῦ ἔστι τὸ κατάλυμα, ὅπου τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου φάγω; (12.) κἀκεῖνος ὑμῖν δίξει ἀνάγαιον μέγα ἐστρωμένον, ἐκεῖ ἑτοιμάσατε. (13.) Ἀπελθόντες δὲ εὗρον καθὼς εἴρηκεν αὐτοῖς καὶ ἡτοίμασαν τὸ πάσχα. (14.) Καὶ ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα, ἐνέπεσε καὶ οἱ δώδεκα ἀπόστολοι σὺν αὐτῷ.

Varianten: 9. εἶπον Tisch. εἶπαν. 10. Statt οὗ haben einige codd. (A. K. M. P.) οὗ ἐάν; da dies für grammatisch unzulässig gehalten wird, lesen Lachm. Tisch. Meyer mit B. C. L. εἰς ἥν, was indes aus der Vulg. stammen möchte. Der Syrer hat ohne Zweifel οὗ gelesen, denn er lässt das οἰκίαν

296 Merkwürdig ist die jüdische Tradition, dass der Tag des Auszuges aus Ägypten, der 15. Nisan, ein Freitag gewesen sei. Gemara Schabbath f. 88, a. Seder olam rabba c. 8 בחמשה עשר יצאו ואותו היום ערב שבת היה. –

297 Über die Akzentuation vgl. Winer §.6,3 p. 63.

ganz aus und schreibt ולאכל את הפסח. Lachm. Tisch. εἰρήκει. 14. δώδεκα streichen Lachm. Tisch. nach B. D. It. In der Pesch. steht's.

Mt. v. 17. Mk. v. 12. Lk. v. 7-9.

Τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων] Vgl. oben p. 215. Am 14. Nisan wurde alles Ungesäuerte entfernt und strengere Juden aßen schon nach der 4. Tagesstunde nichts Gesäuertes mehr. Die ungesäuerten Brote oder Fladen wurden bereitet und abends mit dem Paschalamm aufgetragen. Das Nähere unten.

ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον] θύειν gehört derselben Wurzel an mit θυμιᾶν und wird in seiner nächsten und engeren Bedeutung von unblutigen Opfern gesagt und deshalb von σφάζειν unterschieden. Vgl. die Stellen der Alten bei Bynaeus p. 459 f. Das Wort bedeutet eigentlich: in Brand, Flammen und Rauch aufgehen lassen. Theophyl. θυσίαι – πάντα τὰ διὰ πυρὸς θυμιώμενα. Im späteren Sprachgebrauch ist θύειν das ganz solenne Wort vom Schlachten des Opfertiers; so auch im N. T. 1. Kor. 5,7; 10,20. Act. 14,11. LXX für זבח Gen. 31,54 etc. für 1. טבח Sam. 25,11 für שׁחט Ex. 12,21 θύσατε τὸ πάσχα[298]. 2 Chron. 30,15; 35,6.11.

προσῆλθον οἱ μαθηταί κτλ.] Matthäus und Markus stimmen fast wörtlich in ihrem Berichte überein, nur dass Matthäus mit dem προσῆλθον die folgende Erzählung als einen neuen, selbständigen Abschnitt beginnen lässt, während Markus mit dem ἀπελθόντες in der Frage der Jünger zu verstehen gibt, dass sich Jesus am Morgen des 14. Nisan außerhalb Jerusalem befand. Dass Lukas nicht von den Jüngern die Frage ausgehen lässt, ist nicht eine nicht auszugleichende Differenz, wozu es Meyer gerne machen möchte, sondern hat, wie schon bemerkt, darin seinen Grund, dass Lukas ausdrücklich auf Jesu eigene Anordnung und Befehl die Paschafeier geschehen lässt. Die Frage des „Wo" ergeht bei Lukas ebenso von Seiten der Jünger, wie bei Matthäus und Markus.

ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμεν] Der Konjunktiv wird von Fritzsche für grammatische Korrektur des Fut. ἑτοιμάσωμεν gehalten. Das Fut. Indic. ist in dieser Formel in Abhängigkeit von θέλεις zwar selten, aber doch nicht ungewöhnlich. Fr. zu Mk. 10,36; Winer §. 42, 4 p. 331. – Das σοί bei Matthäus, wie die 2. Person φάγῃς bei Markus veranlasst Bengel zu der richtigen Bemerkung: Jesus est ut paterfamilias inter discipulorum familiam. Es ist andererseits ein Beweis, wie die Jünger in den fleischlich-jüdischen Begriffen befangen waren; während sie sich bestrebt zeigen dem Herrn ein Pascha zuzubereiten, ahnen sie nicht einmal, dass dieser in Begriff ist sich selbst als ein Paschalamm schlachten zu lassen für sie. – Mt. φαγεῖν τὸ π., Mk. genauer: ἵνα φ. τ. π. Die Paschamahlzeit ist der Zweck, die in der Absicht liegende Handlung, für welche die Vorbereitungen getroffen werden sollen.

Mt. v. 18. Mk. v. 13. Lk. v. (8.) 10.

ὑπάγετε εἰς τὴν πόλιν] Die Stadt ist hier Jerusalem, die auch im Talmud oft העיר schlechthin heißt. Vgl. Mt. 21,17.18; 28,11. Mk. 11,19. Jesus musste in unmittelbarer Nähe der Stadt sich befinden und ich möchte deshalb lieber an den Hof Gethsemane als an Bethanien denken.

πρὸς τὸν δεῖνα] Ich weiß nicht, was man zu diesem Worte für seltsame Vermutungen aufgestellt hat. Die einen behaupten, Jesus habe den Namen als einen bekannten vorausgesetzt und nicht genannt (Fr.); andere (Erasm. Vatabl. Meyer), Jesus habe den Namen genannt, Matthäus ihn verschwiegen. Das Wort δεῖνα wird in verschiedener Weise gebraucht, vgl. Stellen aus Demosth. bei Wetst.; Aquila 1. Sam. 21,3; 2. Reg. 6,8 εἰς τὸν δεῖνα τόπον. In unserer Stelle ist es jemand, den man nicht gerade nennen mag oder kann, oder auf dessen Namen nichts ankommt, der aber doch ir-

298 Jos. B. J. VI, 9: ἐνστάσης ἑορτῆς, καθ' θύουσι ἀπὸ ἐννάτης ὥρας μέχρι ἑνδεκάτης.

gendeine bestimmte gewisse Person ist: certus aliquis. Die Erklärung zu dem Worte geben Markus und Lukas. Jesus hat seinen Jüngern keine Person mit Namen genannt, er wusste auch keine mit Namen zu nennen, er gab ihnen aber solche Indizien, wonach sie mit Sicherheit denjenigen finden würden, der ihnen einen Saal zur Paschamahlzeit einräumen werde. Hätte man überhaupt von Jesu ganzem Sein und Wesen, da er hier auf Erden war, die richtigen Begriffe, so würde man wohl nicht so viel hin- und hergeraten haben, warum Jesus den Jüngern eine derartige Anweisung gab. Des Menschen Sohn hatte hienieden nicht, da er sein Haupt hinlegte, er hatte auch nicht über ein Gemach in seiner Stadt Jerusalem zu verfügen; wie er aber meist, an *Glauben* alles herbeischaffte, was zur Stunde not tat, so war er auch hier im Glauben gewiss, dass so gut wie vor etlichen Tagen eine Eselin für ihn bereit gestanden hatte, als die Erfüllung des Wortes Sacharjae gekommen war, so auch jetzt für die Feier der Paschamahlzeit der Speisesaal bereit sein werde. Wie einst Samuel dem Saul ein Zeichen gab 1. Sam. 10,3 von drei Männern die ihm begegnen würden, so gibt auch hier der Prophet Jesus seinen Jüngern ein Zeichen, wie sie den Mann finden könnten, der ihnen bereitwillig einen schönen, vollständig eingerichteten Speisesaal anweisen werde. Das Wort „habt ihr je Mangel gehabt?“ sollte sich auch hier bewähren. Matthäus, der überhaupt in der Erzählung von Tatsachen kürzer ist, sagt deshalb bloß: πρὸς τὸν δεῖνα d. h. zu dem Manne N. N., welchen ihr an gewissen Kennzeichen auffinden werdet[299]; er meldet kurz Jesu königliche Anordnung und der Jünger pünktliche Ausführung. Markus und Lukas dagegen teilen ausführlich mit, wie Jesus seinen Jüngern eine Anweisung gab das zu finden, was sie finden mussten und wonach sie doch die ganze Stadt vielleicht vergeblich hätten durchlaufen können – und wie die Jünger alles gerade so trafen, wie es Jesus ihnen gesagt hatte. Dazu passt denn die Bemerkung Joh. Gerhards: Christus hac sua praedictione fidem discipulorum confirmare et contra crucis scandalum eos munire voluit, ut magis ac magis intelligerent, nihil temere in urbe magistro eventurum[300].

ὁ καιρός μου ἐγγύς ἐστιν] Wir haben bereits oben bemerkt, dass man aus diesen Worten die Annahme zu stützen versucht hat, dass Jesus um seines nahen Todes willen das Pascha antizipiert habe. So sagt z. B. J. Gerhard: h. e. quamvis Iudaei traditiones maiorum secuti Paschatos celebrationem in diem sequentem reiecerint, mihi tamen convenit coelestis Patris voluntatem unice sequi et iuxta ipsius legem circa huius ipsius diei vesperam Pascha celebrare. Eine solche Auffassung der Worte widerlegt sich von selbst. ὁ καιρός μου ist ohne Zweifel tempus instantis mortis (Joh. 7,6; 13,1)[301] und ist hier in ähnlichem Sinne gesetzt, wie Lk. v. 15 das πρὸ τοῦ με παθεῖν. Jesus will damit nicht etwa sagen, wie Fritzsche erklärt: non par est, me nisi celebrato convivio paschali supplicium quod proxime mihi imminet subire; illud autem in tuis aedibus habere constitui – sondern es liegt darin die Dringlichkeit der Bitte. Es ist gewissermaßen eine letzte Bitte, ein Letztes, wofür Jesus hier auf Erden noch jemand anzusprechen hat – solche letzte Bitte pflegt man niemanden abzuschlagen.

πρὸς σὲ ποιῶ τὸ πάσχα] πρὸς σὲ wie öfters zu dir hin, bei dir. Winer bemerkt indes mit Recht (pag. 481), dass die Bedeutung des Akkusativ in solchen Fällen nur verwischt und dass die Angemessenheit des Kasus oft noch deutlich erkennbar sei. Namentlich Matthäus hat dieses πρός öfter c. 13,56; 26,55 (an beiden Stellen wie hier mit einem Pronomen). Das Pronomen oder die Person steht

299 Gut Theophylact: ἀποστέλλει αὐτοὺς πρὸς ἄνθθ. μὴ γινωσκόμενον μήτε γινώσκοντα, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τοῦ ὄνου ἐποίησεν.

300 Eine bei Thcophyl. u. a. ausgesprochene Vermutung, Jesus habe auf diese Weise den Speisesaal vor dem Verräter geheim halten wollen, ist zu ungeschickt als dass sie einer Widerlegung bedürfte. Sie wird gleichwohl auch von Neander vorgetragen L. J. p. 583: „Er nannte ihnen nicht den Namen des Mannes, in dessen Hause dies stattfinden sollte, sondern er gab ihnen nur ein mit dem Besitzer dieses Hauses verabredetes Zeichen (!), damit alles desto mehr geheim gehalten und die Gefahr eines Überfalls durch die Macht des Synedriums abgewehrt werden solle“.

301 Theophyl. καιρὸν αὐτοῦ ὀνομάζει τὴν σφαγήν. – Cicero nennt seine Unglückszeit als er ins Exil ging, oft tempus suum.

hier für „dein Haus“ wie z. B. Mk. 5,35; Joh. 20,10; Act. 16,40. – ποιῶ hält Fritzsche für das Futurum Atticum, welches sich auch Joh. 16,17 finden soll, während sonst sein Gebrauch im N. T. sehr fraglich ist. Es möchte sich auch hier das Präsens rechtfertigen lassen – denn es sind der Fälle gar viele, wo das Präsens im Sinne des Futurum steht Joh. 21,3; Lk. 13,32; Mt. 12,25, besonders 11,3. Vgl. Fritzsche zu Matthäus p. 65. 66. – πάσχα ποιεῖν bei den LXX genau entsprechend dem hebr. עשׂה Ex. 12,48. Num. 9,10 ff. Hebr. 11,28. Das ποιεῖν ist indes in gleicher Weise auch bei den Klassikern in Gebrauch, bei Plutarch: Τερυνιάλια ποιεῖν (Kypke), bei Xenophon: ποιεῖν τὰ Ὀλύμπια, bei Athenaeus und Thucydides: ἑορτὴν ποιεῖν (Vorstius p. 131).

Daraus, dass diese Worte an den Hausherrn mit einem ὁ διδάσκαλος λέγει eingeführt werden, ist ersichtlich, dass Jesus voraussetzte, es werde ein solcher Mann durch die göttliche Fügung den Jüngern angewiesen werden, der von ihm wissen und ihm bereitwillig diesen letzten Dienst erweisen werde. Jesus zog mit seinen Zwölfen ganz in der Art eines jüdischen Rabbi im Lande umher und so lässt sich hier der Rabbi Jesus von einem Bewohner Jerusalems für sich und seine Schüler einen Speisesaal zum Paschafest erbitten. Für das Paschafest wurden nämlich in ganz Jerusalem Gemächer für die Fremden offen und bereit gehalten[302]. Es heißt in Bezug darauf Tr. Joma fol. 12, a; Megilla fol. 26, a: „Jerusalem ist nicht unter die Stämme verteilt. Denn Überlieferung ist, dass man in Jerusalem die Häuser nicht vermietet, weil sie nicht Eigentum der Besitzer sind. R. Elieser sagt: auch nicht die Polster (κλιναί). Deshalb nehmen die Hausbesitzer von den Paschagästen die Felle der Opfer an“. Aboth V, 5 wird es unter die Wunder Gottes gerechnet, dass bei der großen Menge der Festgäste doch nie jemand gesagt habe: zu eng ist mir der Raum, als dass ich in Jerusalem übernachten könnte. – Der Titel ὁ διδάσκαλος entspricht bekanntlich dem hebr. רב, was seit den Zeiten Hillels in Gebrauch gekommen sein soll. Die Juden machen einen Gradunterschied zwischen רב – רבי – רבן (Aruch in voce אביי), in der Anrede wurde aber wohl immer רבי gesagt, da die Maria Joh. 20,16 und der Blinde Mk. 10,51 sogar das רבן mit dieser Endung aussprechen (ῥαββουνί). Die Orientalen setzen überhaupt in der Anrede das suffixum der I Pers. im Sing. oder Plur. (ܡܪܢ franz. Monsieur, Madame), dessen Bedeutung dabei natürlich fast verloren geht[303].

Mk. v. 14-16. Lk. v. 10-13.

Die Art und Weise wie jener von Matthäus mit ὁ δεῖνα bezeichnete unbekannte Hausherr von den Jüngern auf Jesu prophetisches Wort gefunden wurde, wird in obigen Versen Marki und Lukä berichtet. Wenn sie in die Stadt hineintreten würden, sagte der Meister seinen Schülern, werde es Gott so fügen, dass ihnen ein Mann begegnen werde, dem sie nur zu folgen brauchten, um den Hausherrn zu finden, den Gott wohl kennen und bereitwillig machen werde, seinen schönen Speisesaal ihnen zu öffnen.

302 Sehr hübsch sagt der Psalmist Ps. 122,3: Jerusalem die da gebaut ist wie eine Stadt, welche zu ihr selbst ganz verbunden oder verbrüdert ist (Haus an Haus, Straße an Straße gereiht); dass dahin hinaufgehen die Stämme, die Stämme Jahs als Zeugnis in Israel, Preis zu geben dem Namen Jehovahs.

303 Der Titel רב stammt ohne Zweifel aus dem Chaldäischen. Im Hebr. heißt רב der Große, Mächtige, Ältere – aber schon bei Daniel kommt das רַבָּרְבִין als Titel vor. Man kann dann in den Targums den Übergang beobachten, wie das Wort allmählich zur Bezeichnung des διδάσκαλος wird. Z. B. wo Elisa sagt: אבי אבי 2. Reg. 12,12 steht im Chaldäischen רבי רבי und die Prophetenschüler werden ebendaselbst v. 3 תלמידים μαθηταί genannt. Moses heißt sehr oft רבהון Israelitarum magister. Es beweist allerdings das große Ansehen, wozu die γραμματεῖς im Volke sich erhoben, dass sie gerade mit diesem Worte angeredet wurden, welches mit נשׂיא – שׂר – אלוף synonym ist. Bei den Babyloniern war in gleichem Sinne das מר in Gebrauch. Es ist leicht erklärlich, dass das רבן noch eine besondere Dignität aussprach: unser d. h. ein allgemein anerkannter Lehrer, wie auch im Syrischen ܡܪܢ und ܡܪܝ sich unterscheiden und die emphatische Form ܡܪܢܐ (tetragrammaton) allein von Gott gesagt wird, wie im Hebräischen אדוֹנָי. Vgl. meine Schrift: de vers. Syr. ant. p. 324. In den neueren Sprachen möchte das holländische Domine dem Rabbi am nächsten stehen. – Ionae Serupii diss. de titulo Rabbi in Ugolini Thes. Tom. XXI p. 1084.

ἀπαντήσει ὑμῖν ἄνθρωπος κρεάμοιν ὕδατος βαστάζων] ἄνθρωπος lat. homo steht oft insbesondere im Gegensatz zu οἰκοδεσπότης von einem Sklaven Lk. 12,36; das Wasserholen war eine Arbeit niedrigen Dienstes, Deut. 29,11. Jos. 9,21. Man kann indes bei der gewöhnlichen und allgemeinen Bedeutung von ἄνθρ. stehen bleiben. – κεράμιον ist Substantiv = σκεῦος κεραμικόν oder κεράμειον, ἀγγεῖον ὀστράκινον (Glossar. Alberti p. 189) vas fictile, testaceum. LXX Jer. 35,5; 48,12. Bei Polybius werden οἴνου κεράμια genannt, hier κεράμιον ὕδατος, ähnliche Verbindung wie ἀλάβαστρον μύρου, ein mit Wasser gefüllter irdener Krug. – Für ἀπαντήσει hat Lukas συναντήσει d. h. er wird euch so begegnen, so mit euch zusammentreffen, dass ihr eines Weges gehet. Vielleicht führte die Jünger der Weg von dem Orte, wo sich Jesus befand, nach der Stadt durch das Wassertor (Neh. 8,1), an dem Wasserbehälter oder Brunnen Siloa vorbei, aus welchem sich, wie Josephus berichtet, fast die ganze Stadt mit Wasser versorgte (Lightfoot Chorogr. Matth. praem. XXXI. XXXV). Oder will man lieber annehmen, die Jünger seien über den Kidron hinüber durch ein dem jetzigen Stephanstor entsprechendes Tor in die Stadt gegangen, so befindet sich auch dort ein Brunnen, wo das Wasser geholt sein konnte.

καὶ … εἴπατε τῷ οἰκοδεσπότῃ] Die strenge Gräzität will οἰκίας δεσπότης gesprochen haben (vgl. Elsner). Das Wort war aber in der heilenist. Sprache z. B. bei Plutarch ganz geläufig und selbst Cicero sagt οἰκοδεσποτικά. Bei Lukas οἰκοδεσπότης τῆς οἰκίας ist eine pleonastische Verbindung (Win. p. 655), hier dadurch veranlasst, dass sie den Hausherrn eben des Hauses, wohinein sie dem Wasserträger gefolgt sein würden, ohne Scheu und Besorgnis ansprechen möchten.

μοῦ ἔστι τὸ κατάλυμα] κατάλυμα ist zunächst Ort zur Einkehr, Absteigequartier, Logis (Lk. 2,7) diversorium, ξενοδοχεῖον, καταγώφιον. Vergl. das Verbum καταλύειν Lk. 9,12; 19,7. Es wird dann aber auch je nach dem Zwecke, wozu man eine Einkehr und Unterkommen sucht, von einem coenaculum gesagt, so LXX 1. Sam. 9,22. Die Pesch. hat ܒܝܬ ܡܫܪܝܐ, was ganz dem κατάλυμα entspricht: diversorium, hospitium. Nach Moeris ist das Wort nicht attisch. – Die Frage nach der Echtheit des μοῦ nach κατάλυμα ist oben berührt worden; es scheint mir aus der Vulgata in die griech. codd. gedrungen zu sein. Es würde sich zwar das μοῦ in dem Sinne erklären lassen „wo ist mein Absteigezimmer, wo ich mit meinen Jüngern das Pascha essen kann“, so dass das „mein“ keinen andern Sinn hat als „das mir zu dem Zweck überlassene Zimmer, dass Ich daselbst usw.“, aber da es in der Peschitho fehlt, möchte ich es doch nicht als echt anerkennen. Jesus macht hier nicht, wie de Wette sagt, seine Autorität geltend, sondern die Bitte des Herrn an und für sich hat durchaus den Charakter einer artigen, höflichen Anfrage, weshalb auch zu beachten ist, dass in der Anfrage selbst bloß von einem κατάλυμα die Rede ist, irgendein Raum oder Lokal zur Einkehr, es sei was und wie es sei. Dass nun auf eine solche Bitte nicht etwa ein kleines, enges, der nötigen Einrichtung ermangelndes Stübchen, vielmehr ein ἀνάφαιον μέγα ἐστρωμένον ἕτοιμον von dem Hausherrn gezeigt wird, ist die Fügung des himmlischen Vaters, von dessen reicher und gnädiger Hand sich Jesus für sich und die Seinen alles Guten versieht.

ἀνάγαιον] Der text. rec. hat ἀνώγεον – die meisten codd. ἀνάγαιον, Cod. B. M. S. (Tischend.) ἀνώγαιον. Die Schreibart des Wortes ist nicht bloß in den Handschriften des N. T., sondern überhaupt sehr verschieden. Die gewöhnlichste Form ist ἀνώγεον im Etymol. M. 115, 22 erklärt: ἀνώγεον ἐκ τοῦ ἄνω καὶ τοῦ γαῖα, τὸ ἄνω τῆς γῆς ὄν. Die Form ἀνάγαιον ist seltener, der jüngeren Sprache angehörig und wird von Phrynichus Bekk. Anecd. 47, 14 getadelt[304]. Fritzsche nimmt sie in Schutz. Er bemerkt, dass je nachdem das Wort auf ἀνά oder ἄνω zurückgehe, ἀναγ. oder ἀνωγ.

304 Sie findet sich u. A. auch bei Origenes in Jererm. Hom. XVIII: εἴ τις ἑορτάζει μετὰ τοῦ Ἰησοῦ, ἄνω ἐστὶν ἐν ἀναγαίῳ μεγάλῳ, ἐν ἀναγαίῳ σεσαρφωμένῳ, ἐν ἀναγαίῳ κεκοσμημένῳ καὶ ἑρήμῳ. Vgl. auch Sturz, de dial. maced. et alex. p. 117.

(καταγ. und κατωγ.) geschrieben werde und dass die Verschiedenheit der Schreibart in dem zweiten Teil des Wortes aus der verschiedenen Aussprache von γῆ (γαῖα) zu erklären sei. – Die Bedeutung des Wortes ist zunächst: das was über der Erde ist, nach dem Sprachgebrauch Stockwerke oberhalb der Erde, besonders das oberste Geschoss, wo gespeist wurde und der Speisesaal selbst, coenaculum. Hesychius erklärt ὑπερῷ durch ἐστρωμένον. – ἐστρωμένον] Luthers Übersetzung dieses Wortes durch „gepflastert", welche Er. Schmidius und J. Gerhard in Schutz nehmen[305], beruht auf einer Unkenntnis der Einrichtung der Speisesäle bei den Alten. Tisch und Polster wurden zum Zweck der Mahlzeit jedesmal besonders zugerichtet. Στρωννύναι ist dafür das stehende Wort: κλίνην στρωννύναι, τραπέζαν κοσμεῖν, Athen. VI p. 239 C. οὐδ᾽ ἂν καλῶς ἐστρωμένην κλίνην ἴδῃ, παρακειμένην τε τραπέζαν; Terent. Heaut. II, 73: accurrunt servi, soccos detrahunt: video alios festinare, lectos sternere, coenam apparare. Derselbe Adelph. Act. II sc. 4: et lectulos iube sterni nobis et parari cetera. Plautus: haec cum ego a foro revortor, facite ut offendam parata – Vorsa, praesterga, strata, lautaque coctaque omnia uti sint. Bei Cicero oft: sternere triclinia. Bei Athenaeus l. II c. 9 Anaxandrides: Ἀλλὰ ξενῶνας οἶκε καὶ ῥᾶνον δόμους – Στρώννυ τε κοίτας καὶ πυρὸς φλέξον μένος. Ebend. c. 8 Amphis: Οὐχ᾽ ὑποστρώσεις ποτὲ τρίκλινον, Siehe auch schon Herod. VI, 139; IX, 81. LXX Ezech. 23,41 ἐκάθου ἐπὶ κλίνης ἐστρωμένης[306]. Wir haben oben (pag. 229) eine Stelle des Talmud angeführt, wo ausdrücklich bemerkt wird, dass bei der Paschamahlzeit auch die Polster frei den Fremden eingeräumt wurden, nur das Fell des Opfertiers lasse man als eine Entschädigung dem Hausherrn. – Das ἕτοιμον bei Markus könnte überflüssig scheinen, Erasmus, Beza., Grotius, Mill, Bengel bezweifeln, Matthäi, Griesbach und Fritzsche dagegen schützen es. Es fehlt in der vulg., es steht aber in der Pesch. Ich sehe keinen Grund, es zu streichen, da sogar die meisten Handschriften es haben. Gerade dem genau berichtenden Markus, der es liebt, dergleichen der äußeren Szenerie angehöriges auszumalen, eignet es, dass er auch hier schreibt ἀγάγαιον μέγα ἐστρωμένον ἕτοιμον; es sollte ein Speisesaal sein, wie man ihn sich nur hätte aussuchen mögen – groß, ganz nach Fug und Brauch zum Speisesaal eingerichtet und für das bevorstehende Fest in Bereitschaft gesetzt[307].

Markus v. 16 und Lukas v. 13 berichten, dass die Jünger ausgegangen seien, dass sie in die Stadt gekommen und dass sie es gefunden hätten, gleichwie Jesus ihnen gesagt hatte. Wir wollen hier nachholen, was Mk. v. 13 und Lk. v. 8 melden, dass es zwei Jünger waren, die von Jesu diesen Auftrag erhielten, nämlich Petrus und Johannes. Auch bei dem Einzug in Jerusalem hatte Jesus zwei seiner Jünger vorausgesandt, ihm die Eselin zu holen (Mt. 21,1; Mk. 11,1; Lk. 19,29), wie es überhaupt seine Gewohnheit war, je zwei seiner Jünger zusammengehen zu lassen (Lk. 10,1). Hier sendet er Petrum, den Ältesten vielleicht und Johannem, den Jüngsten, die wir auch bei andern Gelegenheiten, beim Gang nach dem Grabe, am See Tiberias und in der Apostelgeschichte beisammen finden: Petrus der Wortführer, Johannes der stille, auf alles so achtsame Begleiter. Johannes das hebr. יוֹחָנָן[308]. Sollen wir zum Schlusse über die Bedeutung dieser ganzen Begebenheit einiges bemerken, so werden wir ebensowenig mit Neander und Olshausen das Wunderbare beseitigen als mit

305 Man beruft sich dafür auf das syrische ܡܫܘܝܐ (r. aequavit, complanavit), man sehe aber Act. 9,34, wo es heißt ܫܘܐ ܥܪܣܟ richte dein Bette, dein Lager zu, στρῶσον σεαυτῷ.

306 Vgl. Bynaeus; Iken diss. II p. 481; Buxt. dissert. phil. theol., diss. VI §. 36. Nach der Zahl der Polster wurden die Gemächer selbst bei den Alten τρίκλινοι, τετράκλινοι, ἑπτάκλινοι usw. genannt. Athen II, 18.

307 Die Kirchenväter gefallen sich in allegorischer Behandlung dieses ganzen Vorgangs, sie fragen, was jenes Oberzimmer bedeute, wer unter dem Wasserträger, dem Hausherrn gemeint sei usw. Vgl. z. B. die Stellen des Origenes bei Joh. Gerh. p. 713. Ähnlich Euthymius.

308 Es ist sicher unrichtig, dass Gesenius diesen und ähnliche Eigennamen immer übersetzt: quem Jehovah largitus est, יְהוֹצָדָק in quem Jeh. iustus est. Die meisten hebräischen Eigennamen sprechen eine Wahrheit des Glaubens aus und wollen nicht von dem Kinde, dem der Name gegeben wird, sondern von Jehovah eine Aussage enthalten. Also יְהוֹחָנָן Jehovah ist gnädig.

de Wette und Meyer den Markus und Lukas beschuldigen wollen, einen ganz einfachen Vorgang ins Wunderbare ausgemalt zu haben. Heften wir insbesondere unsre Aufmerksamkeit an die Worte: εἶρον καθῶς εἴρηκεν αὐτοῖς. Die Jünger waren Jesu nach Jerusalem gefolgt mit den Worten: Lasst uns mit ihm sterben Joh. 11,16. Jesus selbst hatte ihnen eben jetzt mitgeteilt, dass er hingehen werde zum Vater Joh. 14,28. Von welchen Gefühlen der Beklemmung, der Angst, der Ungewissheit und Rastlosigkeit mögen die Jünger bestürmt gewesen sein, da sie wohl ahnen mussten, dass ihnen schreckliche Stunden bevorstanden und doch in ihres Herzens Blindheit und Unverstand immer noch eher geneigt waren, an den Worten ihres Meisters als an sich selbst irre zu werden. Von alle dem, was Jesus ihnen von seinem Kreuzestode sagte, verstanden sie nichts. Welchen Gefahren, welchen Versuchungen sah Jesus im Geiste seine Jünger ausgesetzt, wenn das nun wirklich eintreten würde, was sie nicht fassen konnten. „Der Messias, ihr Jesus ans Kreuz – der Sohn des lebendigen Gottes tot", sie hätten alles andre eher mit ihren innersten und gewissesten Überzeugungen, ja mit dem Worte Gottes selbst und seinen Verheißungen in Einklang zu bringen gewusst als das. Es steht aber das Paschamahl bevor. Da wird ihnen Jesus doch den Trost der Wahrheit in etwa zu verstehen geben können, dass er in die Welt gekommen war sein Leben zum Lösegeld zu geben für viele. War er doch gekommen, dass die Seinen Leben und Überfluss haben möchten; musste er doch zu diesem Zwecke durch seinen Tod die Bezahlung geben für die Sünde, durch welche der Tod in die Welt gekommen war. Musste da nicht Jesus lebhaft wünschen, dass er dieses letzte Mahl ganz ungestört mit den Seinigen feiern könne, musste es ihm nicht anliegen, dass ihnen dabei ein neuer und überraschender Beweis gegeben werden möge, dass sie auch in dieser Welt für alle ihre Notdurft reiche Hilfe finden würden, wenn sie in Ihn ihr Vertrauen setzten! „Setzt euer Vertrauen in Gott und setzt euer Vertrauen in mich", so waren seine Worte[309]. Ich nehme keinen Anstand zu behaupten, dass Jesus so wenig wie seine Jünger einen Hausherrn in Jerusalem von Person und mit Namen gekannt hat, der sich der Gefahr aussetzen würde ihn in seinem Hause aufzunehmen; aber er war es zu der Allmacht und Güte Seines Vaters getrost und gewiss, dass Er für ihn und seine Jünger das, was ihnen augenblicklich not tat, in Bereitschaft haben und ihnen anzeigen werde, und in diesem Glauben gab er seinen Jüngern Befehl, wie er einst auch zu Petro sprach: Gehe hin, du wirst den Stater, des wir bedürftig sind, in dem ersten Fische finden, den du mit deiner Angel fängst. Gehet in die Stadt – sagt er; ihr werdet nicht zu suchen haben; es wird euch durch des Vaters Fügung selbst in den Weg kommen, es wird euch ein Diener des Hauses selbst den Weg zu dem Hause vorangehen, worin euch das wird gezeigt werden, was ihr sucht. Und wie denn Gottes Gabe allezeit eine völlige Gabe ist, ein volles und geschütteltes Maß, so würde das ihnen angewiesene Speisezimmer ein stilles, großes, mit Polstern versehenes Obergemach sein, in jeder Beziehung völlig seinem Zwecke entsprechend. Jesus, der es wusste, dass ihn der Vater allezeit höre, dass er die Bitte hatte, die er gebeten – sprach's; und die Jünger gingen hin und fanden's wie er's gesagt hatte. Johannes sagt einmal (c. 2,22): Als nun Jesus erweckt war aus Toten, gedachten seine Jünger, dass er dies gesagt hatte und glaubten der Schrift und dem Worte, welches Jesus gesagt. Wie schwer ist es selbst die Jünger angekommen, in allem und wider alles der Schrift unbedingt Glauben zu schenken und dem Worte Jesu!

Mt. v. 19.20. Mk. v. (16). 17. Lk. v. (13). 14.

Καὶ ἐποίησαν οἱ μαθηταί, ὡς συνέταξεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς καὶ ἡτοίμασαν τὸ πάσχα] συντάσσειν anordnen, vorschreiben; LXX für צוה Ex. 16,32. Oft bei Diodor in dem Sinne von κελεύειν; vgl. Mt. 27,10. Sie taten, wie ihnen Jesus Anordnung, Weisung, Vorschrift gegeben hatte. ἡτοίμασαν τὸ πάσχα bei allen drei Evangelisten. ἑτοιμάζειν wird besonders vom Zubereiten der Mahlzeit gesagt

309 Hieronymus: aliud est credere ei, et aliud credere in eum i. e. totum se eiicere in illum.

vgl. Mt. 22,4; Lk. 17,8. In gleichem Sinne schon bei Homer. Lat. convivium parare. – ὀψίας δὲ γενομένης ἀνέκειτο μετὰ τῶν δώδεκα] Als es Abend geworden war, also gemäß der Vorschrift des Gesetzes Num. 9,3[310]. Lukas schreibt: καὶ ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα d. h. als die im Gesetz dazu vorgeschriebene Zeit und Stunde gekommen war. ἀνέκειτο μετὰ τῶν δώδεκα – er begab sich mit den Zwölfen zu Tische. Markus sagt genauer: ἔρχεται μετὰ τῶν δ. καὶ ἀνακειμένων αὐτῶν – Lukas hat: ἀνέπεσε καὶ οἱ δώδεκα ἀπόστολοι σὺν αὐτῷ. Das ἔρχεται gibt an, dass nachdem die beiden Jünger Petrus und Johannes alle Vorbereitungen getroffen und das Paschalamm nebst Zubehör zugerichtet hatten, Jesus durch sie benachrichtigt von Gethsemane oder was sonst der Ort seines Aufenthalts war, mit den sämtlichen Jüngern sich in die Stadt verfügte und zu Tische legte. Man kann sich die Sache so denken, dass Petrus und Johannes, nachdem sie das Lamm im Tempelvorhof geschlachtet hatten, entweder selbst auch das Braten desselben besorgten oder dieses so wie die weitere Anordnung der Mahlzeit den Hausleuten überließen; jedenfalls ist aber Jesus durch die Jünger selbst herbeigeholt worden, da Markus schreibt: ἔρχεται μετὰ τῶν δώδεκα. Ἀνακεῖσθαι ist im N. T. der geläufige Ausdruck für das sich zu Tische legen. Lukas hat hier und öfter ἀναπίπτειν. Die solennen Ausdrücke bei den Griechen sind κατακεῖσθαι und κατακεκλῖσθαι (vgl. das syrische ܡܣܬܥܐ); es wird aber auch ἀναπίπτειν eig. auffallen, sich worauf niederlassen, gesagt und zuweilen, aber selten, ἀνακεῖσθαι (vgl. die ausführliche Stelle des Athenaeus bei Bynaeus I p. 505). Aus Unkenntnis der jüdischen Sitte und einem voreiligen Schlusse aus Exod. 12[311] hat man lange geglaubt, die Paschamahlzeit sei stehend genossen worden (Theophyl. Calv. Beza Baron. J. Gerh.). Dies ist aber so wenig der Fall, dass vielmehr das jüdische Rituale für die Paschamahlzeit das Niederließen zu Tische entschieden vorschreibt[312]. Denn die Mahlzeit stehend zu halten, sei Zeichen des Knechtes; und da die Paschamahlzeit die Denkfeier der Befreiung sei, so gezieme es sich, sie in der Weise der Freien und Herren d. i. sitzend zu halten. Selbst heutigen Tages beobachten die Juden bei dem Pascha noch eine leichtere, freiere, bequemere Haltung bei Tische. – μετὰ τῶν δώδεκα (bei Mt. setzen Cod. A. Hieron. Syr. μαθητῶν hinzu) hat Matthäus sowohl wie Markus. Was sie damit andeuten wollen, geht noch klarer aus Lukas hervor, welcher sagt οἱ δώδεκα ἀπόστολοι. Bekanntlich ist das ἀπόστολοι in den Evangelien fast gar nicht in Gebrauch; neben Jesus erscheinen die Zwölfe immer als μαθηταί, erst in der Apostelgeschichte treten sie in ihrem Amte als ἀπόστολοι auf. Matthäus hat das ἀπόστολοι nur bei der Berufung zu diesem Amte (Mt. 10,2. vgl. Lk. 6,13) und Lukas setzt es hier offenbar mit Nachdruck. War es denn in ihrer Eigenschaft als ἀπόστολοι, dass die Zwölfe hier mit Jesu sich zu Tische setzten? Ohne Zweifel. Erstens hatte Jesus selbst seine Jünger bei diesem letzten Mahle als solche vor Augen, welche er in die Welt aussandte, wie ihn der Vater ausgesandt hatte (Joh. 17,18) und in seinem Gebete tritt er als Hohepriester ein nicht allein für sie, sondern auch für diejenigen, welche durch ihr Wort an ihn glauben würden (v. 20), wie er denn auch in den Einsetzungsworten des Abendmahls spricht: für euch und für viele. Zweitens sollte Theophilus gerade hier die Jünger in ihrem Berufe als Apostel beachten, wie sie durch solchen Befehl des Herrn Auftrag erhalten haben, das Mahl des Paschalammes in das Mahl des Herrn übergehen zu lassen und das Sakrament des neuen Bundes zu allen Völkern zu bringen. – Jesus selbst hat seinen Jüngern

310 LXX: τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ ἡμέρᾳ τοῦ μηνὸς τοῦ πρώτου πρὸς ἑσπέραν ποιήσεις αὐτὸ κατὰ καιρούς (κατὰ καιρὸν αὐτοῦ) V. 2. καθ᾽ ὥραν αὐτοῦ.

311 Dass das erste Pascha in Ägypten stehend gegessen wurde, ist allerdings wahrscheinlich (Bochart Hieroz. P. I. 1. 1. c. 50 §. 6) und wird von Philo ausdrücklich angenommen. Ein guter Kritiker wird eben daraus, dass sich die Vorschrift Exod. 12 nur auf den damaligen Fall bezieht und für die spätere Feier manche Modifikationen voraussetzte, ein Kriterium der Echtheit entnehmen. Man beachte besonders v. 14. – Über die Stücke, worin sich das erste Pascha in Ägypten von der späteren Feier, dem פסח דורות unterschied, vgl. Pesach. IX, 5. Carpz. appar. bist. crit. p. 406. Meyer, de diebus festis p. 278.

312 Pesachim X, 1. Gem. Hieros. 37, b. Lightf. horae in Matth. 26,20. Id. de minist. Templi cap. XII sect. 5. Buxt. Synag. Iud. c. 17. Dassovius, disput. de accubitu ad agnum paschalem veterum Hebraeorum.

den Namen ἀπόστολοι gegeben (Lk. 6,13) und Markus gibt die Erklärung des Wortes c. 3,14: καὶ ἐποίησε δώδεκα ἵνα ὦσι μετ᾽ αὐτοῦ καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν κτλ. Vgl. Joh. 17,18; 20,28. Act. 1,21.25. Jes. 6,8. Wir brauchen deshalb den Ursprung des Namens nicht im Gebrauch der jüdischen Synagoge zu suchen[313], da das Wort aufs allereinfachste das von Jesu seinen Jüngern übertragene Amt bezeichnet: sie sind seine Abgesandten, seine Boten. Es ist das hebr. שׁלוח (1. Reg. 6,6 LXX ἀπόστολος) oder מלאך (Targ. שׁליחא Jes. 42,19; Mich. 5,5; Jer. 2,1). Die syrische Übersetzung hat ܫܠܝܚܐ [314].

Die Paschafeier und ihre Bedeutung.

Hat Christus zu seinen Jüngern gesagt, dass er sehnlichst begehrt habe, dies letzte Pascha mit ihnen zu essen und lehrt der Apostel, dass auch wir ein Pascha haben für uns geschlachtet, so werden wir uns hier einer Untersuchung über die Art und Weise, das Wesen und die Bedeutung dieses Festes um so weniger entziehen dürfen, als offenbar das Paschamahl die Grundlage des heil. Abendmahls bildet. Indem wir dabei möglichst die Grenzen, welche die Aufgabe unserer Schrift uns vorzeichnet, einzuhalten bestrebt sein werden, betrachten wir zuerst das Fest des Pascha nach den Vorschriften des Gesetzes und lassen dann eine Beschreibung der Feier folgen, wie sie zur Zeit Jesu stattzufinden pflegte.

Die Stellen des Gesetzes über das Pascha sind: Ex. 12,1-27.42-51; 13,3-15; 23,13-15; 34,18-20. Lev. 23,5-14. Num. 9,3; 28,16-25. Deut. 16,1-8. Diese Stellen bieten für die Betrachtung des Festes sehr mannigfaltige Gesichtspunkte, indem bald die eine, bald die andere Seite im Zusammenhang der gerade vorliegenden Stücke und Tendenzen der Gesetzgebung in helles Licht gestellt wird. Wir versuchen es, den reichen Stoff unter folgende Hauptpunkte zu stellen[315]:

1. Die Grundlage der Paschafeier ist eine *Tat Gottes*. Der Israelit soll seinem Sohne die Bedeutung des Pascha dahin zu erkennen geben (Ex. 12,27), dass dieser ganze Dienst ein זֶבַח־פֶּסַח dem Herrn sei, ein Opfer der gnädigen Beschirmung, als er schirmte über den Häusern der Kinder Israel in Ägypten, da er schlug die Ägypter aber ihre Häuser errettete. An diese Tat knüpfte sich eine andere Tat, nämlich die Ausführung aus dem Haus der Knechte mit starker Hand und ausgerecktem Arm, v. 42. c. 13,3. Beides geschah in jener Nacht, wo der Herr durch Ägypten durchging und alle Erstgeburt schlug und über alle Götter Ägyptens Gerichte hielt, c. 12,12.23. In diesem Gericht, in welchem Jehova den Verderber über Ägypten hereinbrechen ließ, sah er in Israel nichts, was ihn hätte abhalten sollen auch Israel zu schlagen. Israel war mitten in Ägypten und es war vor Gottes Augen in nichts von den Ägyptern unterschieden. Der einzelne Israelit für sich konnte dabei nicht einmal in Betracht kommen, die Häuser des einen Volks waren wie die des andern Volks, es war das Gesamte eine dem gerechten und unabwendbaren Gericht verfallene Schöpfung alles dessen, was Odem des Lebens in sich hatte. Gegen solches Gericht gab nun Gott dem Volk des Bundes ein Opfer der Beschirmung, der Errettung. Das Blut eines makellosen, männlichen, einjährigen Lammes, an die Schwelle und Pfosten der Türe gestrichen, würde Gott zum Zeichen sein, dass er über dieses Haus schirmen und dem Verderber nicht zulassen werde in dieses Haus zu dringen. Also um es zu

313 Bei den späteren Juden hießen ἀπόστολοι die vom Patriarchen zur Einsammlung der Gelder ausgesandten Presbyter, Cod. Theod. l. XIV tit. de Iud.

314 Das Targum braucht auch von Mose und Aaron das Wort שׁליחא. Ganz hübsch heißt es Talm. Bab. Berach. fol. 34, b: שׁלוחו של אדם כמוהו und ebenso Gem. zu Baba Mezia fol. 113, b: שׁלוחא דמלכא כלמכא, ganz dem entsprechend, was Jesus sagt Mt. 10,40.

315 Man vgl. u. A. Melanchthonis postilla vol. II p. 402-28 de agno paschali. Lundius, Jüd. Alterth. Buch V cap. 10-15. Hengstenberg in der Ev. K. Z. 1853. S. 137 ff.

wiederholen, nicht weil es ein israelitisches Haus war, war irgendein Haus geschützt; sondern das Blut des von Gott gegebenen Lammes war es allein, was Gott ansah und er selbst war es, der den Verderber nicht hineindringen ließ und an der mit Blut bestrichenen Tür die Wache hielt. Dass Israel wirklich in dieser Nacht dem Gerichte und Tode verfallen war und dass Gott die Erstgeburt Israels nur schonte um jenes Opfers willen, ist auch dadurch klar, dass nach Ex. 13,12-16 und 34,19.20 die Erstgeburt von diesem Augenblick an Gott verfallen war und alle Erstgeburt von den Tieren, die zum Opfer dienten, geopfert, von andern Tieren des Eigentums aber und von Menschen ausgelöst werden musste. Wenn nun Jehova zu Pharao gesagt hatte: Mein erstgeborener Sohn ist Israel, entlasse meinen Sohn, dass er mir diene; wo nicht, so werde ich töten deinen Sohn, den Erstgeborenen (Ex. 4,22) und wenn der Prophet sagt: Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen – so ist es offenbar, dass Gott Israel dem Gerichte des Verderbens entrissen und aus dem Sklavenhause nur deshalb ausgeführt hat, weil er in demselben den verheißenen Samen, den kommenden Messiam, seinen Christum angesehen hat und dass er in dem Bild des Lammes dem Volke diesen seinen Erstgeborenen gegeben und vor Augen gestellt hat und dieses Lammes Blut ihnen als eine Versöhnung gegeben hat für ihre Seelen (Lev. 17,11), dass also Gott in dem Bilde des Lammes Seinen Erstgeborenen in den Tod gab[316], auf dass in dem Ansehen seines Blutes (Ex. 12,13), in dem Glauben in seinem Blute (Hebr. 11,28) das Volk des Bundes dem Tode und Gericht entronnen wäre. Diese Tat war also eine Tat und Offenbarung des von Ewigkeit bei Gott gefassten Ratschlusses, aus einer dem Tode und dem Verderber nach Gottes gerechtem Gericht verfallenen Menschheit sich ein Volk zu erkaufen mit dem Blute des alleingeborenen und ewigen Sohnes, welcher vor dem Vater vor Grundlegung der Welt als das Lamm dastand, das geschlachtete, welches der Welt Sünde auf sich nehmen und davontragen werde (Apoc. 13,8; 1. Petr. 1,20; Joh. 1,36); es war eine Tat und Offenbarung des Wohlgefallens in der Höhe, einem Volke der Erstlinge (Jak. 1,18; Röm. 8,23) und des Eigentums (1. Petr. 2,9) einem in furchtbarer Sklaverei gehaltenen und gequälten Volke ein Lösegeld zu geben, ein Blut für ihr Blut, eine Seele zum Schuldopfer für ihre Seele, eine Beschirmung und Verschonung zum Leben und dieses Volk mit starker Hand aus der Sklaverei und Dienstbarkeit, aus dem Eisenofen herauszuführen und in das Land der Verheißung hinüberzubringen, seine Worte des Segens, des Lebens und der Gnade an ihnen zu erfüllen. In diesem Sinne war diese Tat eine *einmalige,* welche sich über des ganzen Volkes Zukunft erstreckte, und die Juden haben aus Ex. 13,8, wo es heißt: Um deswillen, was der Herr mir getan, da ich aus Ägypten zog – ganz richtig gefolgert, dass ein Mensch zu allen Zeiten schuldig sei, sich so anzusehen als ob er selbst aus Ägypten gezogen wäre (Pesachim X, 4)[317]. Nicht bloß die Propheten haben allerwärts die Ausführung aus Ägypten in diesem Lichte zu betrachten gelehrt (vgl. 2. Sam. 7,23.24. Ezech. 16,5.6 und oben pag. 27), sondern auch in dem Pascharitual der Juden ist es deutlich ausgesprochen. Indem der Vater den Sohn über die Bedeutung des Pascha belehrt, hat er anzufangen mit der Schande und zu schließen mit dem Lobe (Pes. X, 4), er hat zu beginnen mit Deut. 26,5: ein umkommender Syrer war mein Vater, und nachdem er alle Gnadenerweisungen Gottes aufgezählt, hat er zu schließen mit den Worten: Darum sind wir schuldig zu danken, zu loben, zu rühmen, zu verherrlichen, zu erhöhen, zu schmücken, zu segnen, Anbetung und Verehrung zu erweisen, Ihm, der unsern Vätern und uns alle diese Wunder getan, der uns herausgeführt aus der Dienstbarkeit zur Freiheit, aus dem Kummer in die Freude, aus

316 Über das Paschalamm als Abbild des Versöhnungstodes Christi vgl. Luther zu Exod. 12. Sal. Deyling Exercit. de agno Paschali egregio Christi crucifixi typo. Observv. miscellan. p. 838 sq. Vitringa observv. sacr. II. c. 10. Lampe Gnadenbund P. III p. 1424 ff. – Die Kirchenväter treffen wenig die rechte Bedeutung in den gnadenreichen Anordnungen des Pascha, vgl. z. B. Gregorius Nazianz. Opp. Paris. T. I Or. XIV in sanctum Pascha §. III ff. Jacobus Nisib. sermones p. 344. Corderii Cat. in Luc. c. XXII etc.

317 Die Errettung jedes einzelnen Israeliten lag in jener Tat Gottes, wie auch Luther ganz nach Wahrheit zu dem Gläubigen sagen lässt in Bezug auf das Opfer Jesu Christi einmal auf Golgatha gebracht: Da bist du selig worden.

der Traurigkeit zu gutem Tage, aus der Finsternis in großes Licht und aus der Sklaverei in die Erlösung[318].

2. Wie wird nun die Wirkung und der Segen dieser Tat Gottes dem Volke als einem Ganzen und jedem Einzelnen zuteil, wie hat sich der Israelit dieser Tat Gottes gegenüber zu verhalten? Ex. 12,14 heißt es: *dieser Tag* d. h. dieser Tag der Errettung Gottes sei euch לְזִכָּרוֹן d. h. εἰς ἀνάμνησιν zu *einem Gegenstand bleibenden und innersten Gedächtnisses*[319] und ihr werdet ihn feiern als Fest des Herrn; in euren Geschlechtern werdet ihr als ewige Festsetzung חֻקַּת עוֹלָם als eine in Ewigkeit geltende und gewisse, euch geoffenbarte Wahrheit und Vorschrift ihn festlich begehen. Dementsprechend heißt es c. 13,9: „es sei dir zum Zeichen auf deiner Hand und zum Gedächtnis zwischen deinen Augen, damit das Gesetz des Herrn (תּוֹרַת יְהוָה) in deinem Munde sei, dass mit starker Hand dich ausgeführt hat Jehova aus Ägypten“. Ebenso v. 16. Ebenso Deut. 16,3: auf dass du gedenkest des Tages deines Ausgangs aus Ägypten *alle Tage deines Lebens*. Diese Tat heißt demnach hier „das Gesetz, die Belehrung des Herrn“ (vgl. Ex. 13,3 mit Ex. 20,2) und Herz und Auge des Israeliten soll auf diese Tat gerichtet sein alle Tage seines Lebens; das ungesäuerte Brot, was er in seiner Hand hat und isst, die Erstgeburt, die er löst, die ganze Feier in allen ihren Anordnungen und Vorschriften soll dieses eine lebendig im Volk und jedem einzelnen erhalten: Mit starker Hand hat der Herr uns ausgeführt aus Ägypten. Das ganze Volksleben soll von diesem einen mit dem Anfang jedes neuen Jahres durchdrungen werden, dem Herrn zu danken für seine große Wundertat. Wir haben also jede einzelne bei der Feier vorgeschriebene Handlung in diesem Sinne aufzufassen, dass sie dem Israeliten diese eine und große Tat der Freimachung und Erkaufung gleichsam in die Hand gebe und zwischen die Augen stelle; denn als ein Fest des *Herrn* soll das Pascha gefeiert werden, zu erkennen, zu glauben, zu verkünden und zu bewahren *Sein* Werk, *Seinen* Ruhm, *Seine* Wahrheit (Lev. 23,2. Ps. 77,12 ff.). Es sollte deshalb jeder Israelit in dem Monate des Auszugs aus Ägypten, an dem festgesetzten Tage, vor dem Herrn erscheinen an dem Orte, welchen er erwählen werde seinen Namen daselbst thronen zu lassen, um eingedenk zu bleiben, dass er nicht sein eigen, sondern seines Gottes teuer erkauftes Eigentum sei; der Hausvater sollte das Paschalamm selbst schlachten nicht etwa wie Philo es deutet, um Priesterdienste zu tun, sondern zum Zeichen, dass er selbst mit seinen Sünden und seiner Schuld den Tod desselben verursache; das Blut des Lammes musste ausgegossen werden am Altar, weil gleichsam am Altar wie einst an der Türe der Häuser dem Verderber Halt geboten wurde, dass er des Volkes schonte (1. Chron. 22,16); das Lamm musste sodann über dem Feuer völlig gebraten werden und alles Fleisch von seinen Knochen wurde weggezehrt, zum Zeichen einerseits, was die Bestimmung des Lammes war, sich verbrennen und verzehren zu lassen – andererseits, dass gerade aus diesem Leiden und Hingegeben werden des Lammes den Israeliten eine Nahrung bereitet werde, in deren Kraft sie die Wanderschaft durch die Wüste dieses Lebens antreten könnten; es sollte aber das Lamm gegessen werden mit ungesäuerten Broten d. h. in Lauterkeit und Wahrheit, es sollte diese Gabe und Speise Gottes vonseiten des Menschen hingenommen werden ohne alle Beimischung des Sauer- und Gärungsteiges menschlichen Werks und menschlicher Satzung und es sollte 7 Tage hindurch nichts Gesäuertes gesehen und genossen werden, damit die Wahrheit der Gnade und des Werks Gottes rein, einfach und lauter bleibe[320]; es sollte ferner genossen werden mit bitteren Pflanzen, in dem Gefühl schmerzlicher Reue und Buße und es sollte endlich dem Lamme kein Bein gebrochen werden, damit es getötet und alles seines Fleisches entkleidet dennoch ein Ganzes bleibe in seinen Knochen und seinem Mark und also Gotte zurückgegeben wer-

318 Pesach. X, 5 und in der Haggada. Die Worte lauten hebräisch: הוֹצִיאָנוּ מֵעַבְדוּת לְחֵרוּת מִיָּגוֹן לְשִׂמְחָה מֵאֵבֶל לְיוֹם טוֹב וּמֵאֲפֵלָה לְאוֹר גָּדוֹל וּמִשִּׁעְבּוּד לִגְאֻלָּה׃

319 Die Form in ihrer Intensiv-Bedeutung s. Ew. §.163, d.

320 Ex. 12,15 springt diese Bedeutung der ungesäuerten Brote in die Augen. Vgl. auch Lev. 23,5. 1. Kor. 5,8.

de, der es gegeben hat. So geschlachtet, gebraten, genossen würde das Paschalamm dem Israeliten dazu dienen, ihm alle Tage seines Lebens vor Augen zu stellen und ins Herz und Gedächtnis einzuprägen, demnach in Mark und Blut seines Lebens übergehen zu lassen – jenes Lamm, um deswillen Gott Israel aus dem Verderben errettet, zu seinem Volke angenommen und aus Ägyptens Sklaverei und Götzendienst mit seiner Wunderhand herausgeführt hatte[321].

3. Also die Tat der Erlösung und deren von Gott gestiftetes Gedächtnis, das war die Feier des Pascha. Daran reihen sich alle einzelnen Verordnungen. Die *Zeit* war der erste *Monat,* das Haupt, der Anfang des Jahres (Ex. 12,2; Num. 9,3; Deut. 16,1), denn von diesem Zeitpunkt begann erst das wahre, das neue Leben Israels als des von Gott aufgenommenen und begnadeten Volks[322]; der 14. Tag dieses Monats, denn die Zahl 7 und 2x7 versinnbildet den Eidschwur, die Bundestreue Gottes, welcher Israel sich zum Eigentum aus allen Völkern erkoren hat nicht um ihrer Gerechtigkeit willen, sondern dass er die Verheißung, den Vätern gegeben, an ihnen erfüllte (Gen. 15,14.18; Ps. 105,42); die *Stunde* des Untergangs der Sonne[323], denn Gott lässt seine Erlösung eintreten, wenn das Licht entschwindet und die Not hoch und immer höher und bis aufs Höchste gestiegen ist.

Der *Ort* war derjenige, den Gott erwählt hatte, um seinen Namen daselbst thronen zu lassen (Deut. 16,5); vor *Seinem Angesicht* sollte jeder Israelit zum Beginn jedes neuen Jahres erscheinen (Deut. 16,16), um eingedenk zu bleiben, dass er nicht sein eigen, sondern seines Gottes teuer erkauftes Eigentum war. Er sollte sein Opfer mitbringen, namentlich die Einlösung seiner Erstgeburt (Ex. 23,15; 34,18-20), um eingedenk zu bleiben, dass eben in der Stunde, wo sein Leben dem Tode verfallen war, Gott ihm das Leben gegeben hatte in eines Lammes Blut (Ex. 13,12-16) und dass nur in diesem Blute der Zugang zu dem heiligen Gott offen und frisch zugerichtet sei (Hebr. 10,20)[324]. Am Altar musste das Blut ausgegossen werden, denn es galt die Versöhnung; in den Häusern aber wurde das Lamm verzehrt, denn jedes Haus, jede φρατρία sollte sich stärken und laben an dem Gotteslamme und der Segen der im Himmel gebrachten Genugtuung sollte in die Häuser, die Familien, die Herzen und das tägliche Leben gebracht werden.

Die *Teilnehmer* waren alle Israeliten, aber auch nur Israeliten. Ex. 12,43-48. Alle Israeliten waren bei ihrer Seele Leben dazu verpflichtet, aber es war auch der Israeliten Vorrecht. Kein Fremder oder Knecht, er sei denn durch die Beschneidung ein Hausgenosse und Miterbe geworden, kein Mietling durfte vom Paschalamm essen. Es musste auch in einem Hause gegessen, es durfte nichts davon auf die Straße gebracht und kein Bein durfte an ihm zerbrochen werden: – denn ein Glaube war es, ein

321 Melanchthon Post. II p. 424: Illud comedere de agno significabat credere eos in Messiam, quod homo nasciturus esset et cos massae suae adiuncturus et quod propter hunc Messiam essent recepti et reconciliati cum Deo et quod per eum tunc quoque servarentur.

322 Nach Tr. Rosch hasch. begann mit dem Nisan das Jahr der Könige und Feste, mit dem Tisri das der Jahre, Freilassungen, Jubiläen usw.

323 Das בין הערבים wird, wie bekannt, verschieden erklärt, am besten, wie mir scheint, von Aben Esra, der erste Abend sei die Zeit bis zum Untergang der Sonne unter die Erde, der andere Abend, wenn nach Untergang der Sonne auch die Sonnenstrahlen in den Wolken nicht mehr gesehen werden. ערב entspricht dem griech. δύειν und bezeichnet das allmähliche Untergehen und Verschwinden des Lichts; ערבים das zwiefache Verschwinden erstlich des Lichtes selbst, zweitens jeden Lichtstrahls. Die vollständige Erklärung gibt Gen. 15 v. 12 ויהי השמש לבוא und v. 17 ויהי השמש באה. Man vgl. Deut. 16,6 auch Jer. 6,4. In der Geschichte des Auszugs selbst war dieser doppelte Abend: 1) der furchtbare Druck; 2) der verstärkte Druck; Ex. 5,23: Pharao macht es ärger mit diesem Volke, gerettet aber hast du dein Volk nicht. – Dass nach Josephus die Paschalämmer von der 9. bis zur 11. Stunde geschlachtet wurden, war eine Notwendigkeit; es geschah aber erst nach dem Abendopfer, nach geschehenem Räuchern und nachdem die Lampen angezündet waren. Maimon. tract. de sacrif. paschal. c. 1 §. 4. Diese Notwendigkeit ist auch wohl der Grund, weshalb die Talmudisten im Gegensatz gegen die Karäer schon mit dem Nachmittage den ersten Abend beginnen lassen; denn anderwärts wird in der Mischna selbst Tr. Negaim II, 2 die Zeit בין ערבים als untauglich zur Inspektion der leprosi bezeichnet, wozu doch die 8. und 9. Stunde gestattet war. Vgl. Meyer de diebus festis p. 274.

324 Die Juden nennen dieses Opfer, mit welchem man vor Gott erschien, ראייה. Es war zum Unterschied von der הגיגה ein Ganz- oder Brandopfer.

Mahl, als ein heiliges abzusondern und zu unterscheiden und in seiner Ganzheit und Völligkeit zu achten und zu bewahren.

In der *geistlichen* Gabe war aber zugleich die *leibliche* Gabe gesegnet Lev. 23,10-14. Dies vor dem Thron Gottes gebrachte Opfer hat alles gesühnt, versöhnt und wiederhergestellt und die Wirkung davon erstreckt sich über den ganzen Menschen nach Leib und Seele und bringt den Segen und Lebensodem der Erde zurück, die sonst unter dem Zorne Gottes und unter dem Fluch verschmachten und vergehen müsste. Der erste Festtag galt als ein neuer Sabbat, denn die Erlösung aus Ägypten bildete vor die Erlösung aus dem Tode zu einem neuen Leben, und an dem Tage, der auf diesen Auszugs (Erlösungs)-Sabbat[325] folgte, sollte die erste Gerstengarbe des neuen Jahres vor dem Herrn gewebt und damit die Erdenfrucht und alle Nahrung und Speise des Lebens geheiligt werden. Die Ältesten des Volks schnitten diese Garbe (v. 10: wenn ihr in das Land kommt, so bringt usw.), das ganze Volk in seinen Vertretern brachte also diese Erstlingsfrucht, damit das ganze Volk für Nahrung, Leben und Gesundheit Gottes Wohlgefallen finde und bevor diese Garbe vor dem Herrn hin- und hergeschwungen war, durfte niemand von der Frucht des neuen Jahres etwas genießen. – So war also in der Gabe Gottes, die er gegeben hatte auf den Altar zur Sühnung der Seele, die geistliche und leibliche Errettung und Erhaltung, das ewige und das irdische Glück und Wohlergehen eingeschlossen und vereinigt. Diese eine Gabe war ein Inbegriff aller guten und vollkommenen Gabe Gottes. Darum sollte sich auch an die Feier des Paschalammes ein 7tägiges Fest schließen, ein Fest der Freude, des Lobes und des Dankes (Num. 28,16 ff.); wer da hatte, sollte reichlich seine Freuden- und Dankopfer bringen und mit ihm sollten alle Hungernden und Armen, die Witwe, die Waise, der Fremdling und der Levit, sich laben, sättigen und erquicken; eine allgemeine Versammlung der Gemeinde Israels sollte das Fest beginnen und schließen und alle Familien und Geschlechter, wie sie eines Lammes teilhaftig geworden, sollten als ein Leib, eine Gemeinde, eine φρατρία das Wort Gottes vernehmen und mit einer Stimme ihr Amen und Halleluja singen[326].

So drängte sich denn alles zuletzt in zwei Stücke zusammen: Beschirmung, Verschonung, Begnadigung vonseiten Gottes; Sünde, Not und Elend vonseiten des Volks. In diesem Sinne ist in dem zweiten Gesetze, in des Gesetzes Wiederholung Deut. 16 das Fest betrachtet. Alle Opfer heißen hier פסח und die ungesäuerten Brote heißen לחם עני und dieses Brot des Elends wird gegessen über dem פסח (עליו) und es wird 6 Tage Ungesäuertes gegessen und am 7. Tage ist Festversammlung dem Herrn. Ein Gott reich an Gnade und Erbarmen – und ein Volk alle Tage seines Lebens eingedenk seines Elends, daraus es errettet ist und immer aufs Neue errettet wird: – so steht Israel da auf Erden, bis die 6 Tage aufgehen in den 7. Tag der ewigen Ruhe und der himmlischen Gemeinde.

---

325 So erklärt sich meines Dafürhaltens der schwierige und doch offenbar absichtliche und bedeutungsvolle Ausdruck ממחרת השׁבת Lev. 23,11. Nach jüdischem Gesetz und Praxis ist dies der 16. Nisan, welcher dem ersten Festtage folgt. Die entgegengesetzte Ansicht der Karäer hat nie im Volke Geltung gehabt. Taanith c. 1. Menachoth 65. a. Abarbanel in Pentat. f. 262. 1. – Man wird überhaupt in der Schrift bei allem anscheinend Fremden und Auffallenden immer bei genauerer und wiederholter Prüfung einen tiefer liegenden Grund finden. Dass ich nichts willkürlich Erdachtes in diese Bezeichnung des ersten Festtages durch השׁבת hineintrage, ist damit bewiesen, dass die Ausführung aus Ägypten in das Land der Verheißung als das Hinübergebrachtwerden in die Ruhe Gottes (Ps. 95) betrachtet wird, woraus Paulus im Hebr. Brf. den Schluss zieht: ἄπα ἀπολείπεται σαββατισμὸς τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ. Bei der Ankunft in Kanaan Jos. 5,10, nachdem die Schmach des ägyptischen Wesens durch die zweite Beschneidung vom Volke genommen war, wurde das Pascha geopfert und von dem auf das Pascha folgenden Tage an aßen sie vom Ertrage des Landes.

326 Deut. 12,11-18; 14,22-27; 16,14-17. 2. Chron. 30,20-27; 35,7-9.13-15. Diese Festopfer heißen. bekanntlich חגיגה.

Die Paschafeier nach der jüdischen Sitte zur Zeit Jesu.

Quellen: Tractat Pesachim im zweiten Seder der Mischna, Vol. II Surenhusii mit den Kommentaren des Bartenora und Maimonides. Codex de Paschate Gemara Hierosolymitana illustratus im XVII Tom. von Ugolini Thesaurus p. 686. Josephus Antiquitates III, 10, 5; II, 15, 1. Die Haggada (Liturgie) des Paschafestes, oft herausgegeben, u. a. von Hirschfeld, Berl. 1838[327]. – Ferner: Mehrere Traktate des Maimonides in יד חזקה u. a. Tract. 1 des lib. IX קרבן פסח (lateinisch von L. C. de Veil, Lond. 1683. 4.) tract. 5 des lib. III חמץ ומצה etc. J. Buxtorf fil. diss. de coena domini, in den dissertt. phil. theol. die diss. VI mit den Vindiciis diss. VII. (Am Schlusse der letzteren ist auch cap. VIII des genannten Traktats des Maimonides חמץ רמצה abgedruckt und übersetzt). Lightfoot hor. hebr. et talmud. zu den betreffenden Stellen der Evangelien, auch zu 1. Kor. 11. Bochart im Hierozoicon de agno paschali. Blasii Ugolini dissert. de ritibus in coena Domini ex antiquitatibus paschalibus illustratis im XVII Tom. des Thesaurus p. 1130. Frischmuth, de Iudaico eoque inter duas vesperas mactando agno paschali, Ien. 1660. Bartoloccius Bibl. magn. Rabb. P. II p. 389 ff. 735 ff. Bodenschatz, Gebräuche der Juden Th. II c. 3. sect. 8. Friedlieb, Archäologie der Leidensgesch. §. 18 p. 43.

Die Zurüstung zur Paschafeier begann mit der Ausfegung allen Sauerteiges und der Bereitung der süßen Brote. Entweder schon in der Nacht von dem 13. auf den 14. Nisan oder doch im Lauf des letzteren Tages wurde alles Gesäuerte im Hause zusammengesucht und gegen Mittag verbrannt. Inzwischen wurden von der Hausfrau die מַצוֹת zubereitet, meist aus Weizenmehl mit Wasser gemengt[328], runde, dünne, geschmacklose Brotfladen mit einer Nadel oft durchlöchert, damit alle Gärung und Anschwellung vermieden werde. Im Hinblick auf die Abendmahlzeit pflegte man sich dann von der Mittagsstunde an der Speise zu enthalten. Gegen Abend wurden die zum Pascha bestimmten Lämmer in den Tempelvorhof gebracht. Das tägliche Abendopfer war inzwischen bereits um die 7½ Stunde geschlachtet und um die 8½ dargebracht, so dass die Zeit von der 9. bis zur 11. Stunde (3-5 Uhr) ganz dem Schlachten der Lämmer zugewiesen war. Um diese Handlung mit Ordnung und in möglichster Beschleunigung vor sich gehen zu lassen, wurden die Israeliten in drei Haufen in den Vorhof eingelassen. War der erste Haufen hereingegangen, so wurden die Türen des Vorhofs verschlossen, es wurden die Trompeten und Hörner geblasen und die Priester standen reihenweise mit großen silbernen und goldenen Schalen in der Hand von dem Vorhofe bis zur Südwestecke des Altars, um das Blut der geschlachteten Lämmer aufzufangen, indem die mit Blut gefüllte Schale von einem Priester dem andern gereicht wurde bis sie an den gelangte, welcher dem Altar zunächst stand, der dann das Blut auf einmal an den Boden des Altars ausgoss, wo es durch Röhren einen Abfluss fand. Die Leviten sangen dabei an den Stufen des Altars das Hallel (Ps. 115 bis 118) und die Priester bliesen dazu dreimal auf ihren Drommeten. Der Hausvater, der seinem Lamm die Kehle durchschnitten hatte[329], suchte sich inzwischen einen Haken, deren eine Menge an den Pfosten und in der Mauer des Vorhofs angebracht waren, zog dem Lamme das Fell ab und gab dem Priester Schwanz und Fett, welches mit Salz gesalzen auf die Flamme des Altars geworfen wurde (Pesach. V, 10). War dies alles geschehen, so wurde der Haufe entlassen und jeder trug sein Lamm auf seinen Achseln nach Hause. Es war dies gewöhnlich der Hausvater selbst, welcher eine Ehre darein setzte dieses Geschäft persönlich zu vollziehen; er konnte es aber auch durch einen sei-

327 Dass die Vorschriften der Mischna aus der Zeit des noch bestehenden Tempels herrühren, kann nur bezweifeln wer mit der Mischna selbst und ihrer Geschichte nicht näher bekannt ist. Das Alter der Haggada ist dagegen streitig. Man vgl. Schoettgen Hor. Hebr. p. 226 f.

328 Auch aus Gerste usw. konnten sie bereitet werden, Pes. II, 5.

329 Das Osterlamm war untauglich, wenn man nicht darauf hin, dass es פסח ist, dasselbe geschlachtet, sein Blut aufgefangen und an den Altar hat sprengen lassen. Pesach. V, 2.

ner Angehörigen und Diener tun lassen[330]. War das Lamm an Ort und Stelle gebracht, so wurden Eingeweide nebst Herz, Lunge und Leber herausgenommen, das Lamm wurde gewaschen, ein hölzerner Bratspieß meist ein frischer Granatzweig wurde durchgestoßen und so wurde das Lamm in einen eigens zugerichteten Ofen gebracht, der nach oben hin offen war und wurde über dem darin befindlichen Kohlenfeuer so lange gebraten bis es ganz gar ward[331]. Nachdem darauf die Lampen angezündet waren, legte man sich in dem Speisesaal auf die Polster nieder und es wurde vor Beginn der Mahlzeit ein Becher besten Weins dem Hausvater gefüllt, welcher darüber den Segen sprach mit den Worten: Gelobet seist du Herr, unser Gott, du König der Welt, der du die Frucht des Weinstocks geschaffen hast, und dann selbst aus dem Becher trank und ihn bei allen Tischgenossen herumgehen ließ. Hierauf wurde der Tisch hereingebracht, auf welchem sich die zur Paschamahlzeit gehörigen Gegenstände befanden, das gebratene Lamm, die ungesäuerten Brote und die bitteren Kräuter מררים. Die letzteren waren nach Buxtorf u. a. gewöhnlich Lattich, Endivien, Meerrettich u. dgl. und zu diesen bitteren Pflanzen wurde, wie es scheint, ein kleines Gefäß mit Essig gestellt, worein dieselben getaucht wurden[332]. Außerdem wurde zuweilen ein Gericht genannt הֲרוֹסֶת aufgetragen, ein dicker Brei aus Feigen, Nüssen, Zitronen, Mandeln u. dgl. mit Wein oder Essig aufgekocht, dem man die Form eines Ziegelsteins gab, damit er an die schwere Ziegelarbeit in Ägypten erinnere. Dieses Gericht war indes kein wirkliches Erfordernis der Mahlzeit und war im Grunde nur eine Erfindung um die Schärfe des Chasereth, der bitteren Kräuter, zu mildern (Pesach. X, 2), um also ein schmackhaftes Gericht auf die Tafel zu bringen, weshalb ich glaube, dass es bei der Mahlzeit Jesu sich nicht befunden hat, wenigstens ist es ohne Bedeutung. In diesen Brei pflegte man die ungesäuerten Fladen zu stecken. Hierauf wurde der zweite Becher eingeschenkt und es folgte vor Beginn der Mahlzeit die Belehrung über die Bedeutung dieser ganzen Handlung. Der Sohn fragte den Vater, warum diese Nacht anders gehalten werde, denn alle andern, warum darin ungesäuertes Brot, bittere Kräuter, gebratenes Fleisch gegessen werde usw. Darauf gab dann der Vater oder der Vorleser der Haggada, indem der Tisch ein wenig beiseite gerückt wurde, die Antwort, indem er anfing mit der Schande und mit dem Lobe aufhörte und die Parasche Deut. 26,5 erklärte. Ergänzen wir hier die Vorschrift der Mischna durch die Haggada[333], so wurde die Feier eingeleitet mit den Worten: Siehe, das Brot des Elends, welches unsre Väter gegessen haben in Ägypten; jeder, der hungert, komme her und esse; jeder, der des bedürftig ist, komme her und halte Pascha. Nachdem darauf die Geschichte von Abra-

330 Fritzsche meint, Jesus sei beim Schlachten zugegen gewesen; die Evangelisten sagen aber ausdrücklich, dass die Jünger Petrus und Johannes das Pascha bereitet haben.

331 Die Wahl des Bratspießes und die Form des Ofens zielte dahin, dass das Lamm durch nichts anderes als die Flamme und Glut des Feuers selbst völlig gebraten wurde, Ex. 12,8. 2 Chron. 35,13. Manchmal wurden statt eines zwei Bratspieße genommen, welche dann ein Kreuz bildeten. Vgl. Raschi zu Tr. Beza II, 7. Abarbanel in Exod. p. 152 col. 4. Iustinus Martyr in dial. c. Tryph. c. 40. (Die Bezeichnung גְּדִי מְקוּלָּס hoedus galeatus, armatus bezeichnet das Paschalamm, insofern demselben Herz, Leber und Eingeweide beim Braten um Kopf und Schenkel angebunden wurden, so dass es damit gleichsam behelmt und bewaffnet war; vgl. Buxtorf Lex. Chald.) Aber auch ohne jene Kreuzform zweier Spieße ist die Übereinstimmung des Bildes und Gegenbildes sprechend genug, wenn wir Maimonides hören de paschate c. 8 s. 10: wenn sie das Lamm braten, so durchstechen sie es mit einem Spieße von Holz למטה והאש ותלוהו לתוך התנור und hängen es auf in Mitte des Ofens und das Feuer ist von unten. Bochart Hieroz. I p. 615. Auch bei dem Aufhängen des Lammes an die eisernen Nägel im Vorhof wird der Ausdruck תלה gebraucht, Pesach. V. Vgl. auch Edzardi Avoda Sara c. II p. 234. Bei den Arabern heißt das Braten eines Tieres am Spieße صلب. Jahn Archäol. III p. 309.

332 Die Namen der מררים findet man Pesach. II, 6, wozu Bochart zu vergleichen de agno paschali, Rosenmüller, Altertumsk. IV p. 93. Man denke an unsern Salat mit Essig. – Über die Art und Weise, wie und in welcher Reihenfolge das Auftragen der Speisen geschah, sind die Meinungen verschieden zu Pes. X, 3. Vgl. unten zu Mt. 26,23.

333 Wo die Haggada mit der Mischna stimmt, kann kein Bedenken obwalten, ihre Vorschrift für alt-herkömmlich zu halten. Aus Pesach. X, 4 u. 5 scheint hervorzugehen, dass eine bestimmte Liturgie damals nicht bestand, sondern dass der Vater in seiner Weise frei über die Bedeutung der Feier sprach; gewisse Anhaltspunkte waren aber ohne Zweifel allgemeine Regel. Die oben mitgeteilten Eingangsworte der Haggada sind sicherlich alt, denn sie sind in dem alt-chaldäischen Dialekt abgefasst, worüber zu vgl. Abarbanel Sebach Pes. fol. 10, 1.

hams Berufung bis zur Erlösung aus der Sklaverei Ägyptens durchgegangen war[334], wurde, nachdem der Tisch wieder herangerückt war, die Bedeutung der drei Stücke פצח, מצה und מרור angegeben. Demzufolge – schloss der Vorleser – sind wir schuldig zu danken Ihm, der uns und unsern Vätern alle diese Wunder getan usw. (Siehe oben p. 241), was für die ganze Gesellschaft die Aufforderung war das Hallel, den 113. und 114. Psalm anzustimmen. Ein dritter Becher wurde nun eingeschenkt und die Mahlzeit gehalten[335]. Zum Schlusse wurde für die genossene Speise gedankt und bei dem vierten Becher[336] von der ganzen Gesellschaft der Schlussgesang angestimmt, Ps. 115 bis 118. Vor Mitternacht wurde die Mahlzeit beendet.

Inwieweit diese rituellen Vorschriften zur Zeit Jesu allgemein üblich gewesen sind und inwiefern Jesus sie befolgt hat, kann allerdings fraglich sein. Im Wesentlichen aber liefern die evangelischen Berichte den Beweis, dass diese Anordnungen und Sitten der Paschamahlzeit wirklich von dem Herrn und seinen Jüngern beobachtet worden sind. Denn wir finden, dass sich die Jünger zur Mahlzeit um Jesum herum auf Polstern an einem Tische niedergelassen haben, dass Jesus die Mahlzeit eröffnet hat mit einem Becher Weins (Lk. v. 17), dass Jesus über diesem Becher den Segen gesprochen, vielleicht sogar den bei den Juden üblichen Segensspruch, worauf wenigstens das γέννημα τῆς ἀμπέλου anzuspielen scheint und dass er den Becher bei den Tischgästen hat herumgehen lassen. Der gewöhnlichen Belehrung über die Paschafeier bedurfte es wohl nicht, aber die ganze Bedeutung der Feier hat offenbar Jesu vorgeschwebt und er hat sie den Jüngern nahegelegt, da er seine große Sehnsucht ausspricht, dies Paschalamm mit ihnen zu essen, weil eben jetzt der Augenblick herannahe, wo es nach seiner innersten Bedeutung erkannt und zur vollen Wahrheit werden würde (Lk. v. 16), und da er daran anknüpfend von dem neuen Mahle, dem Essen und Trinken an seinem Tische spricht in dem kommenden Reiche seines Vaters (Mt. v. 29. Lk. v. 29.30). Nebst dem Paschalamm sind auch die bitteren Kräuter aufgetragen gewesen, denn von diesen tauchte Judas mit Jesu in die Schale mit Essig oder Salzwasser. Zum Schlusse der Mahlzeit ist abermals ein Becher, der Becher der Danksagung getrunken (Lk. v. 20) und dabei das Hallel gesungen worden (Mt. v. 30). Es wird sich im nächsten Abschnitt herausstellen, wie sehr uns auf diesem Wege die Einsicht in die Vorgänge dieses wichtigen Abends, ihre innere Zusammengehörigkeit und Aufeinanderfolge erleichtert wird. Wie sich zu gleicher Zeit in dieses Paschamahl die Einsetzung des heil. Abendmahls eingereiht hat, werden wir weiter unten noch näher zu prüfen haben.

---

334 Es wird gesagt, dass die Väter des Volks im Anfang Götzendiener gewesen nach Jos. 24,2-5, es wird Gott gepriesen, dass er seinen Bund mit Abraham Gen. 15,13 treulich gehalten, dass er Israel aus dem Druck Ägyptens errettet und nicht etwa durch einen Engel oder Seraph, sondern selbst mit starker Hand und ausgerecktem Arme sein Volk ausgeführt und nicht allein das, sondern dass er ihnen auch sein Gesetz gegeben, durch die Wüste sie geleitet, eine Wohltat nach der andern ihnen erwiesen, in das gelobte Land sie eingeführt und den Tempel ihnen gebaut habe, das Haus um Versöhnung zu geben über ihren Sünden.

335 Das Nähere über die Ordnung und Reihenfolge in den einzelnen Stücken der Mahlzeit siehe bei Friedlieb. Ich bemerke übrigens, dass man mehrere Berichte gründlicher Forscher vergleichen muss, um das Wesentliche zu erkennen und scharf zu sondern, da sich bei den meistert Neueren große Unklarheit und Verwirrung entdecken lässt. Wesentlich sind bei der Feier: 1) die Eröffnung mit Danksagung und dem ersten Becher; 2) die Belehrung über die Bedeutung der Feier; 3) das Mahl selbst mit seinen 3 Stücken; 4) der Schluss der Feier mit dem Lobgesang. Über das Einzelne zeigt sich auch Verschiedenheit der Sitte in der Mischna selbst.

336 Die vier Becher sollen nach den Rabbinen der vierfachen Verheißung entsprechen Ex. 6,6.7: ich will euch ausführen und will euch erretten und will euch erlösen und will euch annehmen zum Volk. – Der vierte Becher wurde getrunken bei der Antiphone im 26. Verse des 118 Psalms: Gelobet sei der da kommt im Namen des Herrn.

Um nicht später auf diesen Gegenstand zurückkommen zu müssen, lassen wir noch einige Bemerkungen über die Feier des 15. und 16. Nisan folgen. In den Vorhöfen des Tempels war schon gleich nachdem der letzte Haufe herausgelassen war, Blut und Unflat weggefegt worden, unmittelbar nach beendeter Paschamahlzeit wurde dann weiter so schnell wie möglich alles wieder instand gesetzt. Nachdem das Fett der Lämmer auf dem Altar verbrannt war (Ex. 23,18), wurde die Reinigung des Brandopferaltars, welche sonst erst gegen Morgen um das gallicinium geschah, schon in der ersten Nachtwache vorgenommen (Joma I, 8). Nach Mitternacht wurden die Tore der Vorhöfe schon wieder geöffnet und in früher Morgenstunde fanden sich die Israeliten mit einer Unzahl von Opfertieren, Rindern und Schafen ein, um dieselben zunächst besichtigen zu lassen, welche dann im Lauf des Tages teils als Brandopfer zum Zweck der ראייה, ganz besonders aber als זבחי שלמים unter dem Namen der חגיגה gebracht werden sollten[337]; ja die ersteren wurden gern für die späteren Tage zurückgestellt, damit in die Festopfer keine Hinderung eintrete (Ex. 23,15.17; 34,20. Deut. 16,14-16. Maimon. Hilch. Chag. c. I. §. 6. 8-10. II, 9. Lightfoot zu Mk. 15,25). Beim Morgenopfer (Lev. 23,8; Num. 28,19) wurden zwei Tore des Priestervorhofes, eins auf der Nord-, das andere auf der Südseite geöffnet, damit das Volk dem Opferdienst zuschauen könne, der unter dem feierlichen Lobgesang der Leviten abgehalten wurde. Nach erteiltem Segen eilte alles in die Synagogen, die teils in dem äußern Vorhofe selbst, teils in der Nähe des Tempels befindlich waren, zur Anhörung des göttlichen Worts. Darauf wurden die festlichen Dank- und Freudenopfer von einem jeden nach seinem Vermögen dargebracht, geschlachtet und zubereitet, damit allen, reich und arm, an diesem Tage ein reichliches Mahl bereitet und alles gesättigt und mit Freude und Danksagung erfüllt werde. Fiel dieser Tag, wie diesmal, auf den Vorsabbat, so war die größte Beschleunigung notwendig, damit zu rechter Zeit die Feierlichkeit beendet und zugleich alle Vorbereitung für den folgenden Tag geschehen sei, da die Ruhe des Sabbats nicht gebrochen werden durfte. Es blieb indes noch eine Pflicht an dem Abend dieses Tages zu erfüllen, welche den Sabbat brach d. h. trotz des Sabbat geschah, nämlich das Abschneiden der Erstlingsgarbe. Abgeordnete des Synedrii magni begaben sich zu dem Zwecke mit Sichel und Korb in das Kidron-Tal zu einem Gerstenfelde und in Gegenwart und unter Zustimmung des Volks wurde unmittelbar nach Sonnenuntergang die Erstlingsgarbe geschnitten. Diese wurde dann in den Vorhof des Tempels gebracht, daselbst ausgeschlagen, die Körner am Feuer gedörrt, dem Luftzug des Windes ausgesetzt, gemahlen, 13mal durchbeutelt und das auf diese Weise gewonnene עומר feinsten Gerstenmehls wurde sodann am folgenden Morgen dem Priester übergeben, um es mit Öl und Weihrauch gemischt im Namen des ganzen Volks vor dem Herrn hin- und herzubewegen. Eine Hand voll davon ließ der Priester in Rauch aufgehen, das Übrige wurde von den Priestern verzehrt[338]. Es war dies der Tag, wo man anfängt mit der Sichel in der Saat und von welchem die 7 Wochen gezählt wurden bis zum Tage der πεντηκοστή.

337 Vgl. Buxtorf im Lexicon s. v. Der Tractat Chagigah im XVIII Band des Thes. Ugol. – Es ist unbegreiflich, dass von Kahnis und Lange das Paschalamm selbst als ein „Friedensopfer“ betrachtet wird. Das Paschalamm lässt sich gar nicht unter eine bestimmte Klasse der Opfer bringen, bildet vielmehr die Grundlage sämtlicher Opfer. Als Opfer, welches geschlachtet, dessen Blut am Altar ausgegossen, dessen Fett auf dem Altar verbrannt, dessen Fleisch im Feuer gebraten und dessen Gebein ebenfalls verbrannt wurde, ist das Paschalamm unbedingt ein Schuld-, Sünd- und Brandopfer, wie nur irgend ein anderes. Dass nun dieses Opfer, welches die Schuld des Volkes büßt und seine Sünde und Strafe wegnimmt, zugleich zu einer Speise der Volksgemeinde gegeben und zubereitet wird, will eben besagen, dass es für die Gemeinde keine andere Nahrung zum Leben gibt als das für ihre Sünden dahingegebene Lamm und dass derselbe Christus, während er durch seinen Tod und Blutvergießen dem Vater die einzig und ewig gültige Genugtuung und Bezahlung bringt, *gerade als ein solcher, der für uns alles bezahlt und alles geleistet hat,* der nach Gerechtigkeit hungernden und durstenden Seele eine Speise und Nahrung zum ewigen Leben wird. – Übrigens ist die beliebte Bezeichnung „Friedensopfer“ nichts weniger als die richtige Erklärung von זבח שלמים.

338 Vgl. Menach. X, 1-3. 9. VIII, 1. Chagig. II, 4. Siphra ad Levit. 2,14.

Sect. VIII.

Der Verlauf des heiligen Mahles bis zum Aufbruch nach Gethsemane.

(Akoluthie und Harmonie.)

Matthäus und Markus setzen ihre Erzählung, nachdem sie berichtet, dass Jesus mit den Zwölfen sich zu Tische gelegt habe, mit einem ἐσθιόντων αὐτῶν fort und schreiben, dass Jesus seinen Jüngern während des Essens beteuert habe, dass einer aus ihnen ihn verraten werde, dass darauf die Jünger in große Betrübnis versetzt jeder einzeln ihn darüber befragt hätten, dass dann Jesus denjenigen, welcher solches tun werde, näher bezeichnet habe und ein Wehe über den Menschen ausgerufen, durch welchen des Menschen Sohn verraten werde. Hierauf fügt Matthäus noch hinzu, dass Judas Jesum angeredet habe, ob er ihn damit meine und dass Jesus solches bejahte. Mt. v. 21-25. Mk. v. 18-21.

Mit einem abermaligen: ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν (Mk. καὶ ἐσθ. αὐτῶν) berichten dann die beiden Evangelisten die Einsetzung des heiligen Abendmahles. Mt. v. 26-29. Mk. v. 22-25. Darauf folgt καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν, dass Jesus und die Jünger den Schlussgesang der Paschafeier, das Hallel miteinander gesungen und dass sie danach zum Ölberg hinausgegangen seien. Auf dem Wege dahin eröffnet Jesus seinen Jüngern, dass sie sich in dieser Nacht alle an ihm ärgern würden und verkündigt dem Petrus, welcher dieses Wort seines Herrn von sich nicht gelten lassen will, dass er vor Tagesanbruch ihn dreimal verleugnen werde. Mt. v. 30-35. Mk. v. 26-31.

In vollkommen geordneter und übersichtlicher Reihenfolge schließt sich hier alles aneinander; die Zeitpunkte sind deutlich bezeichnet:

1) καὶ ἀνακειμένων αὐτῶν καὶ ἐσθιόντων (Mk.) der Anfang des Paschamahles;
2) καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν die Fortsetzung des Mahles;
3) καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον der Schluss des Mahles und Aufbruch von demselbigen;
4) καὶ ἔρχονται εἰς χωρίον κτλ. (Mk. v. 32. Mt. v. 36) die Ankunft im Garten Gethsemane.

Auf die zwei Fragen: 1) wann der Verräter sich entfernt habe; 2) in welchem Zeitpunkt der Paschamahlzeit das Abendmahl eingesetzt worden ist, erhalten wir zwar keine direkte, aber bei näherer Prüfung doch eine völlig klare Auskunft. Nach Matthäus v. 25 hat Jesus den Judas unumwunden als den Verräter vor sämtlichen Jüngern bezeichnet; hiernach konnte Judas unmöglich länger bleiben und unmöglich ist es, dass Judas als der von Christo vor sämtlichen Jüngern entlarvte Verräter am Abendmahl teilgenommen hat. Man hat zwar bestreiten wollen, dass in den Worten des Matthäus v. 25 dies enthalten sei, aber die Worte sind klar und unzweideutig (s. unten die Erklärung); und wenn Neander sich nicht scheut, den Matthäus der Unrichtigkeit zu zeihen (L. J. p. 586 not. 1), so halten wir um so entschiedener an seinen klaren Worten fest.

Die Einsetzung des Abendmahls fällt also nach Judä Entfernung an den Schluss des Paschamahles. Wir können den Zeitpunkt noch näher erkennen. Judas hatte noch mit Jesu zugleich von den bitteren Kräutern genommen (siehe unten die Erklärung von Mt. v. 23); nach seiner Entfernung nimmt Jesus das Brot (oder Brot) und den Kelch und zwar nach einem von den Evangelisten wiederholten ἐσθιόντων αὐτῶν, man fuhr also in der Paschamahlzeit fort und während derselben nahm Jesus das bei dieser Mahlzeit vorhandene Brot und den dabei üblichen Becher Weins und verteilte beides unter die Jünger. Darauf folgte unmittelbar der Schlussgesang.

So sonnenklar dieses alles aber auch ist, haben wir hiermit doch eine Reihenfolge statuiert, mit welcher die Ansicht der meisten Exegeten im Widerspruch steht. Es ist bekanntlich ein alter Diffe-

renzpunkt, ob Judas beim Abendmahl zugegen gewesen sei oder nicht[339]. Dass er zugegen gewesen, ist die Ansicht der meisten Patres und Scholastici, des Cyprian, Hieronymus, Augustin, Leo, Bernhard, Hugo a S. Victore, Petrus Lomb., Thomas – von den Griechen Chrysostomus, Cyrillus Hieros., Cyrillus Alexandr. (in cap. VI Ioannis), Nonnus, Theodoret, Euthymius; ferner der zelebriertesten röm.-kath. Autoritäten, des Bellarmin, Baronius, Maldonat und von Seiten der Lutheraner sagt Joh. Gerhard: qui aliter sentiat nemo mihi notus. Durch die solida declaratio art. 7 de coena Domini ist die Anwesenheit des Judas beim Abendmahle sogar symbolisch fixiert. Auf Seiten der Reformierten drückt sich Calvin unbestimmt aus, doch will er nicht verneinen, dass Judas zugegen gewesen, Beza und Bucer sind ebenfalls dafür, Musculus und Piscator dagegen. Der tüchtigste und einsichtsvollste Verteidiger der letztern Ansicht ist Gomar (Opp. Amstel. 1664 p. 361), dem sich Bynaeus anreiht. Unter den Alten lassen sich dafür anführen: Tatianus, Ammonius, Jacobus Nisib. (sermones Rom. 1756 p. 341), Constitut. apost. V, 13, Hilarius can. 30 in Matth., Zachar. Chrysopolitanus, Rupertus Tuiciensis, Petrus Comestor, Durandus, Innocentius III (lib. II de mysterio altaris c. XIII). – Lightfoot und Bengel behaupten die Anwesenheit des Judas. – In neuester Zeit hat sich eine Neigung zu der entgegenstehenden Ansicht bemerklich gemacht, die aber weder eine feste exegetische noch eine gediegene dogmatische Grundlage hat, sondern bloß dem Gefühle folgt, dass bei dem Liebesmahle der Verräter nicht habe zugegen sein können, so Neander, Olshausen, Tholuck, Lücke, de Wette.

Für die Ansicht, dass Judas beim Abendmahle zugegen gewesen sei, beruft man sich auf Lukas. Während Matthäus und Markus von dem Weggange des Verräters nichts bemerken, soll Lukas entschieden dafür Zeuge sein, dass er nach Austeilung des Brotes und Weins im Kreise der Jünger sich noch befunden habe.

Die Anordnung bei Lukas ist diese. Nachdem er v. 14 ganz wie Matthäus und Markus berichtet hat, dass Jesus und die zwölf Apostel mit ihm sich zu Tische gesetzt, verfolgt er den ganzen Hergang der Mahlzeit von ihrem Beginn bis zum Schlusse, indem er:

1) v. 15.16 die Einleitungsworte mitteilt, womit Jesus das Mahl und die Feier eröffnete;
2) v. 17.18 die Austeilung des ersten Bechers, womit nach jüdischer Sitte das Mahl beginnt;
3) v. 19 die Austeilung des Brotes mit den Einsetzungsworten des δεῖπνον τοῦ κυρίου;
4) v. 20 desgl. die Austeilung des Kelches μετὰ τὸ δειπνῆσαι.

Unmittelbar daran schließen sich Gespräche Jesu und zwar:

1) v. 21-23 vom Verräter;
2) v. 24-30 in Betreff eines unter den Jüngern entstandenen ehrgeizigen Zwistes;
3) v. 31-34 von Petri Verleugnung;
4) v. 35-38 ein Gespräch von der bevorstehenden Erfüllung des Wortes: καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη.

Hierauf folgt die Nachricht v. 39, dass Jesus nach seiner Gewohnheit mit seinen Jüngern sich an den Ölberg hinausbegeben habe.

Es springt in die Augen, dass diese Anordnung anderer und eigentümlicher Art ist. Vergleichen wir Lukas mit Matthäus und Markus, so sind bei ihm neu v. 15.16 – v. 17.18 – v. 24-30 und 35-38; das Wort Jesu vom Verräter hat er nach dem Abendmahl, während es bei jenen vorangeht und die

339 Wilh. Klebitii dissert. de buccella intincta quam comedit Judas proditor, an fuerit panis Eucharistiae? Critici sacri, tom. VII. p. 1437. – Christ. Loeber: an Judas proditor interfuerit sacrae coenae, 1706. etc. etc.

Voraussage der Verleugnung Petri ist bei ihm ohne Angabe von Zeit und Ort angereiht, während sie nach den ersten Evangelisten auf dem Gang nach Gethsemane geschah.

Wie ist nun hier Lukas mit Matthäus und Markus in Übereinstimmung zu erkennen? Einige, z. B. Augustin, Euthymius, Osiander, behaupten, Jesus habe sowohl *vor* (Mt. u. Mk.) als *nach* dem Abendmahl vom Verräter gesprochen. Diese Auskunft erweist sich aber bald als unstatthaft; die Übereinstimmung ist zu groß und da nach Matthäus der Verräter vollkommen in der Person des Judas kenntlich gemacht war, kann nachher keine Frage mehr unter den Jüngern entstanden sein (Lk. v. 23) wer wohl der Verräter sei. Es bleibt also nur eine doppelte Möglichkeit, dass entweder bei Matthäus und Markus oder bei Lukas die Anordnung nach der *Zeit*folge zu suchen ist. Nun behauptet man, dass aufseiten des Lukas diese sich finde, denn 1) liege es im Plan desselben καθεξῆς zu schreiben; 2) sei das πλὴν ἰδού v. 21 unverkennbar als eine Anreihung der Gleichzeitigkeit zu nehmen. Bei Markus und Matthäus dagegen finde sich oftmals ein ὕστερον πρότερον und sei also auch hier anzunehmen.

Wir wollen 1) prüfen, ob die Annahme eines ὕστερον πρότερον bei Matthäus und Markus wirklich zulässig sei; 2) welche Anordnung bei Lukas zugrunde liege; 3) welche Reihenfolge in dem Verlauf der Mahlzeit sich aus den drei Evangelisten ergibt; 4) wie damit der innere Zusammenhang der Handlung in Übereinstimmung ist.

1. Um ein ὕστερον πρότερον zu statuieren, behauptet z. B. Joh. Gerhard, dass das Präsens ἐσθιόντων Mt. v. 21 im Sinne des Perfekt zu nehmen sei. Diese Behauptung bedarf keiner Widerlegung; vielmehr will Matthäus ohne Zweifel sagen, wie Er. Schmidius richtig erklärt: in ipso actu comestionis ultimae agni paschalis. Dass aber auch geradezu der *Beginn* der Mahlzeit gemeint ist, ist offenbar aus Markus, welcher ἀνακειμένων αὐτῶν καὶ ἐσθιόντων verbindet, während er v. 22 mit einem καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν fortfährt. Beachtet man überhaupt die Art und Weise wie diese beiden Evangelisten die Mahlzeit in ihrem Fortgang vor Augen haben und auch die Gespräche auf dem Wege nach Gethsemane mit genauer Zeitangabe einführen, so kann in der Tat kein Zweifel sein, dass bei ihnen die Anordnung nach der *Zeitfolge* sich findet. Indem nun beide Evangelisten die Fortsetzung der Mahlzeit mit einem zweiten ἐσθιόντων αὐτῶν einführen, geben sie damit zu verstehen, dass die Mahlzeit eine Unterbrechung erfahren und dass die Szene sich verändert, dass aber nach dieser Unterbrechung Jesus die Handlung des Festmahls wieder aufgenommen hat. Darin liegt genugsam angedeutet, dass sich der Verräter, nachdem er entlarvt war, auch sofort entfernt hat[340].

2. Um die Anordnung bei Lukas zu erkennen, werden wir nicht mit Olshausen, Tholuck u. a. behaupten, Lukas sei kein Augenzeuge gewesen und habe in dem Bericht über das Abendmahl manche Ungenauigkeiten. Dergleichen Brandmale lässt sich die Schrift nicht aufdrücken; solche Behauptungen bekunden nur die Leichtfertigkeit ihrer Urheber[341]. Wir haben schon öfters bemerkt, dass ein Verständnis und eine Harmonie der Evangelien unmöglich ist ohne die Einsicht in die Grundgedanken, nach denen der heilige und von dem Geiste Gottes erfüllte Schriftsteller seinen Stoff auswählt, anordnet und niederschreibt. Es ist wahr, die Erzählung ist so einfach, so objektiv, scheinbar so lose aneinandergereiht, so durch sich selbst sprechend, so ohne jede Zutat von Reflexion, von Schmuck, von künstlerischer Gruppierung oder Fügung, dass derjenige, in dessen Geist und Herzen diese Geschichte selbst in ihren einfachen Zügen nicht lauter spricht als die Kraft und Kunst

340 Der von vielen aufgestellte Grund, aus dem ἐσθιόντων αὐτῶν v. 26 und dem πίετε πάντες folge die Anwesenheit des Judas, widerlegt sich von selbst. Dann folgt auch, dass er v. 30 bei dem ἐξῆλθον und 31 bei dem αὐτοῖς und πάντες ὑμεῖς eingeschlossen werden muss.

341 Reinh. Rus: Omnium minime probaremus, si quis ideo seriem narrationis Lucae in dubium vocare vellet, quod Lucas ipse praesens non fuerit. Scripsit enim ex eiusdem spiritus, qui veritas omnimoda appellatur, instinctu, ex quo reliqui Evangelistae et apostoli.

aller menschlichen Rede und in dessen Seele jedes Wort hier nicht lebendig wird in dem Hauch des Geistes, davon es getragen ist – dass ein Solcher, sage ich, sich die Evangelisten freilich so denken mag, wie die modernen Kritiker keinen Anstand nehmen es zu tun, gedankenlose und mechanische Kompilatoren, die aus ihren Quellen ihren Stoff niederschreiben, wie sie ihn gerade vorfinden und aneinanderreihen, wie sich's eben schicken will. Hat es doch den Anschein, als erzähle der Evangelist eine Geschichte von Jesu oder Kaipha, von Petro oder Juda in einer Weise als ob er nichts Weiteres dabei denke oder empfinde und die eine Person ihn ebensowenig angehe als die andre; da verlautet kein Wort der Teilnahme für den einen oder des Urteils und Abscheus über den andern. So will es aber das Zeugnis der Wahrheit; sie lässt die Dinge sich geben, sich entfalten, sich ereignen ganz aus ihnen selbst heraus, sie lässt die *Taten* reden, wo Worte zu matt sind die Bedeutung dieser Taten wiederzugeben und sie lässt die Wahrheit von sich selbst Zeugnis geben, damit ihr Licht in seiner eignen Klarheit um so heller erglänze. So auch Lukas. Aber was sind denn die Tatsachen, die er berichtet. Er lässt uns nach zwei Seiten den Blick hin werfen, auf *Jesum* und auf die *Jünger.* Jesus nichts als Friede und Freude in heiligem Geiste, lauter Liebe für die Seinen, ganz Selbstdrangebung für die Errettung ihrer Seelen – und die Jünger: Einer aus ihnen ist der Verräter, allesamt zanken sie untereinander in den blinden Gelüsten ihrer Eigenliebe und ihres Dünkels; und statt die Gnade und Gabe ihres Heilandes zu würdigen, sich selbst gründlich zu demütigen und sein Wort zu ihrem ewigen Troste hinzunehmen, stecken sie voll Eigengerechtigkeit und Selbstvertrauen wie Petrus und voll der allerunbegreiflichsten Verblendung und Unverstand, indem sie des Herrn Wort „der kaufe sich ein Schwert" so missverstehen, dass sie ihn fragen, ob an den zwei vorhandenen Schwertern genug sei. Da steht also dem ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα v. 15 gegenüber ἡ κεὶρ παραδιδόντες v. 22; dem Eintritt des Königreichs Gottes in Folge des Kreuzestodes Jesu (18.19) die φιλονεικία der Jünger, wer in diesem Reiche der Größere sein werde (v. 24); endlich dem neuen Bunde in dem Blute Jesu zur Vergebung der Sünden des Petrus Verleugnung und die völlige Blindheit und fleischliche Gesinnung der Jünger gegenüber dem Worte „καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη". Diese Gegenüberstellung gibt Lukas selbst deutlich genug mit dem πλήν zu erkennen v. 22, welches Joh. Gerhard ganz richtig auffasst: opponit Christus intimam suam erga discipulos dilectionem et extremam Iudae perversitatem; eximiam suam gratiam et detestandam Iudae malitiam. Ebenso findet sich das πλήν Lk. 18,8[342]. Bei Lukas tritt also eine *sachliche* Anordnung hervor, indem er das Benehmen und die Gesinnung Jesu und das Benehmen und die Gesinnung der Jünger einander gegenüberstellt. Man beachte auch in diesem Betracht v. 24 das ἐγένετο δὲ καὶ; außer diesem Verrat Judä entstand aber auch ein ehrgeiziger Zwist; ferner v. 31 das nachdrückliche ὁ κύριος; endlich das bloße αὐτοί v. 23.24.35 – sie, die Jünger im Gegensatz zu *ihm,* dem Herrn. Dass Lukas hierbei seinem Vornehmen entsprochen hat καθεξῆς zu schreiben, wird niemand leugnen wollen, da dies nicht bloß von der Zeitfolge, sondern auch der sachlichen Anordnung gemeint ist. Bei Lukas liegt ganz derselbe Gedanke im Hintergrund der Seele, wie bei Paulus wenn er schreibt: der Herr Jesus in *der* Nacht, da er verraten ward – eben da, wo sich vonseiten der Jünger der furchtbarste Undank in seiner äußersten und höchsten Gestalt offenbarte, offenbarte Er in der höchsten Kundgebung Seine Wahrheit und Treue. – Wir glauben nicht zu irren, wenn wir außerdem bei Lukas die Absicht voraussetzen, dem

342 Wenn man die Evangelisten mit mehr Nachdenken läse und kommentierte, so müsste dieses πλήν jedem auffallen. V. 15-20 stehen in engem, ununterbrochenem Zusammenhang und es lässt sich gar nicht denken, dass Jesus den Einsetzungsworten des Abendmahls unmittelbar dieses „Aber" angeschlossen hätte. Das πλήν steht offenbar nicht im Gegensatz gegen den einzelnen letztvorhergehenden Vers (20), sondern es beginnt eine zweite Gedankenreihe v. 21-38, welche gegenübergestellt wird der ersten Gedankenreihe v. 15-20. – Gerade bei Lukas findet sich das πλήν sehr häufig (c. 6,24.35; 10,11.14.20; 11,41; 12,31; 13,33; 18,8; 19,27; 22,42; 23,28) und drückt einen starken Gegensatz aus (πλέον): potius, veruntamen; aber – aber, jedoch, hingegen, stattdessen, vielmehr, indessen. Man vgl. besonders c. 18,8; 19,27.

Theophilus den Zusammenhang des Paschamahls und des Herrnmahls, die feierliche Besiegelung des alten und die Schließung des neuen Bundes vor Augen zu stellen[343], worin auch wohl der Grund liegt, dass Paulus nach des Herrn eigener Unterweisung für die Gläubigen aus den Heiden die Worte gibt: dieser Kelch ist das Neue Testament in meinem Blut, denn in diesem neuen Bunde waren auch alle Heiden als Miterben eingeschlossen. Diesen Zweck im Auge konnte Lukas nicht anders als die Mahlzeit selbst von Anfang bis zu Ende im Zusammenhang darstellen und musste die während des Mahles gehaltenen Gespräche dann folgen lassen. Es ist aber auch beachtenswert, dass er die eigentliche Kenntlichmachung des Judas gar nicht berichtet, sondern nur des Herrn Wort, dass mit ihm über Tische die Hand des Verräters sei und dass die Jünger bei sich selbst zu fragen begannen, wer aus ihnen das wohl wäre, womit Lukas zu verstehen gibt, was Paulus sagt: Es *prüfe* aber ein Mensch sich selbst und also esse er von diesem Brot und trinke von diesem Kelch.

Sollte nach allem diesen gleichwohl noch ein Bedenken übrig bleiben, weil Lukas so ganz ohne Weiteres das Wort über den Verräter mit dem πλὴν ἰδού anhängt[344], so machen wir noch auf Folgendes aufmerksam: 1) Lukas lässt auch die vier Worte Jesu v. 15. v. 17. v. 19. v. 20 ganz unmittelbar aufeinander folgen, als wären sie ohne Unterbrechung hintereinander gesprochen, während doch niemand zweifeln wird, dass Jesus an diesem Abende nicht bloß dies, sondern vieles andre gesprochen hat, womit ein ganzes Buch hätte angefüllt werden können. 2) Durch den Zusatz ματὰ τὸ δειπνῆσαι v. 20 macht er selbst bemerklich, dass das in diesem Verse Berichtete der Schlussakt der ganzen Mahlzeit war und wenn es deshalb v. 21 heißt: die Hand des Verräters ist mit mir *über Tische,* so liegt schon darin, dass dieses während der Mahlzeit, also früher gesprochen ist. 3) Auch das Gespräch v. 24-30 ist offenbar vor sich gegangen, während man noch zu Tische lag, aß und trank (v. 29 u. 30) und kann auch seinem Inhalt nach nicht anders als vor die Einsetzung des Abendmahls gesetzt werden, was auch diejenigen gefühlt haben, welche meinen, dieses Gespräch habe den Anlass zu der Fußwaschung gegeben Joh. c. 13. 4) Nach unserer Weise zu erzählen würde Lukas statt des πλὴν ἰδού etwa geschrieben haben: Und gleichwohl geschah es gerade während dieser Mahlzeit, bei welcher Jesus den Jüngern die höchsten Beweise seiner sich für sie hingebenden Liebe gab, dass die Jünger ihrerseits Anlass gaben usw. Man wird fühlen, dass diese Art Übergänge zu bilden der Schriftsprache fremd ist, welche nur mit den allgemeinsten Bindepartikeln alles aneinanderreiht; man würde aber ganz andere Einsichten in den Zusammenhang der historischen sowohl als didaktischen Bücher gewinnen, wenn man mehr beachtete, dass die heil. Schriftsteller in ihrer unnachahmlichen Kürze und Einfachheit der Darstellung es dem Leser überlassen, die inneren Fugen zu erkennen, durch welche im Geist und Gemüt des Schreibenden alles von einem Mittelpunkte aus gehalten und untereinander zu einem Ganzen verbunden ist, ähnlich einem Gemäuer, in welchem von außen gesehen ein Stein ohne alle Fügung auf dem andern zu liegen scheint, während innerlich alles aufs festeste verbunden und gleichsam zu einem Steine verwachsen ist[345].

343 Rupertus Tuiciensis hat dies richtig erkannt. Er sagt: Lucam quia solus mentionem faciat desiderii illius, quo Christus desideravit Pascha comedere cum discipulis suis, propter huius desiderii completionem continua serie coniunxisse descriptionem agni paschalis et institutionem eucharistiae.

344 Es gibt mancherlei Versuche, den Zusammenhang dieses Verses bei Lukas mit dem Vorigen zu erklären. Einige haben, da das Verbum zu ἡ ξειρ τοῦ παραδ. fehlt, ein tempus der Vergangenheit (ἦν) ergänzen wollen; sinnreicher ist die Auskunft von Joh. Reinh. Rus in der Harmon. Evangel. III p. 755 ff., dass Jesus während der Austeilung des Abendmahls, da Judas trotz dem, dass er öffentlich als Verräter bezeichnet war, noch immer gegenwärtig geblieben sei, abermals das Gespräch auf ihn gelenkt und dadurch seine Entfernung endlich bewirkt habe.

345 Lukas war Gefährte und Schüler Pauli. Lesen wir die Stellen 1. Kor. 10,1 ff. und 11,17 ff. mit offenem und einfachem Gemüt, so zeigt sich uns der Apostel aufs tiefste davon ergriffen und bewegt, dass Gott der Gemeinde der Gläubigen in Seinem Christo alles gegeben hat – und dass die Gemeinde der unaussprechlichen Gabe Gottes gegenüber sich eben so benimmt wie einst Israel in der Wüste. Der Herr hat seinen Tisch bereitet, und alles bringt an diesen Tisch nichts anderes mit als Herzenshärtigkeit, irdisches Gelüsten, Blindheit und Undank. Ach, hätten doch die Völker und wollten doch auch heute die Bekenner Jesu das Zeugnis zu Herzen nehmen, welches der heilige Geist

3. Es macht nun weiter keine Schwierigkeit, den Verlauf der ganzen heiligen Handlung in ihren Wendepunkten deutlich zu erkennen. Nachdem man sich zu Tische gelegt, eröffnet Jesus die Feier mit den erhebenden Worten, welche uns Lukas v. 15.16 mitteilt; er bereitet die Seinen darauf vor, dass jetzt die Zeit seines Leidens gekommen sei und dass in diesem *Seinem* Leiden das durch das Paschalamm einst Bedeutete seiner Erfüllung entgegengehe. Er ergreift darauf den Becher zum Beginn der Mahlzeit und beteuert es ihnen, dass der große Augenblick erschienen, wo das Reich Gottes gekommen sein wird. Lk. v. 17.18. Während nun die Mahlzeit ihren Verlauf nimmt, also ungesäuerte Brote, bittere Kräuter und das geschlachtete und über dem Feuer gebratene Lamm gegessen werden, blickt Jesus seine Jünger an, die im Kreise um ihn herum zu Tische liegen und beteuert ihnen aufs Neue, was er zuerst am Abend vorher (Joh. 13,21) bezeugt hatte, dass einer aus ihrer Mitte ihn an seine Feinde und Mörder ausliefern werde. Nachdem dadurch eine göttliche Traurigkeit und ernste, heilige Selbstprüfung bei den Jüngern hervorgerufen ist und alle aus dem Munde des Herrn selbst es vernehmen möchten, dass so Schreckliches ihnen nicht widerfahren wird, befreit der Herr die Jünger, die er selbst nicht ohne Grund in diese Betrübnis versetzt hatte, von ihrer Angst und knüpft das durch den Verrat gebrochene Band des Meisters und seiner Jünger aufs Neue, indem er denjenigen bezeichnet und ausscheidet, welcher der Verräter war. Es war derjenige, der gerade in diesem Augenblicke mit Jesu von den bitteren Kräutern in die Essigschale tauchte. Als Judas, indem er sich nun völlig entlarvt und ausgeschlossen sah, seinen Meister darauf selbst zu fragen sich nicht entblödet, sagt es ihm Jesus offen heraus, dass er es sei. Darauf war für Judas kein Bleiben mehr. Aber auch unter den Elfen[346], die mit Jesu ausgeharrt haben in allen seinen Prüfungen, entsteht vielleicht gerade in Veranlassung der Worte Jesu vom nahen Anbruch des Reiches Gottes ein Rangstreit, wovon Jesus Veranlassung nimmt, ihnen solch irdisches und ehrgeiziges Wesen zu verweisen, sein eigen Beispiel ihnen vorzuhalten, sie aber zugleich zu ermutigen durch den Hinblick auf eine unsichtbare und himmlische Genießung und Herrlichkeit (Lk. v. 24-30). Wie nun hierbei Jesus aufs Neue die Andacht seiner Jünger hingelenkt hat auf das kommende Reich der Gnade und des vollen Genusses der himmlischen Güter, indem er als Scheidender verfügt über das Erbe, das er vom Vater empfangen hat (Lk. v. 29) und im Geiste den Tisch vor sich bereitet sieht, welchen er *seinen* Tisch nennt (v. 30), nimmt er, ganz davon erfüllt, dass die Zeit gekommen, wo er selbst als das wahre Lamm zu ewiger Errettung und Verschonung den Seinen zu einer Speise und Trank der Seelen in der Glut und dem Feuer des Zornes Gottes wider die Sünde bereitet werden sollte – nimmt er Brot, davon der Leib genährt wird, spricht über dieses Brot das Gebet des Segens und Dankes und setzt seinen Jüngern das neue Mahl ein zum Gedächtnis d. i. zum Zeugnis und Unterpfand dessen, was sein bevorstehender Tod am Stamme des Kreuzes nach Gottes ewigem Vornehmen für sie war. Und nachdem hiermit das Mahl beendet, ergreift er abermals den Becher, den Becher der Danksagung und teilt ihn seinen Jüngern aus und lässt sie die Zusage hinnehmen zu ihrem ewigen Trost, die Zusage und das Wort des Neuen Bundes, dass sein Blut es ist, welches für sie ausgegossen wird zur Vergebung der Sünden. Und hierauf singt Jesus mit seinen Jüngern den Lobgesang des 116 bis 118 Psalms. Wie sich daran nun die Gespräche Mt. v. 30. Mk. v. 26. Lk. v. 31 anreihen, wird sich unten näher ergeben.

4. Die eben gegebene Darlegung des Verlaufs der heiligen Handlung dieser letzten Mahlzeit Jesu mit seinen Jüngern wird hoffentlich den Beweis ihrer Folgerichtigkeit in sich selbst getragen haben. Der äußere Hergang fällt hier ganz zusammen mit der inneren Folge und Verknüpfung der Dinge.

durch Paulum und durch Lukam hat ausgehen lassen: Der *Herr* an seinem Tische in der Macht der ewigen Liebe, die sich schlachten lässt um die Gemeinde von ihren Sünden rein gewaschen zu haben in ihrem Blute – und die *Menschen* an diesem Tische ihres Herrn erfüllt von Hass, von φιλονεικία von Eigengerechtigkeit, von Unverstand.

346 Man beachte, dass Lukas v. 30 nicht sagt auf 12 Thronen – sondern bloß: richtend die 12 Geschlechter Israels.

Wir wollen deshalb nur den einen Punkt noch besonders hervorheben, dass es in dem Wesen der Sache selbst begründet ist, dass erst nach Ausscheidung des Verräters das Gedächtnismahl des Todes Jesu eingesetzt worden ist. Selbst Joh. Gerhard erkennt an, dass der erkannte Tatbestand eines solchen Verbrechens wie es der Verrat Judä war von der Gemeinschaft des Leibes und Blutes Jesu ausschließt[347]. Er hilft sich übel mit der Behauptung, Jesus habe nicht nach seiner menschlichen, sondern allein nach seiner göttlichen scientia von diesem Verrate Judä gewusst[348]. Sämtliche Evangelisten haben berichtet, dass Judas bereits zum Verräter geworden war. Schon am Abend vorher war Jesus im Geiste davon erschüttert worden, dass einer unter denen, welchen er sich ganz vertraut hatte, der auch jetzt noch mit Ihm an einem Tische saß, von nichts anderem erfüllt war als dem Erspähen einer guten Gelegenheit, um seinen Herrn und Meister zu verraten. Es lag Jesu daran, dass seine Jünger gegen den Schrecken und das Ärgernis dieser Tatsache, ehe sie offenkundig in die Erscheinung trete, geschützt wären (Joh. 13,19). Dem Johannes und Petrus hatte er die Person des Verräters bereits kenntlich gemacht. Man denke sich nun Jesum im Begriff, kraft Seines letzten Gnadenwillens alle himmlischen und ewigen Güter, die er durch seinen vollkommenen Gehorsam und sein Todesleiden erwerben würde, den Seinen auszuteilen und sie mit sich selbst, wahrem Gott und wahrem Menschen, als Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinen Beinen, zu einem geistlichen Leibe zu vereinigen. Hatte Er bei der Fußwaschung gesagt: Ihr seid rein, aber nicht alle (Joh. 13,10), so konnte er den ewigen Bund der Gnaden nicht schließen und versiegeln mit einer Gemeinschaft, die einen Verräter, den υἱὸς τῆς ἀπωλείας in sich schloss. Der ganze Jüngerkreis sollte es wissen, was er in sich barg und was aus seiner Mitte hervorgekommen war und nicht eher konnte Jesus diesen Kreis als rein betrachten, bis diese ζί μη κακίας καὶ πονηρίας ausgefegt war. Wenn der göttliche Befehl von dem *Pascha*mahl jeden ausschloss, der nicht Israelit, der ein Mietling oder unrein war, so schloss dieser Befehl um so viel gewisser Judam von *der* Mahlzeit aus, worin der Buchstabe des vorbildlichen Gesetzes in Geist und Wahrheit aufging – denn er gehörte zu denjenigen nicht, welche der Vater dem Sohne gegeben, für die er im Begriff war sich selbst zum Opfer zu heiligen, er hatte sich verkauft um den Lohn der Ungerechtigkeit und er war nicht rein. So heftet denn Jesus seinen Blick, den ernsten, richtenden des Prüfers der Herzen und Nieren, der wusste was im Menschen war – er heftet ihn auf seinen Jüngerkreis und beteuert es ihnen zum zweiten Mal, wessen er sich in diesem Augenblick zu ihnen zu versehen habe, dass zwischen Ihm und zwischen ihnen der furchtbarste Verrat laure. Dieses Wort rief selbst die Scheidung hervor. Die Elfe schlugen an ihre Brust und voll Angst und Traurigkeit über sich selbst wurden sie verlangend nach Trost der Vergebung ihrer Sünden und der Gewissheit ihrer Errettung und Bewahrung. Judas dagegen bis zum Äußersten der Verblendung und Verstockung fortschreitend, indem er selbst jetzt sich noch behaupten und es nicht wissen will, dass er Verräter war, veranlasst durch seine eigne direkte Frage die direkte Antwort Jesu. Die Evangelisten bemerken darauf nichts weiter; für den Einsichtigen ist damit genug gesagt. Das Mahl beginnt nun von neuem; ἐσθιόντων αὐτῶν sagen Matthäus und Markus zum zweiten Male. Der Böse ist ausgeschieden, die Herzen aller sind durch die Bitterkeit des Gerichts und der Selbstverurteilung hindurchgegangen, jetzt hat Jesus das Israel vor sich, dem er sich verlobt in Gerechtigkeit und in Treue, ja mit dem er in Ewigkeit sich verloben will. – Man beachte deshalb auch, dass Jesus bei der Fußwaschung sagt: Ihr seid rein, aber nicht alle; hier dagegen: Trin-

347 Maldonat, nachdem er die Gründe für des Judas Abwesenheit aufgezählt, sagt: haec argumenta ita movent me, ut facile hanc opinionem probaturus essem, nisi contraria plures (!) haberet auctores et magis vulgo (!) probata esset. – Ein röm.-kath. Theologe der neueren Zeit, Sepp, behauptet die Anwesenheit des Judas und bezeichnet ihn als den ersten Leugner der Verwandlungslehre.

348 Nicht besser steht es um die Gründe, womit andere Lutheraner die Zulassung des Verräters zum Abendmahl zu erklären versuchen, nämlich dass die Worte Jesu zu Judas Mt. v. 25 nicht öffentlich, sondern von den übrigen ungehört gesprochen worden seien; oder: dass aus dieser res extraordinaria kein Schluss zu machen sei usw.

ket *alle* daraus[349], das ist mein Blut, das für *euch* vergossen wird, ohne dass er irgend eine Einschränkung hinzufügte.

Werfen wir zum Schluss einen Blick auf die parallelen Abschnitte bei Johannes. Indem wir wegen der Mahlzeit der Fußwaschung und der dabei gesprochenen Worte in Betreff des Verräters auf das oben Gesagte (pag. 98 ff.) verweisen, bemerken wir hier nur, dass die Harmonie des Pascha- und heiligen Abendmahls nicht wenig erschwert und verwirrt worden ist, indem man Joh. 13 damit in Parallele setzen wollte. Man nimmt dann gewöhnlich an, die Fußwaschung sei zwischen das Paschaessen und die Einsetzung der coena Domini gefallen und je nachdem man den Verräter sich entweder bei der letzteren noch anwesend oder bereits entfernt denkt, wird der Zeitpunkt derselben vor v. 18 (Joh. Gerhard u. a.) oder zwischen v. 30 u. 31 (Lücke, Meyer, Tholuck, Sartorius) oder gar an das Ende des Kapitels (Olshausen) verlegt. Die Schwierigkeiten, welche sich jedem dieser Versuche der Einfügung des Abendmahls in Joh. c. 13 entgegenstellen, dienen zu einem neuen Beweise für die oben ausführlich begründete Ansicht, dass dieses ganze Kapitel dem Tag *vor* dem Feste, dem Mittwoch Abend 13. Nisan angehört. Johannes selbst gibt uns genau die beiden termini, zwischen welchen sich die Feier des 14. Nisan bewegt: c. 14,31 der Aufbrach nach Jerusalem zur letzten Mahlzeit und dem unmittelbar darauf folgenden Todesleiden und c. 18,1 der Gang nach Gethsemane. Die Gespräche c. 15–17 gehören also der letzten Mahlzeit an und es ist nicht schwer, sie in den Bericht der drei ersten Evangelisten einzureihen. Kap. 15 könnte man sich auf dem Wege gesprochen denken in Veranlassung eines Weinbergs, woran der Weg vorüberführte; noch leichter aber schließt es sich an die Austeilung des ersten Bechers an, wenn wir Lk. v. 15 beachten. Das τὸ γέννημα τῆς ἀμπέλου leitet sehr natürlich über an dem ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή. In der Tat enthalten die beiden Kapp. 15 u. 16 gleichsam einen Kommentar zu Lk. v. 15 u. 18; die dort ausgesprochenen Grundgedanken der großen Sehnsucht Jesu, diese Feier mit seinen Jüngern zu halten, die Ankündigung, dass es sein letztes Mahl mit ihnen sei, die Verheißung von dem nahen Eintritt des Königreiches Gottes, die Hinweisung auf den Charakter dieses Reiches im Gegensatz gegen die Reiche dieser Welt (Lk. v. 25 ff.), die den Jüngern gegebene Verheißung, dass ihnen die himmlischen Gaben und Genießungen dieses Reiches zuteil werden würden und dass sie inmitten der 12 Geschlechter Israels als Richter dastehen würden kraft der ihnen erteilten Gabe und Vollmacht – gerade diese Gedanken sind es, die in Joh. c. 15.16 ihre weitere Ausführung finden, wie es dem Zwecke dieses Evangeliums gemäß war. Man vgl. Joh. 15,9.11 mit Lk. v. 15.18; v. 19.20 mit Lk. v. 27.28; Joh. 16,15 mit Lk. v. 29; v. 27.28 mit Lk. v. 28; v. 8 ff. wie auch c. 15,26.27 mit Lk. v. 30; c. 16,32 mit Mk. v. 27. – Das 17. Kapitel des Johannes, das hohepriesterliche Gebet, denken wir uns am Schlusse des heil. Abendmahls unmittelbar vor dem Aufbruch nach Gethsemane gesprochen; es ist parallel mit den Worten: mein Leib, der für euch gegeben wird; mein Blut, das für euch vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Bei den drei ersten Evangelisten sehen wir in diesen letzten feierlichen Augenblicken den Mittler Gottes und der Menschen in der Herrlichkeit seines Wesens und Amtes *gegenüber seinen Jüngern* d. i. seiner Gemeinde, welche ist sein Leib, dem er das Leben gibt dadurch, dass er das, was er ist, ganz für die Seinen sein will; den er nährt mit sich selbst, indem er als das wahrhaftige Brot, das vom Himmel gekommen, sich für sie brechen lässt und den er labt und beseligt mit sich selbst, indem er für ihre Sünden zahlt mit seinem Blute; – und bei Johannes sehen wir den Mittler Gottes und der Menschen in der Herrlichkeit seines Wesens und Amtes *gegenüber seinem Vater,* indem er diejenigen, welche der Vater ihm gegeben hat, mit sich selbst ver-

349 Hilarius commentar. in Matth. cap. XXX: neque sane bibere cuni Domino poterat qui non erat bibiturus in regno: cum *universos* tum bibentes ex vilis istius fructu bibituros secum postea polliceretur.

einigt und sich mit ihnen und für sie als Hohepriester eintritt, um mit seinem Blute dem Thron der Herrlichkeit zu nahen und von demselben Gnade, Segen, Leben und Seligkeit für das Volk zu erflehen und zu empfangen, über welchem der Name seines Gottes und Vaters genannt ist.

Unsere Untersuchung in Betreff der Harmonie der vier Evangelien in der Perikope von dem letzten Paschamahl ist hier beendet und hat uns als Resultat folgende Anordnung gegeben:

1. Die Worte, mit welchen Jesus die Feier eröffnet und die Austeilung des ersten Kelchs: Lk. v. 15-18.

2. Die ernste Selbstprüfung, welche Jesus bei seinen Jüngern während des Paschamahles hervorruft und die Ausscheidung des Verräters: Mt. v. 21-25; Mk. v. 18-21; Lk. v. 21-23.

3. Die Fortsetzung der Mahlzeit und die durch den ehrgeizigen Rangstreit der Jünger veranlasste Belehrung Jesu im Hinblick auf sein kommendes Reich, seine bevorstehende Herrlichkeit: Lk. v. 24-30.

4. Die Austeilung des Brotes und Weins – die Einweihung und Besiegelung des neuen Bundes: Mt. v. 26-29; Mk. v. 22-25; Lk. v. 19.20.

Sect. IX.

Die Eröffnungsworte des Paschamahles bei der Austeilung des ersten Kelchs.

Lukas 22,15-18.

(15.) Καὶ εἶπε πρὸς αὐτούσ· Ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ᾽ ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν· (16.) λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ φάγω ἐξ αὐτοῦ, ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇβασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. (17.) Καὶ δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπε· Λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε ἀυτοῖς· (18.) λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ γεννήματος τῆς ἀμέλου, ἕως ὅτου ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ.

Varietas lectionis. V. 15 fehlt οὐκέτι in A. B. L., wird von Schulz und Tisch. gestrichen als eingeschoben nach v. 18 und Mk. 14,25 – von Lachm. eingeklammert. Meyer hält es für echt. Bei dem Syrer lässt sich nicht deutlich erkennen, ob er es gelesen hat. In demselben Verse wird statt ἐξ αὐτοῦ von Lachm. und Tisch. αὐτό gelesen nach B. L. – D. hat ἀπ᾽ αὐτοῦ. – In v. 17 findet sich vor ποτήριον der Artikel bei A. D. K. M. Lachm.; statt ἑαυτοῖς haben C. L. M. εἰς ἑαυτούς. – In v. 18 fehlt ὅτι in B. C. L., statt ὅτου steht οὗ in B. L.

In der Peschitho werden die Verse 17.18 gänzlich vermisst (vgl. meine Schrift über dieselbe p. 262); ohne Zweifel hat ein dogmatischer Grund diese Auslassung verursacht, da ein zweimal ausgeteilter Becher der Anordnung des Abendmahls nicht zu entsprechen schien.

V. 15. ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα] Es ist bekanntlich der hebräischen Sprache in ihrer Einfachheit eigen, einen Verbalbegriff dadurch zu verstärken, dass dem Verbum finitum dasselbe Verbum im Inf. absol. beigefügt wird (Ew. §. 280, b). Das Anhaltende, Völlige, Innigste, Äußerste einer Handlung wird je nach der Beschaffenheit des Verbalbegriffes dadurch ausgedrückt. Die LXX pflegen in diesem Falle dem Verbum das entsprechende Nomen im Dativ beizufügen, eine Verbindung, die auch bei Klassikern nicht ganz ungewöhnlich ist. Vgl. Vorst Hebr. p. 624 sq. Winer Gr. p. 548. In der Tat ist diese Verbindung „sehnsüchtig verlangend habe ich verlangt – mit Begierde habe ich begehrt“ der Natur der Sache nach die naheliegendste und geeignetste Weise um die Intention, die volle Kraft, die Dauer eines Verbalbegriffs zu bezeichnen. Das ἐπιθ. ἐπεθ. findet sich in den LXX Num. 11,4; Ps. 106,14 für תָּאֲוֹוּ יִתְאַוּוּ, wo auch das Hebräische beim Hithp. statt des Inf. das entsprechende Nomen zu Hilfe nimmt. Für den Gedanken kann man auch vergleichen Ps. 84,3 נִכְסְפָה וְגַם־כָּלְתָה נַפְשִׁי לְחַצְרוֹת יְהוָה, ferner Ps. 119,79-82. – τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν] Diese Worte können gar nicht anders verstanden werden, als von dem eben jetzt zubereiteten Paschalamm, von welchem in dem vorigen Abschnitt die Rede war v. 8. v. 13. Eben dieses Pascha, die diesmalige, diesjährige, jetzt beginnende Feier. Es ist darum von vornherein eine schiefe Auffassung, wenn die Kirchenväter in antijudaistischem Interesse dabei nicht an das mosaische Pascha, sondern an das neue Pascha denken wollen, welches Christus eingesetzt habe. So schon Tertull. c. Marc. IV, 40: concupiscentia concupivit Pascha edere ut suum. Hieroym. Matth. 26. Chrysost. Eusebius in catena Thomae: novum mysterium Novi Testamenti[350]. – Ebensowenig liegt in den Worten, dass Jesus, um vor seinem Leiden das Pascha noch einmal mit seinen Jüngern zu genießen, dasselbe diesmal um einen Tag antizipiert habe (Euthym. Grot. u. A.), welche Ansicht bereits oben beleuchtet ist pag. 115. 120[351]. Die

350 Eine Korruption dieser Stelle vonseiten der Ebioniten, welche den Fleischgenuss verwarfen, teilt Epiphanius mit Haer. XXX, 22; sie sollen gelesen haben: ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα κρέας φαγεῖν μεθ᾽ ὑμῶν;

351 Wenn die Kirchenväter behaupten, das jüdische Pascha sei nicht desiderabile gewesen, so gibt darauf Joh. Gerhard die beste Erwiderung, indem er sagt: „Christus cum discipulis suis Pascha vetus celebrans commendat nobis usum

Worte sagen ganz einfach, dass Jesus mit großem und sehnlichem Verlangen gerade dieser Stunde entgegengesehen habe, wo er mit seinen Jüngern vor seinem Todesleiden das Paschalamm essen werde[352]; der Grund dieses sehnlichen Verlangens wird in den folgenden Worten ausgesprochen. Der Herr gibt damit seinen Jüngern zu verstehen, dass alle Erwartung, alles Denken, Sinnen und sich Ausstrecken seiner Seele auf diese Feier schon seit langem gerichtet gewesen sei und er will damit in der Seele seiner Jünger ein Gegenverlangen erwecken, um dessen bei dieser Feier teilhaftig zu werden, was Er sich sehnt seinen Jüngern bei dieser Feier aus seiner Fülle zu erteilen; der Herr nimmt also die ganze Andacht seiner Jünger diesmal in Anspruch, er weckt die Ohren und Herzen zur Begierde des Empfangens wie er selbst erfüllt ist von Begierde, um in dieser Stunde zum letzten Mal sich ganz aufzuschließen, sich ganz den Seinen zu erkennen zu geben und mitzuteilen und das Geheimnis des kommenden Reichs als einen unvergänglichen Schatz in ihre Herzen niederzulegen. – πρὸ τοῦ με παθεῖν] vor dem dass ich leide; in dem Augenblick da die Zeit meines Leidens bevorsteht. Man vergl. das oben zu Mt. 26,18 Bemerkte pag. 133. Worin dieses Leiden bestehen werde, hatte Jesus seinen Jüngern oftmals gesagt, wenn sie auch so oft er davon redete, nicht verstanden, was er sagte (vgl. oben pag. 22. 25). Während seines ganzen Lebens auf Erden, ganz vornehmlich aber in der letzten Zeit waren Jesu Gedanken auf den Ausgang gerichtet, den er nehmen sollte zu Jerusalem. Seit dem Augenblicke, wo er diese letzte Reise zum Fest mit seinen Jüngern angetreten hatte, sind alle seine Reden auf das Ende gerichtet. Er bangte vor dieser Stunde, wo er mit dieser Taufe getauft werden, wo er, der Lebensfürst in alle Wasser und Tiefen des Verderbens, des Todes, des Hohns, der Schmach und der höllischen Schrecken untergetaucht werden und versinken würde. Er wusste es, dass dieses Leiden der Durchgang, der Weg zur Herrlichkeit war; gleichwohl stand er vor diesem Leiden wie Moses, der die Wasser des Meeres vor seinen Augen, dem Volke sagte Ex. 14,13.14: Fürchtet euch nicht, stehet fest und sehet zu, was für ein Heil der Herr heute an euch tun wird – und von dem es im unmittelbar folgenden Verse v. 15 heißt: Der Herr sprach zu Mose: *Was schreiest* du zu mit? Besonders spiegelt sich in den Reden Jesu bei Johannes diese Stimmung des Scheidenden ab, die hohe Angst, Bestürzung und Schrecken, wovon die Seele Jesu erfüllt ist und mitten in diesem Gefühl des nahenden Leidens, in dieser Tiefe der Ohnmacht und des zu Bodenliegens wie in einem klaren, hellen Spiegel die Gewissheit und Zuversicht, dass eben dies der Weg der Herrlichkeit ist, dass gerade in solchem Wege das Werk des Vaters durch seine Hand glücklich vonstatten geht und dass die Macht des Himmels und der Liebe den Sieg bereits errungen hat über alle Mächte der Finsternis und des Abgrundes. Schön sagt Bengel davon (Harmonie p. 278): „Die Rede und doppelte Anrede des Herrn Jesu an seinen Vater Joh. 12,27.28 sind etwas sehr Zartes und fassen seinen Sinn in einem einigen Augenblick zusammen, wiewohl menschliche Worte nur eines nach dem andern ausdrücken. Und das hat Johannes hier vortrefflich beschrieben. Es ist überhaupt etwas Unbegreifliches um die Herrlichkeit Jesu Christi des Sohnes Gottes und um seine Äußerung und Erniedrigung: daraus ist entstanden ein wundersames Temperamentum seiner heiligen Affekten, Gedanken, Reden und ganzen Bezeugens gegen seinen himmlischen Vater, gegen seine Jünger und gegen alle diejenige, mit denen er umging, da bald das eine, bald das andere gleichsam vorgeschlagen hat, auf beiderlei Fälle aber das decorum, das seiner göttlichen Majestät geziemet und die Kondeszendenz gegen seine arme Brüder auf das allervortrefflichste in und durcheinander spielen. Da hat keine menschliche Weisheit und Geschicklichkeit hingereichet, solches auf eine geziemende Weise auszudrücken: und doch ist solches den Evangelisten so stattlich gelungen. Der Griffel eines guten Schreibers ist ihnen verliehen worden“.

sacramentorum Novi Testamenti“.

352 Melanchthon: Wie hoch und herzlich hat mich verlangt.

V. 16. ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ] Das Subjekt zu πληρωθῇ kann kein anderes sein als τὸ πάσχα, worauf sich das vorangehende Pronomen ἐξ αὐτοῦ bezieht. Die Konjunktion ἕως ὅτου oder ἕως οὗ deutet auf das Ziel der Vollendung, der Abschließung einer Sache hin, wie z. B. Gen. 28,15: Ich will dich nicht verlassen, bis dass ich getan alles, was ich dir geredet habe. So auch in der bekannten Stelle Mt. 5,18.[353] Die göttliche Verheißung hat den Tag, die Zeit im Auge, wo das Verheißene durch alle Unmöglichkeiten hindurch als erfüllt dastehen, wo es als volle Wahrheit in die Erscheinung getreten sein wird. Eher ist gleichsam keine Ruhe und Rast in Gott, bis er das, was er gesagt, auch getan, zur Wesenheit gebracht, wahr gemacht und vollendet haben wird. In allen Propheten hat der Geist dieses Ende im Auge, dieses „bis dass"; denn der Glaube ringt bis er das davon getragen habe, was er glaubt und das schaffende Wort geht voran, bis es ruhen könne in dem Hinblick auf die vollendete Schöpfung. Hab. 2,3. So erklären sich die gedrängten Ausdrücke οὐκέτι οὐ μή, womit zu vergleichen Mt. v. 29; Mk. v. 25. Jesus will sagen: Ernstlich hat mich verlangt, dieses Pascha mit euch zu essen, denn die hoch ersehnte, von allen Propheten und Gläubigen mit heißem Verlangen erwartete Zeit ist gekommen, wo die in dem Paschalamm niedergelegte Verheißung ihre Erfüllung finden, die darin abgeschattete Wahrheit zum Wesen und Leben gelangen wird. Diese Verheißung wird erfüllt werden ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ, d. h. nicht sie allein, sondern sie samt allen Verheißungen Gottes wird jetzt wie der Tag hervorleuchten und in ihrer ganzen Gottesfülle offenbar werden, indem die Zeit eintreten wird, wo der Sünde und dem Tode in ihrer Herrschaft ein Ende gemacht und das ewige Königreich der Gnade gekommen sein wird, welches Gott durch alle seine Propheten von der Welt her zuvor verkündigt und versprochen hat.

Stehen wir noch einen Augenblick bei diesen Worten stille, um durch den Herrn selbst uns belehren zu lassen, wie er sein Todesleiden als ein πληρθῆναι erkannt haben will. Im Angesicht der Tage, deren Zukunft das Ziel der gläubigen Erwartung aller Propheten gewesen war, von denen es bei Daniel heißt: es sei die Zeit ganz und gar zu machen die Abtrünnigkeit (Rebellion) und zu versiegeln Sünden und gnädig zu bedecken Verkehrtheit und herbei zu bringen Gerechtigkeit für Ewigkeiten und zu versiegeln Gesicht und Prophet und zu salben Heiliges der Heiligkeiten (Dan. 9,24) – im Angesicht dieser Zeit, die im ewigen Vorhaben Gottes zuvorversehen und nun endlich herangekommen war, sagt es Jesus seinen Jüngern mit ergreifendem Ernst und großem Nachdruck, dass er nunmehr ganz gewiss von diesem Paschalamm nicht essen werde, bis es seine Erfüllung gefunden habe im Königreich Gottes.[354] Es liegt darin, dass Jesus so oft er das Paschalamm genossen, mit Hinblick auf diese Zeit es genossen hat; dass er darin ein Wort und Weissagung gesehen hat, welche durch sein Todesleiden ihre Erfüllung finden werde; dass er alle Paschalämmer, so viele ihrer die 1500 Jahre hindurch geschlachtet waren, als eine Hinweisung auf Ihn betrachtet haben will, so dass seine Worte sagen wollen: Es hat lange gewährt bis die Zeit gekommen ist, wo endlich – endlich die Weissagung frei öffentlich an den Tag kommen wird; es haben ihrer viele danach sich ausgestreckt und mit Gott gerungen, dass diese Zeit gekommen sein möge; aber nun sage ich euch frei heraus, mit den Schatten hat es ein Ende, die Erfüllung – sie kommt, sie ist da. Es ist nun ganz gewisslich das letzte Mal, dass dieses Essen des Paschalamms in allen gläubigen Seelen das heiße Verlangen, den tiefen

353 Über die Verbindung dieser Partikel mit dem Conj. vergl. Winer p. 343.

354 Chrysost. serm. de prodit. Iudae: Ille agnus futuri agni typus fuit et ille sanguis Dominici sanguinis monstrabat adventum et ovis illa spiritualis ovis erat exemplum. Ille agnus umbra erat, hic veritas … Ideo in ipsa mensa utrnmque Pascha et typi et veritatis celebratum est. – Joh. Gerhard: Proculdubio Christus in celebratione paschalis coenae non solum agnum illum assatum et in mensa appositum ut Iucidissimum passionis suae proxime instantis speculum intuitus est et in eo omnia sua tormenta quasi agnovit sed etiam typum hunc discipulis accurate exposuit, cum illo ipso die umbrae veritas et imagini corpus in immolatione Christi veri illius agni et in institutione Eucharistiae succedere deberet. – Beda: desiderat ergo primum typicum pascha cum discipulis manducare et sic passionis suae mundo mysteria declarare.

Schmerz, die heilige Ungeduld des Glaubenskampfes erweckt, dass Gott dreinsehe und sich aufmache, Sein Wort zu erfüllen – die Erfüllung ist vor der Tür; sie alle, welche auf das Reich Gottes geharrt und gewartet haben, sie haben nun das Ende ihres Glaubens; die Nacht ist vergangen, der Tag glänzt am Himmel der Gnade herauf. Mochten es die Jünger damals verstehen oder nicht, sie haben es hernachmals verstanden, da der heilige Geist diese Worte ihnen ins Gedächtnis gerufen hat; mit derselben Freudigkeit und Gewissheit wie der Herr selbst haben sie es hernach bezeugt und verkündigt, dass Gott alle Stimmen seiner Propheten erfüllt und sein heiliges Kind Jesum als das Lamm habe schlachten lassen, auf welches die Sünde der Welt gelegt war. Man höre Petrum Act. 10,43; 2,23; 1. Petr. 1,20. v. 10.11; man höre Johannem Evang. 19,35; 1. Joh. 2,2: 5,6; man höre Paulum Eph. 5,2; Gal. 2,20; Hebr. 9,12. – Man will es freilich heutzutage nicht begreifen, was darin liegt, dass Christus gekommen ist ὑπὲρ ἀληθείας τοῦ θεοῦ, εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων (Röm. 15,8), dass das ganze Werk Christi nichts anderes ist als die göttliche Ausführung der göttlichen Verheißung; die Tatsache und völlige, ewiggültige Darstellung dessen, was als der ewige Gnadenwille und Ratschluss des göttlichen Wohlgefallens in den Schriften Mosis und der Propheten ausgesprochen war. Der Grund davon, dass diese Erkenntnis fast gänzlich nicht bloß aus den Lehrbüchern, sondern was schlimmer ist, aus den Herzen entschwunden ist, liegt darin, dass man Gott nicht anerkennt und fürchtet, wie er in Wahrheit anzuerkennen und zu fürchten ist und dass der Glaube sich deshalb auf *eigne* Gedanken und Vernunftschlüsse, *eigne* Sinnen und vorgebliche Geistes- oder Erfahrungs-Gewissheit aufbauen will, statt sich auf das einzig zuverlässige und wahrhaftige Gotteswort von Gott selbst gründen zu lassen. Gott hat nie jemand gesehen, es ist Trügerei, was alle Menschen mit Hintansetzung des geschriebenen Wortes von Gottesbewusstsein und Gemeinschaft mit Gott vorgeben. Es ist nicht Sache *meiner* Entscheidung, ob Gott versöhnt und mir gnädig ist – sondern *Gottes* Sache, und da können meine Gedanken und Gefühle mir keinen Grund der Zuversicht geben, sondern die Aussage aus dem Geiste Gottes allein. Christus hat den Glauben an Sich in keiner andern als dieser Weise gelehrt, dass er in allem sich als denjenigen offenbart hat, den der Vater gesandt hat, um das zum Wesen zu bringen, was der unsichtbare und ewige Gott durch das geschriebene Wort seiner Propheten dem verlorenen Menschen verheißen hat. Gott wird keinen Menschen, er strotze auch von aller Heiligkeit, in Seine himmlische Gemeinschaft aufnehmen, es sei denn, dass seiner Gerechtigkeit genug geschehen sei. *Das Wort:* Verflucht wer nicht bleibt in allen Worten des Gesetzes sie getan zu haben, steht fest; wenn die zehnte Plage des Würgengels kommt, bleibt niemand verschont. Wer gibt mir nun Gewissheit, dass ein Blut geflossen ist, worin meine Sünde getilgt, meine Missetat versöhnt ist? In mir selbst, in meinen Ideen von Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, in meinem Glaubens- und Tugendsystem dafür einen Grund und Beweis der Gewissheit zu suchen, ist eine todeswürdige Sünde in den Augen dessen, der Seine Ehre keinem andern geben wird und der die Kreatur von Sich und Seinem Worte abhängig haben will und gesagt hat: Von dem Baum des Erkennens Gutes und Böses werdet ihr nicht essen! Woher also weiß ich, dass Christus Jesus für meine Sünden bezahlt und alles bei Gott für mich in Richtigkeit gebracht hat? Aus seinem Worte, wird man antworten; aus dem Zeugnis seiner Apostel. Wohlan denn, so höre man, was das Wort des Herrn sagt, was das Zeugnis seiner Apostel bezeugt! „Ich sage euch“, sagt er zu seinen Jüngern, „es wird *erfüllt* werden“. Hier das erste Wort zum Beginn des Leidens – und am Kreuze das letzte Wort, es verweist in die Bücher Mosis und der Propheten; das dort Geschriebene wird jetzt *erfüllt*. Ja, bei jedem einzelnen Schritt, den er auf dem Tränen- und Blutpfad seiner Leiden vorwärts gesetzt hat, steht ein Denkstein des erfüllten prophetischen Wortes. Als er hinaufging nach Jerusalem, den Verfolg seines ganzen Leidens in allen seinen Einzelheiten vor Augen, hatte er es schon gesagt: Es muss *vollendet* werden alles das geschrieben ist durch die Propheten an des Menschen Sohn. Lk. 18,31 f. Und nun jetzt, da er sich zu Tische legt zum Paschamahl: ich sage

euch, es wird *erfüllt* werden. Gleich darauf, da er den Verrat durch einen seiner Jünger bezeugt: des Menschen Sohn gehet hin, wie *geschrieben ist von ihm* (Mt. v. 24) oder nach Lukas (v. 22) wie es beschlossen, festgesetzt ist. Bei der Einsetzung des Abendmahls spricht er: das *Neue* Testament, das nämlich, wovon die Propheten geweissagt. Beim Aufbruch nach Gethsemane: *Dieses Geschriebene muss vollendet werden* an mir „Er ist unter die Gesetzlosen gerechnet worden"; denn es hat nun das mich Betreffende (von mir Geschriebene) ein Ende. Lk. v. 37. Den Jüngern sagt er es zuvor, dass sie ihn alle verlassen würden: γέγραπται γάρ (Mt. v. 31). Vor dem ganzen Sanhedrin verkündigt er die Wahrheit dessen, was Daniel geweissagt (Mt. v. 64) und dasselbe zum zweiten Mal (Lk. v. 70). Dem römischen Prokurator, der ihn fragt, ob er der König der Juden d. i. der Messias sei, bezeugt er die Wahrheit der Hoffnung Israels und sein himmlisches Reich (Mt. 27,11. Joh. 18,36). Auf dem Gange nach Golgatha hält er den weinenden Weibern das prophetische Wort vor (Lk. 23,30-32). Am Kreuze ruft er aus mit den Worten des Psalms: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen (Mt. 27,46). Im Geiste gewiss, dass alles bereits vollendet war: auf dass die Schrift völlig bewahrheitet werde (ἵνα τελειωθῇ), ruft er abermals nach dem Zeugnis des Psalms: Mich dürstet (Joh. 19,28). Danach: τετέλεσται (Joh. v. 30) d. h. es ist nun vollendet, was nach der Schrift zu vollenden war (vgl. das τετέλεσται Joh. v. 28 u. Lk. 18,31; 22,37). Endlich das letzte Wort – ein Wort des Psalms (Lk. 23,46). Und nach seiner Auferstehung seine erste Belehrung, als er den Gang mit den Jüngern nach Emmaus macht, wiederum keine andere als diese: O ihr Unverständigen (ἀνόητοι) und Schwerfälligen von Herzen zu glauben aufgrund alles dessen (euch im Glauben zu gründen auf alles das), was geredet haben die Propheten (Lk. 24,25). Und als er den Elfen sich offenbart, dass er selbst es war, der am Kreuzesholz sein Leben ausgehaucht hatte, sagt er: Das sind die Worte, die ich gesprochen zu euch, da ich noch bei euch war, ὅτι δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ προφήταις καὶ ψαλμοῖς περὶ ἐμοῦ. Hat damit der Herr seinen Jüngern nicht gelehrt, sein ganzes Todesleiden zu betrachten als die Ausführung des in der Schrift geoffenbarten Gotteswillens? Hat er für die Ruhe ihres Gewissens und die Festigkeit ihrer Hoffnung sie nicht verwiesen auf das geschriebene Wort, um darin den Gnadenrat des unsichtbaren Gottes und Vaters zu erkennen, der jetzt durch Ihn ausgeführt werde und haben die Apostel ihre gesamte Lehre von dem Opfertode Christi anderswoher als aus diesem Worte genommen, woran ihr Herr und Meister sie gewiesen? Darum so bleibe das *geschriebene Wort* die einzige Quelle, daraus der Wille des allein wahrhaftigen Gottes und der Gnadenrat der Erlösung zu des Menschen Seligkeit erkannt wird und es sei ein jeder Glaube in seiner Nichtigkeit bloßgestellt, der einen andern als den Grund des geoffenbarten, des geschriebenen Wortes hat.

Es ist bereits von mehreren darauf aufmerksam gemacht worden, dass 6 Paschafeste in der heil. Schrift besonders hervorgehoben werden, zu welchen dieses letzte als das 7. den Schluss bildet. Das *erste* Ex. 12 in jener Nacht, wo der Würgengel durch Ägypten ging und Israel wie eine große Herde aus der Tyrannei ihrer Dränger herausgeführt wurde, um das Gesetz und den Bund seines Gottes zu empfangen. Das *zweite* Num. 9,2 ff. in der Wüste Sinai, im Gehorsam des göttlichen Befehls; „alles wie der Herr Mosen befohlen hatte, so taten die Kinder Israels" v. 5, indem die Wolke, welche die kurz zuvor aufgerichtete Hütte des Zeugnisses bedeckte, zwischen den zwei Abenden zur Flamme erglühte und die gnadenreiche Gegenwart des Unsichtbaren bekundete vgl. v. 15 u. 23. Das *dritte* in dem Land der Verheißung, den Vätern als Erbteil beschworen Jos. 5,10, nachdem durch die Beschneidung des unbeschnittenen Volks die Schande Ägyptens von ihnen gewälzt war (Vgl. v. 6); am 15. Nisan, dem Tag, der im Gesetze Sabbat heißt, aßen die Kinder Israel von der Frucht des Landes. – Das *vierte* unter Hiskia 2. Chron. 30,5, als das entheiligte Haus des Herrn wieder geheiligt und der beseitigte Altar wieder an seine Stelle gebracht und König und Volk sich von Herzen gedemütigt und den gebrochenen Bund mit dem Herrn ihrem Gott wieder erneuert hatten. – Das *fünfte* unter Jo-

sias 2. Reg. 23,21 und 2. Chron. 35 in dessen achtzehntem Jahr, ganz wie geschrieben steht im Buch des Bundes und ganz nach den levitischen und priesterlichen Ordnungen Davids und Salomos (2. Reg. 23,21; 2. Chron. 35,4), als alle Höhen und Götzenaltäre, auch jener Altar in Bethel zerstört und verunreinigt waren, ein Pascha, wie es nicht gehalten war in Israel und Juda von den Zeiten der Richter an, und dennoch ein Pascha, in Folge dessen sich der Herr nicht kehrte von dem Grimm seines großen Zorns damit er über Juda erzürnet war (2. Reg. 23,26); unter demselben Könige, unter welchem die große Wehklage geschah von Megiddo (2. Chron. 35,25. Sach. 12,11). Das *sechste* nach der Befreiung aus der Gefangenschaft Babels Esr. 6,19, als das Haus wieder gegründet, vollendet und eingeweiht war, dessen Herrlichkeit größer werden sollte, denn die des ersten gewesen, da die Kinder des Gefängnisses fröhlich gemacht waren von dem Herrn, welcher der Gott Israels ist (vgl. v. 14.22). – Es muss überraschen, wie diese 6 Paschafeste gleichsam die Perioden ganz genau bezeichnen, welche die Geschichte der Errettung Israels durchlaufen ist. Das 1., 2. und 3. entsprechen den drei Stationen: Ägypten – die Wüste – das Land der Verheißung, und den drei Wendepunkten: Aufrichtung des Bundes – Gesetz – Erfüllung. Das 4., 5. und 6. entsprechen abermals drei Akten neuer Errettung und des erneuerten Bundes; das unter Hiskia entspricht dem ersten Pascha in Ägypten – das unter Josia dem am Sinai, denn trotz aller Gesetzmäßigkeit bleibt der Zorn und die Leiber des Volks fallen hier durch das Schwert, wie dort in der Wüste – das nach dem Exil dem unter Josua. Merkwürdig ist dabei auch dieses, dass unter David oder Salomo von keiner Paschafeier die Rede ist und dass die Feier unter Josia höher gestellt wird als irgendeine der ganzen Zwischenzeit von Josua an (vgl. 1. Chron. 35,18. 2. Reg. 23,22 mit 2. Chron. 30,26); denn was unter David und Salomo geschah, war nur die volle Frucht der ersten Errettung, der Ausführung aus Ägypten; mit Hiskias, mit welchem Jesaja gleichzeitig war, begann dem Geiste nach die zweite Errettung, die Errettung aus dem Abfall und der Abgötterei; diese Errettung trat noch herrlicher hervor unter Josias, dem Jeremias zur Seite stand, aber ihre völlige Durchführung hatte auch diesmal die 70 Jahre des Exils hinter sich, wie oben die 40 Jahre der Wüste. So ist sechsmal dem Herrn das Hallelujah gesungen worden, der Psalm der Gemeinde Jes. 12 „der Herr ward mir zum Heil“ – und dennoch ist das Völlige der Gnade noch nicht in die Erscheinung getreten; ja, es ist dunkler geworden denn je, die Macht der Finsternis scheint völlig obzusiegen, siehe, da folgt das 7. Pascha und es werden alle Sünden geworfen in die Tiefe des Meers und das ewige Leben wird ans Licht gebracht.

V. 17. καὶ δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπε· Λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε ἑαυτοῖς] Wir haben hier zuerst das Wort εὐχαριστήσας, von welchem die coena Domini den Namen εὐχαριστία erhalten hat. Die nähere Untersuchung darüber behalten wir den folgenden Versen vor; wir bemerken hier nur, dass Lukas bei diesem ersten Becher, welcher dem Paschamahl angehörte, sich ganz derselben Ausdrücke bedient wie v. 19 beim Nehmen des Brots und dass er, nachdem er hier bei dem ersten Becher das Dankgebet über demselben erwähnt hat, solches bei dem Becher des Abendmahls als selbstredend voraussetzt v. 20, wie auch Paulus 1. Kor. 11,25. Über den Becher selbst, womit die Feier des Paschamahls eröffnet wurde, vgl. das oben pag. 146 Gesagte. Die vergeblichen Versuche derer, welche mit den jüdischen Gebräuchen nicht hinreichend vertraut, an diesem ersten Becher bei Lukas viel herumgedeutelt haben, können wir übergehen[355]. Es ist offenbar, dass Lukas hier berichtet, wie Jesus mit seinen Jüngern ganz nach des Gesetzes Vorschrift und nach jüdischer Sitte und Brauch das Paschalamm mit allem dazu Gehörigen genossen und dass er als der Hausvater die Feier mit Austeilung des Kelchs begonnen und dabei den Eintritt des Königreiches Gottes verkündet hat. Man sehe über diesen ersten Becher Pesach. X, 2. Maimon. Hilch. Chametz Umazza c.

355 Über die zum Teil geschraubten Ansichten, wie man sich den zwiefachen Becher bei Lukas zu erklären versucht hat, vergl. Joh. Gerhard p. 696. J. Gerhard selbst nennt diesen ersten Becher gut: poculum paschale et valedictorium.

VIII §. I. Orach Chajim n. 473. – Vor ποτήριον wird von Lachm. der Artikel τό aufgrund von A. D. etc. aufgenommen; es ist aber viel leichter den Zusatz als das Ausfallen des Artikels hier zu erklären und wie derselbe v. 19 vor ἄρτον fehlt, so halten wir auch hier die recepta für richtig. V. 20 dagegen, wo Lukas zum zweiten Mal auf den bereits erwähnten Becher zu sprechen kommt, setzt er τὸ ποτήριον. Lukas sagt ganz einfach: Jesus nahm einen Becher und er nahm Brot; von einem bestimmten Becher oder bestimmten Brot ist nicht die Rede.

V. 18. λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου, ἕως ὅτου ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ] Es möchte auf den ersten Blick auffallen, dass Lukas hier auf den ersten Becher, den Becher des Paschamahls ganz ähnliche Worte folgen lässt, wie sie bei Mt. v. 29 und Mk. v. 25 nach dem Becher des Abendmahls von Jesu gesprochen werden. Es ist nur darin ein Unterschied, dass bei Matthäus und Markus gesagt wird: bis zu jenem Tage, wo ich es neu trinken werde. Somit wird hier zunächst nur der nahe Eintritt „des Königreiches Gottes“, dort aber zugleich „in dem Königreiche Gottes“ der neue Genuss des Kelches der Danksagung von Jesu ausgesagt. Und dies entspricht völlig der Sache selbst. Hier beim Paschamahl wird rein für sich die Erfüllung ins Auge gefasst – nachher aber bei der Einsetzung des neuen Mahles der *neue* Genuss der nun in ihrer Völligkeit erschienenen Gnade, die fortgesetzte, erneuerte und nie endende Danksagung, nachdem das alles vollendende Opfer dargebracht sein wird. Der Ausdruck ἀπὸ τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου scheint eine Beziehung in sich zu enthalten auf den bei den Juden üblichen Segensspruch über dem Wein: ברוך אתה יהוה אלוהנו מלכך העולם בורא פרי הגפן. Das Wort γέννημα findet sich häufig bei den LXX: Gen. 47,33; Ex. 23,10; Deut. 22,9; Jes. 32,12; Hab. 3,16; Cant. 6,10 etc.; Sir. 16,19; 1. Makk. 11,34; 14,8. vgl. auch Lk. 12,18 und Mt. 26,29; Mk. 14,25. Die Atticisten Phrynichus und Thomas M. tadeln den Gebrauch dieses Wortes = καρποί (vgl. Phrynichus Eclog. p. 286, Thomas M. p. 190), es ist aber in dem späteren Griechisch, dem s. g. Macedonischen Dialekt sehr häufig. Stellen aus Philo findet man bei Lösner. Polybius I, 72 sagt: ἀπὸ τῶν ἐκ τῆς χωρᾶς γεννημάτων. (Ders. 1, 79, 6; III, 87, 1.) Die Dichter übertragen in noch kühnerer Weise verwandte Ausdrücke auf die Erdfrüchte: γόνον ἀμπέλου τὸν οἶνον (Anacreon Od. IV v. 7. Virg. Georg. II, 521 fetus de pomis)[356]. Ganz entsprechend ist das syrische ܒܪܝܬܐ. – Über οἱ μή siehe Winer p. 592. Es steht zunächst elliptisch in dem Sinne: es ist nicht zu denken oder zu befürchten, dass ich wieder sollte getrunken haben, womit sich auch der Conj. Aor. erklärt: Das Faktum eines abermaligen Trinkens bevor dies und das eingetreten sein wird, gehört der Unmöglichkeit an. Es steht aber nicht bloß in unabhängigen, sondern auch in abhängigen Sätzen wie hier nach ὅτι, vgl. Winer p. 594.

ἕως ὅτου ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ] Über ἕως ὅτου siehe zu v. 16. – Es ist fast unbegreiflich, dass man an dem βασιλεία τοῦ θεοῦ hier und in den Parallelstellen bei Mt. v. 29, Mk. v. 25 so viel angestoßen hat. Lukas hat bereits v. 16 gesagt: ἕως ὅτου πληθωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ und da verstehen etliche darunter die 40 Tage, in welchen Jesus nach seiner Auferstehung den Seinen sich offenbarte, andre die Kirche, wieder andre die himmlische Freude usw. Ebenso schwanken hier die Ansichten und zu Mt. v. 29 müssen wir sogar etliche Erklärer sich dahin aussprechen hören, dass entweder Jesus selbst oder der Missverstand seiner Jünger ein irdisches Freuden- und Messiasreich im Sinne gehabt habe. So verdunkelt und verwirrt sich aber alle Erkenntnis und Schrifterklärung, wenn man nicht Schrift durch Schrift sich erklären lässt und die erhabene Einfachheit des göttlichen Wortes verkennt. Lukas gebraucht hier den Ausdruck ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ zweimal hintereinander und wie er c. 14,15 auf das Wort eines Pharisäers: Selig, welcher essen wird Brot in dem Königreiche Gottes, Jesum jenes Gleichnis verkünden lässt, dessen Schluss ist: Ich sage euch, dass keiner

356 Auch im Deutschen sagt man: Bodenerzeugnisse. Im Hebr. wird umgekehrt das Wort פְּרִי auf die Leibesfrucht übertragen.

von jenen Männern, den Geladenen mein Mahl genießen wird, so hören wir hier v. 29 Jesum zu denen sagen, die bei ihm ausgeharrt in allen seinen Verheißungen: „ich erteile euch, wie mir mein Vater erteilt hat ein Königreich, dass ihr esset und trinket an meinem Tisch in meinem Königreich."

Der Begriff der βασιλεία τοῦ θεοῦ hat eine zu tief greifende Bedeutung für das Verständnis der ganzen Schrift A. und N. T. und tritt gerade hier in seiner vollen Kraft so entscheidend hervor, dass wir uns der Aufgabe nicht entziehen können, näher auf denselben einzugehen und eine Erörterung desselben zu versuchen. Wir müssen uns dabei an die Schwelle der Evangelien zurückbegeben. Alle durch die göttlichen Verheißungen erweckten geistlichen und irdischen Hoffnungen und Erwartungen Israels hatten sich zur Zeit Jesu in zwei Ausdrücke zusammengedrängt: „der Messias" und „das Königreich Gottes". Beide Bezeichnungen hat die Schrift des Neuen Testaments sanktioniert und man kann sagen, dass die ganze Belehrung Jesu und seiner Apostel sich um diese beiden Worte bewegt. Lukas beginnt sein Evangelium mit einer Erzählung von denen, die den Trost Israels und die Erlösung erwarteten (c. 1,54.68.74. c. 2,11.25.38) und mit der Botschaft des Himmels c. 1,33 βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακὼβ εἰς τοὺς αἰῶνας· καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος und er schließt seine Apostelgeschichte mit den Worten: κηρύσσων τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ διδάσκων τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Zwei Worte nur: ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ und ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός – aber ihrem innersten Wesen, ihrer wahren und vollen Bedeutung nach eben so unerreichbar, eben so unergründlich menschlichem Denken und Sinnen wie die Erkenntnis Gottes und Christi selbst. Ja, es besteht ein Königreich Gottes, feierlich verkündet hier Jesus seinen Eintritt – und dennoch die Jünger, nachdem sie drei Jahre hindurch die Belehrung des Herrn über das Wesen dieses Königreichs empfangen, haben es noch so wenig begriffen, dass *„Gottes"* dieses Königreich ist und dass es ein Königreich „der *Himmel*" heißt und nicht der menschlichen Erwartungen und der Ideen des Fleisches, – dass sie nach der Auferstehung, wo bereits alles vollendet und im Himmel und auf Erden in Richtigkeit gebracht war, wo der Herr ihnen bereits alle Vollmacht seines Vaters und des Himmels erteilt hatte (Joh. 16,23; 20,21-23), doch wieder mit der Frage kommen „Herr, ob du denn in dieser Zeit aufrichtest das Königreich *dem Israel?*" Act. 1,6. Dass die Juden in Jesu den Christum Gottes nicht anerkennen wollten, lag zu guter Letzt in ihren verkehrten Vorstellungen von dem Königreich und von dem Gesalbten Gottes und die Geschichte der christlichen Völker wie der Einzelnen liefert den tausendfachen Beweis, wie unmöglich es für Menschen ist, das innerste Wesen, die eigentliche Beschaffenheit dieses Reiches und die Art und Weise, wie es kommt, wie es sich gestaltet, wie es sich vollendet nach Geist und Wahrheit zu erkennen und in Erkenntnis zu bewahren. Indem wir versuchen, nach der einfachen Anweisung der Schrift diesen biblischen Begriff zu entwickeln, wollen wir uns lebhaft in den Augenblick versetzen, wo Jesus die uns vorliegenden Worte sprach. Wie stand es beim Volke, wie stand es bei den Jüngern um die Erwartung dieses Reichs? Weisen wir hierbei vorab die so oft wiederholte Behauptung zurück, als hätte das jüdische Volk zur Zeit Jesu nun einmal gar nichts anderes als ein politisches Königreich erwartet. Irdisch, fleischlich waren ihre Erwartungen; gleichwohl auf Gold, Silber, äußere Macht und Ehre konnten die innersten Gedanken eines Volks nicht gerichtet sein, welches bei dem Einzug Jesu in Jerusalem in die Worte ausbrach: Gesegnet sei der kommende König im Namen des Herrn. Was man heutzutage Frömmigkeit, Gottesdienst, Kirche, Umgang mit Gott, Gebetsleben u. dgl. nennt, das nannten die Juden Königreich der Himmel. Als die Israeliten in der Wüste sich durch feierlichen Bund Gotte zum Gehorsam und Dienst verpflichteten, sagt der alte jüdische Kommentar, sie hätten das Reich Gottes oder das Reich der Himmel[357] über sich genommen. Das jeden Morgen wiederholte Gebet Deut. 6,4: „Höre Israel, der Herr dein Gott ist Einer" – nennen die Rabbinen das auf sich Nehmen des מלכות

357 Über das Vorwalten der letzteren Bezeichnung bei Matthäus vgl. m. Schrift de vers. N. T. Syr. p. 276 not. 2. Gerade den Juden gegenüber war die Bezeichnung „K. der Himmel" an ihrer Stelle.

שׁמים vgl. Lighfoot zu Mt. 3,2 und Schöttgen. Da nun aber die Juden bei allen ihren Gesetzeswerken gleichwohl fühlten, dass der ganze Zustand, worin sie sich befanden, in ihrer inneren Stellung zu Gott und Seinem heiligen Willen, wie auch in ihrer äußeren Stellung zu den Feinden des Namens Gottes, keineswegs der Zustand einer königlichen Herrschaft und Freiheit war, so war ihre ganze Sehnsucht auf die Zeit gerichtet, wo der Messias kommen und dieses Reich aufrichten d. h. *einen solchen Zustand der Dinge herbeiführen werde, worin sie sich ganz als Gottes gesegnetes und begnadigtes Volk, alle ihre Feinde aber überwunden sehen würden*[358]. In dem Targum heißt es Jes. 40,9: „das Königreich eures Gottes wird geoffenbart" und c. 53,11: „sie werden sehen das Reich ihres Messias". In allen Gebeten wurde die baldige Erscheinung dieses Reiches erfleht, wie auch beim Schluss des Gebetes im Tempel, wenn der Priester den hochheiligen Namen verkündete, das ganze Volk auf sein Angesicht fiel mit der Doxologie ברוך שׁם כבוד מלכותו לעולם ועד Hierosol. Berach. f. 13, b. Lightf. zu Mt. 6,13. Eben jetzt waren vorzugsweise die Gedanken aller mit der Frage über das Königreich Gottes beschäftigt, Johannes und seine Jünger, Jesus und seine Jünger hatten allerwärts im Lande die Heroldsstimme ausgehen lassen: ἤγγικε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Das zum Fest herbeigeströmte Volk dachte an nichts anderes als dass Jesus eben jetzt dieses Reich aufrichten werde (Lk. 19,1); die Jünger selbst betrachteten ihn als den, der Israel erlösen werde; alle innersten Regungen des Volks wie der Einzelnen waren auf den Eintritt dieses Reiches gespannt und gerichtet. Und nun in einem Augenblick, wo Jesus mit seinen letzten Gleichnissen das ganze Volk mit sich selbst in Zwiespalt und an seiner Person irre gemacht, wo er alle Erwartungen auch seiner Jünger niedergeworfen und ihren ganzen Himmel ihnen zusammengerollt hat, da er am Paschafest seinen Kreuzestod ihnen verkündet hat, – gerade jetzt sagt er es frei heraus „das Königreich Gottes, es kommt, es ist vor der Tür". In dem Augenblick, wo alle an diesem Reiche irre wurden, wo nichts davon zu sehen war, wo vielmehr Tod, Sünde, Teufel und Hölle zu triumphieren schienen, da erhebt sich der Löwe Juda und nimmt das Königreich in Besitz, das ihm der Vater von Ewigkeit bereitet hat. Gerade da, wo es aus ist mit allen Erwartungen, Hoffnungen und Anstrengungen des Fleisches, behauptet sich das Wort der Weissagung in seiner ewigen Geltung; der Eifer des Herrn der Heerscharen hat solches getan. – Suchen wir nun aber näher den biblischen Begriff der βας. τοῦ θεοῦ zu bestimmen, so ist wohl die beste Anweisung dazu Römer cap. 5 zu finden. Dort lehrt Paulus, dass nachdem durch einen Menschen die Sünde in die Welt hineingekommen und durch die Sünde der Tod – der Tod geherrscht habe (ἐβασίλευσεν v. 14 u. 17) und dass in dem Tode die Sünde geherrscht habe oder königliche Gewalt besessen und geübt habe (v. 21). Auch cap. 6 bedient sich der Apostel ähnlicher Ausdrücke: v. 9 θάνατος κυριεύει, v. 12 μὴ βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία und v. 14 ἁμαρτία οὐ κυριεύσει. Diesem βασιλεύειν der Sünde und des Todes stellt der Apostel eine andere Herrschaft gegenüber; c. 5,17.21 die königliche Herrschaft der Gnade, welche Herrschaft übt durch Gerechtigkeit in ewiges Leben, durch Jesum Christum unsern Herrn. Die Lehre des Apostels ist demnach diese: Gott hatte den Menschen, Adam, geschaffen in seinem Bilde; er hatte ihm die ganze sichtbare Schöpfung untergeben, ihn zum Herrn gesetzt über alles Werk seiner Hände. Da war also der Mensch König und Herr durch den Willen und die Machterteilung seines Schöpfers; und dieses Königsein, diese königliche Herrschaft konnte mit Recht eine βασιλεία τοῦ θεοῦ genannt werden; denn Gottes Wort und Gottes Geist waren es, welche durch den Menschen die ganze Schöpfung verwalteten und regierten, wenn der Mensch in dem Gehorsam seines Gottes verblieb. Diese Herrschaft nahm ein schnelles und schreckliches Ende. Es drang hinein in die Schöpfung Gottes (εἰσῆλθεν – διῆλθεν) eine andere Macht: die *Sünde,* d. h. das sich Lossagen von dem lebendigen Gott in Ver-

358 Ganz nach Geist und Wahrheit ist diese Erwartung ausgesprochen in den Worten des Zacharias Lk. 1,68 ff., besonders v. 74: uns zu geben, dass wir ohne Furcht, aus der Gewalt unserer Feinde errettet, ihm dienen in Lauterkeit und Gerechtigkeit vor ihm alle unsre Tage.

messenheit und Misstrauen und das sich Ergeben der Verführung des Teufels um seinen Willen zu tun; in Folge dessen der *Tod* kraft des Wortes der Souveränität „an welchem Tage du davon issest usw." d. h. der geistliche Tod, das völlige Entfremdet-, Verloren- und Geschiedensein des Geschöpfs aus der Gemeinschaft dessen, worin allein das Leben des Gottesodems ist, der dem Menschen eingehaucht und wodurch er eine lebendige Seele geworden war; und in diesem Zustande des Todes (v. 21 ἐν τῷ θανάτῳ) abermals die *Sünde,* d. h. die alles durchdringende und über alles sich erstreckende Beschaffenheit und Tätigkeit eines solchen Geschöpfes, welches durch freiwilliges Heraustreten und Nebenherfallen (παράπτωμα) aus dem Gebiete Gottes, aus Seinem Worte heraus- und hinübergekommen war in das Gebiet des Teufels, d. i. das Gebiet des Verdrehens, Missdeutens, Bezweifelns und Übertretens des allein guten und wahrhaftigen Gebotes Gottes in der frevelhaften und lügnerischen Begierde, etwas zu sein und zu erringen, was Gott Sich vorbehalten hat und vorbehalten musste, auf dass Er Gott bliebe und wir sein seliges und durch Ihn ewig beglücktes Geschöpf. Es hat sich demnach über alle Menschen, die Gesamtheit sowohl wie jeden Einzelnen ein solcher *Zustand* (status) verbreitet, wo Gott und Sein Wort gar nicht mehr König und Herr ist (βασιλεύει, κυριεύει), sondern wo es sich ganz ähnlich verhält wie in einem Volk, welches seinen König entthront und aus seinen Grenzen vertrieben hat. Statt des Lebens regiert der Tod, statt des klaren, einfachen Wortes und Gebotes die systematische Lüge, statt des Lichtes die Finsternis, statt des Friedens der Aufruhr, statt der Herrschaft des Gesetzes und der Zucht die Entfesselung aller Kräfte, Affekte und Begierden, die das von Gott ihnen vorgezeichnete Gebiet verlassend, alle Schranken durchbrechen; statt der Seligkeit, Fülle und Herrlichkeit behauptet Unseligkeit, innere Zerwürfnis und Leere, Elend, Verderben und Nichtigkeit allerwärts die unabwendbare Herrschaft tyrannischer Macht. Dahin hat es der Mensch gebracht mit seinem Ungehorsam wider den, dem allein zu gehorchen ist. Gibt es nun für den *Menschen* noch eine Möglichkeit der Errettung aus dieser Herrschaft des Todes und der Sünde? Die Philosophie und Theologie der Menschen gibt darauf eine Antwort; auch die heilige Schrift gibt darauf eine Antwort, beide Antworten lauten bejahend, aber sie sind voneinander verschieden wie das Ja des Himmels und das Ja des Abaddon. Die Lehre der Menschen sagt: Ja, es besteht vonseiten des Menschen eine Möglichkeit, die verlorene Herrschaft wieder zu erlangen; der Sünde, dem Tode, dem Verderben zu wehren, zu entfliehen und Heiligkeit, Leben und Seligkeit zu erringen, zu erstreiten, zu erjagen, zu erstürmen[359], zu verdienen, zu erbeten, zu erleiden und also die Gemeinschaft mit Gott wiederherzustellen und eine Herrschaft Gottes, ein Reich des Lichts, der Wahrheit, der Tugend und Glückseligkeit auf Erden für sich und seine Mitmenschen zu gründen. Die Zahl der Systeme und Wege, wie dieses zu erreichen sei, ist Legio, die causa principalis und finalis ist aber bei allen dieselbe. Die heilige Schrift dagegen sagt: Nein, es ist vonseiten des Menschen eine abgeschnittene, völlig verlorene Sache; der Tod und die Sünde haben völlige Herrschaft, der Mensch ist völlig in der Gewalt derselben und so wenig ein Toter ein Lebenszeichen von sich geben und einer der seinem innersten Ich und Wesen nach Sünder ist, irgendetwas tun kann, was nicht Sünde wäre, so stellen Tod und Sünde sich gerade dann am mächtigsten und grellsten heraus, wenn der Mensch vermittelst dessen, was er von Gott hat, der Sünde sich entschlagen, das Verderben bemeistern und zu Gott sich emporschwingen will (Röm. 7,13). Es nehme der Mensch alle angeborenen Gotteskräfte nicht bloß, sondern auch die Kräfte des neuen Lebens, Gottes geoffenbartes Wort und Gesetz, Christum und Seinen Geist an sich, er eigne sich davon an, so viel und wie er nur immer will und kann – Er wird damit nichts anders fertig bringen als dass er sich nur tiefer und heilloser in sein Verderben hineinarbeitet. Einen Zustand herbeizuführen, worin die

359 Man sollte doch die Stelle Mt. 11,12 βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν etwas näher ansehen, ehe man sie so auslegt, wie es nach Luthers Übersetzung gewöhnlich geschieht. Was heißt denn βιασταί und ἁρπάζειν. Was der Herr meint, ist völlig klar aus Mt. 17,12.

Gerechtigkeit herrscht in ewiges Leben hinein, einen Zustand, wo die Macht der Sünde und des Todes gebrochen und das Geschöpf zu dem Bilde Gottes erneuert ist – ist *vonseiten des Menschen eine völlige und ewige Unmöglichkeit.* – Wie steht denn nun aber die Sache vonseiten Gottes? Ist ein entthronter König deshalb nicht König mehr, weil sein Volk ihm den Gehorsam aufgekündigt hat? Ist Er nicht Herr über Seine Schöpfung geblieben, durch dessen freie Tat diese Schöpfung ins Leben gerufen ist? Aber wie ist er jetzt Herr und König? Kann sich diese Herrschaft jetzt anders äußern, als dass er an dem Geschöpf seine geschändete Ehre behauptet und rächt, das Geschöpf seine ganze Nichtigkeit fühlen und unter den Tyrannen seufzen lässt, die es anstatt seiner sich zu Herren erwählt hat? Ist vonseiten Gottes eine Möglichkeit zu regieren, wo man Ihn verworfen hat und leben zu lassen, was ihn nicht leben lassen will? Ist nicht das Gesetz aus dem Munde Gottes, als der Ausdruck seines innersten Wesens, ist nicht Seine Gerechtigkeit, Sein heiliger Zorn, Seine Majestät eine ewige Scheidung zwischen Ihm und den Abtrünnigen und Empörern; besteht denn etwa eine Brücke und Vermittlung zwischen Leben und Tod, Wahrheit und Lüge, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit? Nein, auch vonseiten Gottes besteht eine völlige Unmöglichkeit, mit dem Menschen wieder in Gemeinschaft zu treten, er muss sich mit Seinem Geiste und Seiner Gnade zurückziehen; wie vonseiten des Menschen der Tod und die Sünde, so liegen vonseiten Gottes die geschändete Ehre, das Gesetz und der Zorn dazwischen. Und dennoch, in dieser zwiefachen Unmöglichkeit hatte die ewige Liebe vor Grundlegung der Welt bereits die Möglichkeit ersehen, eine von dem Leben Gottes völlig abgeschnittene, eine Gott gänzlich entfremdete und feindselig gewordene Schöpfung aus ihrem Tode zu einem neuen Leben zu rufen in Sich selbst. *Gott* war in Christo, eine Welt mit sich selbst versöhnend, indem er ihnen alle ihre παραπτώματα nicht zurechnete (2. Kor. 5,19). Als in Adam die Herrschaft gänzlich verloren und der Mensch seinem Gott entrissen und für ewig von dem seligen Licht seiner Gemeinschaft geschieden war, da trat der Einige, den der Vater von Ewigkeit gezeugt aus sich selbst, der sein Werkmeister gewesen, da er die Erde gründete und dessen Lust ist bei den Menschenkindern – Er trat vor den Vater und stellte sich ihm freiwillig dar, um sich ausschließen zu lassen von der Herrlichkeit, die er bei dem Vater hatte, um sich verbannen zu lassen in das Gebiet und die Sphäre der von Gott abgefallenen und nach Gottes gerechtem Urteil aus seinem Paradiese verwiesenen Menschheit, um als ein Gewordener aus einem Weibe, ein Gewordener unter Gesetz Seinem Gott und Vater gegenüber zu stehen nicht mehr als Sohn, sondern als ein zum Gehorsam verpflichteter Dienstknecht, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου, ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, um als der zweite Adam alles herzustellen, was der erste Adam verbrochen, um in seinem Leibe die Feindschaft zu töten, um an sich den unabänderlichen Spruch des Todes vollziehen zu lassen, um die Macht aller Abtrünnigkeit zu überwinden durch eine Liebe, welche stärker ist als die Hölle, um in Sich den verlorenen Menschen seinem Gott und Vater wieder zuzuführen und den Verkläger der Brüder auf ewig verstummen zu machen. Und da erging der Beschluss von dem Thron der Majestät: Du bist mein Sohn, heute hab' ich dich gezeugt; da ward für die Fülle der Zeiten ein neues und unbewegliches Königreich verkündigt; der Vater schwur es dem Sohn, dass er, wenn nun der Sohn hienieden einhergehen werde ein Wurm und kein Mann, ein Knecht der Tyrannen und Abscheu des Volks, des Fleisches und Blutes teilhaftig wie alle seine Brüder, dass Er ihn dann erwählen, ihn stützen, mit seiner ganzen Gottesfülle ihn einstärken, dass er seiner Feinde Feind und seiner kleinen Herde Gott und Vater sein werde und dass durch seine Hand des Herrn Rat glücklich vonstatten gehen solle. Alle Macht des Himmels, Sünden zu erlassen, alle Herrlichkeit des Vaters, kundzutun die ewige Güte und Erbarmung, die ganze Fülle des ewigen Lebens, welches den Tod verschlingt, weil es vom Tode nicht verschlungen werden kann, wurde dem Sohne gegeben[360]; und damit solchem Vorhaben der Gnade nichts sich in den Weg stellen könne, wurde zugleich alle Macht, Hoheit, Ob-

360 Vgl. Kohlbrügge, Sechs Predigten über das erste Kapitel des Briefes Pauli an die Ebräer, 2. Predigt.

rigkeit und Gewalt im Himmel und auf Erden diesem Haupt untertänig gemacht, welches in tiefster Erniedrigung aus dem Bach des Todes auf seinem Leidenswege trinken sollte, und es wurde die Königsherrschaft auf diese Schulter gelegt, welche die Rute wund schlagen würde. Es war das Wohlgefallen, dass alles in Ihm als dem Haupte vereinigt werden sollte; Er, der Erstgeborene mitten aus dieser Welt der Toten heraus, die zwar meinen zu leben, aber was sie leben, nicht Gotte sondern der Sünde leben: Kol. 1,16 ff. Eph. l,20-23. Hebr. 1,2.[361]

Wie mögen alle Himmel geblickt, alle Cherubs sich niederbückend geschaut haben auf den Menschen Jesus, als er mit denen zu Tische lag, die er sich nicht schämte Freunde und Brüder zu heißen, von denen der Erstgestellte in dieser Nacht mit einem Fluche ihn verleugnen würde, er kenne den Menschen nicht. Am Abend vorher, da er wusste, dass der Vater ihm alles in die Hände gegeben hatte, dass er von Gott ausgegangen war und zu Gott ging, da gürtete er sich mit dem Linnentuch, seinen Jüngern die Füße zu waschen – aber noch herrlicher, noch größer ist sein Heilandsdienst an diesem letzten Abende, in der Nacht, da er verraten ward. Er denkt nicht an all die grässlichen Martern, die ihm bevorstehen, er fragt nicht danach, ob ein Verräter mit am Tische liegt und ob alle seine Jünger ihn verlassen werden, nicht einmal ein Wort geht von seinen Lippen seinen Jüngern es fühlbar zu machen, dass sie und ihre Sünden es waren, weshalb er leiden musste: nein, ganz freiwillig übernimmt er die Last, unter der er erliegen sollte, ganz Gottesfreude ist er in der Herrlichkeit seines Mittleramtes, und wie nie ein Freudenbote dem trauernden Zion seine Freudenbotschaft gebracht hat, verkündet er hier das kommende Königreich. Ich esse nun nicht mehr von diesem Paschalamm, ich trinke nun nicht mehr von diesem Gewächs des Weinstocks, bevor das Königreich Gottes gekommen ist. Fürchtet euch nicht, euer Heil kommt, die große Stunde der Errettung sie ist da. Der Herr Zebaoth wird nunmehr allen Völkern ein fettes Mahl, ein Mahl von reinem Wein bereiten; er wird die Hülle wegtun, womit alle Heiden verhüllt sind, denn er wird den Tod verschlingen ewiglich. Der Herr Herr wird die Tränen von allen Angesichtern abwischen und wird aufheben die Schmach seines Volks in allen Landen: denn der Herr hat es gesagt (Jes. 25,6-9). Sucht jemand einen Beweis, dass dieser Jesus, der bald darauf eine Leiche am Kreuze hängt, dass er der Herr aus dem Himmel ist, wo möchte man ihn finden, wenn nicht hier. Denn so fährt der Prophet fort (v. 10): „Und sprechen wird einer an jenem Tage: Siehe, das ist unser Gott; dieser ist's, auf den wir harreten, dass er uns erlöse; dieser ist Jehovah, auf den wir harreten; lasst uns denn frohlocken und fröhlich sein in seinem Heil". Denn so gewiss der Schluss kein Fehlschluss war, den Salomo machte, dass die Mutter in derjenigen zu erkennen sein würde, die sich selbst drangeben werde, um ihr Kind von grässlichem Tode zu erretten – so gewiss wird der Schluss niemanden trügen, dass derjenige, der hier gleich als ein Mensch seinen Mitmenschen gegenüber sich selbst drangibt, um die Seinen, die der Teufel ihm entreißen wollte, gerettet zu haben, kein anderer als der verheißene Jehova, als der ewige Sohn der ewigen Liebe, als der Schöpfer und Herr seiner armen und verlorenen Kreatur sein könne. Dieser ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben und ist außer Ihm kein Heiland. In

361 Nicht unrichtig bemerkt Hofmann (Schriftbeweis II. Teil) gegen Tholuck, dass ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν nicht ein Gemeinwesen (ἐκκλησία), sondern eine Ordnung der Dinge bezeichne. Der Apostel Paulus bedient sich bekanntlich auch der Ausdrücke ἡ πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ wie auch συμπολῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ. Eph. 2,12.19 vgl. Röm. 9,4.5. Hebr. 12,22 etc. Gerade nun wie der Eingeborene und Bürger eines mächtigen Königreichs aufgenommen ist in den Mitgenuss und Segen aller Rechte dieses Königreichs, gleichwie er gestellt ist unter die glorreiche Herrschaft des Königs, den wohlgeordneten Staatshaushalt, seine Rechtspflege, seine Ordnungen, wie er Anteil hat an seinem Ruhm, seinen Siegen, seiner Macht, seinen Stiftungen, seinen Schätzen und Denkmälern – gerade so ist ein jeder, welcher aufgenommen ist in das Königreich Gottes und Christi, in den Mitgenuss der gesamten Herrschaft und aller damit verbundenen Güter, Rechte und Privilegien eingesetzt. Umgekehrt gehört ein jeder, der nicht von oben geboren ist, einem ganz entgegengesetzten Zustand und Ordnung der Dinge an, dem Reiche der von Gott entfremdeten und feindseligen Welt, dessen Fürst der Arge ist. Kol. 1,13. Eph. 5,5. Vgl. auch über regnum Christi: Melanchthon Post. 11 p. 506 f.

uns nichts als die Begierde Adams, das an uns zu reißen, was Gottes ist, in uns die Begierden des Fleisches, der Unreinigkeit und des Teufels, in uns der Hass Gottes und unseres Nächsten – in Ihm die reine Gottesbegierde (ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα) für seine Feinde sich in den Tod zu geben, seinen armen Brüdern sein ganzes himmlisches Erbe und Königreich auszuteilen (Lk. 22,29) und die undankbarsten und unverständigsten aller Jünger von Seinem Vater mit derselben Liebe geliebt zu haben, womit Er geliebt war (Joh. 17,26).

Wir können uns nicht versagen, zum Schlusse dieses Abschnitts eine Stelle aus Joh. Gerhard herzusetzen, welche dem geneigten Leser zum Beweise dienen wird, dass die alte Theologie in den von uns behandelten Schriftworten dieselben Wahrheiten gefunden hat, die sich uns ganz unabhängig davon aus dem kurzen und einfachen prooemium ergeben haben, womit von Lukas die letzte Mahlzeit Jesu eingeleitet wird, welche gleichsam die Scheide der Ökonomie der Verheißung und der Ökonomie der Erfüllung bildet und rückwärts wie vorwärts den großen Gnadenrat Gottes zur Errettung des gefallenen und verlorenen Menschen mit himmlischem Lichte bestrahlt. Joh. Gerhard schreibt (pag. 720 b): Hoc ergo vult dicere Christus: Pascha illud, quod o dilecti mei discipuli, vobiscum celebravi, institutum est a Deo non solum in *recordationem pristini beneficii* videlicet corporalis liberationis ex Aegyptiaca servitute, sed etiam in *figuram futuri beneficii,* videlicet spiritualis liberationis ex infernali captivitate per Messiam praestandae. Miserabilis fuit illa servitus et captivitas qua maiores nostri a Pharaone in Aegypto fuere oppressi ac gloriosa fuit liberatio, qua benignissimus Deus ex eadem illos liberavit, sed longe miserabilior et gravior est spiritualis illa servitus ac captivitas, qua totum genus humanum ab infernali Pharaone videlicet Diabolo propter peccatum tenetur obstrictum ac longe gloriosior erit liberatio, qua benignissimus Deus ex eadem per passionem et mortem meam illud liberabit. Cum infernalis Pharao ante quattuor fere annorum millia primos parentes et in illis totum genus humanum per peccatum in potestatem suam redegisset, ego in aeterno sanctae Trinitatis consilio Mediator sum constitutus et promisi, me in plenitudine temporis veram humanam naturam assumpturum, in ea passionem et mortem subiturum et hac ratione ex servitute peccati et captivitate Satanae genus humanum iterum liberaturum, in cuius rei signum primos parentes vestibus pelliceis indui, sacrificandi ritum ipsos docui, agnum paschalem et reliqua V. T. sacrificia unici propitiatorii sacrificii a me in ara crucis offerendi typos institui. Iam praesto est tempus illud definitum, quo omnes typi sunt implendi. O quoties et quam ardenti desiderio expetivi hoc tempus maturari! Ecce iam praesto est, iam celebratum est ultimum Pascha, immo novissimum convivium, quod vobiscum in terris acturus sum. Non est mihi ignotum mox ab hac paschali coena imminere passionem gravissimam et mortem acerbissimam, sed tantum abest ut eam subterfugiam ut ob hoc ipsum ardentissimo desiderio hanc ultimam coenam paschalem hactenus expetiverim. (Adeo) ineffabili amoris desiderio salutem humani generis sitivit, quae per ipsius passionem et mortem erat procuranda. – p. 721. Hoc ergo Christi desiderium 1. est iustitiae nostrae meritum et perfecta satisfactio pro carnalibus primorum parentum et posterorum desideriis, quibus praepostere expetuntur ea, quae voluntati divinae in lege patefactae repugnant, sicut expresse dicitur Hebr. 10,10, quod prompta illa voluntate Christi qua Patris coelestis voluntatem in passione et morte sua sponte implevit, simus sanctificati. 2. Praebet nobis efficax solatium. Apostoli hoc loco non orant Christum, ut pro redemptione et salute generis humani mortem adeat, sed Christus de *spontaneo* mortis suae desiderio testatur. Quodsi ergo tantopere desideravit nostram salutem, cum adhuc essemus peccatores et inimici, ut pro nobis mortem ignominiosissimam adire non recusaret, quanto magis nunc iustificati in sanguine ipsius salvi erimus ab ira per ipsum in vita ipsius (Rom. 5,8-10). Si tanto aestuavit desiderio, ut morte sua nos liberaret, quomodo post factam liberationem

nostri oblivisci ac nos deserere poterit? Si tanto arsit desiderio, ut per mortem nos liberaret, utique etiam per novissimum adventum ab omnibus animae et corporis malis perfecte nos liberare desiderat. Luc. 21,28. Rom. 8,23.