

Die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des neuen Testaments

<https://hdl.handle.net/1874/233905>

DIE LEHRE VOM REICHE GOTTES
IN DEN
SCHRIFTEN DES NEUEN TESTAMENTS.

BEARBEITUNG EINER VON DER HAAGER GESELLSCHAFT ZUR
VERTEIDIGUNG DER CHRISTLICHEN RELIGION
GESTELLTEN AUFGABE

VON

OTTO SCHMOLLER,

Dekan, Pfarrer in Derendingen, Württemberg.

LEIDEN. — E. J. BRILL.
1891.

mm 10418

438

C

36

KB



DIE LEHRE VOM REICHE GOTTES

IN DEN

SCHRIFTEN DES NEUEN TESTAMENTS.

BEARBEITUNG EINER VON DER HAAGER GESELLSCHAFT ZUR
VERTEIDIGUNG DER CHRISTLICHEN RELIGION
GESTELLTEN AUFGABE

VON

OTTO SCHMOLLER,

Dekan, Pfarrer in Derendingen, Württemberg.



LEIDEN. — E. J. BRILL.
1891.

LÖSUNGSVERSUCH

der von der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion
im Programm des Jahres 1888 **auf 15. December 1889** gestellten
Preisfrage:

»Het Genootschap verlangt: Eene wetenschappelijke verhandeling over
de leer van **het koninkrijk Gods** in de onderscheidene schriften des
Nieuwen Testaments.»

Motto: *ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου* — Matth. VI:10.

INHALTSÜBERSICHT.

	Seite.
EINGANG	1.
Erste Schriftengruppe: die drei synoptischen Evan- gelien	4.
Vorläufige Untersuchung des Verhältnisses der Ausdrücke: ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ und ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν zu ein- ander in Absicht auf Ursprünglichkeit	6—12.
Methode der Untersuchung.	12—19.
<i>Die Hauptmomente der Himmelreichs-, bzw. Gottesreichs-</i> <i>lehre</i>	19.
1. Die βασιλεία τοῦ θεοῦ, bzw. τῶν οὐρανῶν ist nur Eine.	19—21.
2. Zweck und Bedeutung der Zugehörigkeit eines Men- schen zu der βασιλεία τ. θ. ist der Eintritt in den Genuss eines Gutes, bzw. des höchsten Gutes.	21—43.
Gibt es Stufenunterschiede in der βασιλεία τ. θ. ? .	38—43.
3. Die Zugehörigkeit zu der βασιλεία ist an bestimmte ethische Bedingungen geknüpft und schliesst daher eine bestimmte Qualifikation in sich, wodurch jene wie individuell beschränkt, so national entschränkt wird.	44—63.
Die Frage wegen der Teilnahme der Heiden	56—58.
4. Objektiv ist die Zugehörigkeit zu der βασιλεία τ. θ. bedingt durch das Kommen derselben.	64—76.
5. Das Kommen der βασιλεία τ. θ. vermittelt sich durch den Messias-Jesus.	76—97.
Frage nach dem Verhältniss der βασιλεία Christi zu der βασιλεία Gottes.	91—95.

Frage nach dem Wo? der kommenden βασιλεία Gottes	95—97.
6. In Jesus ist der Messias, durch welchen die βασιλεία kommen soll, gekommen, aber nicht um sie in der Gegenwart schon zu bringen.	97—118.
Die βασιλεία τ. θ. hat nicht zweierlei Erscheinungsformen, eine gegenwärtige, noch unvollendete und eine künftige, vollendete.	102—107.
Es ist auch nicht von einer ursprünglichen βασιλεία-lehre Jesu eine secundäre (erst eingetragene oder später von ihm selbst angenommene) zu unterscheiden.	107—118.
7. Der Messias kam in Jesus, um für das Kommen der βασιλεία möglichst weiten Raum zu schaffen.	119—136.
Speziell: die Jesusjüngerschaft.	131—133.
Die βασιλεία τ. θ. ist nichts, was wachsen kann oder soll.	134—136.
8. Vorbereitet und damit verbürgt wurde das noch bevorstehende Kommen der βασιλεία τ. θ., wie schon durch das Gekommensein des Messias in Jesus überhaupt, so speciell durch seine Erlösungsthaten und seinen Erlösungstod.	136—146.
9. Durch das Kommen der βασιλεία τ. θ. wird auf Erden ein Zustand wie im Himmel, nicht aber zielt es auf Schaffung eines (menschlichen) Gemeinwesens, wenn auch die βασιλεία Christi die Form eines solchen hat.	146—153.
10. „Ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, bzw. τοῦ θεοῦ“ bedeutet zunächst nichts anderes, als „die im Himmel vorhandene βασιλεία Gottes“, zugleich aber in unmittelbarer Correlation mit dem Kommen derselben auf die Erde „die vom Himmel stammende βασιλεία Gottes“.	153—170.
Schlussbetrachtung	170—175.

Zweite Schriftengruppe: die aussersynoptischen Schriften

ten	176.
1. Eine einfach referierende Schrift — die Acta	177—181.
2. Eine visionär-prophetische Schrift — die Apokalypse.	181—184.
3. Reine Lehrschriften — die Briefe	184—210.
Bemerkung über den ersten Brief Petri	184—185.

Seite.

a. Brief Jacobi	185—186.
b. Die Paulinischen Briefe	186—208.
Allgemeines über die Stellung des Paulus zu un-	
serer Frage	186—192.
a. Erste Gruppe Paulinischer Briefe	192—206.
Das Reich Gottes ererben hat denselben Zweck	
und ist subjektiv ebenso bedingt, wie nach der syn-	
optischen Lehre.	192—196.
Objektiv ist es auch vermittelt durch die Parusie	
Christi	196—197.
Aber Paulus kennt kein „Kommen“ der βασιλεία .	197—203.
Christi Uebergeben seiner βασιλεία an den Vater. .	203—206.
β. Zweite Gruppe Paulinischer Briefe.	206—208.
Die βασιλεία Gottes von der βασ. Christi nicht mehr	
unterschieden.	207—208.
γ. Dritte Gruppe Paulinischer Briefe	208.
c. Der Hebräerbrief	208—209.
d. Der zweite Brief Petri	209—210.
4. Eine Evangelienchrift — das Johannesevangelium: οὐ	
καταλύει, ἀλλὰ πληροῖ die synoptische βασιλεία-lehre. . .	210—219.

„Reich Gottes“ ist ein Begriff, der ohne Frage rein für sich genommen und abgelöst von dem concreten Zusammenhang, in welchem ihn das Neue Testament uns bietet, gar mannigfache Deutung und noch mannigfachere Anwendung zulässt und deshalb von jeher der theologischen, sei es mehr wissenschaftlichen oder mehr populären, Speculation und Reflexion ein weites Feld geboten hat. So ist es in der That angezeigt, eine genauere Untersuchung darüber anzustellen, was denn eigentlich und ursprünglich die Autoren des Neuen Testaments selbst, denen Theologie und Kirche diesen seither so viel gebrauchten Begriff verdanken, unter Reich Gottes verstanden, was namentlich, vorausgesetzt die Geschichtlichkeit der Zurückführung weitaus der meisten darauf bezüglichen Aussagen auf Jesum selbst, dieser darunter verstand.

Ganz klar teilen sich die neutestamentlichen Schriften in Absicht auf das Vorkommen dieses Begriffs in zwei Gruppen. Die erste wird gebildet von den synoptischen Evangelien. Hier hat derselbe seinen eigentlichen Sitz, hier kann auch im Grunde allein von einer Lehre vom Reiche Gottes geredet werden. Dieser Gruppe gegenüber hat die andere, zu der alle übrigen Schriften des Neuen Testaments gehören, die den Begriff überhaupt kennen, jedenfalls das gemein, dass derselbe in ihr ebenso sehr in den Hintergrund tritt, als er in

der ersten Gruppe im Vordergrund steht. Eine abgesonderte Behandlung beider Gruppen und das Vorausstellen der erstgenannten ist daher von selbst gegeben und bedarf keiner Begründung, mag man auch im übrigen über das zeitliche Verhältniss der Abfassung der synoptischen Evangelien zu derjenigen der Schriften der zweiten Gruppe und speziell über die Authentie der in jenen drei Schriften meist auf Jesum selbst zurückgeführten Aussagen über das Reich Gottes denken, wie man will. Zweifelhaft könnte man nur etwa wegen der Zuteilung der Acta sein, namentlich wenn wir ihren Verfasser für identisch mit dem des dritten Evangeliums halten dürfen. Allein einmal verhält es sich mit dem seltenen Vorkommen unseres Begriffes bei den Acta ganz ebenso, wie bei den anderen Schriften der zweiten Gruppe. Und dann ist es doch — ohnehin bei der engen Verkettung, in welcher, wie wir finden werden, die Gottesreichslehre des Neuen Testaments mit der Erscheinung Christi steht — besser, wir lassen die Schriften, in welchen uns die zahlreichen Aussagen Jesu selbst über das Reich Gottes berichtet werden oder wohl auch davon, dass er solche Aussagen gemacht habe, berichtet wird, — und das sind doch gerade die synoptischen Evangelien — unvermischt mit anderen, in welchen eben diess nicht geschieht. Nur eine Sonderstellung nehmen natürlich die Acta in der zweiten Gruppe ein als geschichtliches Buch, das heisst aber nur, sie werden passenderweise dort zuerst in Betracht gezogen. In anderem Sinne nimmt dann freilich auch das Johannesevangelium eine Sonderstellung ein. Weil es eine Evangelienschrift sein will und unverkennbar, wie wir seiner Zeit sehen werden, zu der synoptischen Jesuslehre, auch der über das Reich Gottes Stellung nimmt, so könnte die Frage entstehen, ob wir es nicht, wenn auch nicht in unmittelbarem Anschluss an die synoptischen Evangelien, so doch gleich nach den Acta besprechen sollten. Es

würde sich das wirklich in manchem Betracht empfehlen. Allein andererseits repräsentiert es doch so ganz eine singuläre, eine fortgeschrittene Lehrentwicklung, dass es richtiger ist, wir stellen es an den Schluss. Dadurch erhält es dann doch wieder von selbst seine Sonderstellung und tritt in deutlicher Weise das Verhältniss seines Lehrtypus als eines abschliessenden zu dem synoptischen als einem grundlegenden, in mancher Hinsicht noch elementaren ins Licht. Zwischen hinein fallen dann die Schriften, in welchen die Erwähnung des Reiches Gottes nur eine gelegentliche, ich möchte sagen, zufällige ist.

ERSTE SCHRIFTENGRUPPE.

Die synoptischen Evangelien.

Wenn wir diese drei Schriften zusammenstellen, so fragt es sich freilich sogleich, ob wir die darin von unserem Begriff handelnden Stellen einfach zusammennehmen und als ein Ganzes betrachten dürfen oder dieselben nicht vielmehr wieder auseinanderhalten und gesondert betrachten müssen. Da die meisten in ihnen sich findenden Stellen sich, wie gesagt, als Aussagen Jesu selbst geben oder wohl auch vereinzelt davon, dass Jesus solche gemacht habe, berichten, wie Matth. 4, 23; 9, 35; Luc. 8, 1; 9, 2. 11, so verstände es sich von selbst, dass die Aussagen als von ein und derselben Persönlichkeit stammend und die Berichte als Berichte über Aussagen derselben Persönlichkeit einfach zusammenzunehmen und als ein Ganzes zu behandeln wären — wenn die Authentie jener Aussagen und die Geschichtlichkeit des Berichts von solchen Aussagen absolut sicher oder selbstverständlich wäre. Es bliebe dann nur etwa die Frage übrig, ob nicht die Aussagen dieser Persönlichkeit — hier also Jesu — vielleicht aus dem Grunde doch wieder auseinanderzuhalten wären, weil sie ja mit unserem Begriffe doch nicht immer ein und denselben Sinn verbunden haben könnte, worüber aber natürlich nichts im voraus entschieden werden kann. Allein jene Authentie der Aussagen bzw. die Geschichtlichkeit der Berichte über solche steht nun einmal nicht zum voraus fest,

und sie zu untersuchen und dadurch entweder festzustellen oder zu widerlegen, kann nicht unsere Aufgabe sein. Wir können höchstens sehen, ob vielleicht unsere Specialuntersuchung selbst Fingerzeige in dieser Richtung gibt. Unter diesen Umständen dürfen wir daher zunächst bloss bei den Aussagen, welche die drei Evangelien gemeinsam haben als von Jesus je bei ein und derselben Gelegenheit gesprochen und darum auch im Wesentlichen gleichlautend, welche also mindestens auf ein und dieselbe Quelle zurückgehen, wäre diese auch nicht Jesus selbst, davon absehen, dass sie in verschiedenen Schriften stehen. Anders dagegen verhält es sich mit solchen Aussagen, die vereinzelt auftreten. Wir müssen uns in Betreff derselben bewusst bleiben, dass wir sie verschiedenen Schriften verdanken, von denen jede je zu ihrer Zeit und namentlich zu verschiedenem Zweck abgefasst ist, und dass dadurch auch jene Aussagen beeinflusst sein könnten, mögten sie auch an sich überlieferte und nicht etwa überhaupt nur auf die Autoren selbst zurückzuführende sein. Solche Aussagen dürfen wir daher nicht anders zusammennehmen, als so, dass wir uns dabei erst vergewissern, ob sie auch begrifflich zusammenstimmen, oder nachträglich es erhärten. Wenigstens die Möglichkeit verschiedenartiger Fassung des Begriffs müssen wir zugeben. Zu fragen sodann, ob nicht innerhalb ein und derselben Schrift wieder verschiedenartige Lehrtropen in Absicht auf unsern Begriff sich finden, werden wir wenigstens bei Einem Punkt Anlass haben.

Nun Eine Differenz zwischen unsern drei Schriften springt jedenfalls ganz unmittelbar in die Augen, und wir sprechen uns am besten gleich hier darüber aus, wenigstens so weit, als schon eine bloss literarische Erwägung, ohne noch auf den Inhalt des Begriffes einzugehen, ein Urtheil ermöglicht. Es ist die Differenz betreffend den Ausdruck selbst, mit welchem unser Begriff bezeichnet wird.

Vorläufige Untersuchung des Verhältnisses der Ausdrücke

ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν und *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*
zu einander in Absicht auf Ursprünglichkeit.

Während zwei der Evangelien, das zweite und das dritte, nur von der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* wissen, redet das erste zwar auch von ihr, aber doch nur ganz vereinzelt, für gewöhnlich aber (d. h. 31 mal gegen 5 mal) vielmehr von der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, und das auch in solchen Stellen, welche in den beiden anderen Evangelien ihre Parallelen haben, die wir daher ohne weiteres zusammenzunehmen uns vorhin das Recht vindicierten. Obgleich nun unser Thema zunächst bloss von der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* redet, so darf es doch als selbstverständlich betrachtet werden, dass die Aussagen über die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* bei Matthäus deshalb nicht ausgeschlossen werden wollen und daher von uns nicht übergangen werden dürfen. Treten sie doch, jedenfalls in denjenigen Matthäusstellen, welche direkte Parallelen bei Marcus und Lucas haben, also von derselben Sache reden wollen, ganz unmittelbar an die Stelle der Aussagen über die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* bei den letzteren, und eben damit tritt hier jener Ausdruck an die Stelle von diesem — ohne dass damit auch schon gesagt werden will, er bedeute ganz dasselbe. Soviel ist aber dabei ohne weiteres klar, dass wir in diesen, Parallelen zu einander bildenden Stellen die ursprüngliche Aussage, sei es nun Jesu selbst oder der gemeinsamen Quelle, der sie entstammen, nicht mehr intakt haben, sondern dieselbe entweder bei Matthäus (von *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* in *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*) oder bei Marcus und Lucas (in umgekehrter Weise) verändert wurde. Denn selbstverständlich kann Jesus nicht in ein und derselben Aussage, gleichsam in Einem Athem, sich doppelt ausgedrückt, es kann nicht dieselbe Quelle in ein und

demselben Satz doppelt gelautet haben. So muss wenigstens bei diesen Stellen die Frage gestellt werden: Welches war denn wohl der ursprüngliche Ausdruck: *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* oder *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*? — Bei den übrigen Stellen, die entweder nur bei Matthäus oder nur bei Marcus und Lucas sich finden, liegt an sich keine Nötigung zu dieser Frage vor. Es könnte ja hier schon ursprünglich der Ausdruck, dort allermeist *ἡ βασ. τῶν οὐρανῶν*, hier nur *ἡ βασ. τοῦ θεοῦ* gelautet haben. Ohnehin, wenn wir annehmen müssten, die betreffenden Aussagen, welche bei Matthäus den einen, bei Marcus und Lucas den andern Terminus bieten, seien überhaupt erst von diesen Autoren selbst (oder von ihren besonderen Quellen) concipiert, fällt die ganze Frage ja von selbst weg. Die Ausdrücke sind dann selbstverständlich beiderseits „ursprünglich“, d. h. sie lauteten seit Conception der Aussagen, in welchen wir sie jetzt lesen, natürlich so, wie sie jetzt lauten. Anders aber steht es, wenn diese Aussagen vielmehr in allen drei Schriften in erster Linie (auch in den keine Parallelen zu einander bildenden Stellen) einer gemeinsamen Quelle — wenn sie wenigstens ihrem Hauptinhalt nach dem Munde Jesu selbst entstammen. Dann wäre denn doch diese, ich möchte sagen, nahezu säuberliche Scheidung nach Schriften sehr auffallend, d. h. es wäre sehr auffallend, dass die Verfasser des zweiten und dritten Evangeliums (oder ihrer speciellen Quellschriften) gerade nur Aussagen Jesu (bzw. der gemeinsamen Quelle) über *ἡ βασ. τοῦ θεοῦ* aufgenommen haben sollten, während es doch, wie Matthäus zeigt, auch so viele mit *ἡ βασ. τῶν οὐρανῶν* gegeben hätte. Und ebenso auffallend wäre es, dass der Verfasser des ersten Evangeliums (oder seine specielle Quelle) wenigstens beinahe nur Aussagen letzterer Art aufgenommen hätte, während doch, wie Marcus und Lucas zeigen, vielmehr so viele mit *ἡ βασ. τοῦ θεοῦ* vorgelegen hätten. Sollten denn die beiderseitigen Ver-

fasser geflissentlich so die eine Gattung Aussagen ausgewählt und die andere ausgeschlossen haben? Liegt nicht viel näher die Vermutung, diese säuberliche Verteilung bzw. diese Differenz zwischen Matthäus einerseits und den beiden andern Evangelien andererseits sei auch eine erst durch die Verfasser entstandene, das heisst aber, nicht durch eine von ihnen getroffene Auswahl, sondern durch eine von ihnen vorgenommene Aenderung? Entweder habe Matthäus (wenigstens in den meisten Stellen) den Ausdruck ἡ βασι. τοῦ θεοῦ erst in den: ἡ βασι. τῶν οὐρανῶν abgeändert, oder aber haben Marcus und Lucas das umgekehrte gethan. Dann kehrt aber also auch bei diesen (keine Parallelen zu einander bildenden) Stellen die Frage wieder: Welcher Ausdruck ist wohl der ursprüngliche?

Können wir aber irgend hoffen, eine Antwort darauf zu gewinnen? Nun, wenn die Sache sich so verhielte, dass ebenso wie Marcus und Lucas nur ἡ βασι. τοῦ θεοῦ kennen, Matthäus nur den anderen Ausdruck hätte, dann ständen sich die Wagschalen gleich. Wir müssten dann zwar nicht auf eine Antwort überhaupt verzichten, könnten aber nur versuchen, aus inneren Gründen eine solche zu gewinnen, und müssten dann jedenfalls die ganze Untersuchung zurückstellen auf die sachliche Erörterung unseres Begriffs und dessen, was eigentlich der eine und der andere Ausdruck bedeute, welcher alsomehr, welcher weniger den Stempel der Ursprünglichkeit oder eines secundären Ursprungs an sich trage. Allein m. E. steht die Sache doch etwas günstiger. Schon auf rein literarischem Wege lässt sich mit einiger und ich meine eigentlich, mit ziemlich grosser Wahrscheinlichkeit eine Antwort geben, wenn auch vorbehalten bleiben muss, später im Verlauf unserer ganzen Untersuchung zu sehen, ob auch innere Gründe dieselbe bestätigen oder doch keine da sind, welche dagegen sprechen. Es hat nemlich Matthäus ja, wie schon mehrmals angedeutet, keineswegs bloss den

Ausdruck: ἡ βασιλ. τῶν οὐρανῶν. Wäre dem so, dann stände an sich nichts der Annahme im Wege, er habe aus irgend welchen Gründen den andern, der bei Marcus und Lucas der einzig vorkommende ist, in diesen umgeändert. Aber so wie die Sache steht, ist vielmehr zu fragen: Ist es denn irgend wahrscheinlich, dass Matthäus zwar in einigen Stellen den Ausdruck: ἡ βασιλ. τοῦ θεοῦ, wenn wir diesen als den ursprünglichen betrachten, hätte stehen lassen, dann aber in weitaus den meisten anderen, vorab auch in den bei Marcus und Lucas sich ebenfalls findenden, parallelen Stellen, ihn durch einen neuen: ἡ βασιλ. τῶν οὐρανῶν ersetzt haben sollte? Warum that er es dann doch nicht in allen? Ist es irgend wahrscheinlich, dass er eine solche Duplicität des Ausdrucks erst einführte, wenn sie ursprünglich nicht bestand? Wäre nicht die Einführung einer solchen Duplicität immerhin das schwerer zu Erklärende, leichter zu erklären aber ein Uniformieren einer vorliegenden Duplicität? Spricht nicht desshalb alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass die Duplicität das ursprüngliche ist, d. h. also dafür, dass jedenfalls der Ausdruck: ἡ βασιλ. τῶν οὐρανῶν auch ein ursprünglicher ist, nicht bloss der andere? dass er darum in den Parallelen zu einander bildenden Stellen, wo Marcus und Lucas ihn nicht haben, wohl aber Matthäus, der ursprüngliche ist und das „ἡ βασιλ. τοῦ θεοῦ“ bei jenen beiden eine Abänderung, ohnehin aber dies in den Stellen, die Matthäus allein hat und in denen er ihn und nicht ἡ βασιλ. τοῦ θεοῦ bietet, der Fall ist? Ob auch in den Aussagen Jesu, welche bei Marcus und Lucas allein sich finden und in welchen sie ἡ βασιλ. τοῦ θεοῦ haben, ursprünglich ἡ βασιλ. τῶν οὐρανῶν stand und das ἡ βασιλ. τοῦ θεοῦ eine von ihnen vorgenommene Abänderung ist, mag dann dahingestellt bleiben. Viel spricht aber dafür, dass dies wenigstens in manchen auch von diesen Stellen geschehen sei. Denn die Uniformität im Gegensatz zu der Duplicität, die Matthäus noch hat, ist verdächtig.

Entkräften wird man das Gesagte schwerlich wollen durch die Bemerkung, es stehen eben doch zwei Texte gegen Einen, man habe also ein doppeltes Zeugniss für den Nichtgebrauch des Terminus: ἡ βασι. τῶν οὐρανῶν und nur ein einfaches für den Gebrauch. Zwei Schriften, welche unleugbar so oder anders in einem Abhängigkeitsverhältniss zu einander stehen, können ja in Wahrheit nicht als zwei Zeugen gelten. Zudem kann man das Zeugniss des Marcusevangeliums um so weniger, meine ich, durch das des Lucasevangeliums gegen das des ersten Evangeliums verstärken wollen, als doch nach ziemlich allgemeiner Annahme jedenfalls das Lucasevangelium erst nach demjenigen geschrieben ist, gegen welches man es als Zeugniss gebrauchen will. Auch aus dem Fehlen des Ausdrucks: ἡ βασι. τῶν οὐρανῶν in allen übrigen neutestamentlichen Schriften (ausser vielleicht, aber nicht sicher in Einer Stelle bei Johannes und dem wenigstens ähnlichen, aber vom Reich Christi gebrauchten Ausdruck: βασι. ἐπουρανίου 2 Tim. 4, 18) kann m. E. nichts gefolgert, d. h. es kann daraus nicht geschlossen werden, dass der Terminus ἡ βασι. τῶν οὐρανῶν nur eine Singularität speciell des Matthäus (oder seiner unmittelbaren Quelle) war. Dies Fehlen kann vielmehr vollständig daraus erklärt werden, dass eben jener Ausdruck allmählich durch den allgemeineren, auch an sich leichter verständlichen anderen Ausdruck verdrängt wurde. Wie dies im 2ten und 3ten Evangelium geschah, so geschah es auch sonst, und so kam nur dieser Ausdruck in allgemeinen Gebrauch. Das heisst aber, wie schon Eingangs berührt wurde, der Gebrauch des Ausdrucks wurde ja überhaupt ein sehr beschränkter; vom Reich, sei es nun Gottes oder der Himmel, wurde überhaupt gar wenig in den andern Schriften des Neuen Testaments geredet. Zudem sind diese anderen Schriften in der Hauptsache die Paulinischen. Speciell bei Paulus aber dürfen wir ja am wenigsten ein Präsentsein der ursprünglichen

Jesusausdrücke annehmen und also die Wahl des Ausdrucks: ἡ βασιλ. τῶν οὐρανῶν erwarten, auch wenn dies ein, ja wohl der eigentlich und so recht von Jesu selbst gebrauchter Ausdruck war.

Wir nannten soeben den Ausdruck: ἡ βασιλ. τοῦ θεοῦ den allgemeineren, auch an sich leichter verständlichen, und ich denke, es findet dies keinen Widerspruch. So könnten wir unser bisheriges Argument für seine mehr secundäre Natur oder umgekehrt dafür, dass der Terminus: ἡ βασιλ. τῶν οὐρανῶν jedenfalls nicht erst ein secundärer, später entstandener sei, noch verstärken durch die Hinweisung darauf, dass dieser doch im Vergleich mit jenem unleugbar der bestimmtere sei, der, welcher eine bestimmtere Farbe habe und mehr eigentümlich laute, der βασιλεία noch mehr einen konkreten Charakter zuschreibe, und dass dies für seine Originalität spreche. Allein so ohne weiteres kann doch nicht so argumentiert werden. Es könnte ja doch auch sein, dass besondere Gründe erst veranlassten, die βασιλ. τοῦ θεοῦ mit diesem specielleren und bestimmteren Namen zu bezeichnen. Es würde das Verfolgen dieser Frage aber schon über die rein literarische Erwägung, die wir hier im Eingang allein anstellen wollten, hinaus und zu einer sachlichen führen, auf die wir uns hier noch nicht einlassen können. Nur die Gegenfrage sei, wenn man so argumentieren wollte, noch erlaubt: Wenn erst später geflissentlich aus inneren Gründen der Terminus: ἡ βασιλ. τῶν οὐρανῶν aufgekommen und von dem ersten Evangelisten oder seiner Quelle angewendet worden wäre, sollte man dann nicht gerade am ehesten erwarten dürfen, ihm auch in der sonstigen neutestamentlichen (und späteren) Literatur zu begegnen? Denn die Gründe, die zu seiner Wahl geführt hätten, hätten doch wohl fortgewirkt. Weist nicht der Umstand, dass vielmehr der andere Ausdruck allein sich im Gebrauch erhielt, darauf hin, dass der Sachverhalt der umge-

kehrte war, dieser andere Ausdruck aus bestimmten Gründen später für den geeigneteren gehalten und desswegen vollends der ausschliessliche wurde mit Verdrängung des anderen? Doch genug vorläufig über diese immerhin wichtige Frage. Erst im Verlauf unserer Untersuchung werden wir nach und nach eine bestimmtere Antwort darauf gewinnen.

Methode der Untersuchung.

Wenden wir uns unserer eigentlichen Aufgabe zu, festzustellen, was in unserer Schriftengruppe unter ἡ βασι. τῶν οὐρανῶν bzw. τοῦ θεοῦ verstanden ist und was darüber gelehrt wird, so fragt es sich: Welchen Weg sollen wir einschlagen? Sollen wir eine der drei Schriften nach der andern durchnehmen und wieder in jeder den einzelnen Stellen, welche von unserem Begriff handeln, nach der Reihenfolge, in welcher wir sie finden, nachgehen und sie darauf ansehen, was sie über denselben aussagen? Es hätte das immerhin manches für sich. Wir wären nicht nur selbstverständlich vor jeder etwaigen ungehörigen Vermischung der Aussagen der drei Schriften bewahrt, sondern würden auch wieder bei jeder derselben ganz genau sehen, wie und wo der Begriff auftritt, bei welcher Gelegenheit, in welchem Zusammenhange Jesus davon redet, würden am sichersten etwaige Wendungen, die es mit demselben, mit seinem Gebrauch oder mit dem damit verbundenen Sinn nimmt, bemerken u. dergl. Allein einmal, was das Einhalten der Reihenfolge betrifft, so hätte dies jedenfalls zunächst nur literarischen Wert, d. h. wir erführen, in welcher Reihe die Evangelisten Jesum von der Sache reden lassen. Wir wüssten aber noch nicht, ob dies auch wirklich die thatsächliche war, in welcher Jesus davon redete unter Annahme, dass sie wirkliche Geschichte berichten, wir wüssten nicht einmal ohne weitere Untersuchung, ob diese Reihen-

folge auch nur die ursprüngliche der ersten Quelle oder Quellen war, und nicht eine erst später entstandene. Kurz der Wert dieses den Stellen Nachgehens nach der Reihenfolge wäre m. E. doch nur ein sehr mässiger und der Nachteil am Ende grösser als der Wert. Denn ein solches Verfahren wäre doch ein sehr zersplitterndes, unter allen Umständen viel Wiederholung mit sich bringendes, da doch nun einmal nicht wenige Stellen ziemlich dieselbe Bedeutung gerade für unseren Begriff haben, also dasselbe Resultat ergäben. Und schliesslich müssten wir doch, um zu wissen, woran wir mit demselben eigentlich sind, das Detail unter gewisse allgemeinere Gesichtspunkte gruppieren und damit am Ende gar manches von dem im Einzelnen Gefundenen wieder sagen. So ist es doch wohl das Bessere: wir stellen zum voraus einige Hauptgesichtspunkte auf und gruppieren das Einzelne darnach. Nur muss es geschehen mit möglichst losen Maschen, also möglichst wenig Specialisierung, damit dem Einzelnen kein Zwang angethan wird, sondern es in seiner textualen Gestalt zum Wort kommen kann, und dann natürlich immer mit Unterscheidung der drei Schriften oder doch dem Bewusstsein, dass es drei sind, auch nicht ohne Rücksicht auf den Zusammenhang, in welchem eine Aussage steht, wohl auch unter Umständen auf die Reihenfolge der Aussagen.

Dabei scheint es sich dann zu empfehlen oder fast geboten zu sein, dass wir von einer sprachlichen Erklärung unseres Begriffes ausgehen, um einen Fingerzeig für die weitere Erklärung und das richtige Verständniss zu gewinnen, überhaupt über ihn orientiert zu sein. Allein bei näherer Betrachtung erweist sich das als zu wenig dienend. Rein sprachlich angesehen ist der eine Ausdruck ἡ βασι. τοῦ θεοῦ eigentlich zu einfach und vag, als dass wir damit für das wirkliche Verständniss der damit bezeichneten Sache, was damit in concreto in den Evangelien, was von Jesu gemeint sei, viel

gewannen. Der andere Ausdruck aber: ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν lässt an sich so mancherlei Deutung zu, hat in gewissem Sinn etwas rätselhaftes, so dass rein sprachliches Erörtern zu keinem Ziele führt. Weder Lexicon noch Grammatik helfen da viel. Es gilt dies ja überhaupt, dass die rein sprachliche Untersuchung noch gar keine Sicherheit dafür gewährt, dass wir zum wirklichen Verständniss eines in Gebrauch gekommenen Begriffs gelangen. Wie viele Begriffe haben nun einmal eine ganz bestimmte Bedeutung gewonnen, welche weder durch Lexicon noch durch Grammatik gefunden werden kann! Nur der Gebrauch, der in concreto von dem Begriff gemacht wird, kann da entscheiden. Ebendesshalb kann vor der Specialuntersuchung auch bei unserem Begriff lediglich nichts Sicheres ausgemacht werden. Und darum, mag es auch ungewohnt sein: ich gedenke, mit sprachlicher Erörterung nicht zu beginnen, sondern zu schliessen. Es wird sich zeigen, dass das das richtigere ist. — Da auf rein sprachlichem Wege der Sinn, den „Gottesreich“, „Himmelreich“ in unseren Schriften hat, nicht zu ermitteln ist, so möchte man um so mehr wünschen, dass in denselben irgend eine Definition davon gegeben wäre. Allein weder geben die Berichterstatter irgendwo eine solche, noch hören wir aus dem Munde Jesu selbst etwas der Art. Die Gleichnisse charakterisieren ja freilich das Wesen der βασιλ. τῶν οὐρανῶν bzw. τοῦ θεοῦ in verschiedener Richtung und sind uns desshalb natürlich sehr von Wert; aber etwas wie eine Definition geben sie ja in keiner Weise. Eine solche hält Jesus eben gar nicht für nötig. Er (und nach der Darstellung bei Matthäus vor ihm der Täufer) setzt unbestreitbar — jedenfalls nach der Darstellung der Evangelien — als in der Hauptsache bekannt voraus, was er mit diesem Ausdruck meine, von was er denn eigentlich rede, wenn er von der βασιλ. τῶν οὐρανῶν bzw. τοῦ θεοῦ, wenn er namentlich gleich zum ersten Anfang von einem „Nahesein“ derselben redet.

Die Frage der Pharisäer bei Luc. 17, 20 wird denn auch häufig als der direkte Beweis dafür, dass die Lehre vom Gottes- oder Himmelreich, speciell von seinem Kommen, einen Bestandteil der damaligen jüdischen Theologie gebildet habe, angesehen; ich glaube aber, nicht mit Recht. Sollten die Pharisäer nicht den Begriff erst den Reden Jesu selbst haben entnehmen können? Auch wenn sie gar nicht selbst seine Lehre sich aneigneten, so hatten sie ja doch oft genug entweder selbst ihn davon reden hören oder von Anderen gehört, dass er oft davon rede. So könnte also der Sinn ihrer Frage einfach der gewesen sein, dass sie aus irgend welchem Grunde wünschten, er möchte sich einmal deutlich darüber aussprechen, wann denn das von ihm oft berührte Kommen der βασιλεία, von der er so viel rede, stattfinden solle. Doch, wie gesagt, irgendwie muss freilich die Sache, von der Jesus (bzw. schon der Täufer) redet, den Hörern vertraut gewesen sein; es hätte sonst nimmermehr so unvermittelt davon geredet werden können. Und man freute sich, neuerdings auch ganz direkte Spuren von „Himmelreich“, „Kommen des Himmelreichs“ als einem Stück messianischer Erwartung in jüdischen Midraschen und in den Targumen gefunden zu haben. Vgl. *Levy*, Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch, s. v. מלכות, und danach *Cremer*, Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutest. Gräcität s. v. βασιλεία. Allein, wenn auch immerhin nicht unwichtig, wie wir später uns überzeugen werden, sind diese Spuren denn doch ausserordentlich dürftig, und ob die betreffenden Stellen auch wirklich in die Zeit Jesu und vor Jesu zurückreichen, ist höchst unsicher. Es ist aber auch m. E. die Annahme, die betreffenden Ausdrücke müssen schon der religiösen Sprache der Zeit Jesu (und des Täufers) angehört haben, gar nicht nötig, um die anscheinend so unvermittelte Art, wie wir in den Evangelien davon reden hören, begreiflich zu finden. Dies Reden Jesu, bzw.

des Täufers, setzte zum Verständniss gar nichts weiter voraus bei den Hörern, als einmal die in den Propheten des Alten Testaments ausgesprochenen messianischen Erwartungen (im engeren und weiteren Sinn), die ja alle die Erwartung einer künftig (durch den Messias) herzustellenden vollkommenen, den Menschen volles Glück und Heil bringenden Herrschaft Gottes (zunächst in Israel, aber durch Israel auch für die Heiden) als wesentlichen Bestandteil enthielten. „Und in den Synagogen las man“, wie *Schultz*, Alttestamentliche Theologie 4te Auflage S. 809 sagt, „neben Mose auch die Propheten, und diese konnten ja das Bild des Messias Königs nicht erbleichen lassen. Das gedrückte Volk hat zweifellos das herrliche Bild des Davids Königs (durch den nach langem, immer vergeblichem Harren die Theokratie zu ihrer endlichen und vollkommenen Darstellung kommt) mit steigender Glut aufgefasst.“ Und wohl findet man in den sogenannten Apokryphen kaum eine Hinweisung auf die messianische Zeit, auf den persönlichen Messias gar keine. „Allein“, bemerkt wieder *Schultz* gewiss mit vollem Recht, „sicher wurden im Volke das Buch Daniel und die ihm nachgebildeten Geheimbücher mehr gelesen, als die sittlich gehaltenen, etwas nüchternen Apokryphen.“ Und damit stehen wir an dem entscheidenden Punkte. Sollte auch das, was die Propheten des Canons enthalten, allein nicht genügt haben, um das, was Jesus (bzw. schon der Täufer) von der βασιλ. τῶν οὐρανῶν, die nahe sei, die kommen solle, redet, ohne weiteres dem Volke verständlich zu machen, oder müssten wir annehmen, jene prophetischen Messiasverheissungen seien überhaupt dem Volke zu Jesu Zeiten nicht so präsent gewesen: die sogenannten pseudepigraphischen Schriften zeigen ja, dass hauptsächlich an das Danielbuch sich anschliessend eine farbenreiche, specialisierende, im einzelnen vielfach variierende Messiashoffnung, welche wesentlich die Erwartung einer vollkommenen Gottesherrschaft (in und durch Israel) in sich schloss,

sich entwickelt hatte. Es sei hiefür einfach auf die gründliche und detaillierte Darstellung verwiesen, welche namentlich *Schürer*, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 2te Auflage, Band II, S. 417 ff. davon gibt, auch *Weber*, System der altsynagogalen palästin. Theologie, S. 333 ff., wo freilich gerade die pseudepigraphische Literatur nicht berücksichtigt ist. Das Auftreten Jesu (und des Täufers) mit der Predigt von der βασιλεια war also keineswegs ein unvermitteltes. Sie knüpfen an das an, was die Gemüther ohnehin — gewiss in nicht kleinen Kreisen — beschäftigte, wenn auch die Einen lebhafter, in positiven Erwartungen, die Anderen nur noch, möchte ich sagen, in schwacher Erinnerung.

So gewannen wir also auf einmal ein reiches Material zur Einleitung unserer Untersuchung, und es scheint sich die Aufgabe zu ergeben, ehe wir in dieselbe eintreten, erst eine Vorgeschichte der neutestamentlichen Lehre vom Gottesreich und seinem Kommen durch Darstellung der messianischen Erwartungen der Zeitgenossen zu schreiben. Ja, es könnte überhaupt der wissenschaftliche Charakter der nachfolgenden Untersuchung, der Darstellung der neutestamentlichen Lehre, speciell der Lehre Jesu dadurch bedingt erscheinen. Allein, wie so eben gesagt, einmal liegt jene Darstellung der messianischen Erwartungen der Zeitgenossen Jesu in klarster und ausführlichster Weise namentlich bei *Schürer* schon vor. Wir könnten im wesentlichen nur wiederholen, was dort gesagt ist. Warum sollte es denn da nicht genügen, darauf zu verweisen? Warum sollte nicht zur vollständigen Wahrung des wissenschaftlichen Charakters unserer Untersuchung die Versicherung genügen, dass wir sie nicht anders als im vollen und bewussten Hinblick auf jene Darstellung d. h. also eben auf die dort dargelegten messianischen Erwartungen der Zeitgenossen Jesu anstellen? Wir ignorieren sie so ganz und gar nicht, dass wir sie vielmehr uns voll gegenwärtig halten.

Sodann aber trotz der Bedeutung, welche auch wir der Kenntniss jener Erwartungen für das richtige Verständniss der Lehre Jesu und des Neuen Testaments überhaupt vom Himmelreich beilegen, schiene es mir nicht methodisch richtig und nicht eigentlich unserer Aufgabe förderlich zu sein, wenn wir zuerst einleitungsweise jene Erwartungen im Ganzen darstellen und dann erst in unsere eigentliche Aufgabe eintreten würden, ich glaube, es würde dies eher vom Ziele abführen, als eigentlich förderlich sein. Denn was die neutestamentlichen Schriften lehren, wollen wir wissen. Nun diese d. h. wenigstens die Schriften der ersten Gruppe, an der wir stehen, diese aber auch ohne alle Frage, enthalten hiefür reichhaltiges, selbständiges Material. Jene jüdischen Erwartungen dagegen enthalten viele Züge, welche darin gar nicht oder doch wesentlich modificiert wiederkehren. Wir würden uns daher von dort ausgehend am Ende in Mancherlei verlieren, was unserer Aufgabe ganz fern liegt. So meine ich, ist das bessere das, dass wir vom Neuen Testament selbst ausgehen. Aber allerdings das ist, weil jene jüdischen Erwartungen immerhin die Folie der Lehre Jesu und des Neuen Testaments sind, nötig, dass wir immer wieder bei den einzelnen Momenten, die uns in letzterer entgegentreten, auf die vorchristlichen Erwartungen zurückblicken und uns ebenso die Convergenz oder den Anschluss daran, als die Divergenz klarmachen. Jenes Anschliessen findet eben in der Art statt, dass dann doch gleich wieder ein Auseinandergehen bald in geringerem, bald in grösserem Mass unverkennbar ist. Dadurch ist m. E. der an sich ganz berechtigten Forderung, unserer Untersuchung einen Unterbau durch eine Einleitung in der genannten Richtung zu geben, vollständig genügt. Sachlich geben wir das auch, nur in anderer Form.

Unmittelbar also in den Gegenstand eintretend ist der Weg, den ich einschlage, weil ich ihn für den allein zu einem siche-

ren Ziele führenden halte, der: Wir wollen dem vorliegenden Material die verschiedenen Merkmale, welche nach demselben unserem Begriff zukommen, eines nach dem andern — ich möchte sagen — abzuhorchen suchen, womit wir dann zugleich die Hauptgesichtspunkte, die in Betracht kommen, und einen stetigen Gedankenfortschritt gewinnen. Denn wir gehen dabei aus von dem, was ganz evident und konstant vorliegt, worüber also gar kein Zweifel entstehen kann, und schreiten so von einem Moment zum andern weiter, um den Begriff in immer engere Grenzen einzuschliessen und dadurch dem richtigen Verständniss wo möglich immer näher zu kommen — und dann schliesslich auch über den sprachlichen Ausdruck zur Klarheit zu gelangen. Jede Position, die wir dadurch gewinnen, wird so eine Etappe und Directive für das Weitere. Und das, meine ich, ist wichtig, und dieses Verfahren das allein richtige bei einem so vieldeutigen Begriff, bei dem an sich so mancherlei Auffassungen gleich möglich sind oder doch scheinen. Denn durch jenes Verfahren wird von den an sich auch möglichen Auffassungen jede ausgeschlossen, die zu dem schon gefundenen und festgehaltenen Merkmal oder Moment nicht stimmt; es wird eine bestimmte Auffassung gefordert. Je mehr Positionen dann feststehen, desto sicherer wird natürlich unser Gang.

HAUPTMOMENTE DER HIMMELREICHS- BZW. GOTTESREICHSLEHRE.

1. Die βασιλεία τῶν οὐρανῶν bzw. τοῦ θεοῦ ist nur Eine.

Das erste, was namhaft zu machen ist, wenn wir die Hauptmomente der Himmelreichslehre, wie sie uns zunächst in unseren drei Schriften entgegentritt, festzustellen suchen, ist freilich etwas, das eigentlich der Fixierung kaum wert zu

sein scheint und doch in erster Linie ausgesprochen werden muss: Die βασιλ. τῶν οὐρανῶν bzw. τοῦ θεοῦ tritt nie anders als in der Einzahl auf. Es gibt nur Eine solche βασιλεία, nur Eine, ganz bestimmte, so zu sagen, individuelle. Man könnte in dieser Hinsicht schon die constante Determination des Ausdrucks durch den bestimmten Artikel betonen. Doch unterlasse ich das, da dieser Umstand allerdings noch nicht beweisend dafür ist, sondern auch einfach daraus erklärt werden kann, dass es sich um ein bekanntes d. h. allgemein erwartetes Reich handelt.

Nur Eine, sagen wir, ist die βασιλεία τῶν οὐρανῶν bzw. τοῦ θεοῦ. Ja, denn von einem Nebeneinander mehrerer solcher βασιλείαι ist nirgends die Rede. Nur das ist richtig, dass neben der βασιλεία τοῦ θεοῦ auch manchmal von der, bzw. von einer βασιλεία Christi gesprochen ist. Ueber das Verhältniss dieses βασιλεύειν Christi zu der βασιλ. Gottes selbst kann hier noch nichts ausgemacht werden. Es ist nur zu sagen: soweit jene βασιλ. Christi wieder von der βασιλ. Gottes zu unterscheiden ist, wird durch das Vorhandensein oder Entstehen jener βασιλεία selbstverständlich nichts daran geändert, dass letztere, die βασιλεία τοῦ θεοῦ, nur Eine ist. Insoweit aber jene βασιλεία mit derselben zusammenfallen sollte, bliebe es ja ohnehin dabei, dass nur Eine solche βασιλεία ist, eben die mit der βασιλ. Christi zusammenfallende. Ebenso wenig aber ist je von einem Nacheinander von βασιλείαι τῶν οὐρανῶν bzw. τοῦ θεοῦ die Rede (in den Evangelien jedenfalls auch nicht von einem Nacheinander einer βασιλεία Christi und einer darauf folgenden βασιλ. τοῦ θεοῦ). Die βασιλεία τοῦ θεοῦ, so oft von ihr die Rede ist, erscheint durchweg als ein Abschluss, hinter dem nicht und nie wieder eine andere, etwa noch höhere in Perspective gestellt ist. D. h. sollte auch, worauf hier noch nicht eingegangen werden kann, das Kommen der βασιλ. τῶν οὐρανῶν bzw. τοῦ θεοῦ nicht als etwas mit Einem Mal oder

von jeher Abgeschlossenes gedacht oder zu denken, sondern von einem Ziel noch ein Anfang zu unterscheiden sein: die βασιλεία, welche so einen Anfang, einen Fortgang und ein Ziel hätte, ist eben nur die Eine, die überhaupt existiert.

In diesem Punkt sind die drei Evangelien ganz einstimmig; von einer verschiedenartigen Auffassung findet sich keine Spur, eine gesonderte Erwägung ist hier unnötig.

Auch liegt dieser Punkt ganz in der Linie der schon vor-neutestamentlichen Erwartung. Wie auch immer im Einzelnen die erwartete Herstellung einer vollkommenen Gottesherrschaft gedacht wurde: so viel ist gewiss, sie sollte das Endziel sein, wenn auch mit verschiedenen Stadien. Jene Gottesherrschaft ist daher eine Eins; nur Eine bestimmte Gottesoffenbarung ist die erwartete höchste.

2. Zweck und Bedeutung der Zugehörigkeit eines Menschen zu der βασιλεία ist lediglich das Eintreten in den Genuss eines Gutes, bzw. des höchsten Gutes.

Dieses Moment ist ganz besonders charakteristisch und für ein richtiges Verständniss der Himmereichslehre massgebend; und es tritt uns nicht minder mit vollster Evidenz und ganz constant in allen drei Evangelien entgegen. Wir müssen es anerkennen, ein Zweifel ist gar nicht möglich. Mit dem Begriff der βασιλεία τῶν οὐρανῶν bzw. τοῦ θεοῦ, mit dem Gedanken, dass Jemand in dieselbe kommt oder in derselben ist, verbindet sich stets, ganz unmittelbar und unablässig davon, der Begriff eines Gutes für den Betreffenden. Damit, dass Jemand in diese βασιλεία kommt, sie „Jemandes wird“, bzw. „Jemandes ist“, wird ihm etwas zu Teil; er empfängt, er erfährt etwas. Denn es ist der Eintritt in den Besitz und Genuss eines Gutes. Es meint also nicht irgend ein Verhalten (innerer oder äusserer Art), sondern eine Zuständigkeit,

in die man versetzt wird, meint vollends nicht eine Aufgabe, sondern eine Gabe. Die Zugehörigkeit zu dem Himmelreich ist daher nicht ein ethischer Begriff im engeren Sinn dieses Worts, wonach an ein Soll irgend einer Art gedacht wird, sondern es ist — ich weiss kaum einen geeigneteren Ausdruck — ein pathologischer Begriff, natürlich in bonam partem, d. h. es drückt ein εἰ πάσχειν des Betreffenden aus. Die einzige Stelle, welche dieser Behauptung zu widersprechen scheinen könnte, werden wir gleich nachher besprechen, werden später auch sehen, in welcher Weise ja freilich das ethische Moment auch in jenem engeren Sinne für den Begriff der Zugehörigkeit zum Himmelreich in Betracht und zu seinem vollsten Recht kommt. Hier, bei der Bestimmung davon, was Zweck und Bedeutung dieser Zugehörigkeit sei, müssen wir es noch abweisen. Ja so sehr läuft dieselbe auf ein Gut, das man empfängt, hinaus, dass Gut, oder, wie wir hier schon vorläufig sagen können, höchstes Gut den ganzen Inhalt des Gottesreichs, natürlich in subjectiver Beziehung, ausmacht, und daher „Himmelreich“, „Gottesreich“ in unseren Schriften häufig nahezu in jenen Begriff übergeht, und der Gedanke daran, wodurch dieses Gut sich (objectiv) vermittelt, und an ein Gebiet, in welchem es genossen wird, ganz in den Hintergrund tritt.

Ganz schief ist es daher, wenn offenbar mit oberflächlicher Folgerung aus dem Ausdruck βασιλεία ohne weiteres, wie freilich ganz gewöhnlich geschieht, der Mensch, bzw. der Wille des Menschen als das direkte Objekt des göttlichen βασιλεύειν in dem Sinn gedacht wird, dass dieses βασιλεύειν als Herrschen Gottes bzw. des Geistes Gottes im Menschen gefasst und so die eigentliche Bedeutung der Zugehörigkeit zum Himmelreich (man sagt dann aber lieber: Gottesreich) in dem Gott Gehorsamsein, in dem Führen eines göttlichen Lebens, oder wie man es nun näher ausdrücken mag, gefunden wird.

Natürlich Gott βασιλεύει, wann und wo er eine βασιλεία hat. Inwiefern? kann aber hier noch nicht weiter ausgeführt werden, wo es sich nur um die Folge davon für den Menschen handelt. Es kann nur im Allgemeinen hier so viel gesagt werden: es ist = Gott ist vollkommen unbeschränkt (durch keine widergöttliche Macht beschränkt) in der Entfaltung seiner Macht und entfaltet dieselbe unbehindert zu beseligender Offenbarung seines Wesens. Und davon ist dann die Folge und der Gewinn für den, der in dieser βασιλεία Gottes ist, wie es Zweck und Bedeutung des Kommens in dieselbe und des Seins in derselben ist: ein Glückbesitzen, ein (höchstes) Gut Geniessen. Oder weil es mit dem βασιλεύειν Gottes sich so verhält, darum ist die Zugehörigkeit zu dieser βασιλεία ein Gut, ein εὖ πάσχειν für den Betreffenden. Also das βασιλεύειν Gottes in dieser βασιλεία — und das muss im Auge behalten werden — will und soll dem betreffenden Menschen gegenüber nicht ein Beherrschen, sei es äusseres oder inneres, bedeuten, sondern ein βασιλεύειν zu seinen Gunsten. Der Mensch geniesst dasselbe. Nur von dieser Seite kommt es für ihn in Betracht und nur in diesem Sinn kann er als Object desselben bezeichnet werden.

Ob bei dieser βασιλεία Gottes sein βασιλεύειν doch auch als ein Zusammenschliessen Vieler zu einer Einheit, als Beschaffen und Erhalten einer Gemeinschaft, als (sittliches) Organisieren (nach *Ritschl*) in Betracht kommt, ob demnach die Bedeutung der Zugehörigkeit zu dem Himmelreich in formaler Beziehung auch noch in der Eingliederung in ein Ganzes besteht: diese Frage kann hier noch nicht zum Austrag gebracht werden. Wir gehen ja ausgesprochenermassen von den ganz evident in unseren Texten vorliegenden Momenten aus, um so fortschreitend der Sache auf den Grund zu kommen. Zu jenen evidenten Momenten gehört aber dieser Punkt keineswegs oder nur für eine oberflächliche Beurteilung, welche

geschwind aus dem Gedanken, „es ist ja doch von einem Reich die Rede“ ihre Schlüsse zieht, ohne viel zu prüfen, ob sie auch von dem Autor, den man erklären soll, gezogen sind, und so unversehens die eigenen, dem Autor fremden Gedanken einträgt. Uebrigens dürfte gerade darin, dass dieser angeregte Punkt ein keineswegs ohne weiteres evidenter ist, also in diesem Negativen denn doch schon wirklich auch ein leiser Wink für das richtige Verständniss unserer Lehre liegen.

Doch wenden wir uns zum exegetischen Nachweis dessen, was wir über den Zweck und die Bedeutung der Zugehörigkeit zum Himmel-, bzw. Gottesreich gesagt haben. Freilich in Betreff des „Dass“ d. h. dass dieselbe in unseren Schriften stets und ganz wesentlich als ein Gut erscheint, als ein *εὖ πάσχειν*, könnten wir uns eigentlich eines Nachweises für überhoben erachten. Denn es wird dies ja freilich direct und ausdrücklich kaum einmal oder nur sehr selten ausgesprochen. Aber das geschieht nur, weil es einfach bei allem Reden vom Himmelreich die Voraussetzung ist, weil es ganz wesentlich in der Linie der Hoffnung auf Herstellung einer vollen Gottesherrschaft, also der Hoffnung, in welcher die Hörer stehen, liegt. Mit allem Reden vom Himmelreich und seinem Kommen oder der Teilnahme an demselben verband sich für sie ganz von selbst und ganz unmittelbar der Gedanke an ein (höchstes) Gut. Um eine Periode höchsten Glückes und Heiles herbeizuführen, sollte ja doch jene Gottesherrschaft eintreten; eben das war der eigentliche Kernpunkt jener ganzen Erwartung. So ist denn auch für die Mehrzahl der Stellen, die vom Himmelreich in unsern Evangelien handeln, dieser Gedanke ganz unmittelbar das *punctum saliens*. Ohne ihn auszusprechen, gehen sie von ihm aus; sie sind nur unter seiner Voraussetzung verständlich; auf ihm beruht ihr Zweck und ihre Bedeutung.

Immerhin aber wollen wir uns, zumal bei der massgebenden Wichtigkeit gerade dieses Momentes, einem Nachweis im Einzelnen durch Zusammenstellung sämtlicher Stellen und unter ausdrücklicher Namhaftmachung derer, welche allein für diese Frage irrelevant sind, nicht entziehen.

Nun da ist denn 1. vor allem zu sagen, dass keine Stelle dagegen spricht, also etwas anderes als Bedeutung der Zugehörigkeit zum Himmelreich bezeichnet als was wir genannt haben. Oder ja Eine Stelle so viel ich sehe, könnte es doch zu thun scheinen. Denn eine zweite, Matth. 6, 33, welche nach der lect. rec.: *ζητεῖν τὴν βασιλ. τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ*, es auch zu thun scheint, lautet nach der wenigstens wahrscheinlich richtigeren Lesart anders und spricht dann jedenfalls nicht gegen uns (hievon später). Jene Eine Stelle, die Bedenken wecken könnte, finden wir Matth. 21, 43, wo von *καρποὶ τῆς βασ. τοῦ θεοῦ*, von einem *ποιεῖν* solcher Früchte die Rede ist. Bedeutet also, möchte man fragen, nicht doch Zugehörigkeit zum Gottesreich eine ethische Aufgabe bzw. ein ethisches Verhalten, nemlich eben ein *ποιεῖν* von *καρποὶ*, nicht aber das, dass dem Menschen ein Gut zu Teil wird? Allein ist denn davon etwas gesagt, dass dem *ἔθνος*, vom dem die Rede ist, *ἡ βασ. τοῦ θεοῦ δοθήσεται* zu dem Zweck, dass es *ποιεῖ τοὺς καρποὺς τῆς βασιλείας*? Keineswegs, sondern die Aufnahme in diese *βασιλεία* ist und will sein ein Gut (vgl. *δοθήσεται*), wie umgekehrt das Ausschliessen von derselben eine Strafe, also ein Unglück ist. Das *ποιεῖν τοὺς καρποὺς* ist einerseits die Bedingung der Aufnahme in das Reich; gerade dass die Pharisäer es daran fehlen lassen, bringt sie um dasselbe. Noch mehr aber ist es allerdings die Bedingung des Bleibens in dem Reich für jenes andere *ἔθνος*. Aber dass nun dieses *ποιεῖν* bei ihm statffinde, ist einfach vorausgesetzt, weil vorausgesehen. Sie werden nicht aufgenommen in die *βασιλεία*, damit sie *ποιοῦσι τοὺς καρποὺς*, sondern

sie *ποιοῦσι τ. κ.*, damit sie darin und seines Glückes theilhaftig bleiben und weil sie darin bleiben und als bleibend angesehen werden. Insofern ist die Stelle allerdings von Bedeutung; sie dient zur Ergänzung dessen, was wir hernach sub 3 finden werden. Sie sagt uns, was, wenn es sich auch eigentlich von selbst versteht, doch wichtig ist, sich klar zu halten, dass die Bedingung für die Aufnahme in die *βασιλεία*, nemlich ein bestimmtes ethisches Verhalten, auch Substrat des Seins in derselben ist und bleibt. Nur ist, wie gesagt, dies Verhalten nicht Zweck, weder der Aufnahme, noch des Bleibens in der *βασιλεία*.

2. Nur verhältnissmässig wenige Stellen sind es, welche, ohne irgend gegen unsern Satz von dem Zweck und der Bedeutung der Zugehörigkeit zu der *βασιλεία* zu sprechen, davon überhaupt nichts andeuten, einfach, weil sie von etwas reden, wobei es auf jenen Umstand nicht ankommt.

Es sind das einmal solche Stellen, in welchen das Erscheinen der *βασιλεία* lediglich als Zeitpunkt in Betracht kommt. So Marc. 9, 1; Luc. 9, 27 (in der parallelen Stelle Matth. 16, 28 ist von der *βασιλεία* Christi die Rede), obwohl auch hier die fast gebotene Combination je mit dem vorhergehenden Vs. das *ἐπαισχύνεσθαι αὐτόν* von Seiten des Menschensohnes als ein Ausschliessen von der *βασιλεία* erscheinen lässt, dieses also schwerstes Uebel und darum das Gegenteil ein Gut sein muss. Ferner Luc. 22, 18; 17, 20; 19, 11. Doch ist in den beiden letzteren Stellen nicht zu verkennen, dass das Interesse des Fragens nach der Zeit, wann die *βασιλεία* komme, und wieder der Anlass der Meinung, sie werde bald erscheinen, die ja doch als eine Hoffnung zu fassen ist, in dem Gedanken liegt, es sei damit ein Gut verbunden. Luc. 21, 31 ist kaum mehr hieher zu rechnen, da das *ἐγγὺς εἶναι* der *βασιλεία* doch auch hier, wie in den nachher zu erwähnenden Stellen, nur deshalb namhaft gemacht wird, weil es etwas Gutes

ist. Ohnehin steht dieses ἐγγὺς εἶναι der βασιλεία zu deutlich in Parallele mit dem ἐγγίζειν einer ἀπολύτρωσις zwei Verse vorher.

Weitere derartige Stellen wären solche, in welchen die βασιλεία zunächst nur als das Gebiet von an sich indifferentem Charakter erscheint, in welchem Jemand ist oder etwas geschieht. So namentlich Matth. 26, 29 mit den Parallelen Marc. 14, 25 und Lucas 22, 16. Doch ist auch hier die βασιλεία jedenfalls das Gebiet, wo etwas geschieht, das von hohem Werth (für die Jünger) ist. Ebenso Matth. 8, 11 mit Luc. 13, 28 f. Hier ist zwar zunächst nur das ἀνακλίνεσθαι mit den Erzvätern das Gut, und die βασιλεία nur der Raum. Aber dass die Erzväter dort sind, kennzeichnet deutlich die βασιλεία als eine Stätte hohen Glückes. Nur desshalb sind sie dort. Und Luc. 13, 29 erscheint eigentlich das ἀνακλίνεσθαι ἐν τῇ βασιλείᾳ τ. θ. an sich selbst als ein Glück. Weiter ist in den Stellen Matth. 5, 19; 11, 11; 18, 1. 4 (mit Luc. 7, 28) die βασιλεία τ. οὐρ. freilich zunächst nur der Ort des Grossseins oder Grösserseins als Andere. Aber diess Gross- oder Grössersein darin ist eben nur darum so wertvoll, weil das Sein in der βασιλεία an sich ein Glück ist, und vollends kann nur aus diesem Grund davon die Rede sein, dass schon das μικρότερος εἶναι ἐν τῇ βασιλείᾳ (wofern die Stelle so zu verstehen ist — wovon später) etwas Wertvolles sei. Dagegen sind natürlich ganz hieher zu rechnen als irrelevant für unsere Frage solche Angaben ganz allgemeiner Art, wie λόγος τῆς βασιλείας, διαγγέλλειν, κηρύσσειν τὴν βασιλείαν, μαθητευθῆναι τῇ βασιλείᾳ, μυστήρια τῆς βασιλείας, und Gleichnisse, wie die vom Senfkorn und Sauerteig, welche nun einmal dazu dienen sollten, die βασιλεία τ. θ. nach einer andern Seite hin zu charakterisieren. Und doch auch hier: gepredigt z. B. wird die βασιλεία τ. θ. doch nur, weil es sich um etwas Heilbringendes handelt, und der Ausdruck μυστήριον lässt die βασιλεία auch

als etwas, was solcher Art ist, ahnen; denn eben darum ist es wichtig, diese *μυστήρια* zu erfahren.

3. Sahen wir schon in diesen Stellen den Begriff eines mit der *βασιλεία τ. θ.* verbundenen Gutes immer wieder wenigstens in der Nähe liegen, so gehen in allen weiteren die Aussagen geradezu von diesem Gesichtspunkt aus. Sie setzen jenen Begriff zu ihrem Verständniss voraus; einige wollen ihn direkt konstatieren.

Stellen wir denn einfach der Reihenfolge nach die verschiedenen Aussagen zusammen, mit Marcus beginnend, aber so, dass wir gleich die Parallelen bei Matthäus und Lucas dazu nehmen, dann weitergehend zu Lucas mit den Parallelen nur noch bei Matthäus und schliesslich zu Matthäus, indem so am einfachsten erhellt, inwieweit Lucas noch über Marcus, Matthäus über Marcus und Lucas hinaus Besonderes enthält.

Nun so haben bei Marcus folgende Aussagen das zur Voraussetzung, dass die Zugehörigkeit zu der *βασιλεία τ. θ.* ein Gut ist oder sein Kommen ein Gut bringt:

a. 1, 15: Das feierliche Proclamieren des Naheseins der *βασιλεία* und speciell die Mahnung zum *μετανοεῖν* in Verbindung damit, die natürlich ihren Grund darin hat, dass man durch Unterlassen des *μετανοεῖν* ein hohes Gut verscherzen würde. Ganz ebenso Matth. 3, 2 und 4, 17. Und später erhalten dann nach Matth. 10, 7 die Jünger Jesu von ihm den Auftrag zu der gleichen Ankündigung, und in Verbindung damit den zum Verrichten von Heilungswundern, was sich daraus erklärt, dass das Kommen des Gottesreiches in ihnen sein Vorspiel haben soll, also natürlich etwas Heilbringendes sein muss. Und ganz ebenso Luc. 10, 9. 11, welche Stelle zugleich ausspricht, dass man durch sein Verhalten das Kommen in das Gottesreich verscherzen könne, was ja etwas Schlimmes nur sein kann, weil jenes Hineinkommen ein Gut ist.

b. 9, 47: Der Rat, lieber ein Auge zu verlieren, als das Eingehen in die βασιλεία τ. θ. zu verscherzen.

c. 10, 14: Dass als ein Vorzug der Kinder gerühmt wird, dass ihrer das Reich Gottes, bzw. der Himmel sei; ebenso Matth. 19, 14; Luc. 18, 16.

d. 10, 23 ff. und ebenso Matth. 5, 20; 7, 21; 18, 3; 19, 23. 24; Luc. 18, 24 f.: Ueberhaupt das Reden von einem εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τ. θ. — denn das ist doch unleugbar = dem Eintritt in den Bereich eines Gutes — und dann das Beklagen des schwer Eingehenkönnens der πλούσιοι in diese βασιλεία, was ja nur unter jener Voraussetzung verständlich ist. Ueberdies kann nur, weil es um ein hohes Gut sich handelt, in zwei der genannten Matthäusstellen (5, 21; 7, 21) das Eingehen in die βασιλεία τ. οὐρ. unter eine bestimmte ethische Bedingung gestellt werden.

e. 15, 43: Die Bezeichnung der βασιλεία τ. θ. als Gegenstands eines προσδέχεσθαι. Auch das δέχεσθαι 10, 15 (und parallel Luc. 18, 17) erklärt sich doch eigentlich nur daraus, dass mit der βασιλεία τ. θ. ein wertiges Gut verbunden ist, das man in Empfang nehmen soll. In der Stelle 12, 34 könnte an sich der Sinn allerdings sein: „nicht weit entfernt von der Gottesreichsgesinnung.“ Allein richtiger ist doch die Erklärung: „Mit einer solchen Gesinnung bist du nicht weit entfernt davon, in das Gottesreich zu kommen“; und dies hat natürlich für den Betreffenden nur Wert, so dass es sich wohl lohnt, es ihm zu eröffnen, weil damit ein Glück verbunden ist.

Dass die βασιλεία τ. θ. dem Menschen ein Gut bringt, liegt dann weiter in folgenden Stellen bei Lucas:

4, 43; 8, 1; 16, 16 (womit parallel die Ausdrücke bei Matthäus: 4, 23; 9, 35; 24, 14): Die Predigt von der βασιλεία τ. θ. ist ein εὐαγγέλιον (was indirekt wenigstens, da nach richtiger Lesart Marc. 1, 14 nicht von εὐαγγέλιον τῆς βασ. geredet ist, auch Marc. 1, 15 sagt);

6, 20: Die, deren die βασιλεία τ. θ. ist, werden selig gepriesen; die βασιλεία bringt reichen Ersatz für Armut; ebenso Matth. 5, 3 und dort v. 10: auch für Verfolgung; die βασιλεία zu haben, erscheint namentlich in letzterer Stelle als der wertvolle Lohn für das Erdulden von Verfolgung;

9, 26: Das nicht εὐθετος εἶναι zu der βασιλεία τ. θ. ist ein Verlust, etwas, was vermieden werden sollte;

11, 12 (und parallel Matth. 6, 10): Um das Kommen der βασιλεία wird gebeten und soll gebeten werden;

12, 31 (und parallel Matth. 6, 33): Ἡ βασιλεία τ. θ. soll gesucht werden;

12, 31: Sie ist eine Gabe Gottes;

14, 15: Wer in der βασιλεία ἄρτον φάγεται, wird selig gepriesen, natürlich nicht wegen des ἄρτον φάγεσθαι an sich, sondern weil es in der βασιλεία geschieht;

16, 16 (und parallel Matth. 11, 12): Die βασιλεία ist Gegenstand sogar eines gewaltsamen Versuches, hineinzukommen, βιάζειν, so wichtig ist das Hineinkommen.

Wenn endlich von Jesu sein Daemonenaustreiben durch den Geist bzw. Finger Gottes (11, 20 und parallel Matth. 12, 28) als Zeichen eines φθάναι der βασιλεία τ. θ. bezeichnet wird, so liegt natürlich darin wieder, dass das Kommen derselben den Anbruch einer Heilszeit bedeutet, und wenn nach 18, 29 die βασιλεία τ. θ. etwas ist, wegen dessen ein Mensch alles verlassen kann, so gilt selbstverständlich das gleiche.

Matthäus endlich bietet uns noch einige weitere Stellen:

8, 11 ist das υἱὸς τῆς βασιλείας- sein jedenfalls als ein Vorzug gedacht, und das Ausgestossenwerden in die Finsterniss bildet den Gegensatz zu dem Loos, das ihm zugedacht war, das also ein Stand des Glückes sein muss. Damit stimmt 13, 42: Das Ausgestossenwerden bzw. Ausgeschlossenwerden von der βασιλεία (allerdings nach v. 41 zunächst von der βασιλεία des Menschensohns) ist = dem Geworfenwerden in den Feuer-

ofen. Dagegen ist nach v. 43 die βασιλεία ihres Vaters der Ort, wo die δίκαιοι leuchten werden wie die Sonne, also eine Stätte höchsten Glückes und höchster Ehre.

16, 19 wird das Verleihen der Schlüssel des Himmelreichs an Petrus als etwas ganz Besonderes hervorgehoben, doch in dem Gedanken, dass damit der Zugang zu einem grossen Gute gewährt werde, und wenn 23, 13 den Pharisäern ein Vorwurf daraus gemacht wird, dass sie den Menschen die βασιλεία zuschliessen, so kann diess nur geschehen, weil es sich um ein Gut handelt, um das man gebracht wird.

Nur desshalb können nach 19, 12 Manche wegen des Himmelreichs sich entmannt haben, und kann nach 21, 13 das, dass τελῶναι καὶ πόρναι noch vor den ἀρχιερεῖς und πρεσβύτεροι in das Himmelreich kommen, ein Urteil sein, das diese aufs empfindlichste trifft.

25, 34 ist das κληρονομεῖν τὴν ἡτοιμασμένην βασιλείαν natürlich Bezeichnung hohen Glückes, das den Betreffenden widerfahren soll, wie ja eigentlich schon mit ἡτοιμασμένη die βασιλεία als ein Gut bezeichnet ist.

Einige Gleichnisse endlich haben bei Matthäus ganz speciell den Zweck, den Gut-Wert des Himmelreichs für die Menschen zu constatieren. Es liegt ja schon in den Gleichnissen von dem Hochzeitsmahl 22, 2 ff. und von den zehn Jungfrauen durch die Vergleichung dessen, was das Himmelreich bietet, mit einem Hochzeitsfestmahl bzw. mit einer Hochzeitfeier, und in dem von den Arbeitern im Weinberge 20, 1 ff., indem die Aufnahme in das Himmelreich hier als μισθός, den man empfängt, erscheint, oder einen solchen mit sich bringt. Direkter aber noch ist es ausgesprochen in den Gleichnissen vom Schatz im Acker und von der Einen köstlichen Perle, 13, 44—46.

Also wenn irgend etwas klar und unbestreitbar ist, so ist es das: Mit der Zugehörigkeit zu der βασιλεία τ. θ. will ein dem

Menschen zu Teil werdendes Gut ausgesagt werden, keineswegs aber irgend ein Verhalten, eine Qualität oder gar eine Aufgabe des Menschen. Es ist das ganz besonders deutlich da, wo jene Zugehörigkeit ausdrücklich von einem Verhalten des Menschen abhängig gemacht wird. Es hätte ja keinen Sinn, durch ein bestimmtes Verhalten wieder ein Verhalten oder überhaupt eine ethische Qualität bedingt sein zu lassen. In den betreffenden Aussagen läge gar kein Fortschritt; sie bewegten sich so zu sagen im Kreis.

Wir nahmen im Obigen alle Aussagen Jesu über die βασιλεία τ. θ. durch. Vielleicht wird gesagt, es sei des Guten damit zu viel geschehen, schon einige Stellen hätten genügt, um unseren Satz von dem Gut-Charakter der βασιλεία zu erhärten. Aber wir thaten es geflissentlich, damit ganz klar werde, wie constant die Sache ist und wie unwiderleglich. Und das ist uns wichtig. Denn, wie schon oben bemerkt wurde, eben dieser Punkt ist nach meiner Ansicht massgebend für die ganze Himmelreichslehre; von ihm hängt ganz wesentlich das richtige Verständniss derselben überhaupt ab.

Unsere Ausführung zeigte auch, dass hierin die drei Evangelien einstimmig sind. Fanden wir auch bei Matthäus am meisten Aussagen, welche dies bestätigen: die beiden anderen Evangelien denken doch nicht anders von dem Zweck und der Bedeutung der Zugehörigkeit zu der βασιλεία; auch sie finden diese Bedeutung nicht minder darin, dass man in den Besitz und Genuss eines hohen Gutes kommt.

Was ist aber eigentlich dieses Gut, welches diese βασιλεία ihren Genossen verschafft und gewährt? fragen wir natürlich schliesslich. Nun ein hochwertiges jedenfalls — soviel hören wir den betreffenden Aussagen unmittelbar ab — aber noch mehr, es ist ein finales, ist das höchste Gut. Denn von einem Gut, das noch hinter diesem und über dieses hinaus zu erwarten wäre, ist nirgends das geringste angedeu-

tet. Doch worin besteht nun dieses hohe, bezw. höchste Gut?

Mit Ausdrücken, wie ἀνακλίνεσθαι ἐν τῇ βασιλείᾳ τ. θ. mit den Erzvätern usw., ist nur insofern für diese Frage etwas gesagt, als der Zustand dieser Erzväter doch natürlich als ein seliger gedacht ist und deshalb ein ἀνακλίνεσθαι mit ihnen ein Teilnehmen an diesem Zustand in sich schliesst, wohl auch das Wort an sich selbst auf ein Ruhen und, weil ein ἀνακλ. bei einem Mahle, auf ein Geniessen hinweisen soll. Ueber das allgemeine Merkmal von Glück und Freude führt auch die Vergleichung mit einem Hochzeitmahl oder einer Hochzeitfeier nicht hinaus. Denn der specielle Gedanke, den man wohl darin finden wollte: Mit Christo, als dem Bräutigam, in Gemeinschaft treten, liegt doch in Wahrheit schon ab von dem tertium comparationis der betreffenden Gleichnisse. Specielleres, als dass es sich um einen augenfällig herrlichen Zustand handle, ist auch nicht gesagt Matth. 13, 43, wenn der Zustand der δίκαιοι in der βασιλείᾳ, an Daniel 12, 3 sich anschliessend, als ein ἐκλάμπειν ὡς ὁ ἥλιος bezeichnet wird. Concretere Züge könnten wir dagegen den Versen im Eingang der Bergpredigt Matth. 5, 4—9 entnehmen, wenn wir berechtigt sind, die dort ausgesprochenen Verheissungen als Zeichnung des Zustandes des Himmelreichsgenossen zu betrachten. Allein so gewöhnlich das geschieht, es ist mir zum mindesten nicht sicher, ob das richtig ist. Es lautet ja freilich ganz plausibel: „Diese Verse sind so hübsch eingerahmt von den beiden Versen 3 und 10, wo das Himmelreich im Allgemeinen verheissen ist; also werden die besonderen Verheissungen in v. 4—9 Exemplificationen des Himmelreichsguts sein und sein sollen.“ Allein wir haben jedenfalls keine Garantie dafür, dass wir diese Verse in ihrem ursprünglichen Zusammenhang haben. Wenigstens in der Parallele Luc. 6, 21 haben wir nur zwei von jenen Versen und auch diese etwas abweichend. Man könnte also doch nur sagen, Matthäus

habe die Verheissungen in jenen Zwischenversen so betrachtet, wie gewöhnlich angenommen wird. Allein es ist mir auch das zweifelhaft. Wir hören ja lauter ganz specielle Verheissungen, je durch die speciellen, im ersten Glied genannten Umstände oder Qualitäten veranlasst. Es will immer gesagt werden, dass jedem, der die oder die Qualität habe, in dem oder jenem Zustand sich befinde, das Entsprechende, d. h. zum Teil das per antithesis Entsprechende zu Teil werden werde. Also jede dieser Verheissungen hat ihren eigenen bestimmten Zweck, aus dem sie sich voll erklärt. Nicht, meine ich desshalb, sollen sie das Himmelreichsgut exemplificieren, sondern nur Parallelen scheinen sie mir zu sein zu der Himmelreichsverheissung, indem auch hier der Fall der gleiche ist, dass das Gut, welches das Himmelreich bringt, eben als hohes Gut per antithesis in dem vorhergehenden Zustand, der als ein κακῶς πάσχειν im letztern Fall (v. 10), in gewissem Sinn auch im ersten (v. 3) zu bezeichnen ist, entspricht. Also lauter Fälle, in denen der Sachverhalt ein ähnlicher ist, Grosses, Unerwartetes in Aussicht steht bei bestimmten Qualitäten oder Lebenslagen, wollen zusammengestellt werden, natürlich um die Qualität zu empfehlen oder über die Lebenslage zu beruhigen. Bei der Verheissung an die πραεῖς v. 5 hat man dann auch bei der gewöhnlichen Auffassung Mühe, die Verheissung des κληρονομεῖν τὴν γῆν mit der Himmelreichsverheissung zu vereinigen. Man verflüchtigt es dann eben eigentlich zu dem allgemeinen Gedanken göttlicher Huldverweisung, da die Zuteilung Canaans an die Israeliten ein Hauptbeweis göttlicher Huld gewesen sei. Denn wenn wir auch später auf die Fragen nach dem Wo? des Kommens der βασιλεία selbst die Antwort geben werden: Auf Erden, so will und kann doch entfernt nicht gesagt werden, dieselbe wolle für ihre Genossen ein Besitzen der Erde, überhaupt irgend ein Raum- oder Machtgewinnen gerade auf der Erde vermitteln.

Sie will in keiner Weise ein irdisches Gut verschaffen. Wohl aber ist ein zu seinem Recht Gelangen, ein Anerkennung Finden, ein Raum Gewinnen etwas, was Gott gerade die *πραΐς*, im Gegensatz zu dem Loos, das ihnen sicher zu sein scheint, schon in diesem gegenwärtigen Aeon erfahren lässt, und womit er ihnen zeigt, dass er mit ihnen ist, an der *πραότης* Wohlgefallen hat. Kurz wir bewegen uns damit m. E. einfach auf dem empirischen, nicht auf dem Himmelreichsboden. Und so, meine ich, auch in v. 4. 6. 7. Dagegen die Verheissungen in v. 8 und 9 gehen allerdings durch ihren Inhalt und namentlich in v. 9 auch durch die Form: *κληθήσονται* (auf ein göttliches Urteil hinweisend) über die Empirie hinaus, und hier steht dann sachlich nichts im Weg zu sagen: das sind Züge des Himmelreichsstandes. Aber bezweckt ist m. E. wohl auch hier nicht, solche Züge anzugeben d. h. also das Himmelreichsgut zu exemplifizieren, sondern auch hier nur, zu versichern, dass den Betreffenden das ihrer Qualität Entsprechende, aber allerdings über ihr eigenes Erwarten zu Teil werden werde. Immerhin aber, weil, wie gesagt, diese beiden letzteren Verheissungen als erst im künftigen Aeon sich erfüllend gedacht sind, mag ihnen als ein Moment des Himmelreichsguts die unmittelbare Gemeinschaft mit Gott (*ἑπαισθαι*) und voller Gotteskindschaftsstand entnommen werden. Ist das über den Zweck der Verheissungen bei Matthäus Gesagte richtig, so gilt diess dann auch von den parallelen Verheissungen bei Lucas (6, 21).

Nicht zu unserer Frage zu ziehen sind die Stellen Matth. 19, 28 und Luc. 22, 30, nicht nur weil es sich hier deutlich ganz speciell nur um die unmittelbaren Jünger Jesu handelt, sondern weil hier vom Reich Christi die Rede ist, Reich Gottes und Reich Christi aber nach unseren Schriften nicht identifiziert werden dürfen, wovon später mehr.

So haben wir als Stelle, die positiv etwas über den Inhalt

des Himmelreichsgutes aussagt, eigentlich nur Marc. 9, 47. Denn sie zeigt beim Blick auf v. 45 denn doch unwiderleglich, dass dieses Gut die *ζωή* ist, die wir auch in der parallelen Stelle Matth. 18, 8 f. ausdrücklich genannt finden. Seine volle Beleuchtung erhält diese *ζωή* dann bei Marcus durch den Gegensatz, den sie bildet zu der *γέννα τοῦ πυρός*. Und so dürfen wir denn gewiss auch bei Matthäus die Stelle 19, 16 mit v. 23. 24 combinieren und ebenso in den parallelen Erzählungen bei Marcus und Lucas, ferner Matth. 25, 34 mit v. 46. Wir haben wieder die *ζωή*, ausdrücklich als *αἰώνιος*.

Noch möge die Lucasstelle 21, 8 erwähnt werden, sofern die gleich darauf folgende Stelle v. 31 annehmen lässt, es wolle das, was mit dem Nahesein der *βασιλεία* für die Menschen in Aussicht steht, als *ἀπολύτρωσις* bezeichnet werden.

Wir fanden wenig Positives über den Inhalt des Himmelreichsgutes in den Evangelien ausgesagt. So viel ist aber jedenfalls sicher, dass sie nicht etwa in ihren Aussagen darüber von einander differieren. In keinem finden wir irgend wie eine andere Lehre darüber, als in einem der beiden andern; ebensowenig etwa in zweien derselben eine andere als in dem dritten. Sie sind einhellig.

Aber wollten wir etwa schliesslich enttäuscht uns fühlen, dass eben nur das ausgesagt wird? Es wäre unrichtig. „Nur das“ — können wir ja doch im Ernst nicht sagen, wenn es doch um die *ζωή αἰώνιος*, und, wie wir noch fanden, um ein Leben in unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott sich handelt. Sodann aber — und das ist wohl zu beachten — kommt eben hier der neutestamentliche Standpunkt zum deutlichen Ausdruck. Stimmt auch die Lehre Jesu, bzw. der Evangelien mit der jüdischen Erwartung in dem Allgemeinen zusammen, dass die *βασιλεία τ. θ.* das höchste Glück bringt, so weicht sie dann doch wieder wesentlich von ihr ab, sobald man näher tritt und das Einzelne ins Auge fasst. Bezeichnend ist schon

die Individualisierung des Himmelreichsguts, die sich daraus, dass es als ewiges Leben bezeichnet ist, von selbst ergibt. Denn dieses ewige Leben ist ein Individualbesitz, während in der jüdischen Erwartung doch immer eigentlich oder doch in erster Linie bei dem Kommen des Gottesreichs an den Eintritt eines Gesamtzustandes, eines Collectivheiles — möchte ich sagen — gedacht ist, wesshalb auch dort Ausdrücke, wie „das Gottesreich ist Jemandes, es geht Jemand ein in dasselbe, empfängt es —“, die wir in den Evangelien immer wieder finden, vergeblich gesucht werden. Sodann aber ist mit *ζωὴ αἰώνιο*; jeder Gedanke, wie an ein Nationalheil, so überhaupt an ein Mancherlei von sinnlich-irdischen Gütern irgend welcher Art abgewiesen; das Himmelreichsgut ist denn doch damit über den ganzen irdischen Bereich hinausgehoben. Und dieser Charakter des Himmelreichsguts kann denn auch m. E. als ein wenigstens erster, auch sachlicher Grund dafür geltend gemacht werden, dass gerade der Ausdruck „Himmelreich“ so recht der originale Ausdruck ist, und nicht erst ein secundärer, weil er jeden Gedanken an bloss oder auch irdische Güter von vorneherein ausschliesst, was bei dem Ausdruck „Gottesreich“ noch nicht der Fall ist: ist doch „Gott“ Geber ebensosehr von irdischen, wie von himmlischen Gütern.

Eine Ergänzung dessen aber, was über das Himmelreichsgut direkt gesagt ist, möchte ich noch darin sehen, dass bekanntlich Gott von Jesu so geflissentlich als der Vater im Himmel bezeichnet wird, als sein Vater, aber auch als Vater derer, die Reichsgenossen werden oder sind. Ausdrücklich z. B. Matth. 13, 43 und indirekt, aber mit aller Deutlichkeit, Matth. 5, 9: *οἱ τοῦ θεοῦ κληθήσονται*. So gehört also zum Glück des Himmelreichs wesentlich das mit, dass man die Vaterschaft, also die Vaterliebe Gottes genießt, die Gotteskindschaft hat. Diese beginnt ja freilich schon in diesem Aeon, Matth. 5, 45, aber doch eigentlich nur proleptisch, sie voll-

endet sich erst im Himmelreich. Sie zeigt auch wieder, wie das Himmelreich etwas ganz Individuelles, nicht aber Nationales ist, zeigt, welch von den jüdischen Erwartungen verschiedenen Charakter es hat. Da mit dem, dass man Gott zum Vater hat, im Grund alles gesagt ist, so ist um so mehr begreiflich, dass sich Jesus über das Himmelreichsgut im Einzelnen nicht viel ausspricht, es nicht etwa näher beschreibt. Ich glaube, es geschieht das absichtlich. Dasselbe soll geglaubt werden. Von dem Gott, der der Vater im Himmel ist, darf ja der Einzelne nichts als Gutes, darf das Beste erwarten; er soll es aber auch thun im Glauben, im Vertrauen auf diese Vaterschaft Gottes, das Einzelne ihm überlassend.

Eine weitere Frage in Betreff des Himmelreichsgutes ist aber dann noch: Ist dasselbe als ein für Alle gleiches gedacht oder gibt es Stufenunterschiede? Dass die Stellen Luc. 22, 30 und Matth. 19, 28, in welchen Jesus seinen unmittelbaren Jüngern besondere Auszeichnung in seinem Reich verheißt, nicht hieher gezogen werden dürfen, um die Frage zu beantworten, bzw. zu bejahen, wissen wir. Allein wir haben auch direkt vom Himmel- bzw. Gottesreich handelnde Stellen, in welchen dem Wortlaut nach ein Stufenunterschied seiner Genossen ausgesprochen wird. Will wirklich ein solcher gelehrt werden? Bei Matthäus sind es hauptsächlich die Stellen 5, 19; 11, 11; 18, 1. 4. Bei Lucas finden wir nur die Stelle 11, 11 wieder in 7, 28, während Marcus keine direkte Aussage der Art enthält. Immerhin aber kommen als wenigstens indirekte Parallelen zu Matthäus 18, 1 noch in Betracht eine Lucasstelle 9, 46, und bei Marcus die Stelle 9, 34, und zu der Lucasstelle 9, 46 wäre noch beizuziehen 22, 24. In diesen letzteren (Lucas- und Marcus-) Stellen wird nemlich von den Jüngern im allgemeinen die Frage aufgeworfen: *τίς μείζων*; — eine Frage, welche offenbar so, wie sie lautet, als eine Frage nach dem höheren oder niederen Rang in der Gegen-

wart d. h. in ihrem gegenwärtigen (Jünger-) Kreise zu verstehen ist. In seiner Antwort zeigt dann Jesus das Unberechtigte eines solchen Rangstreites durch die Erklärung, dass gerade das Sichfernhalten von jedem Rangstreit, nach keinem höheren Rang Streben rechte Grösse sei, sie also alle mit einander um ihres Streites willen und so lange sie um den Rang streiten, einer dem andern voranzugehen sich einbildet und ehrgeizig strebt, bis jetzt noch tief stehen, überhaupt keiner für gross zu achten sei. Beachtet man aber bei Lucas (9, 48) das Futurum: *ἔσται* in der Antwort Jesu, so zeigt sich, dass doch nicht ein allgemeiner ethischer Satz bloss ausgesprochen werden soll, sondern eine Thatsache, die eintreten soll auf Grund eines das *μέγας εἶναι* feststellenden Urteils, oder ein Thaturteil, das wir unmittelbar fast mit der Stellung zu der *βασιλεία* combinieren, also in dem Sinn: Er wird gross sein in der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* bzw. *τοῦ θεοῦ*. Anders lautet schon die Frage bei Matthäus, nicht bloss allgemein: *τίς ὁ μείζων*; sondern geradezu: *τίς ὁ μείζων ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν*; Vermutlich haben wir in dieser Form die ursprüngliche Frage. Der Jünger Sinn war denn doch wesentlich auf die erwartete *βασιλεία* gerichtet. (Auch Luc. 22, 24 wird ursprünglich das der Sinn der Frage gewesen sein, soweit wir hier nicht bloss eine Doublette vor uns haben.) Ihre Frage machen die Jünger aber auch hier ganz von dem sinnlich-menschlichen Standpunkt aus im Sinn einer Rangfrage; sie meinen: Welcher unter ihnen? So spricht ihnen Jesus durch das Herbeirufen des *παιδίου* und die scharfe kategorische Erklärung im Blick auf dasselbe in v. 3 die Befähigung zum Himmelreich wegen ihres eifersüchtigen Rangstreits überhaupt ab. Und auf Grund davon gibt er sodann erst auf ihre Frage die Antwort in v. 4, die so lautet, weil es eine Antwort direkt auf ihre Frage ist, d. h. er acceptiert die Form ihrer Frage und redet deshalb auch von *ὁ μείζων*. Aber daraus

darf denn doch keineswegs das als Meinung Jesu abgeleitet werden, es gebe wirklich einen Rangunterschied im Himmelreich, d. h. also, es sei der, der Kindessinn hat, zwar der Höchste im Himmelreich, genieße das höchste Glück, aber solche, die ihn nicht haben, können doch auch ins Himmelreich kommen, wenn sie auch nur eine niederere Stufe des Glücks erreichen! Vielmehr kann Jesu Sinn beim Acceptieren der Form der Frage seiner Jünger nur der sein: Wenn es einem, der keinen Kindessinn hat, überhaupt möglich wäre, auch ins Himmelreich zu kommen, so hätte jedenfalls der, der solchen Sinn hat, den Vorrang vor ihm; kurz es wird einfach der unvergleichlich hohe Wert des Kindesses in dieser Form ausgesprochen.

Doch wir haben noch andere Stellen. Die Stelle Matth. 11, 11 (Luc. 7, 28) würde freilich nach der Erklärung von *B. Weiss* überhaupt nicht hieher gehören. Denn er ergänzt zu *ὁ μικρότερος* speciell: *Ἰωάννου*, erklärt also: Auch wer weniger ist als Johannes, keinen so hohen Beruf hat, als dieser hatte — wenn er in der *βασ. τῶν οὐρανῶν* ist, ist er doch *μειζων αὐτοῦ*, hat eine höhere Stellung, als dieser sie hatte. Allein ob man *μικρότερος* so beziehen darf, ist mir doch fraglich, d. h. ob der Sinn nicht doch der ist: Wer in der *βασ. τῶν οὐρανῶν* eine niederere Stellung bloss einnimmt, als Andere, die darin sind. Obwohl es sich aber hier nicht um einen bloss dem Mund der Jünger entnommenen und durch ihre Frage veranlassten Ausdruck handelt: eine positive Lehre Jesu, dass es verschiedene Rangstufen in der *βασιλεία* gebe, also mit verschiedenem Mass des Glücks, darf doch m. E. aus dieser Stelle nicht abgeleitet werden. Wir hörten ja, dass das Himmelreichsgut die *ζωὴ αἰώνιος* ist. Kann man denn diese in einem höheren, aber auch wieder in einem niederen Grade haben? So ist der Sinn auch hier ganz gewiss nur der hypothetische — „auch wenn einer nur ein *μικρότερος* in der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* wäre“ —

ohne dass gesagt sein will, es gebe in Wirklichkeit *μικρότεροι* und *μείζονες*; oder auch, das kleinste Mass des Himmelreichs-glücks sei grösser als dasjenige, das Johannes im alten Bund durch seine Stellung genoss, ohne dass gesagt werden will, es könne in Wirklichkeit einem, der im Himmelreich ist, jenes Glück auch in kleinerem Mass, als sein Mass überhaupt ist, zu Teil werden.

Am deutlichsten scheint aber doch ein Stufenunterschied in der *βασιλεία* in der Stelle Matth. 5, 19 angenommen zu werden. Ob von Jesu selbst, mag zweifelhaft sein, da die Echtheit der Stelle, d. h. ob sie wirklich von Jesu stamme, wegen der auffallend starken Betonung der *ἐντολαί* bezweifelt wird. Aber wenn die Worte auch nicht von Jesu selbst stammen, nun so sind es Worte des Evangelisten, und unsere Frage kehrt dann nur in der Form wieder: Wird von diesem wirklich ein Stufenunterschied im Himmelreich angenommen? Nebenbei bemerkt: wir haben es ja überhaupt in unserer Untersuchung immer nur mit der Lehre Jesu nach den Evangelien zu thun, d. h. mit dem, was uns diese als solche berichten. Ob dieser Bericht geschichtlich ist oder nicht: darüber entscheiden wir nicht; wir müssen zunächst einfach das annehmen, was uns vorgelegt ist. Nun in dieser Stelle Matth. 5, 19 findet auch *B. Weiss* einen Stufenunterschied gelehrt, aber von Stufen der Seligkeit sei in der Schrift überhaupt nie die Rede, und unsere Stelle könne schon desswegen nicht davon verstanden werden, weil hier ja die höhere und niederere Stufe von dem Mass der Einsicht [er meint doch wohl in das Wesen des Gesetzes] abhängig gemacht werde; davon könne aber doch nicht das Mass der Seligkeit, also die Stellung im künftigen Messiasreich abhängen. Daher sei die Stelle vielmehr nur von der grösseren oder geringeren Bedeutung eines Jüngers Jesu im „gegenwärtigen“ [d. h. nach *Weiss*: dem in dem Verband der Jünger Jesu schon in diesem

Aeon vorhandenen] Gottesreiche zu verstehen. Wir können hier die Frage noch nicht weiter erörtern, ob eine solche Fassung des Ausdruckes ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν in unserer (und nach Weiss in mancher anderen Stelle noch) überhaupt zulässig sei. Bemerkt sei nur für diese Frage vorläufig hier das: Natürlich kann dann auch im nächstfolgenden Vs. 20 ἡ βασ. τῶν οὐρανῶν nur von dem „gegenwärtigen“ Gottesreich verstanden werden (wenigstens, wenn man, wie von Weiss geschieht, auch v. 19 für eine Aussage Jesu selbst hält). Aber will man behaupten, Jesus wolle in diesem Vs. 20 eine δικαιοσύνη, die nicht besser ist, als die der Pharisäer, nur als von diesem „gegenwärtigen“ Gottesreich ausschliessend bezeichnen, und nicht vielmehr von dem reden, was für das „Messiasreich“ entweder befähige oder dafür nicht zureiche, die Bedingung der Aufnahme nicht erfülle? Der Grund aber, wesshalb Weiss meint, es könne in unserer Stelle nicht vom „Messiasreich“ die Rede sein, ist m. E. nicht stichhaltig. Nicht von einer mangelhafteren oder vollkommeneren Einsicht bloss redet Jesus, wie ich meine, sondern von einer unrichtigeren oder richtigeren Stellung zum Gesetz, von einem praktischen Verhalten, das freilich mit einem theoretischen (διδάσκειν) verbunden ist. Aber letzteres ist doch nur die Rechtfertigung, die jenes sucht. Und desshalb sehe ich in der That keinen Grund, warum nicht ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν auch hier im absoluten Sinn, also von dem „Messiasreich“ verstanden werden — kann bzw. muss. Haben wir aber dann hier den Beleg für einen Stufenunterschied im „Messiasreich“, für „Stufen der Seligkeit“? Ich meine dennoch nicht — nicht alsob ich meinte, es dürfen nun einmal solche nicht als von Jesu (oder den Evangelien) gelehrt angenommen werden — aus irgend einem dogmatischen Grunde. Vor dem exegetischen Thatbestand müsste ja jede Dogmatik weichen. Vielmehr die Exegese selbst, meine ich, und gerade eine es genau nehmende,

führt zu einem andern Ergebniss. *Κληθήσεται* heisst es, nicht *ἔσται*. Also von einem Urteil ist die Rede. Und da ist ja freilich nach dem Wortlaut das Urteil das: Der Eine ist der *ἐλάχιστος*, der Andere *μέγας* = nimmt die niederste — nimmt eine hohe Stufe ein. Aber doch nur in der Beurteilung. In Wahrheit ist also der Sinn: Von dem Einen wird es heissen: „Er verdient nur der *ἐλάχιστος* zu sein u. s. w.“ Und die Veranlassung zur Wahl gerade dieses Ausdrucks ergibt sich ja aus dem Zusammenhang unmittelbar. D. h. jener erste verdient so behandelt zu werden, wie er die *ἐντολὰὶ ἐλάχιστα* behandelt. Er ignoriert sie, schiebt sie auf die Seite mit dem wegwerfenden Urteil: Sie sind nur *ἐλάχιστα*, daher braucht man sie überhaupt nicht zu beachten. Nun so wird es ihm eben so ergehen. Er wird für einen *ἐλάχιστος* erklärt werden vom Standpunkt des Himmelreichs aus, und wird desswegen auf die Seite geschoben als wertlos vor Gott d. h. aber natürlich: Er kommt überhaupt nicht hinein, während der Andere als vollberechtigt erkannt wird, weil seine Behandlung der *ἐντολὰὶ ἐλάχιστα* als etwas Grosses vor Gott gilt.

Die verschiedenen, für einen Stufenunterschied geltend gemachten, Stellen so zu verstehen, wie wir thaten, berechtigt uns m. E. trotz des Wortlautes, der dagegen spricht, vollkommen das bekannte Gleichniss Matth. 20, 1 ff. von den Arbeitern im Weinberg. Liegt nicht hierin ein direkter Protest gegen die Annahme eines Stufenunterschieds? Die Leistungen sind verschieden, grösser, kleiner — und doch ein und derselbe *μισθός* für Alle!

Also es bleibt als Ergebniss das Allgemeine: Das Himmelreich bringt seinen Genossen, allen gleichermassen, bzw. jedem Einzelnen das höchste Gut in der *ζωὴ αἰώνιος* in unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott, als dem himmlischen Vater. Dies Zweck und Bedeutung der Aufnahme in das Himmelreich.

- 3. Die Zugehörigkeit zu der βασιλεία τ. θ. ist an bestimmte ethische Bedingungen geknüpft und schliesst daher eine bestimmte Qualifikation in sich, wodurch jene wie individuell beschränkt, so national entschränkt wird.**

Ebenso evident, als das in Abschnitt 2 behandelte Moment, ist weiter, dass diese Zugehörigkeit zum Himmelreich, in der das höchste Gut für den Menschen liegt, an bestimmte Bedingungen geknüpft ist. Keineswegs wird Jeder ohne Weiteres ein Genosse desselben und also seines Glückes teilhaftig.

Stellen wir erst einfach die hierher bezüglichen Aussagen unserer drei Schriften zusammen, aber unter Ausschluss solcher, welche zwar z. B. von der ζωή αἰώνιος handeln, aber nicht ausdrücklich von der βασιλεία — um dann schliesslich das Gefundene unter einige allgemeine Gesichtspunkte zu stellen.

Wir beginnen wieder mit dem Wenigen, was Marcus und die dazu gehörigen Parallelen bieten, um dann noch zu sehen, was Lucas und schliesslich Matthäus Weiteres enthält.

Nach Marcus ist Bedingung der Zugehörigkeit zu der βασιλεία τ. θ. ein μετανοεῖν des Menschen. Es ist das zwar nicht direkt gesagt, aber der Zusammenhang der Stelle 1, 15 lässt darüber keinen Zweifel, dass Jesus seine Volksgenossen zu dem μετανοεῖν aufruft im Sinn einer Bedingung der Aufnahme in die βασιλεία. Er will ihnen damit den Weg in dieselbe weisen. Ganz ebenso finden wir es bei Matthäus, zunächst als eine von dem Täufer (3, 1), dann aber ebenso von Jesus selbst (4, 17) ausgesprochene Forderung. Dagegen bietet uns Lucas keine entsprechende Aussage, so sehr auch sachlich das, was wir bei ihm in c. 3 über das Auftreten des Täufers, im wesentlichen übereinstimmend mit Matthäus c. 3, jenen, in der Forderung von καρποὶ ἄξιοι τῆς μετάνοιας, und wieder in der Bezeichnung der Taufe des Johannes als eines

βάπτισμα μετανοίας (so auch Marc. 1, 4; vgl. Matth. 3, 11) damit zusammenstimmt. Etwas Positives über die für die Reichsgenossenschaft geforderte Gesinnung erfahren wir damit noch nicht. Es ist eben ein Bruch und, können wir nach der Bedeutung von μετανοεῖν noch hinzufügen, ein reumütiger Bruch mit der ganzen bisherigen Gesinnung und dem daraus fließenden Verhalten gefordert. Was das Verkehrte der bisherigen Gesinnung sei oder welche Gesinnung also von der βασιλεία τ. θ. ausschliesse und welche Gesinnung dagegen gefordert werde, erfahren wir hier nicht, wenn auch Luc. 3, 10 ff. uns einiges Einzelne über das sagt, was wenigstens der Täufer fordert. Die Antwort müssen wir sonst suchen. Bei Marcus ist dann noch mit der Forderung des μετανοεῖν die des πιστεῦειν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ verbunden. Und hiemit hören wir dann doch etwas Positives. Es kann nach dem Zusammenhang nur den Sinn haben: Glauben schenken eben der guten Botschaft, die Jesus damit verkündigt, dass er das Nahesein der βασιλεία τ. θ. ankündigt. Das ist ja zugleich die Voraussetzung alles Eingehens auf die Forderung des μετανοεῖν d. h. eben jetzt anderen Sinnes zu werden. Wie dann dieses πιστεῦειν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ zu dem wird, dass man ein Jünger Jesu wird, und dadurch die Voraussetzung aller Erfüllung der ethischen Forderungen ist, werden wir später sehen. Noch bestimmter erscheint so dann 8, 38 und parallel Luc. 9, 26 unverkennbar das sich der Worte Jesu nicht Schämen als Bedingung der Reichsgenossenschaft, wenn wir dort 9, 1 und bei Lucas 9, 27 dazu nehmen.

Weiter wird 10, 14 f. der Kindessinn zur Bedingung gemacht, wesshalb geradezu den Kindern die Befähigung für die βασιλεία τ. θ. zugesprochen wird. Ganz ebenso bekanntlich bei Matthäus (18, 1 ff.; 19, 13 ff.) und Lucas (18, 15 ff.). Was mit diesem Kindessinn gemeint ist, spricht Matthäus (16, 4) ausdrücklich aus: ταπεινοῦν ἑαυτόν, auch Lucas (9, 48):

das Kleinersein als Alle — also die anspruchlose Demut, das Freisein von aller und jeder Prätension, völlige Selbstlosigkeit und Erkenntniss der eigenen Bedürftigkeit als Grundbedingung voller Receptivität für das, was Gott dem Menschen schenken will, in Erkenntniss, dass das von ihm ausgehende Himmelreichsgut das allein wahrhaft wertvolle Gut sei, und zugleich als Grundbedingung aller Willigkeit, den göttlichen Willen zur Norm zu erwählen, durch ihn sich bestimmen zu lassen.

In unmittelbarem, wenigstens äusserem Anschluss an die Rede über den Kindessinn wird ebenso gleichmässig in allen drei Evangelien das Reichsein als etwas das Eingehen in die βασιλεία τ. θ. in hohem Grad Erschwerendes bezeichnet (Marc. 10, 23 ff.; Matth. 19, 23 f.; Luc. 18, 24). Nach der Antwort, die Jesus vorher dem gibt, der ihn fragt, was ihm noch fehle, ist freiwilliges Verzichten auf den Reichtum, Hingeben desselben für den Reichen Bedingung der Nachfolge Jesu — und also, da das Reichsein solch ein Hinderniss für das Eingehen in die βασιλεία ist, doch wohl auch Bedingung seines Eingehens in diesselbe, mag nun die Forderung solchen Hingebens des Reichtums buchstäblich gemeint sein oder nur im Sinn völliger Willigkeit solcher Hingabe, also der völligen inneren Freiheit von dem Reichtum.

So bezeichnet denn Jesus bei Lucas c. 6, 20 das Armsein zwar nicht geradezu als Bedingung des Eingehens in die βασιλεία, wenn er von den Armen sagt: αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, aber er nennt doch die Armen damit solche, die dazu befähigt sind: fehlt doch bei ihnen das, was nach dem eben Gesagten dieses Eingehen in die βασιλεία τ. θ. so schwer macht. Allein, wenn den Armen mit solcher Bestimmtheit und so kurzweg die βασιλεία τ. θ. zugesprochen wird, so sind sie doch gewiss entweder als solche gedacht, welche freiwillig arm sind, also nach jener vorhin erwähnten Forderung auf

ihren Reichtum im Interesse der Nachfolge Jesu verzichtet haben, oder doch als solche, welche es willig sind, mit ihrer schon vorhandenen Armut zufrieden sind und nicht nach Reichtum verlangen, im letzteren Sinn nah verwandt mit den עניי des Alten Testaments, während die *πραῖς* mehr den עשירים entsprechen. Im einen und im andern Fall erhält dann das Armsein ethischen Wert, und ist in diesem Sinn gewiss auch hier als Bedingung des Kommens in die *βασιλεία τ. θ.* gemeint. Im Gedanken an diese Lucasstelle von den *πτωχοί* kann man versucht sein, entgegen der gewöhnlichen Erklärung in der doch jedenfalls parallelen Stelle Matth. 5, 3 *πτωχοί* ebenfalls nicht tropisch, sondern eigentlich zu verstehen, und in τῷ πνεύματι die Andeutung davon zu sehen, dass sie nicht bloss thatsächlich es sind, sondern wie eben bemerkt, entweder freiwillig durch Verzicht auf ihren Reichtum oder doch willig ohne Murren. Τῷ πνεύματι würde dann dieses Zustimmung zu dem Armsein ausdrücken, also nicht das Objekt desselben oder den Bereich, sondern das Medium. Der Beisatz würde dann wie eine die kurze Gnome, die Lucas bietet, verdeutlichende, sie vor Missverständniss schützende Glosse aussehen, wie man dann wohl auch in v. 6 den Beisatz τὴν δικαιοσύνην, in v. 8 τῇ καρδίᾳ so betrachten könnte. Diese Erklärung hat freilich ihre Bedenken, wie ich ohne weiteres zugebe. Allein würde nicht ein Reden Jesu von *πτωχοί* im eigentlichen Sinn gerade im Eingang der ganzen Rede gut stimmen zu der Thatsache, dass Jesu Thätigkeit sonst geradezu als ein *εὐαγγελίζεσθαι* der *πτωχοί* bezeichnet wird, also das, dass den *πτωχοί* die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* zugesprochen wird, eigentlich als das *εὐαγγέλιον κατ' ἐξοχὴν* gedacht ist? Und andererseits hat eben die gewöhnliche Erklärung viele Bedenken, wenn man sie genau darauf ansieht. Kann denn ein Armsein in Betreff des *πνεῦμα* oder im Bereich des *πνεῦμα* wirklich als ein Vorzug d. h. als eine gute, für das Himmel-

reich qualificierende Eigenschaft betrachtet werden? Wird nicht, weil man eigentlich diess doch nicht behaupten kann, dieser Gedanke unwillkürlich in den anderen umgewendet: „Seines Armseins, seines Mangels, zumal in ethischer Beziehung, seiner Verdienstlosigkeit oder Unwürdigkeit vor Gott, dessen dass man nichts hat, mit dem man vor Gott bestehen kann, sich bewusst sein“? Das wäre natürlich eine zum Himmelreich qualificierende Eigenschaft. Allein kann das mit *πτωχὸν εἶναι τῷ πνεύματι* ausgedrückt werden? Ist das nicht eben ein ganz anderer Gedanke? Nun eine Entscheidung über die eigentliche Meinung des Spruchs liegt nicht in unserer Aufgabe. Bei der gewöhnlichen Erklärung berührt er sich natürlich sehr nahe mit der Forderung des Kindessinnes. — Dagegen scheinen mir zu der Hinweisung auf die *πτωχεία*, als zu der Reichsgenossenschaft befähigend, bzw. sie bedingend, jedenfalls in sehr naher Beziehung zu stehen die beiden Matthäusegleichnisse vom Schatz im Acker und von der kostbaren Perle. Mit dem Verkaufen von allem, was man hat, um den Acker mit dem Schatz und wieder die Perle zu gewinnen, ist, meine ich, nicht bloss im Allgemeinen die Selbstverleugnung abgebildet, sondern etwas Specielles, eben das, was Jesus von jenem Reichen forderte, das Verzichten auf irdischen Besitz, wenn auch nur durch Losmachen des Herzens davon, volle Willigkeit, ihn hinzugeben. Also Freiheit von irdischem Sinn ist — anders kann es ja nicht sein — eine weitere Bedingung des Eingangs in ein Reich, das ein himmlisches ist.

Auf ein Bedingtsein dieses Eingangs überhaupt weist weiter bei Lucas die Stelle 13, 28 f. hin. Viele, lesen wir ja hier, werden sich ausgeschlossen sehen, während Andere aufgenommen werden, und zwar Solche, von denen man es — aus irgend welchem Grunde — nicht erwartete, ja die es selbst nicht erwarteten. Was diesen den Eingang verschafft, ist nicht

direkt gesagt. Von den Anderen ist auch zunächst nur negativ gesagt, dass alle Berufung auf den äusseren Verkehr mit Jesu nichts helfe, ein solcher Verkehr noch keine Gewähr der Aufnahme in die βασιλεία τ. θ. gebe, wenn oder da sie ἐργάζεται τῆς ἀδικίας seien. Also ἀδικίαν ἐργάζεσθαι — erfahren wir — schliesst unbedingt aus. So muss δικαιοσύνην ἐργάζεσθαι — schliessen wir — im Allgemeinen als Bedingung betrachtet werden. Wir nehmen gleich die Stelle Matth. 8, 11 f. dazu. Denn wir finden hier ja einen Hauptgedanken der Lucasstelle wieder, den von der Aufnahme Solcher, die es nicht erwarteten und von denen man es nicht erwartete, in die βασιλεία, während umgekehrt die, welche zunächst Anspruch darauf zu haben scheinen und meinen, sich ausgeschlossen sehen. Aber er steht hier in einem ganz andern Zusammenhang, in der Erzählung von dem Hauptmann zu Kapernaum. Hier erscheint als Bedingung das πίστιν ἔχειν im Sinne eines zuversichtlichen, alle Bedenken in die Schanze schlagenden und darauf nicht hörenden Vertrauenhabens zu Jesu und seiner Gotteskraft. Das besondere Moment des Ausgeschlossenwerdens von Israeliten und Aufgenommenwerdens von Heiden, das hier noch dazu kommt, besprechen wir erst nachher.

Matthäus bietet uns schliesslich ausser den schon als Parallelen beigezogenen Stellen noch einige weitere, in denen zunächst die δικαιοσύνη ausdrücklich als Bedingung genannt wird. So im Allgemeinen 6, 33, wo nach der wahrscheinlich richtigeren Lesart zu lesen ist: ζητεῖτε τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ (wesshalb auch die Stelle oben sub 2 nicht in Betracht gezogen wurde; denn diese Lesart schliesst den Gedanken aus, der bei der *recepta* naheliegen könnte, es wolle ein Leben in der δικαιοσύνη als Zweck der Aufnahme ins Gottesreich bezeichnet werden; gerade aber das, wie wir sub 2 sahen, sonst so klar vorliegende Zeugnis, dass diese

Aufnahme auf Empfang eines Gutes, nicht auf ein Verhalten des Menschen ziele, spricht gegen die *recepta*). Ist nun gleich die *δικαιοσύνη* auch bei unserer Lesart nicht ausdrücklich in das Verhältniss einer Bedingung zu der Aufnahme in die *βασιλεία* gestellt: so kann doch nach allem Bisherigen gar kein Zweifel sein, dass das Verhältniss so gedacht ist. Diese *δικαιοσύνη* muss aber nach 5, 20, wo sie ausdrücklich als solche Bedingung bezeichnet wird, eine bessere sein, als die (äusserlich-oberflächliche) der Schriftgelehrten und die (auf Menschenlob es anlegende und dadurch ihren Wert vor Gott vernichtende) der Pharisäer. Welcher Art die *δικαιοσύνη* sein muss, zeigt dann im Einzelnen, wenigstens in einigen Hauptbeispielen die nachfolgende Ausführung 5, 21—48; 6, 1—18. Wer lieber Verfolgung leidet, als dass er von der *δικαιοσύνη* weicht, der ist nach 5, 10 — und ganz gewiss auch nur der ist fähig zu der *βασιλεία τ. θ.* So sind es nach 13, 43 auch *οἱ δίκαιοι*, aber auch nur diese, welche *ἐκλάβουσιν ὡς ὁ ἥλιος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς αὐτῶν*. Diese *δικαιοσύνη* können wir sodann in 7, 21 wenigstens etwas näher gedeutet finden als ein *ποιεῖν τὸ θέλημα* des Vaters (Jesu) im Himmel, indem dieses hier zur unerlässlichen Bedingung des Eingehens in die *βασιλεία* gemacht wird. Und aus der schon oben besprochenen Stelle 5, 19 nehmen wir dazu: Man darf — wenigstens nach dem Evangelisten, wenn das Wort nicht von Jesu selbst stammt — auch nicht das geringste der Gebote Gottes geringachten; so ganz gilt es Ernst machen mit dem Thun des göttlichen Willens. Speciellere Züge der *δικαιοσύνη* und des Thuns des göttlichen Willens bietet dann noch das Gleichniss von dem unbarmherzigen Knecht (18, 23 ff.), wonach Veröhnlichkeit gegen Beleidiger, und die Schilderung des Gerichts (25, 31), wonach teilnehmende, werththätige Liebe, welche auch die Geringsten der Brüder Jesu nicht vergisst, Bedingungen der Aufnahme in die *βασιλεία τ. θ.* sind: vgl. 18, 23:

wie es mit der βασιλ. τῶν οὐρανῶν sich verhalte, soll ja durch jenes Gleichniss abgebildet werden, und 25, 34: ein κληρονομεῖν der βασιλεία ist denen, welche solche Liebeswerke thun, gewiss.

Dass die Aufnahme in die βασιλεία keineswegs eine bedingungslose ist, wird auch sonst mehrfach durch die Gleichnisse ausgesprochen: Man muss guter Same sein, denn das Unkraut wird seiner Zeit ausgeschieden; muss = den guten Fischen sein, denn die faulen werden seiner Zeit weggeworfen; kurz es gibt ein scheidendes Gericht. Man darf ferner natürlich nicht die Einladung zum Himmelreich überhaupt verachten (vgl. das Gleichniss von dem Hochzeitsmahle), und nicht bloss dies, man muss auch ein hochzeitlich Kleid anhaben; man muss Oel in den Lampen haben, man muss die anvertrauten Pfunde wohl nützen (dies wird namentlich bei Lucas 19, 11 ff. ganz deutlich zu der βασιλεία τ. θ. in Beziehung gesetzt); man muss in den Weinberg sich berufen lassen und darin arbeiten, auch wenn man erst in der elften Stunde berufen wäre; man muss entsprechende Früchte tragen, gleichsam abliefern an den Herrn des Weinbergs. Daher erscheint die Aufnahme in die βασιλεία τ. θ. auch geradezu als ein μισθός. In den Sinn dieser Bezeichnung weiter einzugehen, ist nicht unsere Aufgabe. Für uns genügt das einfache „Dass“, d. h. der Umstand, dass jene Aufnahme nicht etwas Jedem in den Schooss Fallendes ist, sondern ein Preis, um den es sich zu mühen gilt, der Preis eines bestimmten Verhaltens, wenn auch dieses Verhalten allein rein für sich noch keine Gewähr jener Aufnahme gibt. Warum nicht? werden wir bald sehen.

Uebersetzen wir diese Zusammenstellung des exegetischen Materials, so ist das Ergebniss:

a. vor allem in ganz unzweideutiger Weise das: Die Aufnahme in die βασιλεία τ. θ., das Erlangen des damit verbun-

denen höchsten Gutes ist an ethische Bedingungen, im allgemeinen an die Bedingung eines ethisch-normalen Verhaltens geknüpft, das seinen so zu sagen abgerundeten, zusammenfassenden, wenn auch sehr allgemeinen Ausdruck in *δικαιοσύνη* findet. Die Frage aber, wie es denn zu Erfüllung dieser Bedingung komme, wie und bei wem also diese *δικαιοσύνη* möglich sei, wird und kann erst später unter 5 ihre Beantwortung finden, wenn wir auch schon einige Andeutung davon im Bisherigen fanden, darin, dass uns unter den Bedingungen auch eine nicht sowohl ethische, als religiöse, in dem *πιστεύειν τῷ εὐαγγελίῳ*, dem *πίστιν ἔχειν* begegnete.

Auch hierin sind unsere drei Schriften einhellig, d. h. wenn auch dieses (ethische, ethisch-religiöse) Bedingtsein der Zugehörigkeit zu der *βασιλεία τ. θ.* im einen Evangelium stärker betont, öfter genannt wird, als im andern, dies namentlich bei Matthäus geschieht: sie alle sind doch gleich weit entfernt von dem Gedanken, dass die Reichsgenossenschaft eine bedingungslose (ethisch, ethisch-religiös bedingungslose) wäre.

Es stimmt dies ja auch in der Hauptsache ganz zusammen mit dem, was die prophetische Weissagung des Alten Testaments schon, und mit dem, was die sog. pseudepigraphische Literatur von der künftigen grossen Heilszeit sagt. Denn anders ist es doch nie gedacht, als dass die „Gerechten“ und nur die Gerechten Teil haben an dem durch den Messias herbeizuführenden Glücks- und Heilsstand. Wird doch, weil eben immer (in der jüdischen Erwartung) Israel als Ganzes als in diese *βασιλεία* eingehend und dieses Glücks teilhaftig werdend gedacht ist, (in der späteren jüdischen Theologie jedenfalls) Busse und gute Werke thun geradezu als Vorbedingung davon, dass der Messias selbst überhaupt nur komme, bezeichnet (vgl. *Weber*, Altsynagogale paläst. Theologie § 76, 1). Dieser Gedanke klingt ja auch deutlich genug in dem, was

wir in den Evangelien fanden, durch, vgl. Forderung der *μετάνοια* und der *δικαιοσύνη*. Nur ist gemäss der individualisierenden Gestaltung der Himmelreichshoffnung, die wir oben schon betonten, hier nicht mehr das Kommen des Messias selbst mit dem Himmelreich und seinem Heil, sondern die Teilnahme an demselben, wenn er kommt, an solche Bedingungen geknüpft. Und dann von „gute Werke thun“ ist auch nicht die Rede. Denn gegen den in diesem Ausdrucke sich kundgebenden Standpunkt ist ja die evangelische Lehre durchweg ein Protest. Wir wissen nemlich, wie der Gerechtigkeitsbegriff, dieser an sich ganz gesunde und richtige ethisch-religiöse Begriff, mit der Zeit der Veräusserlichung verfiel, bzw. in jüdischen Kreisen schon lange her solcher verfallen war, wissen, wie an die Stelle echter *δικαιοσύνη* im Zusammenhang mit dem steigenden Wertlegen auf Gesetzlichkeit oder vielmehr mit dem steigenden Umzäunen des Gesetzes durch Satzungen, *παραδόσεις*, blosse Legalität trat. Und so glaube ich

b. richtig zu sehen, wenn ich sage: Was Jesus von dem Bedingtsein der Teilnahme an der *βασιλεία τ. θ.* durch das Verhalten der Menschen sagt, hat mehr oder weniger ausdrücklich immer eine polemische Spitze gegen die blosse Legalität, gegen alles sich Beruhigen damit, ja Pochen darauf, wobei die Ethik mehr und mehr in die Brüche ging, indem man ethisch Verwerfliches that und dabei das, was noch das verwerflichste war, that, auf seine „Gerechtigkeit“ pochte, sich damit gross machte und überhob. Vgl. all die Zeugnisse gegen das Pharisäertum; ausser Matth. 5, 20, was schon angeführt ist, Stellen, wie Matth. 21, 34: Zöllner und Huren kommen eher in das Himmelreich, und 23, 14: Die Pharisäer schliessen dasselbe zu und bringen noch Andere darum. Daher die Grundmahnung: *μετανοεῖτε*, werdet anderen Sinnes. Soweit aber, wie wir vorhin erwähnten, auch die jüdische Theologie die Busse als Bedingung (dass der Messias über-

haupt komme) forderte, gieng diese Forderung gewiss eigentlich eben nur auf jene Legalität, während die evangelistische Forderung der *μετάνοια*, um des (Messias-) Heiles teilhaftig zu werden, gerade diese verurteilte, sie der Sinn war, der als vorhanden betrachtet ist und der nichts taugt, dem entgegen der Sinn ein „anderer“ werden, eine völlige „Umsinnung“ stattfinden soll. Diese Polemik gegen den Legalitätsdünkel fand dann namentlich auch in der Forderung des Kindessinnes Ausdruck, oder es erklärt sich das starke Betonen dieser Bedingung der Reichsgenossenschaft aus jenem Gegensatz. Kindessinn ist eben die Negation jedes Pochens auf eigene Verdienste, auch auf das Verdienst der eigenen Gerechtigkeit, der Gerechtigkeitsleistungen. Ebendesshalb ist auch klar, dass die Forderung der *δικαιοσύνη*, des Thuns des göttlichen Willens, in keiner Weise von Jesu ergistisch gemeint war oder verstanden werden darf. Nicht um eine Summe von Leistungen, von guten Werken, handelt es sich dabei, sondern um eine normale, Gott gefällige Herzensstellung und -richtung, die dann freilich auch im Wandel, im Aeusseren und Einzelnen sich bethätigen wird und muss, wie wir oben auch solche speciellere Züge fanden als Bedingungen der Reichsgenossenschaft. Anders ist auch sicher der Ausdruck bei Matth. 16, 27: *ἀποδίδοναι ἑκάστῳ κατὰ τὴν πράξιν αὐτοῦ*, der an sich auffallen könnte, nicht zu verstehen.

In diesem Sinn fand also von Seiten Jesu ein Ethisieren der Himmelreichserwartung im besten Sinn Statt, ein Ethisieren über das hinaus, was davon bisher schon sich vorfand, zumal das eigentlich alttestamentliche Ethisieren in der späteren Anschauung wesentlich um eine volle Stufe gesunken war. Jesus hielt jene Erwartung, wie wir sub 2 uns überzeugten, als Erwartung höchsten Glückes unverrückt fest, er kündigte ja ihre Erfüllung aufs bestimmteste an, aber er wehrte ebenso bestimmt aller und jeder ethisch-faulen Ge-

stalt dieser Erwartung. Er wollte gerade durch die rein-ethische Fassung dieser Erwartung in den Bedingungen, die er aufstellte, überhaupt aus der ethischen Versumpfung, in welche im Ganzen und Grossen seine Zeit mit dem Legalitätsdünkel versunken war, aufwecken. Es war dies Aufwecken und sollte sein ein Mittel und Weg, um des erwarteten hohen Glückes teilhaftig zu machen. Aber ein ethisches Verhalten ist nie bloss Mittel zu etwas anderem, sondern ist auch Selbstzweck. So war auch jenes Aufwecken zugleich Selbstzweck und das in Aussichtsstellen des Gottesreichsguts umgekehrt das Mittel bzw. ein Sporn dazu.

c. Mit dem Abweisen der blossen Legalität für die Himmereichsfrage gieng Hand in Hand das Abweisen jedes Anspruchs einfach auf Grund der israelitischen Nationalität. Mit einschneidendem Zeugniß gegen den „Abrahamskinder“-Dünkel begleitete der Täufer nach Matthäus und Lucas seine Ankündigung der Nähe der βασιλεία τοῦ θεοῦ. Jesus seinerseits spricht der israelitischen Nationalität keineswegs ihre Bedeutung für die Himmereichsfrage ab. Die Israeliten sind οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας (Matth. 8, 12). Sie sind nun einmal die von Gott zur Teilnahme an der βασιλεία eigentlich Berufenen, die mit der Verheissung ihres Kommens eigentlich Gemeinten und insofern die nächst Berechtigten, wesshalb er auch seine Jünger (zunächst jedenfalls) nur an sie weisst (10, 6) und sich als den zu ihnen gesandten bezeichnet (15, 24). Sie nennt er die τέκνα (ib. v. 26; ebenso Marc. 7, 27). Aber wirklich der βασιλεία teilhaftig macht die israelit. Nationalität allein oder sie schon an sich schlechterdings nicht. Vielmehr ob auch Israeliten und als solche υἱοὶ τῆς βασιλείας — alle, welchen die geforderte ethisch-religiöse Qualität, die gerade von ihnen erwartet wird, also speciell das glaubige Annehmen des in Jesu erschienenen Messias fehlt, werden, bzw. bleiben dennoch von der βασιλεία ausgeschlossen (Matth. 8, 12 und Luc. 13, 2 ff.); ferner Matth.

21, 43, wo jedenfalls die, von welchen *ἡ βασιλ. τοῦ θεοῦ ἀρθῆσεται*, wenn auch vielleicht nicht die Israeliten im Ganzen sind, doch zu ihnen gehören. Auch die Ausschliessung der Hochzeitgäste, welche die Einladung verschmähen (Matth. 22, 7; Luc. 14, 24), gehört hieher; und bei Lucas noch die Bestrafung der gegen den König sich Empörenden in dem Gleichniss 19, 14. 27. Also nur besonders qualifizierte Israeliten können Reichsgenossen werden; die israelit. Nationalität genügt nicht, macht vielmehr bei fehlender Qualifikation die Schuld nur desto grösser und die Ausschliessung desto gewisser.

d. Aber ist sie nicht doch wenigstens Bedingung? d. h. es kommen zwar nicht alle, die Israeliten sind, in die *βασιλεία*, aber doch auch keine anderen, sondern nur solche, wenn sie nur die Qualifikation haben?

Dass es sich nicht so verhält, darf vielleicht nicht aus der Stelle Matth. 21, 43 geschlossen werden. Denn es ist wenigstens nicht ganz sicher, ob *ἔθνος* hier im Sinne von Nation zu fassen ist, ob nicht bloss den *ἀρχιερεῖς τ. θ.* die Anderen, also in specie die unteren Klassen, eben die, welche das bei jenen Vermisste thun, gegenübergestellt werden sollen, so dass die Aussage unter die vorige Kategorie (c) gehörte. Auch die Stelle Luc. 13, 25 f. nötigt nicht zu der Annahme, Jesus wolle die Thüre zum Gottesreich als auch Nichtisraeliten geöffnet bezeichnen. Vielmehr finden wir hier zunächst nur einen wesentlichen Zug der neutestamentlichen Messias Hoffnung, die Sammlung der Zerstreuten d. h. der Israeliten in der Diaspora. An dem Gottesreichsglück werden nicht bloss Teil nehmen die Israeliten im Lande, die also um den Messias selbst sind, sondern ebenso gut die in der Diaspora Befindlichen. Ja so wenig haben jene ein Privilegium, dass sie vielmehr, wenn sie weiter nichts haben, als dass sie um den Messias waren ohne die entsprechende innere Qualifikation,

ausgeschlossen werden, während die in der Diaspora an ihre Stelle treten. Auch die Stelle Matth. 24, 31 (mit den Parallelen bei Marcus und Lucas) schliesst sich zunächst ganz an diesen Gedanken von der Sammlung der Zerstreuten d. h. unter den Heiden zerstreuten Israeliten an. Allein der ganz andere Zusammenhang, in welchen, wie wir oben schon bemerkten, die Aussage Luc. 13, 25 f. bei Matthäus 8, 11 f. gestellt ist, nemlich in die Erzählung von dem Glauben des Hauptmanns zu Capernaum im Gegensatz zu dem Nicht-Glauben-Finden ἐν τῷ Ἰσραήλ, und der Gegensatz, in welchen hier die πολλοί, die von überallher kommen werden, zu den υἱοὶ τῆς βασιλείας gestellt sind, eröffnet doch noch eine andere Perspective, nemlich die Möglichkeit auch für „Zerstreute“ in anderem tieferen Sinn d. h. für Nichtisraeliten, für Heiden, in die βασιλεία τ. θ. zu kommen, sogar unter Ausschluss von Israeliten, so dass also jene diesen noch vorgehen. Blicken wir erst kurz auf die vor-neutestamentliche Erwartung in der Beziehung zurück: so findet einerseits starke Divergenz statt, und doch fehlt es andererseits auch nicht an einem Anschluss. Die Heidenwelt fällt nemlich für sie allerdings zunächst und zumeist unter den Gesichtspunkt der dem Gottesvolk feindlichen Macht, welche besiegt, unterworfen, bzw. vernichtet werden wird — was dann auf dem neutestamentlichen Boden in der Lehre von dem (durch den Messias zu haltenden) Gericht über die Gottlosen, überhaupt über die zu der βασιλεία nicht Befähigten, in freilich ganz wesentlich modificierter Gestalt wiederkehrt. Aber auch der jüdischen Erwartung fehlt nicht — und es konnte nicht anders sein, wenn sie ihre alttestamentlich-prophetische Wurzel (vgl. z. B. Jes. 42, 6; 49, 6; 51, 4) nicht ganz verleugnen wollte — eine andere Vorstellung, nemlich, dass das Ueberwinden der Heidenwelt ein innerliches sein werde, ihr zum Heil, dass der Messias ein Licht für die Völker sein werde. So B. Henoch 48, 4 und Orac. Sibyll. III,

698—726: Die Heiden werden, wenn sie die Ruhe und den Frieden des Volkes Gottes sehen, von selbst zur Einsicht kommen und den allein wahren Gott rühmen und preisen und seinem Tempel Gaben senden und nach seinem Gesetze wandeln. In diesem Sinn lässt denn auch auf der Schwelle des neutestamentlichen Bodens Lucas den Symeon sich aussprechen (2, 32). Daher macht dann Jesus selbst, wenn er auch sein eigentliches Wirken auf Israel beschränkt, wieder einzelne Ausnahmen, wie bei dem Hauptmann, bei dem syrophenizischen Weibe. Zumal aber kann ihm kein Beschränken der Möglichkeit, in die βασιλεία τ. θ. zu kommen, auf Israel zugeschrieben werden. Dazu ist von ihm das Gewicht der ethischen Bedingungen zu klar erkannt und zu stark betont. Dies schliesst zunächst allerdings nur alle die Israeliten aus, welche sie nicht erfüllen (nach Punkt 3); aber es öffnet doch auch — sagen wir nur erst — fast notwendig allen, die sie erfüllen, d. h. aber also auch solchen, die nicht Israeliten sind, die Thüre. Nicht nivelliert wird von Jesu der israelitische Particularismus, aber ganz bestimmt durchbrochen.

„Nicht nivelliert“: Die Israeliten sind ja, wie wir sub c. hörten, die υἱοὶ τῆς βασιλείας, die τέκνα. Und die gläubigen d. h. eben für das Himmelreich tauglichen, in dasselbe aufzunehmenden, bzw. aufgenommenen Israeliten sind und bleiben — müssen wir nun noch hinzufügen — Kern und Grundstock der Himmelreichsgenossen. Die aus der (sachlichen) Ferne erst Herzukommenden werden nur mit den Erzvätern und Propheten — und so doch wohl auch mit den sonst und überhaupt für tauglich zur Aufnahme erfundenen Israeliten zu Tische sitzen, also allerdings voll- gleichberechtigt sein mit jenen, aber doch nur gleichberechtigt mit solchen, die noch vor ihnen berechtigt waren d. h. neben dem subjektiven Recht (durch ihre Qualification) noch ein objektives hatten an der göttlichen Erwählung des Volks, dem sie angehören.

Aber „ganz bestimmt durchbrochen“ ist der israelitische Particularismus. Die Gottesgnade, welche in der Erwählung Israels zum Vorschein kam, dehnt sich aus, zieht ihren Kreis weiter — jedenfalls gegenüber von Individuen. So viel sehen wir einmal in Stellen, wie Matth. 8, 11 f. Aber dem lag dann doch schon wenigstens ein Negatives in Bezug auf die (anderen) „Völker“, die *ἔθνη*, zu Grund d. h. ein nicht a priori verwerfen. Und so kann es uns gar nicht wundern, ist vielmehr nur der innerlich notwendige weitere Schritt, dass wir wenigstens in der einen der drei Recensionen der eschatologischen Reden Jesu, nemlich bei Marcus, ausdrücklich von einem *δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον εἰς πάντα τὰ ἔθνη* geredet hören, wobei freilich unentschieden bleibt, ob und wie weit diess *εὐαγγέλιον* auch faktisch angenommen wird; aber sicher ist doch, dass diese Predigt darauf zielt. Und was wir bei Matthäus und Lucas nicht in den Parusiereden lesen, das sagt ja in unzweideutiger Weise das von diesen beiden uns gebotene Gleichniss von dem Hochzeitmahl (Matth. 22, 2 ff.; Luc. 14, 16 ff.) und dies mit specieller Beziehung auf die *βασιλεία τ. θ.* (vgl. bei Matth. v. 2 und bei Lucas den dem Anfang des Gleichnisses vorausgehenden Vs. 15). Am bestimmtesten aber ist das Durchbrechen der particularistischen Schranke ausgesprochen in den Abschiedsbefehlen, die wir als von Jesu seinen Jüngern (im Unterschied von der früheren Beschränkung ihres Wirkens) gegeben lesen Matth. 28, 19 und Luc. 24, 47, wo ja in jener Stelle ausdrücklich ein Erfolg der Thätigkeit der Jünger bei den *ἔθνη*, ein *μαθητεύειν*, ein *διδάσκειν τηρεῖν κτλ.* vorausgesetzt ist. Ob freilich diese Abschiedsbefehle als von Jesu selbst gegeben zu betrachten sind, wird für unsicher gehalten. Nun dann müssen wir gemäss dem früher Bemerkten das darin Ausgesprochene jedenfalls als evangelistische Lehre betrachten, als Lehre des ersten und dritten Evangeliums wenigstens, da uns ja der ursprüngliche

Schluss des zweiten verloren gegangen ist. Der dafür hier eingesetzte Schluss (aus einer späteren Evangelienschrift) stimmt aber bekanntlich in dem, was (Marc.) 16, 15 gesagt wird (*εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα, πάσῃ τῇ κτίσει*), ganz zu dem in den beiden andern Evangelien Gesagten. Von einer Differenz zwischen den drei Schriften in Absicht auf unseren Punkt *d*, kann daher füglich nicht die Rede sein, auch nicht in Absicht auf Punkt *c*, dass nicht alle Israeliten schon als solche in die βασιλεία τ. θ. kommen werden, wenn wir auch bei Marcus keine specielle Aussage darüber lesen. Dass sie in Absicht auf Punkt *a* und *b* zusammenstimmen, braucht nicht erst besonders betont zu werden. — In den vorhin noch beigezogenen Abschiedsbefehlen — sei noch bemerkt — fehlt allerdings die ausdrückliche Beziehung zu unserem Gegenstande, zu der βασιλεία τ. θεοῦ. Aber dass wir desshalb doch ein Recht hatten, sie hieher zu ziehen d. h. diejenigen ἔθνη, welche die Predigt des Evangeliums annehmen, welche wirklich μαθητεύονται, als für die βασιλεία τ. θ. befähigt betrachtet sind, wird nicht in Zweifel gezogen werden wollen.

Auf Grund des Bisherigen ist nun zu constatieren: Da eine bestimmte ethische (ethisch-religiöse) Qualification, die δικαιοσύνη (wie wir in der Hauptsache doch wohl sagen können), unerlässliche Bedingung der Reichsgenossenschaft ist, so haben selbstverständlich alle, welche wirklich Reichsgenossen werden bzw. sind, faktisch diese Qualification, sind also δίκαιοι. Und zur vollen Charakteristik eines Reichsgenossen gehört desshalb allerdings: Er ist ein im Gebiet des unbehinderten βασιλεύειν Gottes (des Vaters im Himmel) befindlicher, dasselbe geniessender, eben darum im Genuss des höchsten Gutes (der ζωὴ αἰώνιος) stehender δίκαιος. Aber desswegen ist natürlich dennoch nicht das oben sub 2 über Zweck und Bedeutung der Reichsgenossenschaft Gesagte, dass sie den Genuss eines Gutes, nicht irgend eine Qualität oder Leistung bedeute, hin-

fällig. „Reichsgenosse sein“ ist nimmermehr = „ein *δικαιος*-sein“. In dem Stand der Reichsgenossenschaft „verwirklicht sich“ auch nicht etwa, wie man es wohl oft ausgedrückt findet, die *δικαιοσύνη*, als ob sie eigentlich ihr Ziel wäre. Sie wird ja immer schon vorausgesetzt; ohne sie wird man gar kein Reichsgenosse. Jener Stand bringt daher auch nicht erst — und das vollends nicht — die „Aufgabe“ mit sich, sie zu verwirklichen, und auch der Beisatz: „natürlich mit Aussicht auf Verwirklichung“ macht die Sache nicht richtiger.

Es ist etwas ganz ähnliches, wie mit dem Verhältniss von „heilig“ zu „rein“. Nur was rein ist, kann heilig sein, und darum ist natürlich, was wirklich heilig ist, faktisch ein Reines. Aber desswegen ist dennoch keineswegs „heilig“ = „rein“, hat auch nicht etwa bloss das Reinmachen oder Reinerhalten zum Zweck, sondern es ist etwas wesentlich Anderes, etwas Besonderes, bekanntlich das Ausgesondertsein aus dem Bereich dessen, was profan ist, das Gott Zugehören. So ist auch Reichsgenossesein etwas ganz anderes, als *δικαιος*-sein, so eng beides zusammengehört. So wenig als alles, was rein ist, auch schon heilig ist, vielmehr nur bei dem, was rein ist, kein Hinderniss für das Heiligsein vorliegt: so wenig ist ein *δικαιος* schon eo ipso ein Reichsgenosse. Warum? werden wir im nächsten Abschnitt sehen. Und umgekehrt so wenig, was nicht heilig ist, deshalb auch unrein ist, so wenig darf daraus, oder sagen wir allerdings richtiger, dürfte an sich daraus, dass Einer kein Reichsgenosse ist, geschlossen werden, er sei kein *δικαιος*, wenn auch, weil faktisch Gott den *δικαιος* zum Reichsgenossen machen will und macht gemäss dem im nächsten Abschnitt Auszuführenden, das nicht-Reichsgenossewerden den Betreffenden als Nicht-*δικαιος* kennzeichnet.

Bei aller begrifflichen Verschiedenheit von „Reichsgenossesein“ und „*δικαιος*-sein“ ist aber das richtig, dass die Qua-

lification der δικαιοσύνη nicht bloss, wie vorhin gesagt, einfach, faktisch dem Reichsgenossen zukommt, sondern auch das beständige Substrat der Reichsgenossenschaft bleiben muss oder vielmehr bleibt, was schon oben einmal bei Besprechung der Stelle Matth. 21, 43 kurz berührt wurde. Der Reichsgenosse ist und bleibt — können wir mit Zacharias Luc. 1, 74 f. sagen — bei und in seinem Genuss des höchsten Guts ein θεῶ λατρεύων ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ ἐνώπιον αὐτοῦ πάσας τὰς ἡμέρας αὐτοῦ. Mit dem Aufhören solcher Qualification oder solchen Verhaltens würde ja die Zugehörigkeit zu der βασιλεία hinfallig, weil unmöglich, wie mit dem Aufhören der Reinheit bekanntlich der Heiligkeitscharakter hinfallig wird. Während aber letzteres wenigstens bei dem, was ausser Gott ist und ihm bloss zugeeignet, allerdings möglich ist, verhält es sich anders mit dem Charakter der Reichsgenossenschaft. Von einem Wiederaufhören desselben, einem Wiederverlierenkönnen ist nirgends die Rede, kann auch nicht die Rede sein, es wäre ja eine contradictio in adjecto, wenn doch das Himmelreichsgut ζωὴ αἰώνιος ist. Der Stand der Reichsgenossenschaft ist stets als ein Vollendungsstand gedacht, nimmer als ein Stand, der auch wieder schwinden könnte. Die Stelle Matth. 13, 41 spricht nur scheinbar dagegen. Der Wortlaut könnte ja freilich zu besagen scheinen, die σκάνδαλα, die ποιοῦντες τὴν ἀνομίαν seien in der βασιλεία Christi und damit ja freilich auch, wie sich später zeigen wird, in der βασιλεία Gottes, und werden dann doch wieder ausgestossen. Allein nach dem Zusammenhang sind sie nur ἐν κόσμῳ, und der Ausdruck ist daher ein prägnanter = die Engel werden die σκάνδαλα weg-schaffen und dadurch die βασιλεία Christi davor bewahren, werden machen, dass sie damit in keine Gemeinschaft kommen. Auch in der Stelle 13, 47 ff. darf man sich durch den Wortlaut nicht täuschen lassen. Das Himmelreich hat in den Reihen seiner Genossen nicht auch solche, die schliesslich

sich als faule Fische erweisen und daher wieder ausgestossen werden, sondern es werden für das Himmelreich „Fische gefangen“, aber nur die „guten“ kommen hinein in Verbindung mit einem Verwerfungsgericht über alle die, welche bei der Erscheinung der βασιλεία als „faule Fische“ erfunden werden, während sie vorher mit denen gemischt waren, die, weil = „guten“, in die βασιλεία eingehen dürfen. Das συνάγειν ἐκ παντὸς γένους ist Vorarbeit für die βασιλεία, der Eintritt der βασ. bringt schon die Scheidung. Die βασ. selbst ist nicht eine σαγήνη, sondern = den ἀγγεῖα. Zur Rechtfertigung dieser Erklärung trotz des scheinbar entgegenstehenden Wortlauts wird sich später Gelegenheit geben.

Weil so die Zugehörigkeit zu der βασιλεία τ. θ. stets als etwas nicht wieder Aufhörendes gedacht ist, so gilt natürlich das Gleiche von dem Substrat derselben, der δικαιοσύνη. Eben der Genuss des Gottesreichsguts ist es, der die Reichs-genossen in der entsprechenden ethisch-(religiösen) Qualifikation erhält, wie die Fortdauer dieser Qualifikation ihnen jenen Genuss bewahrt und erhält. Es findet eine Wechselwirkung statt.

Schliesslich noch die Bemerkung, dass wir von der metaphysischen Bedingung des Eingangs in die βασιλεία τ. θ., welche Paulus 1 Cor. 15, 50 nennt, in den Evangelien nichts angedeutet finden. Wir hören nur von den Auferstandenen, dass ihre Leiblichkeit nicht mehr die irdische sei (Matth. 22, 30 mit Parallelen), ohne dass aber die Auferstehung zu der βασιλεία τ. θ. in direkte Beziehung gesetzt würde. Was wenigstens die jetzige Generation betrifft, so wird sie ja als noch lebend beim Kommen der βασιλεία τ. θ. vorausgesetzt. Darauf aber, ob bei den noch Lebenden eine Verwandlung ihrer Leiblichkeit in eine der Auferstandenen entsprechende stattfinden müsse, um fähig zu sein in die βασιλεία τ. θ. einzugehen, hören wir Jesum nirgends eingehen.

4. Objektiv ist alle Zugehörigkeit zu der βασιλεία τ. θ. bedingt durch das Kommen derselben.

Wir haben Bedingungen kennen gelernt, von welchen das Erlangen des Himmelreichsguts abhängt, bestehend in gewissen dazu erforderlichen Qualifikationen. Allein mit all dem d. h. auch mit allem Erfüllen der Bedingungen, mit allem Vorhandensein der Qualifikationen ist das wirkliche Erlangen jenes Gutes, die Aufnahme in die βασιλεία τ. θ. noch nicht gegeben. Es kann ein Mensch ja alle Qualifikationen besitzen, von welchen die Zuteilung eines Gutes abhängig gemacht ist: er erlangt es doch nicht, wenn nicht — einmal das Gut überhaupt da ist und insofern erreichbar, und dann wenn nicht der, der über das Gut disponiert, es wirklich zuteilt. Bedingungen sind eben jene Qualitäten bloss, an welche die Aufnahme in die βασιλεία τ. θ. und der Genuss ihres Gutes geknüpft ist. Aber sie sind nicht auch schon die Mittel, die solches schaffen, oder es ist dasselbe keineswegs einfach die Folge davon. Nein alles Eingehen in die βασιλεία τ. θ. und Erlangen ihres Guts ist nicht bloss subjektiv bedingt, sondern auch objektiv. Gott selbst ist es allein, der es möglich macht. Es beruht auf einem göttlichen Act, darauf, dass Gott diese βασιλεία τ. θ. kommen lässt (ja er muss sogar, können wir gleich andeuten, zu Erfüllung der geforderten Bedingungen selbst helfen). Das Erdreich kann noch so lange und noch so sehr für das Licht zugänglich und empfänglich, ohnehin desselben bedürftig sein: erleuchtet wird es doch in Ewigkeit nicht — wenn nicht die Sonne aufgeht mit ihrem Lichte.

Auch dieses Moment der Himmelreichslehre gehört m. E. zu dem, was unzweideutig in unseren Schriften vorliegt, allerdings aber — das ist zuzugeben — nicht so fast überall und

mit Händen zu greifen, wie namentlich das sub 2 genannte Moment, auch das so eben sub 3 behandelte. Vielmehr ist von der objektiven Vermittlung der Reichsgenossenschaft verhältnissmässig nicht oft die Rede, so dass immerhin von manchen Stellen aus der Gedanke berechtigt scheint, es sei dieselbe nicht anders denn als die unmittelbare Folge des Vorhandenseins gewisser subjektiver Qualitäten gedacht; vgl. namentlich Stellen, wie *αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* und ähnliche. Ja man könnte dafür halten „Sein in der *βασιλεία τ. θ.*“ oder, dass „die *βασιλεία τ. θ.* Jemandes ist“, wie in der eben genannten Aussage, meine nur, dass mit einem bestimmten Sinn oder Verhalten die Gewissheit und Empfindung des göttlichen Wohlgefallens und eben damit das Gut eines inneren Glücks oder etwa auch die gewisse Aussicht auf ein im Himmel zu erwartendes Glück unmittelbar verbunden sei ohne jeden besonderen, objektiven göttlichen Act, der erst diesen Gutgenuss möglich macht und verwirklicht. Ist doch, könnte man noch betonen, der Begriff *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* bzw. *τοῦ θεοῦ* in so manchen Stellen geradezu mit dem Begriff „höchstes Gut, Seligkeit“ gleichbedeutend geworden.

Nun ja, letzteres ist keine Frage, wir sprachen dies selbst schon oben aus. Aber es kann etwas rein nach seinem Wert ins Auge gefasst werden, wenn darauf, dass es einen Wert hat, gerade der Nachdruck liegt oder gelegt werden soll, und man kann so mit der Sache eigentlich den Wert meinen. Allein desswegen ist doch die Sache nicht in den Wert verwandelt und jene ganz verschwunden, sondern es hat die Sache diese Wertbedeutung nur in abgeleiteter Weise, in Folge der eigentlichen Bedeutung, die unverändert bleibt. So ist jedenfalls dann zu urteilen, wenn andere Gründe auf dies Verhältniss bloss abgeleiteter Bedeutung zu ursprünglicher oder darauf, dass hinter jener diese stehe, ganz deut-

lich hinweisen. Und das ist eben bei unserem Begriff der Fall. Zwar dass überhaupt, wenn auch nicht häufig, von einem Kommen der βασιλεία τ. θ. die Rede ist, ist, wie ich zugebe, noch nicht entscheidend. Es könnte ja dies Kommen selbst nur als innerer Vorgang gedacht, nur ein Ausdruck für das sein, was in Folge eines bestimmten Verhaltens seinerseits für den Menschen „kommt“ = eintritt, wird. Und hiefür wird ja wohl auch als ausdrücklicher Beleg die Antwort angeführt, welche Jesus nach Luc. 17, 21 auf die Pharisäerfrage nach dem ἐρχεσθαι der βασιλεία τ. θ. gibt: Ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντός ὑμῶν ἐστίν. Weist hier nicht Jesus selbst von allen objektiven göttlichen Acten, auf die man wartet, weg und auf die Subjectivität hin = das Reich Gottes kommt auf innerliche Weise, also etwa in und mit dem beglückenden Bewusstsein göttlichen Wohlgefallens? Ja, wenn nur nicht die, zu denen er dies sagt, und zwar nicht als allgemeinen Satz, sondern ganz concret: ἐντός ὑμῶν, solche wären, bei denen das entsprechende Verhalten, mit welchem das Gottesreich in diesem Sinn kommen soll, gerade fehlt! Also den Schluss, es wolle das Kommen der βασιλεία τ. θ. überhaupt zu einem subjektiven Vorgang gemacht werden, darf man gewiss aus unserer Stelle nicht ziehen. Man könnte darin nur etwa eine Hinnweisung darauf sehen, dass ja alles Kommen der βασιλεία τ. θ. zu dem Einzelnen, also aller Genuss dieses Kommens subjectiv bedingt sei, wie wir sahen, und dass desswegen die Hauptfrage für Menschen nicht sein solle, wann die βασιλ. komme, sondern ob diese subjective Bedingung auch vorhanden sei. Viel wahrscheinlicher aber will Jesus mit dieser Antwort entweder ein schon Gekommensein der βασιλεία τ. θ. gerade im objectiven Sinn in ihrer Mitte aussagen (in welchem Sinn? wird später zur Sprache kommen), oder aber will er allgemein sagen, die βασιλεία sei innerhalb ihres Bereiches, es sei für sie die Möglichkeit voll vorhanden,

in dieselbe zu kommen — nemlich eben durch ein entsprechendes Verhalten.

Doch das Moment, welches immerhin schon in dem Ausdruck: „Kommen der βασιλεία τ. θ.“ gegen die Fassung desselben als eines bloss innerlichen Vorgangs liegt, wird wesentlich verstärkt und diese Fassung vollständig ausgeschlossen durch andere Aussagen. Schon der Ausdruck: „Die βασιλεία τ. θ. ist nahe gekommen“, mit dem bekanntlich alles Reden von ihr sich einleitet, ist eigentlich entscheidend. Denn das passt ja schlechterdings nicht auf einen innerlichen Vorgang; noch weniger aber der Ausdruck: Προσδέχεσθαι τὴν βασιλείαν τ. θ. (Marc. 15, 43; Luc. 23, 51). Es will damit doch nicht von Joseph von Arimathia gesagt werden, er warte auf einen subjectiven Zustand, sei es bei sich oder bei Andern, sondern er warte auf ein objectives, heilsgeschichtliches Ereigniss, eine heilsgeschichtliche Manifestation Gottes, so gut wie dies gemeint ist mit den sachlich sehr nahe verwandten Ausdrücken: Προσδέχεσθαι παράκλησιν τοῦ Ἰσραὴλ, λύτρωσιν (Luc. 2, 25. 38) — wenn dann auch diese objective Manifestation natürlich wieder auf ein subjectives Erfahren oder Empfinden der Menschen hinzielt. Und in der Stelle Luc. 19, 11 wird nur das παρὰ-χρῆμα des ἀναφαίνεσθαι abgewiesen, nicht aber das ἀναφαίνεσθαι selbst; und das involviert doch natürlich wieder einen objektiven Vorgang. Sodann kann, wenn man nicht künstelt, statt bei der natürlichsten, sich unmittelbar aufdrängenden Erklärung zu bleiben, die Vaterunserbitte um das Kommen der βασιλεία τ. θ. doch nur so verstanden werden, dass Gott jedenfalls zunächst um einen Act objectiver Art, um eine heilsgeschichtliche Manifestation gebeten wird — die dann freilich wieder ihren Reflex im und am Subjekt haben wird und soll. Am schlagendsten ist aber die so eben berührte erste Stelle von der βασιλεία τ. θ. d. i. von dem Nahegekommensein derselben durch die Art und Weise, wie davon geredet wird. Anderen Sinnes

sollen die Menschen also werden darum, weil die βασιλεία τ. θ. nahe ist. Letzteres ist demnach etwas von dem Verhalten der Menschen ganz Unabhängiges, geht ihm voraus als eine objective Thatsache. Davon, dass die βασιλεία τ. θ. nahegekommen wäre durch ein μετανοεῖν der Menschen, oder sie sollen μετανοεῖν, damit es nahekomme, ist entfernt nicht die Rede. Jenes Nahegekommensein steht fest ohne dieses, und alles μετανοεῖν der Menschen würde ihnen nicht in die βασιλεία τ. θ. helfen ohne jenes Nahegekommensein. So kann aber auch das wirkliche Kommen nicht — nicht in erster Linie oder gar bloss — bestehen in einem doch ganz durch das μετανοεῖν bedingten subjectiven Vorgang des Bewusstseins des göttlichen Wohlgefallens oder auch des Empfangs der ζωὴ αἰώνιος oder wie man es ausdrücken will, sondern muss zunächst bestehen in einem objectiven Vorgang, der dann freilich in dem Subjekt sich reflektieren oder eine Wirkung für dasselbe nach sich ziehen will und soll. Klar ist schliesslich ohnehin, dass die rein subjective Fassung des βασιλεία-begriffs nicht stimmt zu allen den Aussagen, wo die βασιλεία τ. θ. als ein Gebiet erscheint, in das man eingehen soll, in dem Jemand ist, in dem etwas geschieht, z. B. jenes ἀνακλίνεσθαι mit den Vätern. Finden wir einmal diese letztere Fassung in unseren Schriften auch, auch noch, will ich bloss sagen, so kann diejenige Bedeutung, in der wir den Ausdruck ja freilich, wie mehrfach erwähnt, auch gebraucht finden = höchstes Gut, Seligkeit u. dgl., nur als eine abgeleitete, metaphorische in diesen Schriften betrachtet werden. Etwas ganz anderes wäre es, wenn jene Fassung als Gebiet sich in unseren Schriften gar nicht, oder sagen wir, gar nicht mehr fände. Dann wäre die andere Bedeutung zwar auch noch eine abgeleitete, aber eben in unseren Schriften die einzige, die eigentliche geworden und wir müssten mit ihr allein rechnen. Denn von der schlechten Hermeneutik, dass ein Begriff das eine-

mal dies, ein andermal etwas ganz anderes bedeute, wollen wir uns ferne halten, d. h. verschiedene Bedeutungen eines Begriffs in ein und derselben Schrift müssen sich jedenfalls unter Eine Grundbedeutung subsumieren lassen. Und diese kann bei unserem Begriff, soweit βασιλεία nicht etwa als Königsherrschaft in manchen Stellen gefasst werden will, nur die Gebietsbedeutung sein. Aus dieser lässt sich dann die engere: Höchstes Gut u. dgl. ableiten, weil das Sein in jenem Gebiet letzteres verschafft, nicht aber kann das Umgekehrte geschehen. Und auch soweit wir βασιλεία anstatt als Herrschaftsgebiet vielmehr als Herrschaft fassen müssten oder wollten, gilt ganz das gleiche. Jene engere Bedeutung: „Höchstes Gut“ kann darunter subsumiert oder davon abgeleitet werden, nicht aber umgekehrt; jene ist also nur eine abgeleitete, metaphorische.

Dass nun aber von dem „Kommen“ der βασιλεία in dem objektiven Sinn, den wir statuieren, d. h. also von der Vermittlung aller Reichsgenossenschaft durch eine objektiven Gottesakt nur wenig geredet wird in den Aussagen über die βασιλεία, hat einmal m. E. ganz einfach seinen Grund darin, dass es nicht weiter nöthig schien. Denn es sind eben alle Aussagen, so zu sagen, aus diesem objektiven Kommensollen heraus geredet, d. h. von dem selbst, durch den es geschieht; es ist also einfach diess immer vorausgesetzt. Einen weiteren Grund aber, woraus sich diese Weise zu reden, d. h. dass von dem erst Kommenmüssen des Reichs meist abgesehen ist, erklärt, werden wir am Schluss unserer Untersuchung finden, wo wir den Ausdruck: ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν bzw. τοῦ θεοῦ selbst erklären.

„Kommen der βασιλεία τ. θ.“ — ist ja freilich ein etwas zweideutiger Ausdruck; daher, um ganz ins Klare zu kommen, noch ein Wort darüber. Es muss auseinandergehalten werden: Kommen der βασιλεία τ. θ. im objektiven, und Kom-

men im zugleich subjektiven Sinn. D. h. in concreto vollzieht sich ja freilich jenes Kommen immer mit einem Kommen in diesem Sinn, also damit, dass Jemand in das Reich aufgenommen und seines Guts teilhaftig wird, und wäre es auch nur Einer. Denn zu den Menschen will und soll es ja kommen, ihnen zum Heil. Aber dieses Heil ist ja nur da, wenn Jemand in seinem Genuss steht, und insofern ist das Reich auch nur dann „gekommen“ und da, oder man hat mit „Kommen“ des Reichs natürlich immer dies auch subjektive Kommen oder dieses, dass Menschen seines Glückes teilhaftig werden, mit im Auge. Man kann sachlich Beides nicht scheiden. Aber begrifflich muss es auseinandergehalten, oder es muss festgehalten werden, dass alles Kommen in diesem auch subjectiven Sinn ein Kommen im objectiven, ein Kommenlassen von Seiten Gottes zur Voraussetzung hat und insofern die Initiative natürlich ganz in Gott liegt. Alle Zugehörigkeit zu der βασιλεία τ. θ. mit ihrem Glück beruht auf einer selbständigen, spontanen und souveränen Gottesthat, auf einer concreten heilsgeschichtlichen, daher in einem bestimmten Zeitpunkt stattfindenden Action Gottes. Der Periode des Kommens und Kommenlassens der βασιλεία τ. θ. gieng vorher eine Periode, wo Gott diese βασιλεία τ. θ. noch nicht kommen liess und kommen lassen wollte, wo es ebendesswegen auch für Menschen, mochten sie auch die subjective Qualification dazu haben, unmöglich war, in dasselbe zu kommen und seines Gutes teilhaftig zu werden.

Warum Gott diese βασιλεία zuerst noch nicht kommen liess, sondern erst zu einer bestimmten Zeit kommen lassen wollte bzw. will: diese Frage beschäftigt uns hier nicht weiter, sondern es genügt die allgemeine Antwort: Weil eben der Vollendungsstand am Schluss liegt und nicht am Anfang. Das aber gehört hieher, dass wir aussprechen: Die heilsgeschichtliche Action des Kommenlassens der βασιλεία τ. θ. wur-

zeit in einem Heilsrat Gottes. Dieser Heilsrat aber blieb nicht etwa in Gott verborgen, sondern kam zum Ausdruck und sollte den Menschen zum Trost zur Aussprache kommen in Verheissungen der Heilsaction. Das Eintreten der letzteren ist daher wesentlich das Erfüllen göttlicher Verheissung und des darin ausgesprochenen Heilsrats. In ihm war das Spatium bis zum Eintritt der Action vorausgesehen und vorausbestimmt. Dieses Spatium ist nun ausgefüllt, daher *πεπλήρωται ὁ καιρὸς* (Marc. 1, 15), als es wenigstens einmal hiess: *ἤγγικεν ἡ βασιλεία τ. θ.*, oder umgekehrt: Als der Zeitraum ausgefüllt war, da konnte, aber musste es auch so heissen.

Mit diesem *ἤγγικε* ist also das Kommen der *βασιλεία τ. θ.* inaugurirt. Nach Marcus ist es Jesus selbst, der zum erstenmal es ausspricht und damit den Anbruch der Periode des Daseins der *βασιλεία* ankündigt. Nach Matthäus thut zuerst der Täufer dies (was mir das ursprünglichere zu sein scheint, indem es so recht zu seinem Beruf der unmittelbaren Vorbereitung Jesu stimmt), und Jesus nimmt nur das Täuferwort bei seinem Auftreten wieder auf oder setzt es fort.

Das seitherige Fernesein der *βασιλεία τ. θ.* ist also nun zu Ende. Und damit wird die Mahnung: *Μετανοεῖτε*, motivirt in doppeltem Sinn; einmal in dem Sinn: „Weil es nahe ist, so ist es wahrlich wohl der Mühe werth, anderen Sinnes zu werden; es ist ja sichere Aussicht da, das Glück der *βασιλεία τ. θ.* zu erreichen“, dann aber in dem Sinn: „So ist es auch hohe und höchste Zeit; es könnte leicht zu spät werden; denn wenn die *βασιλεία* wirklich kommt, die jetzt nahe ist, so haben nur die Teil daran, die *μετενόησαν*; alle Anderen bleiben ausgeschlossen.“ Noch ein drittes Motiv mögen wir in dem *ἤγγικε* finden: „so ist jetzt noch Zeit zum *μετανοεῖν*; denn ob auch nahe, so ist das Reich doch noch nicht da, sein Gebiet also noch nicht umgrenzt; die Thüre steht noch offen.“

Klar ist, dass dieses *ἤγγικε* zunächst einfach local zu ver-

stehen ist = die βασιλεία τ. θ. ist aus Raumferne in Raumnähe gerückt. Die Raumferne meint aber natürlich zugleich eine sachliche Ferne in dem Sinn: „Es konnte die βασιλεία sich nicht wirksam zeigen mit ihrem Heile,“ und die Raumnähe eine sachliche Nähe in dem Sinn: „Es ist ihre heilbringende Wirkung nahegerückt.“ Was aber so in der Bewegung von ferne nach nahe begriffen ist, das wird auch in naher Zeit, wird bald da sein und wirksam sich zeigen. So ist in der localen Nähe selbstverständlich auch eine temporale mit enthalten, aber letztere doch nur abgeleitet aus der localen Anschauung der Sache. Dass das Nahesein neben dem Gegensatz gegen das bisherige Fernsein doch auch andererseits das schon Dasein verneinen will, = „noch nicht da, erst nahe“, ergibt sich daraus, dass dies eben noch die Mahnung μετανοείτε möglich macht, wenigstens in der Rede des Täufers Matth. 3, auch aus der Art, wie von der ὁργή, der man durch μετάνοια entgehen soll und allein entgehen kann, geredet ist; sie hiesst eine μέλλουσα. Da nemlich das wirkliche Erscheinen der βασιλεία zum Heil für die Einen das Gericht über die Anderen, die nicht μετανοοῦσι, zur unmittelbaren Voraussetzung hat, so ist natürlich auch die βασιλεία τ. θ. zwar nahe, aber doch noch eine μέλλουσα. Doch aber — das ist wieder festzuhalten — handelt es sich jetzt nicht mehr bloss um eine ἐπαγγελία, sondern um ein εὐαγγέλιον. Zwischen dem, was bis jetzt war, und dem, was jetzt ist, besteht ein wesentlicher Unterschied. Es ist eben die Zeit der Erfüllung jetzt gekommen.

Dass nun diese Proclamation des ἡγγικέναι der βασιλεία τ. θ. endgeschichtlich (eschatologisch) zu verstehen ist, dass also ein Nahesein und Kommen der βασιλεία τ. θ. im vollen, abschliessenden Sinn gemeint ist, wonach damit eben das sub 2 besprochene höchste Gut komt, nicht ein solches, hinter und nach dem erst (einmal) das letzte, volle Kommen stattfinden soll und wird, also nicht bloss ein vorläufiges unvollkomme-

nes, rein zeitgeschichtliches — das ist gar keine Frage, ohnehin nicht im Munde des Täufers nach dem Bericht des Matthäus. Bei dem Wort als Täuferwort haben wir natürlich nicht das mindeste Recht zu der letzteren Annahme. Die Gerichtsdrohung, welche Matth. 3 angeschlossen ist, zumal dann die Vorstellung des Messias als dessen, der die Worf-schaufel in der Hand hat, fordert mit aller nur wünschenswerthen Deutlichkeit die endgeschichtliche Fassung des ἡγγικέναι der βασιλεία τ. θ. Wenn nun aber nach dem Bericht bei Matthäus der Täufer zuerst es ist, der mit dieser Ankündigung auftritt, und Jesus dann ganz das gleiche thut, so spricht doch zunächst alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass auch er das ἡγγικέναι der βασιλεία τ. θ. nicht anders verstanden hat und verstanden wissen will. Wenn letzteres, so müssten wir doch mit Recht irgend eine Andeutung davon erwarten, die wir aber nicht hören; um so mehr das, da die Erwartung einer künftigen Gottherrschaft bei den Zeitgenossen Jesu ohne alle Frage eine endgeschichtliche war, auf eine vollendete Gottherrschaft gieng. Aus eben diesem Grund konnten sie aber jene Ankündigung von dem ἡγγικέναι der βασιλεία τ. θ. — auch wenn sie nur von Seiten Jesu stattfand nach Marcus, oder im Auftrag Jesu von seinen Jüngern nach Lucas (10, 9. 11) ohne weitere klar eschatologische Erläuterungen, die der Täufer davon gab, — nur endgeschichtlich verstehen. Irgend eine Andeutung, dass sie nicht so zu verstehen sei, ist nicht gegeben; so hatten sie und haben wir auch zunächst kein Recht, sie anders zu verstehen, da wir aus dem genannten Grunde, wenn wir sie anders verstehen sollten, eine Andeutung davon erwarten müssten. Doch diese Frage kann hier nur erst ganz vorläufig beantwortet, mehr nur angeregt, als entschieden werden. Zum Abschluss gebracht werden kann sie erst in dem nächsten und namentlich übernächsten Abschnitt. — Nur Eines werde hier gleich consta-

tiert, wo wir zum erstenmal von „endgeschichtlich“ oder davon, dass das Kommen der βασιλεία als ein solches gemeint sei, reden: Nicht etwa wird damit (von Jesu) über die Gegenwart hinaus in dem Sinn geblickt, dass an eine ferne, unbestimmt ferne Zukunft gedacht wäre, mit der dann erst einmal diese Endzeit käme, sondern diese Endzeit soll ja jetzt eben eintreten. Sie steht freilich erst noch bevor — μέλλει ἔρχεσθαι, aber steht auch ganz nahe bevor — ἤγγικε, und das μέλλειν selbst deutet es an. Insofern tritt diese Endzeit in keinerlei Gegensatz zur Jetztzeit, sie gehört vielmehr mit zu ihr, so gut, möchte ich vergleichungsweise sagen, wie, wer vor der Thüre steht, schon auf dem Hausplatz ist, schon mit zum Hause gehört. Noch richtiger aber drehen wir es um und sagen: Die Jetztzeit gehört nach der Anschauung in unseren Schriften schon zur Endzeit, wie die Morgendämmerung schon zum Morgen, den der Sonnenaufgang bringt, gehört. Es sind gar nicht zwei Zeiten, und insofern ist es bei dieser endgeschichtlichen Auffassung des ἤγγικεν ἡ βασιλεία τ. θ. eben so richtig zu sagen, es handle sich um die Gegenwart, als, es handle sich um die Zukunft, und unrichtig ist es, dieser Fassung die Frage entgegenhalten zu wollen: Wie kann denn hier eine erst künftige βασιλεία τ. θ. gemeint sein, während man doch sieht, dass man in der Gegenwart sich bewegt? — Die Unterscheidung von Gegenwart und Zukunft im Sinn eines wesentlichen Auseinanderfallens ist eben hier völlig unzutreffend. Durch ein solches Unterscheiden verderbt und verrückt man den ganzen Standpunkt, auf dem unsere Schriften mit ihren Aussagen über die βασιλεία τ. θ. stehen. Aller Unterschied, der gemacht werden darf, reduciert sich darauf, dass die unmittelbare Gegenwart die Vorstufe der Endzeit ist. Weil erst Vorstufe, kann sie davon noch unterschieden werden, aber nur als Vorstufe; weil aber schon Vor-

stufe, gehört sie mit dazu. Und ebenso, weil noch eine Vorstufe vor sich habend, kann die Endzeit noch von der unmittelbaren Gegenwart unterschieden, aber weil bloss eine Vorstufe noch vor sich habend, muss sie mit ihr zusammengekommen werden. Sie gehört, wie wir vorhin sagten, wesentlich zur Jetztzeit, oder es gehört die Jetztzeit zur Endzeit. Wie das mit den Thatfachen der Geschichte, die seither abgelauften sind, zu vereinigen sei, das ist eine ganz andere Frage, die aber nicht hieher gehört und die wir auch gar nicht zu untersuchen haben. Denn wir wollen und sollen ja ganz einfach den exegetischen Thatbestand feststellen.

Vergleichen wir schliesslich, um nichts zu versäumen, noch eigens in der Kürze unsere drei Schriften in Absicht auf ihre Stellung zu unserer Frage in Punkt 4 mit einander. Nun so ist zu sagen: Alle drei enthalten Stellen — und sie zeigen sich auch darin einhellig — welche ein Recht zu geben scheinen zu einer lediglich subjektiven Fassung des Kommens der βασιλεία τ. θ. oder doch zu dem Gedanken, die Reichsgenossenschaft sei die unmittelbare Folge einer entsprechenden Qualifikation ohne alles weitere, ohne jeden besonderen heilsgeschichtlichen Act. Man nehme nur statt aller anderen z. B. die in allen drei Evangelien wiederkehrende Aussage: αὐτῶν oder τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τ. θ. Allein in Wahrheit ist diese Fassung durch alle drei ausgeschlossen; es beruht nach allen vielmehr das Kommen der βασιλεία τ. θ. auf einem solchen objektiven Akte. In dem kurzen Marcusevangelium haben wir wenigstens die zwei Aussagen von dem ἡγγικέναι und von dem προσδέχεσθαι der βασιλεία τ. θ., und diese genügen im Grund, wie wir sahen. Ohnehin ist bei ihm die βασιλεία τ. θ. mehrfach das Gebiet, in das man eingehen soll und, noch bezeichnender, in dem Jemand ist oder sein wird (14, 25). Die Stelle, die bei Lucas am meisten für jene subjective Fassung zu sprechen scheint (17, 20 f.), haben wir in Absicht auf ihre

Beweiskraft besprochen. Im übrigen redet auch er von ἡγγικέναι, ἐγγὺς εἶναι, ohnehin ἐρχεσθαι, auch von προσδέχεσθαι und weiter von einem ἀναφαίνεσθαι der βασιλεία (19, 11); er kennt sie überdiess ebenso als Gebiet. Im wesentlichen all das gilt auch von Matthäus; er kennt nur etwa das προσδέχεσθαι nicht. Kurz es besteht ganz gewiss m. E. Einhelligkeit unter den drei Schriften in der Fassung des βασιλεία-begriffs.

— Und wenn sodann auch, wie wir sahen, am unzweideutigsten bei Matthäus das ἡγγικέναι und damit dann auch das ἐρχεσθαι der βασιλεία τῶν οὐρανῶν endgeschichtlich zu verstehen ist, so geben die beiden anderen Evangelien zum mindesten keine Andeutung darüber, dass sie es anders ansehen. Wir führten vielmehr einen, wie ich meine, schwer zu widerlegenden Grund dafür an, warum wir annehmen müssen, dass auch diese zwei Evangelien es nicht anders meinen, bzw. Jesus nach ihnen es nicht anders meinte.

5. Das Kommen der βασιλεία τ. θ. vermittelt sich durch den Messias-Jesus.

Das im vorigen Abschnitt besprochene Kommen, bzw. Kommenlassen der βασιλεία von Seiten Gottes, das, wie wir hörten, bereits zu einem Nahegekommensein derselben geworden, vermittelt sich aber, wenn wir näher zusehen, durch das Kommen des Messias. Dieses Kommen, bzw. Gesendetwerden des Messias ist der schon mehrmals genannte objektive, heilsgeschichtliche Gottesakt.

Ganz evident ist einmal nach Matthäus c. 3, dass jedenfalls der Täufer es so ansah. Denn in unmittelbarer Verbindung mit seiner Ankündigung der Nähe der βασιλεία τ. θ. redet er ja von dem, der ὀπίσω αὐτοῦ ἐρχεται, der ἰσχυρότερος als er, womit er niemand anders als den Messias meint. Diesen bezeichnet er aber als den, der noch ganz anders

taufen werde als er, nemlich ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ, und dann noch deutlicher als den, der mit der Worfsschaufel in der Hand seine Tenne fegen und den Weizen in seine Scheune sammeln, die Spreu aber mit nichterlöschendem Feuer verbrennen werde. Nun dass er damit eben das Kommen der als nahe verkündigten βασιλεία τ. θ. charakterisieren will, darüber kann kein Zweifel sein: ist doch nach v. 7—10 mit diesem Kommen ein Abweisen Aller, die nicht μετενόησαν, ein Zorngericht über sie, ein Verbrennen eines jeden unfruchtbaren Baumes verbunden. So kann ja das Verbrennen der Spreu durch den Messias in v. 12 gar nichts anderes als eben dasselbe besagen wollen: nur dass es hier nicht mehr unpersönlich im Passiv ausgesprochen ist, sondern bestimmt als Action des Messias. Dan muss aber andererseits das Sammeln des Weizens in die Scheune des Messias gleich der Aufnahme in die βασιλεία τ. οὐρ. sein. Letztere ist also — sehen wir hier vollends ganz klar — durchaus nicht bloss subjektiv bedingt oder selbst nur ein subjektiver Vorgang, jedenfalls einmal nicht nach der Anschauung des Täufers. Sie ist nicht bloss durch das „Weizensein“ bedingt, sondern objektiv durch die Erscheinung des Messias an sich, und speciell durch eine Action desselben, durch sein διακαθαίρειν und sein συνάγειν τ. σίτον in Verbindung mit einem κατακαίειν τὸ ἄχυρον in anderer Richtung. Ohne das συνάγειν τ. σίτον würde alles „Weizensein“ doch nicht zum Ziele führen. Auch kann von einem Erwerben des Himmelreichsguts durch eine Leistung = Weizensein, καρπὸν καλὸν ποιεῖν, nicht die Rede sein. Es bleibt, ob auch einerseits ein μισθός, wie wir hörten, doch andererseits eine reine Fügung und Action Gottes durch den Messias, dessen Sendung doch reiner Gnadenakt Gottes ist. Und blicken wir von hier speciell auf den Ausdruck βασιλεία, so ist zu sagen: Eingeleitet schon durch das Erscheinen des Messias, realisiert sich durch dessen Action das βασιλεῦεν Gottes, nemlich über die Menschen für die-

selben, zu ihren Gunsten. Die widergöttlichen Elemente werden ja durch die verdiente *δργή* ausgeschieden. So kann Gott — ich möchte sagen — sein Gottsein, das nur auf Heilspenden zielt, durch solches Heilspenden voll und rein entfalten gegenüber von allen denen, welche = Weizen. Ihr Gesammeltwerden in die *ἀποθήκη* des Messias ist gleich dem Eintreten in den seligen, das höchste Gut gewährenden Genuss jenes durch nichts mehr behinderten, heilbringenden *βασιλεύειν* Gottes.

Bei Lucas hören wir dann zwar keine Aussage über die *βασιλεία τ. θ.* selbst aus dem Munde des Täufers, doch dafür das prophetische Wort: "Ὁψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ als jetzt sich erfüllend, und dann im übrigen das Gleiche von dem Messias. Das Sammeln des Weizens ist dann hier das, worin sich jenes *ῥπτεσθαι τὸ σωτ. τ. θ.* und — dürfen wir gewiss wieder sagen — die Aufnahme in die *βασ. τ. θ.* verwirklicht.

Nur wenig Täuferworte überhaupt lesen wir bei Marcus, nur solche über den Messias selbst und seine Function, aber als solche Function nennt der Täufer hier bloss das *βαπτίζειν ἐν πνεύματι ἁγίῳ*. In eine Beziehung zu der *βασιλεία τ. θ.* wird hier das, was der Messias thut, von dem Täufer weiter nicht gesetzt.

Doch die Hauptfrage ist nun — und damit kommen wir auf den Kernpunkt unserer ganzen Untersuchung: Wie stellt sich nach unseren Evangelien der, in welchem dieser von dem Täufer in nahe Aussicht gestellte Messias erscheint, nemlich Jesus, *in concreto* zu der *βασιλεία τ. θ.*?

Heisst es jetzt — das ist es doch eigentlich, was wir gemäss den Täuferworten wenigstens bei Matthäus und Lucas erwarten — anstatt bloss: *ἥγγικεν ἡ βασιλεία τ. θ.*, vielmehr: *παρέστιν*? Findet also jetzt die Aufnahme Aller, welche — kurz gesagt — *μετενόησαν* oder *καρποὺς καλοὺς ἐποίησαν*, in diese *βασιλεία* statt mit Ausscheidung aller Anderen? d. h. also, tritt Jesus nach der Vorstellung des Täufers, die wir wenig-

stens in jenen beiden Evangelien ausgesprochen fanden, nun mit der Worfchaufel auf zu dem genannten Zweck? Darauf ist zunächst die überraschende Antwort: Keineswegs. Wir hören vielmehr — nach Matthäus auch von Jesu so gut wie von dem Täufer — nach Marcus, der es von dem Täufer nicht berichtet, sogar überhaupt erst von Jesu nur den Ruf: ἡγγικεν ἡ βασιλεία τ. θ., und dasselbe lässt er später auch wieder durch seine Jünger verkündigen (Matth. 10, 7 und Luc. 10, 9. 11); wie er denn auch alle seine Jünger noch um das Kommen der βασιλεία bitten heisst. Und in Verbindung mit dieser Ankündigung hören wir auch (bzw. nach Marcus eben) von ihm die Mahnung: μετανοεῖτε, welche zeigt, dass allerdings ἡ βασιλεία τ. θ. erst ἡγγικε, d. h. die Entscheidung noch nicht eingetreten ist oder eintritt, sondern noch eine Frist vorhanden sein muss, ob auch nur eine kurze. Man kann doch noch die nöthige Qualification gewinnen. Was es mit den vereinzelt ausgesprochenen Aussagen, in welchen doch von einem schon Gekommensein der βασιλεία die Rede ist, für eine Bewandtniss hat, werden wir im 9ten Abschnitt sehen. Jedenfalls zeigen auch diese uns Jesus nicht als mit der Worfchaufel auftretend.

Diese Sachlage scheint nur auf zweierlei Weise erklärt werden zu können. Entweder daraus, dass der Messias es eben doch nicht ist, auch nicht sein soll nach Jesu Anschauung, durch welchen die βασιλεία τ. θ. kommt, wenn doch Jesus der Messias sein soll und ist und doch von keinem πάρεστιν ἡ βασιλεία redet, auch keine Scheidung der Menschen vornimmt. Und dazu scheint die Art, wie wenigstens nach Marcus der Täufer von dem Messias redet, zu stimmen, indem er dort nichts von einer solchen Scheidung durch den Messias redet, während doch die Mahnung μετανοεῖτε, welche auch nach Marcus Jesus mit Bezug auf das Kommen der βασιλεία τ. θ. ausspricht, deutlich zeigt, dass

dieses ohne eine solche Scheidung nicht vor sich gehen kann und wird. Oder aber scheint gesagt werden zu müssen: So war also Jesus eben doch noch nicht selbst der Messias, da er ja auch nur von einem Nahesein der βασιλεία redet und erst noch zu einem μετανοεῖν ermahnt und um ihr Kommen bitten heisst, sondern er war nur auch erst wieder ein Vorläufer desselben. Oder (wie man diese Erklärung etwa noch modificieren könnte) er war wenigstens anfangs nicht der Messias (wenn man so unterscheiden darf), sondern wurde es erst, oder aber, er war es zwar, aber hielt sich — wenigstens anfangs noch — nicht dafür, und deshalb spricht er so, wie wir ihn sprechen hören, bzw. tritt noch nicht mit der Worf-schaukel auf.

Nun sehen wir zu, ob die eine oder die andere dieser Folgerungen und Erklärungen der befremdlich scheinenden Tatsache richtig bzw. nöthig ist, oder aber — doch vielleicht keine von beiden.

Da ist denn fürs erste so viel gewiss, dass uns der „Mann mit der Worf-schaukel in der Hand“, um es mit dem Täuferwort kurz und prägnant auszudrücken, freilich nicht in der geschichtlichen Erscheinung Jesu entgegentritt, wohl aber in den Reden Jesu bei Marcus so gut, wie bei Matthäus und Lucas, aufs deutlichste vorgeführt wird d. h. in all seinen gleich nachher im Einzelnen aufzuführenden Aussagen von dem υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, der Gericht halten wird, um die Einen — kurz gesagt — auszuschliessen von der βασιλεία τ. θ. und ihrem Glücke, die Anderen aber aufzunehmen und dieses Glückes theilhaftig zu machen, und damit also jene βασιλεία zu bringen. Fürs andere aber ist eben so gewiss, dass in all diesen Stellen der υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, von welchem diess ausgesagt wird, den Messias meint. Warum Jesus ihn so nennt und in welchem Sinn — diese Frage liegt uns ganz fern; wir haben sie nicht zu untersuchen und nicht zu entscheiden.

Uns genügt das einfache „Dass“, dass Jesus damit den Messias meint und keinen anderen; und das wird von Niemand bestritten werden wollen. So ist also klar, dass auch Jesus (so gut wie der Täufer) dem Messias das Brauchen der Worf-schaukel bzw. also das untrennbar mit einem Scheiden verbundene Bringen der βασιλεία τ. θ. zuschreibt. Ebenso unbestreitbar ist aber fürs dritte, dass Jesus, was er so von dem Menschensohn = Messias aussagt, von sich aussagen will. Und wenn er auch selten das direkt ausspricht, vielmehr von jenem Menschensohn absichtlich allermeist als von einem Anderen redet, manchmal geht er (nach den Evangelien) ja doch wie unversehens in die erste Person über. Die Evangelien wollen jedenfalls, dass man es von ihm verstehe. Und könnten die Stellen, welche von dem erst zu erwartenden Menschensohn und seiner Function reden, noch einen Zweifel übriglassen, dass mit dem Menschensohn Jesus gemeint sei, so wird ja aller Zweifel benommen durch die Stellen, wo von dem Gekommensein, dem Leiden- und Auferstehenwerden des Menschensohns gesprochen ist; dies geht zu selbstverständlich auf Jesum. Danach kann auch schlechterdings nicht davon die Rede sein, Jesus solle oder wolle nicht der Messias sein; und jene ganze vorhin gestellte Alternative, um die Art und Weise zu erklären, wie Jesus sich einführt und nach dem geschichtlichen Bericht verfährt, nemlich keineswegs die Worf-schaukel brauchend, ist, so unabweislich sie scheint, dennoch abzuweisen. Eine Erklärung des Umstandes, der zu dieser Alternative zu nöthigen scheint, ist aber damit natürlich noch nicht gegeben. Es kann dies erst im nächsten Abschnitt geschehen.

Hier, in unserem Abschnitt, haben wir nur noch den exegetischen Nachweis zu geben dafür, dass uns in Jesu Reden der Menschensohn = der Messias = er selbst als der „Mann mit der Worf-schaukel“, also als der, durch welchen die βασιλεία τ. θ. kommt, entgegentrete. Stellen wir zu dem Behuf

die betreffenden Aussagen Jesu wieder der Reihe nach von Evangelium zu Evangelium, doch je mit den Parallelen aus dem bzw. den anderen, zusammen.

Nach Marcus μέλλει ἔρχεσθαι ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων und wird sich dann schämen derer, welche sich Jesu und seiner Worte geschämt haben (8, 38), wird also ein Gericht halten, wird Menschen je nach ihrem Verhalten abweisen. Dass das in Verbindung mit dem Kommen der βασιλεία τ. θ. geschieht, wird dann im folgenden Vers (9, 1) ausdrücklich ausgesprochen. Die Betreffenden werden also von dieser βασιλεία ausgeschlossen, während — ist natürlich zu subintelligieren — die Anderen aufgenommen und ihres Glückes theilhaftig werden. Dieses Kommen der βασιλεία τ. θ. heisst ein Kommen ἐν δυνάμει. Ob damit eine besondere Species des Kommens der βασιλεία gemeint ist und diese von einer anderen Art des Kommens nicht (bzw. noch nicht) ἐν δυνάμει unterschieden werden soll, es also auch eine solche andere Art gibt, muss hier noch dahingestellt bleiben. Es kann hier nur gesagt werden: Der Zusammenhang spricht nicht dafür. Denn die Umstände, unter welchen dieses Kommen geschieht, charakterisieren es zu deutlich als eine Machtoffenbarung Gottes, so dass mit ἐν δυνάμει denn doch einfach ein Merkmal des Kommens der βασιλεία überhaupt scheint ausgesprochen werden zu sollen.

Ganz parallel mit der Marcusstelle ist die bei Lucas (9, 26 f.). Wenn dort auch von einem Sehen des Gottesreichs die Rede ist statt von einem Kommen desselben, so begründet diess natürlich keinen Unterschied. Dagegen etwas abweichend ist die Parallele bei Matthäus (16, 27 f.). Einmal ist nur im allgemeinen von einem ἀποδιδόναι ἐκάστῳ κατὰ τὴν πράξιν αὐτοῦ gesprochen, und dann in Vs. 28 nicht von dem Kommen des Gottesreichs, sondern von einem Kommen des Menschensohns in seiner βασιλεία. Ueber das Verhältniss dieser zu jenem

werden wir uns am Schluss unseres Abschnitts genauer aussprechen.

Bemerkenswert ist dann noch, dass in allen drei Stellen dieses Kommen des Menschensohns ἐν δόξῃ zu dem genannten Zweck etwas ist, das noch in das gegenwärtige Menschenalter fällt, so dass manche der jetzt Lebenden es noch erleben werden, womit auch stimmt, was Jesus bei Matthäus (10, 23) sagt, dass seine Jünger οὐ τελέσουσι τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραὴλ, bis der Menschensohn komme. In dieser klaren Zeitbestimmung, bei der aber an anderen Stellen doch immer ausdrücklich die Bestimmung von Tag und Stunde, überhaupt eben des καιρός, also des Zeitpunkts, abgelehnt wird, haben wir eine Bestätigung dessen, was wir oben als nothwendige Folgerung aus der Ankündigung des zunächst lokal gedachten Naheseins der βασιλεία bezeichneten, nemlich dass es in näher Zeit da sein werde. Oder umgekehrt weil letzteres angenommen ist, darum ist von einem ἡγγικέναι der βασιλεία die Rede. Es zeigt sich zugleich auch in diesem Umstand der unmittelbare Zusammenhang dieses Kommens des Menschensohns mit dem Kommen der βασιλεία.

Weiter redet Jesus in der Stelle bei Marcus 13, 26 natürlich von demselben Vorgang; ist es doch auch ein Kommen μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης. Während aber 8, 38 dieses Kommen nur nach der eigentlich richterlichen Seite näher bestimmt wird, geschieht dies hier nach der positiven Seite mit ἐπισυνάγειν τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ, worin wir der Sache nach dasselbe haben, was der Täufer mit seinem συνάγειν τὸν σῖτον αὐτοῦ meint, nur dass in unserer Stelle das Moment eines Sammelns aus vorheriger Zerstreung betont ist. Wenn in derselben dann auch nicht von der βασιλεία geredet ist, so haben wir doch gewiss das vollste Recht, das, was hier von dem Menschensohn und seinem Thun gesagt wird, mit dem Kommen der βασιλεία oder umgekehrt dieses mit jenem ver-

bunden zu denken. Der einzige Unterschied ist dann noch, dass als Vermittler der sammelnden (und also in die βασιλεία aufnehmenden) Action des Menschensohns hier die ἄγγελοι genannt sind, aber sie handeln ja ganz in seinem Auftrag; er sendet sie, und es gilt natürlich hier der Satz: *Quod quis per alium facit, id ipse fecisse judicatur*. Mit dieser Marcusstelle stimmt wörtlich überein, was Jesus nach Matthäus 24, 30 f. sagt, nur dass hier auch der richterliche Zweck des Kommens des Menschensohns mit κόψονται πάντα αἱ φυλαί stark genug angedeutet ist. Etwas anders lautet, trifft aber der Sache nach ganz zusammen, die Parallele bei Lucas (21, 27 ff.). Die Weise des Kommens des Menschensohns ist ganz die gleiche. Als Folge davon wird hier genannt ein ἐγγίξειν der ἀπολύτρωσις der Gläubigen. Und dass es sich dabei um das Kommen der βασιλεία handelt, ist dann noch ausdrücklich gesagt in v. 31: ἐγγύς ἐστιν ἡ βασιλεία τ. θ., wobei nach der Vergleichung mit dem ἐγγύς εἶναι des Sommers in v. 30 jenes ἐγγύς εἶναι der βασιλεία hier bloss das nicht mehr Fernesein hervorheben will, nicht auch das doch noch nicht Dasein; in Wahrheit meint es das unmittelbare Eintreten; denn gerade jeder Gedanke an ein noch Fernesein soll ja hier negiert werden.

Noch sei bemerkt, dass in den drei parallelen Kapiteln, in welchen die letzt angeführten Stellen stehen, die ausführlichen Schilderungen der der Parusie vorangehenden Drangsale äusserer und innerer Art die dunkle Folie sind, von der sich das Glück, das mit dem Kommen des Menschensohns eintritt durch Aufnahme in die βασιλεία τ. θ., welche eben damit kommt, um so heller abhebt.

Nur von dem Kommen des Menschensohns ἐν δόξῃ, nicht auch von der Bedeutung dieses Kommens ist die Rede Marc. 14, 62, da es hier nur auf Betonung seiner hohen Stellung ankommt. Vollständig deckt sich damit die Stelle Matth. 26, 64,

während in der Parallele bei Lucas (22, 69) eben nur von der Stellung des Menschensohns, seiner göttlichen Königswürde die Rede ist, nicht von seinem Kommen.

Die Hauptstellen haben wir damit gehört, übereinstimmend in der Hauptsache in allen drei Evangelien. Lucas und Matthäus bieten aber noch manche Stelle, welche dasselbe sagt oder doch meint.

Aus Lucas gehören hierher einige Stellen, welche das Unvermuthete des Kommens des Menschensohns natürlich um seines gerichtlichen Charakters willen betonen wie 12, 40; 17, 24 (zugleich aussagend das, dass es geschieht, gar nicht verkannt werden kann), 30 (wo es ein ἀποκαλύπτεσθαι des Menschensohns zum Gericht genannt wird). Dass es um ein Gericht dabei sich handelt, wird dann auch noch 21, 36 ausgesprochen; denn es kommt darauf an σταθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. Eine Entscheidung nach beiden Seiten ist erwähnt 12, 8, 9: Der Menschensohn wird zu den Einen sich bekennen vor den Engeln, die Anderen aber verleugnen. Dass auch das mit dem Kommen desselben ἐν δόξῃ verbunden gedacht ist, darf doch wohl aus der Erwähnung der Engel geschlossen werden, und das Futurum weist auf einen bestimmten künftigen Vorgang d. h. doch wohl auf die Parusie hin. Letzteres ist auch von der parallelen Stelle bei Matthäus 10, 32 f. zu sagen, wo es allgemeiner lautet „vor dem Vater im Himmel“, aber auch das Futurum bezeichnend genug ist. (Man beachte bei letzterer Stelle zugleich, dass Jesus hier, was er bei Lucas vom Menschensohn aussagt, direkt von sich selbst aussagt, also so ganz ist das eine dem anderen gleich.) Von der βασιλεία τ. θ. ist in diesen Stellen nicht die Rede; allein das Gericht mit seinem Scheiden und Ausscheiden zielt ja lediglich auf ihr Kommen; es ist die Voraussetzung davon. Ausdrücklich in Verbindung gesetzt ist beides, Gericht und βασιλεία τ. θ., wieder 13, 27 und in der allerdings, wie wir

früher schon sahen, in andern Zusammenhang, als bei Lucas gestellten Parallele dazu Matth. 8, 11 f. Dagegen ist hier nicht ausdrücklich von dem Menschensohn die Rede, nicht von einer Action desselben, auch nicht von seinem Kommen *ἐν δόξῃ*. Wir dürfen, nein müssen doch wohl nach allem Sonstigen das erste, dass der Menschensohn es ist, der *ἐκβάλλει*, hinzudenken — wenn auch vielleicht nicht gerade nothwendig zur Realisierung dieses *ἐκβάλλειν* jenes Kommen *ἐν δόξῃ* zu statuieren und daher zu subintelligieren ist, wovon später mehr.

Das Matthäusevangelium bietet uns noch einige weitere Züge. Zwar die Stellen, wo überhaupt von einer bevorstehenden *κρίσις*, einer *ἡμέρα κρίσεως* die Rede ist, ohne dass sie ausdrücklich mit dem Menschensohn oder speciell mit seinem Kommen in Verbindung gebracht ist, gehören eigentlich nicht hieher, noch weniger als die eben erwähnten zwei Stellen Lucas 13, 27, und Matth. 8, 11 f. Dennoch mögen sie angeführt werden, da ein Combinieren mit dem Menschensohn und einer Action desselben doch mehr als nahe gelegt ist. Und nach allem Sonstigen ist andererseits das Combinieren mit dem Kommen der *βασιλεία τ. θ.* ebenfalls so gut wie von selbst gegeben. Es sind die Stellen 5, 21; 10, 15; 11, 22, 24 (parallel Luc. 10, 14); 12, 36. 41. 42 (Luc. 11, 31 f.); dazu noch aus Marcus 3, 29: *κρίσις αἰώνιος*.

Als *παρουσία* ist das Kommen des Menschensohns *ἐν δόξῃ* bezeichnet Matth. 24, 27. 37. 39 und dieselbe dabei auch als etwas Unvermuthetes wegen ihres gerichtlichen Charakters vorgestellt. Dazu stimmt dann auch der Inhalt des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen (25, 1—13). Ganz eigentlich hieher gehören ausser 7, 22 f., wo Jesus geradezu von sich selbst redet (nicht vom Menschensohn) und von einem Gericht, das er *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* halten werde, noch folgende Stellen: 13, 40 ff.: der Menschensohn wird seine Engel sen-

den zum Zweck der Scheidung der *σκάνδαλα* und *ποιοῦντες τὴν ἀνομίαν* von den *δίκαιοι*, die in der *βασιλεία* ihres Vaters *ἐκλάμπουσι*; es geschieht dies bei der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*, die = dem *θερισμός* (wodurch auch der Schluss des Marcusgleichnisses 4, 29 seine Erklärung findet); ferner 13, 49, wenn auch hier nur von einem Ausgehen der Engel zum Zweck der Scheidung die Rede ist; sie sind gewiss auch hier nur als die Organe des Menschensohns gedacht; endlich 25, 31 ff. die ausführliche Schilderung des Scheidungsgerichts durch den *ἐν δόξῃ* mit allen seinen Engeln kommenden, auf dem Thron der *δόξα* als *βασιλεύς* sitzenden Menschensohn, wo die Beziehung zu der *βασιλεία τ. θ.* in v. 34 ausdrücklich ausgesprochen ist.

Der exegetische Erfund bestätigt also vollständig, was wir oben sagten: In den Reden Jesu wird von ihm der Menschensohn = Messias = er selbst vorgeführt als der, durch welchen die *βασιλεία τ. θ.* kommt, indem er zu dem Zweck ein Gericht hält, durch welches die zu derselben nicht tauglichen und darum nicht berechtigten Elemente ausgeschieden werden, während die Anderen an- und aufgenommen werden. Dabei verhält es sich näher so nach den Aussagen Jesu, dass er, dieser Menschensohn = Messias = Jesus zu diesem Zweck vom Himmel kommt als König in königlicher Majestät. Ob nicht dies letztere erst eine speciellere entwickeltere Lehre war, von der eine noch unentwickeltere, minder bestimmte zu unterscheiden ist, kann sich fragen und wird im Zusammenhang mit der Frage, ob vielleicht überhaupt eine spätere *βασιλεία*-lehre von einer früheren oder eine erst eingetragene von einer ursprünglichen zu unterscheiden sei, im nächsten Abschnitt zu untersuchen sein.

Dass die in den obigen Stellen aus den Jesusreden vorgeführte Lehre von dem Kommen des Menschensohns = Messias (= Jesus) und dem dadurch geschehenden Kommen der *βασιλεία* sich mit der vorneutestamentlichen Messiaserwartung, die sich

in den von dem Täufer wenigstens bei Matthäus und Lucas berichteten Worten so zu sagen bis in das Neue Testament hineinzieht, stark berühren, ist unverkennbar. Wir konnten sie desshalb auch an das vom Täufer Gesagte unmittelbar anschliessen. Einen Beweis hievon, von diesem unmittelbaren Zusammenhang mit der vorneutestamentlichen Erwartung dürfen, ja meine ich, müssen wir schon darin sehen, dass überall einfach von einem *ἔρχεσθαι* des Menschensohns die Rede ist, nirgends von einem Wiederkommen. Dies zeigt, dass der Ausdruck einer Erwartung entstammt, die eben überhaupt noch das Kommen des Messias vor sich sieht und noch nichts weiss von einem schon Gekommensein desselben (in Jesu), das jenem „Kommen“ vorausgegangen wäre und durch das dieses dann zu einem Wiederkommen wird, d. h. aber, er entstammt der vorneutestamentlichen Erwartung. Dieser ist dann auch entnommen die Annahme einer Präexistenz des Messias im Himmel, die jedenfalls durch den Ausdruck *ἔρχεσθαι* (vom Himmel) ausgesagt wird und werden will bzw. damit vorausgesetzt wird. Weiter liegt aber die Verwandschaft mit jener Erwartung überhaupt darin, dass das Kommen des Messias und das damit stattfindende Kommen der *βασιλεία τ. θ.* als ein gewaltige, supranaturale, die bestehenden Verhältnisse umgestaltende Katastrophe erscheint, und jedenfalls als eine Machtentfaltung, wenn auch dann der nächste Zweck derselben in der neutestamentlichen Lehre, wie wir gleich hören werden, ein anderer ist als in der vorneutestamentlichen. Im Einzelnen schliesst sich sodann das Bild, das Jesus von dem kommenden Menschensohn entwirft, bekanntlich zunächst an das Danielische Wort 7, 13 an: „Es kam Einer mit den Wolken des Himmels wie eines Menschen Sohn“, und zwar was das erste betrifft „mit den Wolken des Himmels“ geradezu und nur an dieses. Denn die eigentliche, auch jüdische Messiaserwartung lässt ja, an die prophetische Verheis-

sung hierin sich haltend, den Messias als Kind (in Bethlehem) geboren werden, nicht etwa direkt d. h. fertig vom Himmel kommen. In jener Gestalt aber hatte dieselbe ja bereits ihre Erfüllung gefunden in Jesu. So greift die Zeichnung der auch jetzt noch ausstehenden weiteren Erfüllung des Kommens des Messias zum Gericht auf das Danielbild zurück. In ihm wurzelt aber die Zeichnung desjenigen Kommens des Messias, das noch aussteht, in den Reden Jesu einmal insofern, als, wie gesagt, der Messias im Himmel präexistiert, was ja auch jüdische Lehre ganz bestimmt wurde (dieser präexistente Messias ist es, der als Kind in Bethlehem geboren wird); dann aber namentlich insofern, als Jesus den, der kommen wird, als Menschensohn bezeichnet. In letzterer Beziehung fand aber in der Zeit nach Daniel eine Weiterbildung statt, und an diese schliesst sich Jesus an. Daniel redet ja nur erst von Einem, der kommt „wie ein“ Menschensohn. Dieses Wort wurde aber dann namentlich vom *Henochbuch* aufgefasst, das geradezu „Menschensohn“ zu einer Bezeichnung des Messias machte. In dieser Beziehung fand also ein einfaches sich Anschliessen Jesu an diese in Gang gekommene Bezeichnung statt. Von daher kannten auch natürlich die Zuhörer Jesu die Bedeutung dieses Namens und Jesus konnte ihn brauchen, ohne der Gefahr, unverständlich zu sein, sich auszusetzen. Eine ganz andere Frage war natürlich, ob und wie weit sie den Namen auf Jesum bezogen. Das hieng ja ganz ab von dem Mass ihres Glaubens, das Jesus der Messias sei, und dieser Glaube war etwas, was erst werden sollte und ward. Daher eben die Art und Weise, wie Jesus von dem Menschensohn redete, absichtlich mehr verhüllend als enthüllend und vollends gar nicht demonstrierend, dass er selbst dieser Menschensohn sei.

Doch neben diesem nicht zu verkennenden Anschluss an die jüdische Messiaswartung, die ja freilich selbst schon man-

nigfach im Einzelnen variiert, darf und kann auch die Verschiedenheit des von Jesu gezeichneten Bildes von dem bevorstehenden Kommen des Messias, also seiner selbst, von jener nicht übersehen werden (auch abgesehen von dem schon im 2^{ten} und 3^{ten} Abschnitt dargelegten wesentlich anderen Charakter des Gottesreichsguts und der Bedingungen seines Erlangens). Das Bild, das Jesus von dem Zweck und der Wirkung seines Kommens zeichnet, ist nicht minder frei von spezifisch-jüdischem Particularismus. So hören wir in seinen Reden z. B. nichts von einer Erneuerung Jerusalems. Und wenn auch, wie wir sahen, die gläubigen Israeliten gewiss als der Grundstock der Gottesreichsgenossen oder doch als die, welche es werden sollten, gedacht ist: die Messiaserscheinung mit der Folge, dass die βασιλεία τ. θ. kommt, wird doch nie auf das Volk Israel als Collectivum bezogen, sondern wesentlich auf die einzelnen Individuen und jedenfalls nur durch diese auf das Volk. Und wie von einer Erneuerung Jerusalems nicht die Rede ist, so ist nirgends speciell das heilige Land als Ort der βασιλεία τ. θ. betrachtet. Die Stelle Matth. 5, 5 von einem κληρονομεῖν τὴν γῆν darf ja nicht etwa darauf gedeutet, überhaupt wohl, wie wir oben meinten, nicht hieher zur βασιλεία-lehre gezogen werden. Und wichtig ist namentlich noch ein Differenzpunkt. Wenn gleich auch schon in einem Teil wenigstens der jüdischen Erwartungen das Auftreten des Messias einen forensischen Charakter trug, wie *Schürer* zeigt: ein Neues ist eben doch, dass es in den Evangelien bzw. von Jesu nur noch so aufgefasst wird, und davon, dass der Messias als mächtiger göttlicher Kriegsheld die ungöttlichen Mächte, die Gottlosen „besiegen“ werde, nicht mehr die Rede ist. Er hat nur zu richten, zu entscheiden, nicht erst zu kämpfen. Und ein Teil der Heidenwelt — das sind ja zunächst die Gottlosen — wird nicht etwa besiegt, sondern unterwirft sich selbst d. h. wird gläubig (davon weiss ja auch schon die

jüdische Erwartung etwas, wie wir sahen), die andern aber werden (mit anderen Gottlosen) einfach verworfen, nicht erst bekämpft und im Kampf besiegt.

**Verhältniss der βασιλεία Christi zu der βασιλεία τῶν
οὐρανῶν bzw. τοῦ θεοῦ.**

Es dürfte hier der Ort sein, ehe wir weiter gehen, ein Wort über dieses Verhältniss zu sagen. Jedenfalls ist die Frage nach demselben aufzuwerfen. Die Bestimmung dieses Verhältnisses ist freilich sehr schwierig, da alle präzise Aussagen darüber in unseren Schriften fehlen. Doch glaube ich, das Folgende dürfte in der Hauptsache das Richtige sein.

Wir hörten nicht nur überhaupt, dass der Menschensohn, oder, wie wir ja nun einfach dafür sagen können, der Messias ἐν δόξῃ kommen solle, sondern auch bestimmter, dass er auf einem Throne sitzend kommen soll. Zu den schon genannten Stellen kommt namentlich noch die Stelle Matth. 19, 28 hinzu. Er ist also natürlich als König gedacht, der als solcher eine βασιλεία hat, und vollzieht auch das Gericht als König. Geradezu heisst denn auch bei Matthäus der Menschensohn, der das Gericht hält, ὁ βασιλεύς (25, 34). Weiter werden die Engel beim Gericht die σκάνδαλα sammeln ἐκ τῆς βασιλείας des Menschensohns (13, 41). Er wird kommen in „seiner“ βασιλεία (cb. 28). Auch sprechen die Zebedaiden gegen Jesum (20, 21) die Bitte aus, sitzen zu dürfen zu seiner Rechten und zu seiner Linken in „seiner“ βασιλεία. Bei Lucas redet Jesus nicht von der βασιλεία speciell des Menschensohns. Wohl aber verkündigt der Engel der Maria, ihrem Sohn werde Gott den Thron seines Vaters David geben, er werde βασιλεύειν über das Haus Jakobs in Ewigkeit, (1, 32 f.). Und Jesus redet von einer βασιλεία, welche sein Vater ihm bestimmt habe, und von seiner βασιλ. (22, 29 f.), sowie in dem Gleich-

niss von den anvertrauten Talenten von einer βασιλεία, die er einnehmen werde (19, 12. 15. 27). Auch hofft, bzw. weiss bei Lucas der eine Schächer, dass Jesus kommen werde in „seiner“ βασιλεία (23, 42), ganz so wie Jesus Matth. 16, 28 davon redet. Dagegen finden wir bei Marcus keine direkte Aussage über eine βασιλεία des Messias oder geradezu Jesu weder aus dem Mund Jesu selbst, noch aus dem Mund Anderer. Immerhin hofft das Volk bei Marcus (11, 10), dass durch ihn die βασιλεία ihres Vaters David kommen werde. Und wenn auch die Zebedaïden bei ihm nur allgemein von der δόξα Jesu reden, so setzt doch in Wahrheit das auch hier vorgebrachte Sitzen zur Rechten und zur Linken Jesu ein Sitzen Jesu auf einem Thron, also sein Königein voraus, und etwas anderes meint ja doch Jesus auch in der Stelle 14, 62 nicht, wenn er von dem Sitzen des Menschensohns ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως redet. So kann kaum eine Differenz zwischen Marcus und den beiden anderen Evangelien angenommen werden.

Also so viel ist sicher: Die beim Gericht Angenommenen (im allgemeinen können wir ja sagen, die δίκαιοι) stehen (zumal nach Matthäus, der am bestimmtesten von der βασιλεία Christi redet) unter dem Messias als ihrem βασιλεύς. Er bekommt und hat an ihnen seine Unterthanen. Hat er auch Gewalt auch über die Anderen — er richtet und verurteilt sie ja — so werden sie eben gerade dadurch von ihm verstossen, er will an ihnen keine Unterthanen haben. Eben durch dies, dass sie Christi Unterthanen sind, vermittelt sich für Jene ihr Eingang in die βασιλεία τῶν οὐρανῶν, bzw. τοῦ θεοῦ, und ihr Sein darin, der Genuss seines Gutes. Es kann — dies ist sicher die Meinung — Niemand in der letzteren sein, der nicht in der βασιλεία des Messias ist; aber es kann auch Niemand in dieser sein, ohne dass er in jene käme und also in ihr wäre. Seinen Unterthanen nur gewährt er, bzw. Gott das Glück der βασιλεία τῶν οὐρανῶν bzw. τοῦ θεοῦ, aber ihnen auch

gewiss. Diess Zusammengehören erhellt z. B. deutlich daraus, dass nach Matth. 26, 29 die βασιλ. seines Vaters es ist, in welcher Jesus wieder mit seinen Jüngern von dem Gewächs des Weinstocks trinken will, und nach Luc. 22, 30 seine eigene, in der sie an seinem Tisch mit ihm essen und trinken werden; ferner daraus, dass Matth. 25, 34 der Messias, welcher βασιλεύς ist und als solcher handelt, den von ihm zur Rechten Gestellten, die als solche gewiss seine Unterthanen sein sollen, die βασιλεία, d. h. aber natürlich τῶν οὐρανῶν bzw. τοῦ θεοῦ zuspricht als ihre κληρονομία. Daraus aber, dass in der Hauptstelle Matth. 16, 28 Matthäus nur von einem Kommen des Menschensohns in seiner βασιλεία redet, darf gewiss nicht geschlossen werden, er wolle damit das Kommen der βασιλεία τῶν οὐρανῶν bzw. τοῦ θεοῦ bei jenem Kommen des Menschensohns ἐν δόξῃ ausschliessen. Vielmehr vermittelt sich auch nach ihm jenes durch dieses, oder die parallelen Lucas- und Marcusstellen nennen nur ausdrücklich das, was auch bei Matthäus mit gemeint ist, das Kommen jener βασιλεία. Kurz, es dürfte gar keine Frage sein: Beides gehört zusammen, Reich Christi und Reich der Himmel bzw. Gottes.

Aber andererseits fällt doch keineswegs beides begrifflich zusammen; es sind zwei verschiedene Dinge. Jesus könnte und würde m. E. sonst überhaupt nicht sowohl von der einen als von der anderen βασιλ. reden. Was ist wohl der Unterschied? Nun die βασιλεία τῶν οὐρανῶν bzw. τοῦ θεοῦ ist offenbar der höhere Begriff; sie ist das eigentliche Ziel, sie der Vollendungsstund selbst. Oder die βασιλεία Christi ist allein noch in der Hauptsache in Analogie mit einer menschlichen βασιλεία, daher auch als ein Regimenthaben über die dazu Gehörigen gedacht mit einem Haupt, das ja sichtbar ist. Hier sind die dazu Gehörigen die eigentlichen Objekte des βασιλεύειν als Unterthanen, ἐφ' οὓς βασιλεύει ὁ Χριστός (vgl. Luc. 19, 14).

Dagegen die βασιλεία der Himmel, bzw. Gottes, wenn kom-
mend, nimmt ja freilich auch ein Gebiet ein, hat Genossen.
Aber wesentlich ist hier, wie wir oben sagten, das βασιλεύειν
ein βασιλεύειν zu Gunsten derselben. Sie sind Objekte dessel-
ben nur als dadurch εὐλογημένοι oder εὐλογούμενοι. (Wir werden
später noch einmal Anlass haben von diesem Unterschied zu
reden bei der Frage wegen des Charakters eines Gemein-
wesens.) So ist denn auch die βασιλεία des Messias immer
als etwas gedacht, das seinen bestimmten Anfang nimmt, wie
die βασιλεία eines Menschen durch Besteigen des Throns. Der
Messias setzt sich oder wird gesetzt auf den Thron und damit
empfängt er seine βασιλεία, vgl. Luc. 22, 29; er muss sie
erst λαβεῖν, vgl. Luc. 19, 12. 15. Anders kann es ja nicht
sein, wenn wir die geschichtliche Erscheinung dieses βασιλεύς
dazu nehmen, wonach er ja vorher, ehe er als der βασιλεύς
auftritt, entfernt nicht ein solcher war, wenigstens nicht als
solchen sich bethätigen wollte und sollte, vielmehr διακονεῖν.
Ganz anders verhält es sich mit der βασιλεία Gottes, die
immer war und ist und nur zu „kommen“ braucht dahin,
wo sie noch nicht ist. Dagegen von der Anschauung, die
wenigstens vereinzelt im Kreis der jüdischen Messiaserwar-
tung sich fand und bekanntlich in die Apokalypse aufgenom-
men ist (ob Paulus nach 1 Cor. 15, 24 sie hatte, ist erst
dort zu erörtern), dass die Herrschaft des Messias wenigstens
im engeren Sinn eine begrenzte Dauer haben werde, ist in
den Evangelien nichts zu finden. Bei Lucas ist jedenfalls
nach 1, 32 eine ewige Dauer angenommen.

Verhält es sich mit der βασιλεία des Messias und ihrem
Verhältniss zu der βασιλεία τῶν οὐρανῶν bzw. τοῦ θεοῦ so, wie
wir sagen: so kann auch ganz wohl Jesus einzelnen seiner
Unterthanen, wie seinen ersten unmittelbaren Jüngern, in
Stellen wie Matth. 19, 28; Luc. 22, 30 eine besondere, aus-
zeichnende Stellung verheissen, ohne dass daraus ein Stufen-

unterschied im Gottesreich selbst, Zuteilung eines verschiedenen Masses von Gottesreichsglück, was wir ja im zweiten Abschnitt abgewiesen haben, gefolgert werden dürfte. Jene auszeichnende Stellung „Christo zunächstsein“ ist eben etwas Besonderes, das mit dem Glück des Gottesreichs in keiner Weise zusammenfällt. Dieses ist für alle Reichsgenossen dasselbe.

Frage nach dem Wo? der kommenden βασιλεια Gottes.

Auch dieser Punkt wird am besten hier angeschlossen. Freilich ist es wieder schwierig, zu einem ganz sicheren Resultat zu kommen, weil es wieder an allen irgend bestimmten Aussagen fehlt — doch in diesem Fall eigentlich desshalb, meine ich, weil es gar nicht für nöthig erachtet wird.

Sehr voreilig scheint es mir zu sein, wenn kurzweg, wie geschieht, aus den Stellen, wo von dem Lohn im Himmel (Matth. 5, 12; Luc. 6, 23), von dem Schatz oder den Schätzen im Himmel die Rede ist (Matth. 6, 20; 19, 21; Marc. 10, 21; Luc. 12, 33; 18, 22) geschlossen wird, das Gottesreich d. h. wie man dann freilich unterscheidet, das „vollendete“ Gottesreich sei natürlich als im Himmel befindlich gedacht. Wenn andere Gründe da sind, dies nicht anzunehmen, so steht, meine ich, nichts im Wege jene Aussagen so zu fassen, dass hier nicht davon die Rede ist, wo man diesen Lohn, diese Schätze antreffen, empfangen oder geniessen werde, sondern nur davon, wo der Lohn erworben, die Schätze gesammelt, wo sie also gleichsam hinterlegt, wo gutgeschrieben sind, um sie dann da zu empfangen, wohin das Reich Gottes kommt, und möchte ich sagen, wo es gerade darauf ankommt sie zu empfangen und zu geniessen, damit der *status rerum* ein anderer wird, als vorher, nemlich auf Erden. Dass vollends aus dem Ausdruck β. τῶν οὐρανῶν“ das Gegenteil nicht gefolgert werden

darf, als hiesse dies nach *B. Weiss* ein „Reich, dessen Verwirklichung erst im Himmel zu hoffen ist“ — nun darauf werden wir später zu reden kommen. Nach *meinem* Dafürhalten ist einfach zu sagen: Wenn nicht die βασιλεία als auf Erden kommend gedacht wäre (und nicht etwa nur die noch unvollendete, sondern auch die vollendete — ein Unterschied, den wir zwar gar nicht anerkennen, wie später gesagt werden wird), so brauchte sie überhaupt nicht zu kommen. Gerade darum kommt sie (man beachte: sie selbst, nicht bloss der Menschensohn), damit sie da sei, wo sie noch nicht ist und wo man sie doch so vermisst und ersehnt, nemlich auf Erden zu Gunsten der (betreffenden) Menschen. Desshalb haben auch die nicht in die βασιλεία τ. θ. Taugenden hier keinen Raum mehr, sondern werden ausgestossen in die γέννα. Das Eingehen in die βασιλεία meint nicht ein Hingehen an einen anderen Ort, sondern nur das Gelangen in ihren Bereich und das Geniessen des Gutes, das sie bringt durch ihr Kommen — wie man, wenn die Sonne aufgeht, das Sonnenlicht geniesst und eben dieses Geniessen das Eingehen in den Bereich der Sonne ist. Sie kommt zu uns; wir kommen durch das Eingehen in ihren Bereich an keinen anderen Ort, werden nicht dem Erdboden entrückt. Aber allerdings der Zustand wird ein ganz anderer; die erleuchtete Erde ist eine ganz andere als die noch nicht (oder noch nie) erleuchtete. So wird aus der Erde, auf die oder auf der die βασιλεία τ. θ. kommt, ja freilich etwas wesentlich anderes als vorher. Sie wird himmlischer Art, d. h. eine Stätte himmlischen Lebens und Glückes, und in diesem Sinn können wir sagen, eine himmlische Erde. Dass eine wesentliche Umgestaltung der Erde wohl auch bis in ihre physische Beschaffenheit hinein durch das Kommen der βασιλεία τ. θ. angenommen ist, besagt ja auch der von der Katastrophe gebrauchte Ausdruck παλιγγενεσία (Matth. 19, 28) aufs deutlichste. Es wird damit

der Gegensatz, in welchem die Erde zum Himmel steht, aufgehoben sein — desswegen aber doch nicht der Unterschied; sie wird keine überirdische Stätte. Und sofern ein *trans statum rerum presentem* liegender Zustand mit dem Kommen der βασιλεία τ. θ. eintreten wird, mag derselbe als ein transscender bezeichnet werden, aber auch nur insofern. In der Hauptsache soll aber gerade der Transscendenz, die nur zu lange gedauert hat und die Misère der Menschheit ausmacht, der reinen Transscendenz himmlischen Glückes, ewigen Lebens gründlich und ganz, nicht bloss vorübergehend und unvollkommen, ein Ende gemacht werden. Man nehme doch nicht der synoptisch-evang. Lehre durch lauter Sublimieren ihren concreten Inhalt, wodurch ihre Besonderheit, ja ihr Nerv verloren geht. Dass wir nirgends den Ausdruck finden: die βασιλεία τ. θ. kommt auf die Erde, und man diesen doch finden müsste, wenn unsere Auffassung richtig wäre, wird man schwerlich einwenden wollen. Wohin soll denn die βασιλεία τ. θ. kommen, wenn sie kommt, als dahin, wo sie noch nicht ist, nemlich auf die Erde und auf der Erde? Und von diesem Kommen wird ja von Menschen und zu Menschen, die auf Erden sind, geredet. So können sie doch an gar nichts anderes denken, als an ein Kommen zu ihnen auf Erden. Vom Aufgehen der Sonne reden wir schlechtweg, und Niemand fällt es ein, zu erwarten, dass man beisetze: „für die Erde“, sondern Jedermann versteht es — und das mit Recht — so und nicht anders. Wenn ihr Aufgehen für einen anderen Planeten einmal gemeint wäre, nun ja, dann müsste man freilich einen Beisatz machen, müsste den Ort nennen, für den man vom Aufgang der Sonne redet.

6. In Jesu ist der Messias, durch den die βασιλεία kommen soll,
 schon gekommen, aber noch nicht, um sie
 schon zu bringen.

Nach den Reden Jesu, sahen wir, wird der Menschensohn =

Messias = Jesus kommen ἐν δόξῃ und damit die βασιλεία τ. θ.

Aber Jesus ist ja thatsächlich schon gekommen. Also ist auch — sagen wir zunächst — der Menschensohn schon gekommen, da er dieser ist, wie denn auch Jesus selbst wiederholt von dem Gekommensein des Menschensohns redet. (Ob er wirklich schon so frühe, als die Evangelien berichten, sich Menschensohn genannt habe, oder diese Benennung erst später auch in seine früheren Reden eingetragen worden sei, wurde schon gefragt; die Frage berührt uns aber nicht weiter. Uns genügt, dass die Evangelien ihn mit diesem Namen von sich reden lassen.) Da der Menschensohn danach schon gekommen, der erwartete Menschensohn aber in diesem gekommenen keineswegs — dass ich so sage — aufgeht, vielmehr, wie der vorige Abschnitt uns zeigte, daneben noch die Erwartung seines Kommens aufs bestimmteste von Jesu festgehalten wird, so haben wir gewissermassen zwei Menschensohnbilder, die in unmittelbare Synthese mit einander treten. Das heisst, dem Bilde des Menschensohns, der kommen wird — das ist ja das schon früher vorhandene, aus der Zeit vor seinem Gekommensein datierende — tritt nun das neue, das des Menschensohns, der gekommen ist, voran, und es entsteht so ein neues d. i. eben das neutestamentliche Vollbild, das Bild des Menschensohns, der nicht bloss im Himmel präexistiert und von da ἐν δόξῃ kommen wird, sondern auch vorher schon auf Erden war, also von der Erde dann in den Himmel gekommen ist (ohne dass darüber etwas gesagt ist, ob er auch auf die Erde vom Himmel kam, wenn auch der Ausdruck ἦλθε nach seiner Parallele mit ἔρχεται solches anzudeuten scheinen könnte). Dass jene Synthese, die zunächst eine begriffliche ist, sich thatsächlich auf Grund eines Sterbens und Auferstehens durch eine Himmelfahrt vollzog, ist bekannt. Wenigstens bei Lucas ist auch dies letztere, Himmelfahrt, ausgesprochen c. 24, 51 mit ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν

(was dann der Sache nach wiederkehrt in Act. 1, 9 und namentlich v. 11, wo geradezu diese Synthese in Absicht auf Jesum ausgesprochen ist). Angedeutet finden wir es auch Matth. 28, 18, während wir bekanntlich bei Marcus keinen ächten, ursprünglich dem Evangelium angehörigen Schluss haben, der dies aussprechen würde.

Wenn aber der Menschensohn, der kommen wird, der Messias ist und sein soll, woran gar kein Zweifel sein kann, so ist es auch der Menschensohn, der gekommen ist. So ist also der Messias schon gekommen. Auch in ihm geht aber der, der kommen sollte, nicht auf, das Erwarten seines Kommens wird ja entschieden festgehalten. So haben wir natürlich unmittelbar mit dem doppelten Menschensohnbild auch ein doppeltes Messiasbild, und das neue, das des schon gekommenen Messias, tritt mit dem anderen schon vorher vorhandenen, dem Bilde des erwarteten Messias ebenso in Synthese, indem es sich ihm vorsetzt. Und wir gewinnen damit das neutestamentliche Vollbild des Messias.

Ist aber der Messias (auch) schon gekommen, so ist also doch die Messiaserwartung — wenigstens einmal — erfüllt. Aber das wesentliche Ingrediens dieser Erwartung ist ja das Kommen der βασιλεία τ. θεοῦ. Ist dann nicht fast selbstverständlich gemäss diesem neuen, neutestamentlich-evangelischen Messiasbild das Kommen der βασιλεία τ. θ. um ein ganzes Stadium weiter zurückzurücken, als wir im vorigen Abschnitt annahmen? Mit anderen Worten: ist nicht auch sie schon gekommen? Wenn auch nicht alsbald mit dem Gekommensein des Messias, doch im Lauf dieses Gekommenseins, oder wenn auch ihr Kommen sich innerhalb desselben noch nicht vollendete, eben musste sie nicht irgendwie doch schon kommen? Kann man denn ein Kommen des Messias und damit ein Erfüllen der Messiaserwartung sich denken ohne irgend ein Kommen der βασιλεία τ. θ.? Scheint nicht die

unausweichliche Alternative zu sein: „Entweder ist sie mit ihm, bzw. durch ihn irgendwie gekommen, oder ist der Messias in ihm noch nicht gekommen?“ Ist nicht — und das scheint eigentlich ganz auf der Hand zu liegen und die richtige Lösung zu sein — eben auch ein doppeltes βασιλεία-bild da: ein schon früher vorhandenes von der βασιλεία, die kommen soll, und ein neues von der, die schon gekommen? Jenes hat sich durch Synthese mit diesem, das sich ihm vorsetzt, erweitert, und es ist so das neutestamentliche Vollbild der βασιλεία entstanden, und nur, wenn wir dieses Vollbild festhalten, haben wir das richtige neutestamentliche Bild?

Der Schluss hat ohne alle Frage viel Bestechendes; man scheint ihm nicht ausweichen zu können. Und dennoch — ist er richtig? kann er richtig sein?

Wir könnten zunächst wieder einfach auf das in Abschnitt 5 Gesagte hinweisen, dass ja Jesus bloss mit der Ankündigung der Nähe der βασιλεία τ. θ. auftrete und auch, nachdem seine Wirksamkeit längst im Gang war, seine Jünger ebenfalls bloss die Nähe der βασιλεία τ. θ. ankündigen lässt. Wir könnten auch geltend machen, dass wir, wenn mit Jesu oder durch Jesu Gekommensein auch die βασιλεία τ. θ. gekommen sein sollte, doch deutlich ihn dies sollten aussprechen hören, da das gerade das Entscheidende gewesen wäre, das man doch nicht, nicht immer vorenthalten konnte. Denn auf das gieng ja die Hoffnung der Menschen. Freilich er hat einmal ein ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς und ein anderesmal ein ἐντός ὑμῶν ἐστι von ihr ausgesagt. Ob damit ihr wirkliches Gekommensein ausgesagt werden wolle, oder was Jesus damit überhaupt sagen wolle, darüber müssen wir uns natürlich aussprechen, stellen aber diese Frage erst noch zurück und behandeln sie später in einem besonderen Abschnitt, da dieser Umstand natürlich von Bedeutung ist. Wir können uns aber allerdings eben desswegen auf jenes Reden von blosser Nähe nicht

stützen und kein *argumentum ex silentio* führen. Auch darauf, dass Jesus im Vaterunser erst um das Kommen der βασιλεία τ. θ. bitten heisse, können wir uns nicht berufen. Denn es ist ja dadurch nicht ausgeschlossen, dass die βασιλεία doch im weiteren Verlauf der Wirksamkeit des schon gekommenen Messias, überhaupt eben vor seinem erst bevorstehenden Kommen solchem Bitten entsprechend gekommen sein könnte. Und letzteres wird man auch neben jener Aussage von einem blossen ἡγγικε für möglich erklären müssen. Beweisender ist dagegen der Umstand, dass auch nach dem Tod Jesu noch von den Evangelisten von einem προσδέχεσθαι τὴν βασ. geredet wird. Freilich könnte ja dann dieselbe im weiteren Verlauf der Geschichte, also doch in diesem Aeon gekommen sein.

Es erfordert daher die in Frage stehende Annahme, dass ein Gekommensein der βασιλεία τ. θ. bzw. ein Kommen vor jenem erst in Aussicht gestellten von Jesu gelehrt werde, eine weitere Untersuchung, ob sie richtig sei oder nicht.

Hiebei müssen wir verschiedene Standpunkte, von denen aus dies angenommen wird, unterscheiden. Denn es kann das Verhältniss der Lehre von einem schon Gekommensein oder doch in der Gegenwart Kommen der βασιλεία, die man in den Evangelien zu finden meint, zu der ja jedenfalls gemäss dem vorigen Abschnitt in ihnen vorliegenden Lehre von einem erst bevorstehenden Kommen verschieden gefasst werden. Entweder sieht man darin Momente einer einheitlichen Lehre, die man combinirt zu der Lehre, dass die βασιλεία τ. θ. als in der Gegenwart schon kommend, aber allerdings sich da noch nicht vollendend gedacht sei; diese noch fehlende Vollendung sei es, die dann mit dem erst bevorstehenden Kommen eintreten werde — also zwei Erscheinungsformen oder zwei Stadien der βασιλεία τ. θ. Oder aber sieht man in der Lehre von einem Kommen schon in der Gegenwart und in der von einem noch bevorstehenden Kommen zwei disparate Lehrstücke, deren

nebeneinander sich Finden in unseren Evangelien wieder auf verschiedene Weise erklärt werden kann.

1. Die erste Annahme ist die ganz gewöhnliche, die gerade durch ihr Statuieren von zwei Stadien der βασιλεία τ. θ. allem, also namentlich dem — wie wir es ausdrückten — doppelten Messiasbild, das uns vorliegt, gerecht zu werden meint. Fassen wir daher sie zuerst und zumeist ins Auge.

Gekommen soll die βασιλεία τ. θ. auch schon sein, es soll eine auch in der Gegenwart schon vorhandene geben. Aber der erst kommenden, von der so deutlich geredet wird, soll natürlich nicht zu nahe getreten, ihr nichts abgebrochen werden. So erklärt man jene nur für eine noch nicht vollendete, auf die Vollendung, die erst durch das Wiederkommen des Messias eintritt, erst harrende; anders ist ja auch gar kein Raum für diese zwei Erscheinungsformen derselben. Allein was gibt uns denn ein Recht, von einer noch nicht vollendeten βασιλεία τοῦ θεοῦ, bzw. τῶν οὐρανῶν zu reden? Meines Erachtens lediglich gar nichts, unsere Texte, also eben das, was doch massgebend ist und sein muss, jedenfalls gar nicht. Was unter Gottes- oder Himmelreich zu verstehen sei, das können wir ja doch nur den Zügen entnehmen, die davon berichtet werden, nur dem Bilde, das unsere Texte uns davon zeichnen. Und da ist denn doch so viel gewiss, wenn wir uns nur einigermaßen das vergegenwärtigen, was im zweiten und dritten Abschnitt absichtlich mit aller Ausführlichkeit dargelegt wurde, wovon dann das im fünften Abschnitt Gesagte nur die einfache Konsequenz ist: es handelt sich bei der βασιλεία τ. θ. d. h. bei dem, was mit ihr und durch sie wird, schlechterdings nicht um etwas Unfertiges, sondern durchaus um etwas Fertiges, Ganzes und Volles, um einen Vollendungsstand; es handelt sich um ein Erlangen des höchsten Gutes, um eine Entscheidung, ob man dieses erlangt und erlangen kann oder nicht, ob man die Bedingungen, von denen

das abhängt, erfüllt oder nicht, und nicht etwa und nirgends erst um ein Beschaffen der nöthigen Qualification und ebenso wenig um das Erlangen eines nur geringeren Gutes und nicht des höchsten. Entweder ist also dieses Vollendete — um es mit Einem Wort kurz auszudrücken — ein schon Gekommenes und in der Gegenwart Vorhandenes, bzw. sich Einstellendes — oder aber ist die βασιλεία τ. θ. nicht gekommen und kommt nicht in der Gegenwart. Und da man das erstere nicht behaupten kann und will, so findet das zweite statt. Und wie kann man vollends gleichsam a priori daraus, dass in Jesu der Messias gekommen ist, folgern, es müsse auch die βασιλεία τ. θ. gekommen sein oder in der Gegenwart schon kommen? Wie kann man dies, frage ich, wenn man auch nur halbwegs mit offenem Auge jenes Gekommensein des Messias in Jesu nach seinem geschichtlichen Inhalt und Zweck betrachtet? Ist denn da schon vom Herbeiführen des Vollendungsstandes, von einem συλλέγειν mit dem Correlat des ἐκβάλλειν, von einem θερίζειν und συνάγειν mit dem Correlat des κατακαίειν, von einem Entscheiden nach dem Vorhanden- oder Nichtvorhandensein der subjektiven Bedingungen der Reichsgenossenschaft die Rede, und nicht vielmehr erst gerade von dem Gegenteil d. h. von einem ζητεῖν, einem σπείρειν, einem Zeigen und Wecken und Pflanzen der subjektiven Bedingungen? Und soweit, wie doch wohl die Annahme ist, mit der βασιλεία τοῦ θεοῦ bzw. τῶν οὐρανῶν auch die βασιλεία Christi schon gekommen sein soll — es kann ja doch in jener nicht sein, wer nicht in dieser ist: ist denn innerhalb des geschichtlichen Bildes Jesu schon von einem sich auf den Thron Setzen Christi die Rede und damit von einem διακονηθῆναι, und nicht vielmehr von dem Gegenteil, dem διακονεῖν bis zum λύτρον διδόναι τὴν ψυχὴν? Und freilich sitzt er jetzt, nachdem sein geschichtliches Bild abgeschlossen ist, auf dem Throne. Aber von einer vor der Endkatastrophe stattfindenden bzw.

stattfinden sollenden Bethätigung dieses Sitzens auf dem Throne ist nirgends die Rede. Gottlob es ist noch die Zeit erst des *ζητεῖν*, des *σπείρειν* u. s. w., jetzt vermittelt durch Jesu Jünger, bzw. durch das von ihm ausgehende *πνεῦμα ἅγιον*; und als den jetzt im Himmel Befindlichen bethätigt er sich allerdings durch letzteres, aber nicht als den auf dem Thron Sitzenden, der schon herrschen will und soll. Soll die *βασιλεία τ. θ.* gekommen sein d. h. diejenige *βασιλεία*, von der die Evangelien reden und die wir doch allein meinen und meinen sollen, wenn wir von ihr reden, so dürfen nicht gerade die Züge, die sie nach jenen charakterisieren, fehlen, und dafür ein Zustand da sein, der vielmehr das Nicht-, bzw. Nochnichtvorhandensein jener *βασιλεία* ausdrückt. Man kann und darf nicht von wesentlichen Zügen der *βασ.* absehen und dann doch ein Gekommensein derselben statuieren. Kurz von einer nicht vollendeten und damit von einer schon gegenwärtigen oder in der Gegenwart schon kommenden *βασιλεία τοῦ θεοῦ* kann man wohl reden — aber nur wenn man vorher von dieser *βασιλεία* sich selbst irgend ein Bild macht, das zu dem in den Evangelien gezeichneten passt wie eine Faust auf ein Auge, oder an die Stelle jenes Bildes ein, es sei zugegeben, auch ganz hübsches anderes, aber eben doch in Wahrheit ein Quidproquo setzt. Man kann das Dogmatik treiben heissen; aber so viel ist gewiss, Exegese, „biblische“ Theologie ist es nicht.

Doch nicht bloss aus diesen sachlichen Gründen ist nach meinem Dafürhalten der Gedanke, dass die *βασιλεία τ. θ.* schon gekommen sei, bzw. in der Gegenwart schon kommen könne und solle d. h. dass Jesus es so angesehen habe, abzuweisen, sondern auch ganz einfach um der hermeneutischen Schwierigkeit, ich möchte fast sagen, Ungeheuerlichkeit willen, welche sich daraus ergibt. Die Folge der Ansicht, mit der wir uns beschäftigen, ist ja, dass in gar manchen Stellen unter *βασιλεία τ. θ.* natürlich das Messiasreich im eschatologischen Sinn,

das „vollendete Gottesreich“ verstanden wird. Aber vielfach soll damit das schon gegenwärtige, im Allgemeinen in der Jüngerschaft Jesu sich darstellende Gottesreich gemeint sein — nemlich von Jesu selbst, und die Hörer hatten dann, die Leser haben dieses darunter zu verstehen, nicht jenes. Immer ein und derselbe Ausdruck, das einermal ganz genau so lautend wie das anderemal, und doch soll er das einermal einen wesentlich anderen Sinn haben als das anderemal! Freilich, die verschiedene Bedeutung, heisst es, ergibt sich aus dem Gebrauch, der jeweils von dem Ausdruck gemacht wird, aus dem Zusammenhang, in dem er steht, aus dem, was von der βασιλεία τ. θ. gesagt wird; kurz es fehlt nicht an objektiven Kriterien dafür, was gemeint ist. Allein nicht nur bleibt an sich der Anstand, dass es denn doch eigentlich gegen alle gesunde Hermeneutik geht, anzunehmen, einer, der spreche, brauche in seinen Reden oder ein Autor brauche in ein und derselben Schrift einen Ausdruck in verschiedenem Sinn, sondern es ist auch um die Kriterien für die Unterscheidung eine sehr unsichere Sache. In der zweiten Bitte des Vaterunsers soll z. B. βασιλεία τ. θ. von dem schon gegenwärtigen Gottesreich verstanden werden müssen, weil die vierte, fünfte, sechste Bitte sich auf Bedürfnisse der Gegenwart beziehen, man auch in der ersten und dritten Bitte um etwas bitte, was schon heute anfangen müsse, nicht erst nach der Parusie. Als ob man, ist zunächst zu sagen, nicht neben oder vielmehr vor den Anliegen, die sich auf gegenwärtige Bedürfnisse beziehen, das Eine grösste Anliegen betreffend das grosse, erwartete, künftige Gnadenheil vor Gott bringen könnte, oder nicht umgekehrt neben bzw. nach dieser Bitte voller Raum wäre zu Bitten der ersteren Art! Solange die Gegenwart da ist, wird und muss sie auch zu Bitten, die sich auf sie beziehen, Anlass geben. Die Hauptsache aber ist, dass bei einer derartigen Einwendung gegen unsere Ablehnung einer schon jetzt kom-

menden βασιλεία immer übersehen wird, dass die Evangelien, bzw. Jesus die Parusie gar nicht in eine von der Gegenwart und ihren nächsten Bedürfnissen durch einen weiten Zwischenraum getrennte, unbestimmt ferne Zukunft verlegen. Es handelt sich ja stets um etwas, was man ehestens erwartet, um dessen baldiges Eintreten man eben bittet; „je eher, desto besser,“ heisst es. Ueberdiess ist, worauf wir in Bälde zu reden kommen werden, ja gar nicht sicher, ob Jesus, als er das Vaterunser lehrte, die Katastrophe, durch welche die βασιλεία τ. θ. kommen soll, schon mit seiner Parusie verbunden dachte. Nebenbei sei bemerkt, dass es mir gar nicht sicher ist, ob in der dritten Bitte einfach, wie allgemein freilich angenommen wird, unter dem Willen Gottes der befehlende Wille zu verstehen ist, also etwas, was die Menschen thun sollen, und nicht vielmehr der Heilswille Gottes = der möge zum Vollzug kommen auch auf Erden, wie er im Himmel schon stets im Vollzug ist, d. h. sich erweist. Doch ein objektives Kriterium dafür, dass ἡ βασιλεία τ. θ. etwas der Gegenwart Angehöriges bedeute, sieht z. B. Weiss — und wie er meint, ein ganz unwiderlegliches, in den Präsentia, welche wir allerdings nicht selten in den Aussagen über sie treffen: z. B. Matth. 5, 3. 10. Marc. 10, 14. Matth. 11, 11 (Luc. 17, 28); 18, 1. „Ἔστί“ heisse es hier, wird gesagt. Hier sei also klar von Solchen die Rede, die schon in der βασιλεία τ. θ. sind. Oder heisse es, „προάγουσιν“ (Matth. 21, 31), also müssen diese schon jetzt in dieselbe eingehen, (vgl. auch δέχεσθαι τὴν β. Marc. 10, 15; so müsse man sie doch jetzt schon „in Empfang nehmen“ können). Allein diese Präsentia können in Wahrheit nichts beweisen. Es wird damit einfach entweder etwas, was erst bevorsteht, desswegen im Präsens ausgesprochen, weil es als ganz sicher eintretend gedacht ist und bezeichnet werden soll, oder es wird eine Sache überhaupt nicht geschichtlich betrachtet, sondern ausserzeitlich d. h. wird rein als Lehrsatz ausgesprochen,

der keiner bestimmten Zeit angehört. Wahrscheinlich wird bald das eine, bald das andere der Grund des Präsens sein. Es sei einfach verwiesen auf das, was z. B. *Winer*, Neutestamentliche Grammatik, über den Gebrauch der Tempora sagt § 41a. Kurz mit den objektiven Kriterien, die zeigen sollen, wann βασιλεία τ. θ. etwas Gegenwärtiges meine, ist es schwach bestellt. Ohnehin versteht z. B. *Weiss* den Ausdruck keineswegs bloss da so, wo ein Präsens dazu zu berechtigen scheint. Wir hatten schon oben eine solche Stelle, Matth. 5, 19. Es ist eben immer die Gefahr da, dass nicht etwa der Zusammenhang oder was von der βασιλεία τ. θ. gesagt wird, dazu nöthigt, sie an einer Stelle von einer schon gegenwärtigen βασιλ. zu verstehen, sondern von der Annahme aus, dass der Ausdruck überhaupt auch das bedeute, versteht man das, was an einer Stelle von ihr gesagt wird, in diesem Sinn. Wenn man nicht von jener Annahme ausginge, so würde die betreffende Aussage auch anders verstanden einen ganz guten Sinn geben, nur einen anderen, als den, welchen man von jener Annahme aus darin finden zu müssen meint.

Das hermeneutische Bedenken aber, das man gegen die Annahme, der Ausdruck werde in doppeltem Sinn gebraucht, haben muss, wird m. E. noch verstärkt durch ein praktisches Bedenken. Aussagen Jesu haben wir vor uns. Hiesse ein solches Brauchen des Begriffs in doppeltem Sinn nicht eine zweideutige Rede führen? Der Hörer wäre ja doch in Wahrheit gar nie sicher gewesen (wie der jetzige Leser nicht sicher wäre), wann es sich um die βασιλεία τ. θ. im absoluten Sinn handelte, wann nur im relativen Sinn, wonach es ungefähr = Jüngergemeinschaft sein soll. Wäre nicht für den Hörer ebensowohl der Verheissungstrost der Rede von der βασιλεία τ. θ. als der Drohungsernst, der sich damit als Kehrseite verbindet im Blick auf den möglichen Ausschluss von ihr, ganz unsicher geworden? Der Hörer hätte einem Ausspruch die Aus-

sicht auf das vollendete Heil entnehmen können. Aber er hätte sich getäuscht, hätte Grösseres, Höheres, als er sollte, ihm entnommen; der Ausspruch meinte ja nur das gegenwärtige Gottesreich in seiner unvollendeten Gestalt, also auch mit seinem noch nicht vollen Heile. Er hätte aber auch umgekehrt einem Ausspruch nur erst die Verheissung eines noch unvollendeten Heiles entnehmen können und damit sich getäuscht; derselbe wollte etwas Grösseres, das volle Heil verheissen. Der Hörer hätte also zu wenig Trost daraus geschöpft. Und ebenso nach Seiten der Drohung. Es hätte sein können, dass er in einem Ausspruch nur „geringere Bedeutung“ im jetzigen Gottesreich, in der Jüngergemeinschaft gedroht gesehen hätte, während Jesus in Wahrheit von einer weit ernsteren Sache, vom Ausschluss von dem „Messiasreich“ redete. Oder aber hätte er letzteres als gedroht betrachten können, während davon gar nicht geredet werden wollte; er hätte also sich mehr als beabsichtigt in Angst setzen lassen.

Wenn nur im oder am Ausdruck durch irgend etwas angedeutet wäre, wie er zu verstehen, wann so, wann anders, dann wäre ja alles in Ordnung. Aber dem ist eben nicht so. Daher kann ich durchaus nicht anders urteilen, als: ἡ βασιλεία τ. θ., wie es immer ein und derselbe Ausdruck ist ohne jede Differenzierung, bedeutet auch immer das Gleiche; es ist immer = „Messiasreich“ (wie seiner Zeit *Meyer* ganz richtig in seinem Commentar annahm, während *Weiss* das in seiner Neubearbeitung des Commentars in einer Reihe von Stellen zu berichtigen für nöthig zu finden glaubt). Es kann nicht unterschieden werden: Gottesreich in noch unvollendeter und Gottesreich in vollendeter Erscheinungsform. Was noch unvollendet ist, ist nicht „Gottesreich“ d. h. im Sinn unserer Evangelien, im Sinn Jesu, und was „Gottesreich“ ist, das vollendet sich nicht erst. Was von dem Gottesreich vor seinem Kommen da ist, werden wir ja noch hören, teils gleich nachher, teils im achten Abschnitt.

Hier bemerken wir nur noch, dass irgend eine Differenz in dieser Beziehung unter unseren drei Schriften gewiss nicht zu entdecken ist. Man kann nur etwa sagen: von Matthäus ist die besprochene Annahme schon dadurch, dass er die βασιλεία τ. θ. allermeist β. τῶν οὐρανῶν nennt, wo möglich am meisten ausgeschlossen, wobei es freilich darauf ankommt, wie man diesen Ausdruck versteht, ob eigentlich doch ganz = βασιλεία τοῦ θεοῦ oder noch anders. Bei der Erklärung aber, die gerade B. Weiss davon gibt: „Von Matthäus sei dieser Ausdruck erst aufgebracht und eingesetzt worden anstatt des anderen, weil zu seiner Zeit nur noch auf eine Verwirklichung des Gottesreichs im Himmel gehofft worden sei,“ kann ich am wenigsten verstehen, wie er damit seine Behauptung einer Duplicität der Bedeutung von Gottesreich in dem besprochenen Sinn reimen kann. Denn den Ausdruck ἡ β. τῶν οὐρ. hätte nach ihm Matthäus auch in solchen Stellen eingesetzt, wo, wie er meint, Jesus gerade das Gottesreich in seiner gegenwärtigen Gestalt, also im wesentlichen die Jüngergemeinschaft darunter verstand. Manche Stellen, wo dieser Matthäusausdruck steht, erklärt ja Weiss gerade von dem letzteren (wir fanden oben so: Matth. 5, 19). Und doch ist diese Erklärung (bei seiner Erklärung von β. τῶν οὐρανῶν) nur möglich unter der Voraussetzung, dass an der Stelle β. τοῦ θεοῦ stand. Hätte denn da nicht Matthäus eigentlich recht mechanisch immer sein β. τῶν οὐρανῶν eingesetzt? Auf ein altes Kleid (d. i. Gottesreich, *ex hypothesi* als gegenwärtiges von Jesus gemeint) wäre ein neuer Lappen gesetzt worden (der Ausdruck: Himmelreich), der zu dem alten Kleid (dem *ex hypothesi* von Jesu gemeinten Sinn der Stelle) gar nicht gepasst hätte.

Nun was an dieser ganzen von uns abgewiesenen Fassung von βασιλεία τ. θ., wonach dieselbe eine doppelte Erscheinungsform haben soll, eine gegenwärtige, noch unvollendete, und eine zukünftige, vollendete, Richtiges ist, und woraus sie sich über-

haupt erklärt, woraus namentlich zu erklären ist, dass sie so ganz gewöhnlich geworden, werden und müssen wir noch hören. Vorerst beschränken wir uns auf die Abweisung.

2. Diese zwei „Erscheinungsformen“ der βασιλεία τ. θ. werden aber noch ganz anders beurteilt, nemlich als zwei disparate, einander ausschliessende Lehren, doch nicht etwa mit der Folge, dass desswegen, weil das Kommen der βασιλ. in der Zukunft zu klar gelehrt wird und nicht bestritten werden kann, der Gedanke, es werde ein Kommen auch in der Gegenwart schon gelehrt, fallen gelassen wird. Vielmehr ist es gerade dieses letztere, was betont und festgehalten wird; in dem ersteren aber, der Lehre von einem durch das Wiederkommen des Messias vom Himmel, also durch eine supranaturale Katastrophe vermittelten Kommen der βασιλεία τ. θ. wird eine nichtursprüngliche Lehre gesehen. Und das kann wieder in doppeltem Sinn geschehen.

a. Einmal wird diess „nichtursprünglich“ geradezu im Sinn von „nicht ächt“ verstanden. Sie schliesst sich ja, wie wir sahen, sehr stark an die vorneutestamentliche Messiaserwartung an. So heisst es: Die ganze, kurz gesagt, eschatologische Auffassung der βασιλεία τ. θ. ist erst von judaistischer Seite, wenn auch nicht erst von unseren Evangelisten, sondern von den Quellen, denen sie folgen, in die Lehre Jesu eingetragen d. h. mit einer ganz andersartigen, wesentlich nicht, nicht mehr judaistischen, die er hatte, verquickt worden. Jene „Synthese“ von zwei Messiasbildern, von der wir im Anfang des Abschnitts sprachen, ist also eine künstliche oder nur eine literarische. Insbesondere stützt man sich dabei auch auf die bekannte eigentliche Parusierede, die von Jesu berichtet wird (Matth. 24, Marc. 13, Luc. 21), in der man eine kleine, spezifisch noch jüdische Apokalypse sieht, die Jesu nur in den Mund gelegt sei und wesentlich dazu diene, seiner Anschauung ein judaistisches Gepräge zu geben. Nun gegen die Authentie des Details jener Reden betreffend die der Parusie voran-

gehenden Vorgänge mag man ja Bedenken haben. Aber der Hauptpunkt, auf den es uns gerade ankommt, die Endkatastrophe mit dem Kommen des Menschensohns und der dadurch herbeigeführten Entscheidung (Sammeln der Auserwählten mit dem Correlat des Gegenteils) gehört ja doch nicht bloss jener Rede an, sondern kehrt, wie wir uns überzeugten, auch sonst in den drei Evangelien wieder in der allerbestimmtesten Weise. So müsste man natürlich alle diese Aussagen für judaistische Eintragungen erklären. Aber wäre nicht schon das auffallend, dass diese Aussagen sich in allen drei Evangelien finden? Sollte nicht der eine oder andere Evangelist noch etwas davon gewusst oder doch geahnt haben, dass das nicht die ursprüngliche Lehre Jesu war? Warum hat keiner diese „judaistische Eintragung“ abgelehnt, da man ja keineswegs allen drei Evangelisten judaisierende Tendenz zuschreiben kann? Oder wenn diese Instanz nichts gelten soll, so frage ich: wäre es nicht doch fast unbegreiflich, dass die Erwartung der Parusie Christi sich bei Paulus und in den paulinischen Schriften ebensogut findet als in den synoptischen Evangelien, also in wesentlich antijudaistischen Schriften? Nöthigt diess nicht beinahe zu der Annahme, dass dieses Lehrstück, das ja freilich in der vorchristlichen Erwartung schon seine Wurzel hat, keineswegs etwa von Jesu abgelehnt, sondern auch von ihm festgehalten wurde d. h. seinem Kern nach, also nicht ohne wesentliche Läuterung, wie wir gesehen haben? Und schwerlich wird man, als auf eine Gegeninstanz, auf das Johannesevangelium hinweisen wollen, wenn auch vielleicht fast unbewusst dieses mitwirkte zu Aufstellung der in Frage stehenden Ansicht. Wie wir dessen Stellung zu der βασιλεία-erwartung zu beurteilen haben, wird ja an seinem Ort zur Sprache kommen.

Sieht man aber die synoptischen Evangelien als die eigentliche und jedenfalls fundamentale Quelle für die Kenntniss der Lehre Jesu an, so bewegt man sich — und dies ist m. E.

das Entscheidende — doch offenbar mit dieser Unterscheidung einer erst eingetragenen und einer ächten Lehre Jesu in einem Zirkel. Woher weiss man denn, was letztere ist? Doch eben nur aus den Texten, in welchen wir diese vermeintliche ächte Lehre gar nicht anders als im engsten Connex mit der vermeintlich eingetragenen vor uns haben; an ihnen will man ja doch, wie eben gesagt, die fundamentale Quelle für Kenntniss der Lehre Jesu haben. So muss man sich eben vorher ein Bild von dem machen, was die ächte Lehre sei, muss vielmehr trotz jener Versicherung von anderwärts her sich ein solches holen. Und dann ist es natürlich einfach, von dem, was in unseren Schriften dazu nicht stimmt, zu behaupten, es sei eingetragen. In Wahrheit hat man aber, was man beweisen will und als Facit herausbringen, vielmehr schon eingetragen, und man spricht eigentlich nur den Satz aus: Die und die Lehre ist nicht die ächte — weil sie nicht die ist, die wir als die ächte betrachten! Und was soll dann die ächte βασιλεία-lehre Jesu sein? Nun da kehrt dasselbe wieder, was vorhin *sub* 1 ausgeführt wurde, dass man die Züge, welche das eschatologische βασιλεία-bild charakterisieren, als unächte Lehre ausscheidend den βασιλεία-begriff selbst d. h. den der Evangelien eliminiert und an seine Stelle etwas anderes gesetzt hat, was auch etwas Schönes oder nicht Unrichtiges sein mag; nur ist es nicht mehr das, was man wollte, die βασιλεία τ. θ. der Evangelien. Es wird kaum anders gehen. Denn wenn die eschatologischen Züge ausgeschieden werden, so fallen die Züge der gerichtlichen Scheidung behufs des Eintritts in den unbehinderten vollen Genuss des göttlichen βασιλεύειν und damit des höchsten Gutes auf Grund jener Scheidung; und was übrig bleibt, ist im wesentlichen die Jüngergemeinschaft, die, ob auch in nächster Beziehung zu der βασιλεία τ. θ. stehend — nur eben diese selbst nicht ist. Und auf einem Umweg ist man dann wieder zu dem

Richtigen gekommen, dass die Evangelien von keiner βασιλεία wissen, die schon in der Gegenwart gekommen wäre, bzw. käme.

b. Durch das hier Gesagte ist im Grund auch schon die Fassung abgewiesen, wonach das nichtursprünglich Sein der eschatologischen βασιλεία-lehre so verstanden wird, dass man zwar nicht bestreiten will, sie sei ein Bestandteil der Lehre Jesu selbst, sie also für keine fremdartige Eintragung erklärt, aber meint, sie gehöre erst einer späteren Periode seiner Lehre an. Ursprünglich habe er das Kommen der βασιλεία τ. θ. wesentlich anders angesehen, einen rein geistigen, innerlichen Vorgang darunter verstanden, aber es habe eine Wandlung der Lehre bei ihm stattgefunden, in der Hauptsache in Folge des sich steigernden Widerspruchs gegen ihn und sein Wirken und der Voraussicht seines gewaltsamen Todes. Erst da habe er das Kommen der βασιλεία τ. θ. als eine durch seine Parusie vermittelte Katastrophe, als unmittelbar göttliche Action gefasst. Man beurteilt das dann entweder so, dass man darin einen Rückgang sieht in dem Sinn, dass eben schliesslich, weil erkannt wird, es sei jenes Kommen nicht auf die Weise, wie zuerst angenommen, d. h. auf rein innerliche Weise möglich, so zu sagen auf einen *Deus ex machina* recurriert wird. Oder aber wird darin ein Fortschritt gesehen, das Durchdringen zur richtigen Erkenntniss in Verbindung mit der erst durch die Gewissheit des Wiederkommens ἐν δόξῃ gewonnenen vollen Sicherheit des Messiasbewusstseins bei Jesu, während vorher das sich für den Messias Halten bei ihm nur ein Wagstück religiöser Intuition gewesen sei, gegen dessen Richtigkeit immer noch Bedenken möglich waren. Auch hier gilt aber wieder das Gleiche wie vorhin: was man als erste Phase der Lehre Jesu von der βασιλεία bezeichnet, hat man sich vorher als solche ausgedacht, und darum findet man sie dann freilich; in Wahrheit ist aber diese angenommene

erste Phase gar keine βασιλεία-lehre — nemlich im Sinn des exegetischen Thatbestands.

Immerhin aber liegt dieser Annahme einer ersten und einer späteren Art und Weise, wie Jesus vom Kommen der βασιλεία τ. θ. gedacht habe, etwas Richtiges zu Grunde, namentlich oder wenigstens in der letztgenannten Modification dieser Annahme, wonach die spätere Arteinen Fortschritt bezeichne. Nur wird aus dem, was richtig ist, ein unrichtiger Schluss gezogen.

Richtig ist, dass eine Wendung constatirt werden muss in der Art und Weise, wie Jesus seine eigene Stellung zu jenem Kommen der βασιλεία τ. θ. und in Verbindung damit vielleicht überhaupt den Modus dieses Kommens sich dachte. Wir hören ja jenes μέλλει ἔρχεσθαι ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τ. θ. nach allen drei Evangelien erst von einem bestimmten Zeitpunkt an, hören es erstmals nach der ersten Todesverkündigung, die sich selbst wieder unmittelbar an das bekannte Petrusbekenntniss von Jesu als dem Messias anschliesst. Natürlich; von einem μέλλειν ἔρχεσθαι des Menschensohns konnte ja, wenn und da Jesus damit nicht einen Anderen, sondern sich selbst meinte, nur die Rede sein, wenn er irgendwie vorher weggieng. Das geschah, geschah aber erst durch sein Sterben. Selbstverständlich aber hätte dieses wieder an sich kein μέλλειν ἔρχεσθαι, vollends nicht eines ἐν δόξῃ begründet, sondern that es nur, wenn und weil es zu einem ἀναστῆναι führte, machte es jedenfalls voll und ganz möglich, aber begründete es auch positiv wegen des Messiascharakters des Sterbenden und Auferstehenden. Anders redet aber auch Jesus nie von seinem Sterben, als so, dass er zugleich sein Auferstehen vom Tod vorausverkündigt. Und dass er gerade nach seiner Todesverkündigung von seiner Parusie redet, ist auch nebenbei bemerkt m. E. ein Beweis dafür, dass die Worte vom Auferstehen in der Leidens- und Todesverkündigung von Anfang an mit letzterer verbunden waren. Man kann sie nur streichen, wenn man die

Parusieverkündigung auch streicht. Hält man aber diese für ursprünglich und ächt, so muss man das auch bei der Ankündigung der Auferstehung thun.

Wie haben wir aber den Umstand zu erklären, dass Jesus erst in jenem Zeitpunkt erstmals seinen Tod (mit Auferstehung) verkündigte? Spricht er bloss da erstmals davon, wusste es aber schon vorher, bzw. von Anfang an voraus? Dann hindert natürlich nichts anzunehmen, dass er auch seine Parusie und die Vermittlung des Kommens der βασιλεία τ. θ. durch dieselbe vorauswusste (und nur nicht davon redete). Ja wir müssen dann fast nothwendig auch das Vorauswissen davon annehmen, wenn wir anders, wie wir doch müssen, ihm das Messiasbewusstsein schon vor jenem Zeitpunkt, jedenfalls von seiner Taufe an vindicieren. Denn dieses führte dann von selbst auch zu der weiteren Gewissheit betreffend seine Parusie. Nun Spuren davon, dass Jesus schon vor jener ersten Todesverkündigung, die uns von ihm berichtet wird, die Dinge nicht anders ansah, als bei und nach derselben, könnte man darin finden wollen, dass er zwar nicht bei Marcus und Lucas, wohl aber bei Matthäus in einigen Stellen schon vor 16, 21 ff. nicht bloss überhaupt von der *ἡμέρα κρίσεως* bzw. von der *κρίσις* redet (12, 36. 41. 42) — diese Stellen allein würden natürlich noch nichts beweisen — sondern auch von einer richterlichen Function, die er *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* haben werde (7, 22), und 10, 32. 33 von einer Function (Bekennen und Verleugnen vor seinem Vater), die, wie oben schon bemerkt, doch auch nur mit jener *ἡμέρᾳ* verbunden gedacht werden kann, vollends aber 13, 41 von einer solchen, die wir wenigstens am natürlichsten mit seiner Parusie verbinden. Allein wir haben ja nicht die mindeste Sicherheit dafür, dass die Reden Jesu, obwohl Matthäus sie schon vor der ersten Todesverkündigung berichtet, wirklich ihr auch zeitlich vorangiengen. Und bezeichnend ist es doch,

dass die zwei Evangelien, welche weit mehr eine Zeitfolge enthalten als Matthäus mit seinen Redegruppen, derartige Aussprüche vor jener Verkündigung nicht berichten. Dass aber wenigstens einige jener Stellen, selbst wenn wir annehmen müssten, sie seien früher, keineswegs mit Notwendigkeit ein Wissen Jesu von seiner Parusie und also von seinem Tod und seiner Auferstehung voraussetzen, werden wir gleich nachher hören. Das natürlichste, und ich möchte sagen einzig richtige, ist doch wohl anzunehmen, dass Jesu selbst sein (gewaltsamer) Tod erst im Verlauf seiner Wirksamkeit in Folge der Erfahrungen, die er machte, zur Gewissheit wurde, und wir ihn deshalb erst von einem bestimmten Zeitpunkt an davon reden hören, wenn auch sicher ist, dass das Gewisswerden über seinen (gewaltsamen) Tod für ihn ganz in der Linie seines Messiasbewusstseins lag (nicht etwa ihm widersprach), weil derselbe bei dem, der der Messias war und sein sollte, zum Auferstehen führen musste und so ein Wiederkommen möglich machte, und damit dafür, dass, und für die Frage, wie durch ihn, als Messias, sich das Kommen der βασιλεία τ. θ. vermitteln solle, die klare Lösung brachte. Andererseits ist aber auch klar, dass, weil dann auch erst sein Auferstehen und damit seine Parusie ihm zur Gewissheit wurde und nicht von Anfang an ihm gewiss sein konnte, auch das Kommen der βασιλεία τ. θ. von ihm vorher noch nicht mit einer Parusie in Verbindung gesetzt und wenigstens nicht als durch ihn in dieser Weise vermittelt betrachtet werden konnte, wenn er auch von Anfang an sich als Vermittler ihres Kommens dachte und wusste.

In sofern fand also allerdings eine Wendung in der Anschauung Jesu statt, eine Wendung in der Anschauung von dem besonderen Modus des Kommens der βασιλεία τ. θ., indem es ihm erst zur Gewissheit wurde, dass dasselbe nicht nur überhaupt durch ihn, sondern speciell durch sein Wiederkom-

men sich vermittele. Und möglich wäre, dass er auch erst von da an von sich als dem Menschensohn redete (in dem dies bei Anlehnung an die Danielstelle den Gedanken an das Kommen vom Himmel schon vorauszusetzen scheint), wenn auch die Evangelien ihn das schon früher thun lassen.

Nur folgt aus dem Gesagten schlechterdings nicht, dass Jesus davon, was Kommen der βασιλεία τ. θ. sei und meine, also von dem Wesen dieses Kommens, vorher eine andere Vorstellung hatte als nachher, oder die Evangelien eine andere von ihm aussagen wollen. Es folgt daraus nicht, dass ihm dieses Kommen vorher zusammenfiel mit seiner Arbeit an den Menschen, bzw. mit dem Erfolg derselben, etwa mit dem Jüngergewinnen, also mit einem bestimmten, von ihm erzielten Verhalten der Menschen und der daraus gewiss unmittelbar für diese resultierenden inneren Befriedigung. Nicht in dem Säen, auch nicht in dem Reifen der Saat sah er jenes Kommen der βασιλεία τ. θ., sondern in einem mit einem Auscheiden verbundenen, vollendenden Vorgang, in einem Ernten und Sammeln. Auch mit seiner sonstigen Wirksamkeit, ausser der eigentlichen Lehrthätigkeit, fiel es ihm nicht zusammen (was dafür zu sprechen scheint, werden wir im übernächsten Abschnitt besprechen). Nein, es beruhte ihm vorher so gut wie nachher — wir haben keinen Grund und darum auch kein Recht, es anders anzusehen — auf einer objektiven Action Gottes, einem mit einer κρίσις verbundenen Hereingreifen in die bestehenden Verhältnisse, das auch nicht etwa schon mit seiner Sendung selbst, mit seinem Dasein zusammenfiel. Nahe gekommen war damit die βασιλεία, aber nicht erschienen noch. Und was das Andere betrifft, so sei wieder daran erinnert, dass das Nahesein ja ein von dem μετανοεῖν unabhängiger Vorgang ist, Motiv desselben, nicht etwa Folge davon oder eben damit zusammenfallend; und das ist doch ein jedenfalls als ächt zu betrachtendes Wort Jesu und

ein Wort aus der ersten Periode, es ist ja sein Einführungswort. Kurz, es war ihm von Anfang an das Kommen der βασιλεία τ. θ. ein endgeschichtlicher Act, ob auch noch nicht vermittelt gedacht durch sein Wiederkommen. Wir sind ja freilich jetzt gewohnt, wo von der κρίσις, von ἐκείνη ἡ ἡμέρα die Rede ist, unmittelbar an die Parusie Christi und jenes durch diese vermittelt zu denken. Allein wir haben kein Recht dazu. Auch eine Stelle, wie Matth. 7, 22, wo Jesus sich eine richterliche Funktion ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ vindiciert, oder Matth. 10, 32 f. setzt nicht *eo ipso* auch schon seine Parusie voraus. Konnte nicht Jesus zunächst d. h. vor dem Zeitpunkt, da er seinen (gewaltsamen) Tod, und wie wir vorhin sagten, dann auch seine Parusie voraussah, angenommen haben, dass in der Linie seines jetzigen Gekommenseins d. h. als Abschluss desselben der Zeitpunkt eintreten werde durch göttliches Dareingreifen, wo, weil die Saat reif, die Ernte komme und damit das Scheidungsgericht, bzw. er zu demselben zu schreiten habe, ebendamt aber auch das Kommen der βασιλεία τ. θ. eintreten werde? Wie ja z. B. der Täufer jedenfalls es so sich denkt und dies natürlich überhaupt die vorneutestamentliche Anschauung war (wovon sogleich mehr). Ob dabei Jesus vor jenem Wendepunkt darüber, wie dieser Entscheidungsakt sich vollziehen werde, eine ganz bestimmte Vorstellung sich gemacht habe, die dann nachher ihre Korrektur, bzw. Weiterbildung gefunden hätte, oder ob er bis dahin einfach im Glauben alles seinem himmlischen Vater anheimstellend auf jenen Act und das damit erfolgende Kommen der βασιλεία τ. θ. wartete, müssen wir dahingestellt sein lassen. Das Letztere ist wohl richtiger anzunehmen. Für uns ist die Hauptsache, dass Jesus immer, vorher wie nachher, sich das Kommen der βασιλεία τ. θ. seinem Wesen nach gleich vorstellte. Und als ihm dann seine Parusie gewiss geworden war, da war ohnehin auch der Modus dieses Kommens klar- und festgestellt.

7. Der Messias kam in Jesu, um erst dem Kommen der βασιλεία τ. θ. möglichst weiten Raum zu schaffen.

Trotz all des Gesagten kehrt aber eben doch die Frage wieder, die wir oben schon einmal aufwarfen: Kann denn mit Jesu der Messias gekommen sein und doch die βασιλεία τ. θ. noch nicht? Würde nicht durch letztere Annahme seine Messianität, bzw. der Glaube daran aufs stärkste gefährdet oder vielmehr aufgehoben? Und verstärkt kann diese Instanz werden durch die Hinweisung auf unsere Texte, d. h. einfach darauf, dass Jesus doch immer wieder von der βασιλεία τ. θ. rede. Kann man denn das, kann man namentlich auch die Art, wie er in den Gleichnissen von ihr redet, verstehen, ohne die Annahme, dass sein jetziges Kommen schon in unmittelbarer Beziehung zu dem der βασιλεία τ. θ. gestanden habe, er es so gedacht habe und so gedacht wissen wolle?

Um mit diesen Fragen ins Reine zu kommen, greifen wir am besten zunächst wieder auf die vorneutestamentliche Messiaserwartung zurück. Diese kennt zwar freilich nicht zweierlei Kommen des Messias auf die Erde, eines durch Geborenwerden und dann wieder ein anderes ἐν δόξῃ direkt vom Himmel, weil sie von keiner Unterbrechung des messianischen Werkes durch (stellvertretendes) Leiden und Sterben des Messias etwas weiss und wissen will, und sogar mit Jesaias c. 53, trotz der natürlich nicht bestrittenen Beziehung der Stelle auf den Messias, sich ohne jene Annahme abzufinden verstand (vgl. Weber, Altsynag. Theol. S. 344 f.). (Nach späterem jüdischem Theologumenon griff man bekanntlich in Polemik gegen die auf jene Stelle sich berufenden Christen zu dem Auskunftsmittel, neben dem Messias, Davids Sohn, der nicht leiden und sterben muss, einen Messias geringerer Würde, Sohn Josephs anzunehmen, bei dem letzteres der Fall sein soll). Aber auch die vorneutestamentliche Erwartung unterschied zwei Perioden des Da-

seins des Messias nach seinem Kommen. Er kommt ja (vom Himmel) zunächst auf die Erde, um als Kind in Bethlehem geboren zu werden, und lebt dann vorerst in der Verborgenheit (darauf bezüglich wohl die Bemerkung, die die Juden bei Johannes 7, 27 machen: *ὁ Χριστὸς ὅταν ἔρχηται, οὐδεὶς γινώσκει πόθεν ἐστίν*). Dann aber wird er plötzlich aus der Verborgenheit hervortreten, um als messianischer König in Macht und Herrlichkeit sich zu erweisen und so die Periode des Gottesreichs herbeizuführen. Also auch hier ist der Messias zwar da, keineswegs aber kommt nun alsbald auch das Gottesreich. Es geht der entscheidenden Periode eine Vorperiode vorher. Warum soll es nun nicht auch bei dem in der Person Jesu gekommenen Messias so sein können, bzw. dies auch der Standpunkt Jesu gewesen sein können? Das heisst, die Vorperiode war hier freilich nicht bloss eine Zeit des Lebens in der Verborgenheit, sondern umfasst auch ein Hervortreten durch die bekannte, geschichtliche Wirksamkeit Jesu, aber gegenüber dem Hervortreten *ἐν δόξῃ* war es ja doch auch nur erst, wenn auch nicht ein Verborgenbleiben, so doch ein Zurückstehen, ein Stand in Niedrigkeit. Und gerade, sofern es doch ein relatives Hervortreten war, kann um so weniger m. E. gesagt werden: „Wenn Jesus doch der Messias war, so musste mit seinem Dasein auch das Kommen der βασιλεία τ. θ. verbunden sein — sonst war er es nicht.“ Er war ja messianisch thätig. Allerdings also eine zweite Vorperiode — so müssen wir wohl sagen — schiebt sich bei dem geschichtlichen Messias, Jesus, ein im Unterschied von dem Messias der Erwartung. Auch diese bringt noch nicht die βασιλ. τ. θ., aber damit ist ja entfernt nicht gesagt, dass sie zu dem Kommen derselben in keiner Beziehung stehe. Wenn das der Fall wäre, dann wäre freilich der Inhalt der Evangelien, wäre das, was sie von Jesu uns berichten, das stärkste Gegenzeugniss gegen unsere ganze Auffassung. Allein davon ist gar keine Rede. Wenn

diese Vorperiode auch noch nicht die Periode des Kommens der βασιλεία τ. θ. war und sein sollte, so hat sie deswegen nicht etwa keine Beziehung darauf, hat vielmehr den aller-nächsten Bezug darauf und sollte ihn haben. Es war und sollte sein die Periode des Zubereitens der Menschen für die bevorstehende Gottesoffenbarung, die Periode des Tüchtig- und Fähigmachens, des Sammelns und Werbens für die βασ. τ. θ. und damit des Raumschaffens für dieselbe. Denn, wie in Abschnitt 4 bemerkt wurde, ein Kommen derselben im objektiven Sinn kann ja in concreto doch nur in Verbindung mit einem Kommen auch im subjektiven Sinn geschehen, d. h. sie kann ihr Heil bringen und also in Wirklichkeit „kommen“, nur wenn solche da sind, welche für sie befähigt sind, und „kommt“ um so mehr, je mehr solche da sind. Jene Periode des Zubereitens für die βασιλεία τ. θ. war daher durchaus und im vollen Sinn eine auf das Herbeiführen oder Kommenmachen derselben mit ihrem Heile zielende Periode. In so unmittelbarem Zusammenhang mit ihrem Kommen stand sie. Dem Umstand, dass Jesus so viel von ihr redet, werden also, denke ich, auch wir vollkommen gerecht, und man kann sich darauf nicht gegen uns berufen. Es kann auch gar nicht davon die Rede sein, dass die Messianität Jesu nicht zu ihrem Recht käme. Es ist nur das richtig, dass das herkömmliche Messiasbild sich modifiziert d. h. in Wahrheit ein volleres, reicheres, hauptsächlich aber ein tieferes wird, indem es ein neues, höchwichtiges Moment in sich aufnimmt, bzw. aus sich heraus entwickelt. Es war dasselbe ja, wenn es auch an manchen Ansätzen zu weiterem nicht fehlte, im wesentlichen — veranlasst durch die altprophetischen Verheissungen selbst — das Bild des, wenn einmal auftretend, rasch zum Sieg und Thron schreitenden Königs. Nun aber kommt vorher noch das διακονεῖν mit σπείρειν, ζητεῖν, ja δοῦναι τὴν ψυχὴν. Es kombiniert sich mit ihm, zeitlich sich ihm vorsetzend (ich meine, damit

drücken wir die Sache am kürzesten und richtigsten aus) jene aus Jesaias II, zumal c. 53 wohlbekannte Gottesknechtsgehalt. Und dass das geschieht, das ist eben ein hochbedeutungsvolles Neues, ist der neue Standpunkt, auf den Jesus sich stellt, auf den er das Messiasbild erhebt.

Dass auch in dieser Beziehung unsere drei Schriften einhellig sind, ist wohl wieder überflüssig nachzuweisen. Wenn etwas uns aus allen drei Evangelien gleichmässig entgegentritt, so ist es doch gewiss das Bild dessen, der nur erst, aber wirklich unablässig und eifrig *σπείρει, ζητεῖ* und eben damit *διακονεῖ*, so ganz, dass er schliesslich auch *ψυχὴν δίδωσιν*, alles nur, damit die *σωτηρία* doch, wenn möglich, Keinem fehle, möglichst Vielen jedenfalls zu Teil werde, wenn er kommen wird *ἐν δόξῃ* und damit die *βασ.* bringen.

Doch wir müssen die Bedeutung des Gekommenseins des Messias für die *βασιλεία τ. θ.* noch mehr im Einzelnen ins Auge fassen. Mit seiner Thätigkeit, als einer für dieselbe zubereitenden und so ihr Kommen vorbereitenden schliesst sich Jesus zunächst — das ist unbestreitbar — einfach an seinen Vorläufer an und setzt dessen Arbeit fort, gemäss seinem bekannten ersten Wort. Aber sie ist oder wird eine weit umfassendere, und führt viel weiter als die des Vorläufers, die sich denn doch wesentlich auf den Aufruf zur *μετάνοια* im Blick auf das vom Messias zu erwartende in die Hand Nehmen der Worfchaufel beschränkt, wenn auch daneben noch das Taufen mit Wasser im Sinn eines sich taufen Lassens eine Besiegung der *μετάνοια* und als Taufact eine Art Initiation für die *βασιλεία τ. θ.*, wenn sie kommt, bezweckte. Von letzterem sieht ja Jesus zunächst, wenigstens für seine Person, ab und weist (wenigstens nach dem Bericht bei Matthäus) erst bei seinem Scheiden wieder seine Jünger zu solchem Vorgehen an. Dafür entfaltet er einmal eine umfassende Lehrthätigkeit, streut speciell durch sein (geflissentliches und gele-

gentliches) Belehren über die βασιλεία τ. θ. und ihre μυστήρια, über das Gut und Glück, das sie gewährt, und den unvergleichlichen Wert desselben, über die Bedingungen, es zu erlangen, also die Qualitäten der Reichsgenossen, wie über die Aussichten für die βασιλεία in Bezug auf den Umfang ihres Kommens, theils in eigentlicher Rede, theils in seinen Parabeln (mit einigen derselben zugleich diese Thätigkeit selbst, die er übt, abbildend), reichen Samen aus, aus dem die Saat und Frucht der Befähigung zu der βασιλεία τ. θ. erwachsen soll. Mit dieser Lehrthätigkeit verbindet er dann eine nicht minder in den Dienst der Menschen sich stellende (vgl. Matth. 8, 17) umfassende Wunder-, hauptsächlich Heilwunderthätigkeit, durch welche er die Herzen zu wecken und zu gewinnen sucht. (Welche Bedeutung die Heilwunder Jesu weiter in objektiver Beziehung hatten, werden wir im nächsten Abschnitt sehen.) Hinter dieser regen Thätigkeit steht aber dann, sie bestätigend und verstärkend, stets seine Persönlichkeit im Ganzen. Und können wir auch nicht geradezu sagen: „sie stand schon in der βασ. τ. θ.“, sofern diese ja noch nicht gekommen war, so ist um so gewisser, dass sie aus derselben stammte, ihr Wesen an sich trug nach Seiten der die Zugehörigkeit dazu bedingenden Qualitäten, der δικαιοσύνη, wie nach Seiten des inneren Glückes jedenfalls, das sie gewährt, durch die Gemeinschaft, in der er mit Gott als seinem himmlischen Vater stand — in beiden Beziehungen die kräftigste Aufforderung, nach der βασιλεία τ. θ. zu trachten, und das lebendigste Zeugniß von derselben. Ja, seine ganze Erscheinung und Thätigkeit war, wie der Täufer sagte, ein βαπτίζειν ἐν πνεύματι ἁγίῳ, war so ein Raumschaffen für die βασ. τ. θ., wenn sie nach Gottes Rat einmal kommen sollte. Sie war das, auch wenn wir von dem besonderen in seinem Sterben liegenden Moment noch absehen. Und mit seinem Einwirken auf die Menschen hiess er dann noch diese ihr eigenes Bitten um das Kommen des Reiches verbinden. Fern von

allem *βιάζειν* (vgl. Matth. 11, 12; Luc. 16, 16), einem stürmisch-ungeduldigen Drängen nach der *βασιλεία τ. θ.*, in Glauben harrend, aber auch mit aller Treue seinen Samen (durch die genannten Faktoren) ausstreuend, von dem er weiss, dass er dem Gesetz eines nur allmäligen Wachsens unterliegt, hofft denn auch Jesus, so gut er auch das daneben hergehende Aufgehen einer Unkrautsaat unter den Menschen kennt, ebenso das leider vielfache Vergeblichsein des Säens wegen des Mangels an einem entsprechenden Boden, oder nach anderem Bilde das Fangen von Fischen, die sich schliesslich als faule erweisen. Er hofft — sage ich — und sieht im Geiste (vgl. Marc. 4, 26 ff.) ein Aufgehen und Wachsen seiner Saat (gewiss auch der durch seine Jünger fortzusetzenden), teils im Einzelnen, am einzelnen Menschen, teils im Ganzen, im Kreis der Menschen, und sieht einer Ernte entgegen. Das heisst, er sieht dem entgegen, dass, wenn Gott sein Reich kommen lassen wird, Weizen da ist, der geschnitten und in die Scheune gesammelt werden kann d. i. Menschen, welche Genossen der *βασιλεία τ. θ.* und damit ihres Glücks teilhaftig werden können und werden. Hat Jesus diese seine Hoffnung durch das Gleichniss Marc. 4, 26 ff. nach Seiten der Allmäligkeit, aber auch Sicherheit ihrer Erfüllung veranschaulicht, welche Sicherheit in dem Saatkorncharakter dessen liegt, was er an und in den Menschen wirkt — es treibt dem Reifen zu: so thut er es nach Seiten des Umfangs ihrer Erfüllung im Kreis der Menschen durch zwei weitere Gleichnisse. Es ist das einmal das in allen drei Evangelien sich findende Gleichniss vom Senfkorn (das demselben Gebiet des organischen Lebens entnommen ist), indem der Same nicht bloss dem Reifen, sondern auch dem Wachsen und sich Ausbreiten zustrebt, und dann das wenigstens bei Matthäus und Lucas sich findende Gleichniss vom Sauerteig, indem dieser die Kraft hat, weithin, in grossem Umfang zu wirken. Jesus hofft also und sieht voraus einen Erfolg seiner

Gottesknechtsarbeit, um wieder mit Jesaja II zu reden, in einem grossen Kreis und damit ein umfassendes Raumgewinnen der βασιλεία τ. θ. in der Menschheit, wann sie kommen wird. Doch wir müssen auf diese beiden Gleichnisse noch einmal zurückkommen, indem für den richtigen Begriff der βασιλεία viel darauf ankommt, eben sie richtig zu verstehen, bringen aber vorher unsere Erörterung über die für die βασιλεία fähig machende Thätigkeit des Messias = Jesus, worin wir die Bedeutung seines Gekommenseins, jener zweiten Vorperiode seines bevorstehenden Kommens und des Kommens der βασιλεία, erkannten, zum Abschluss.

Jene Thätigkeit hat nemlich bekanntlich eine ganz concrete Gestalt, die wir noch direkt auszusprechen haben, darin, dass Jesus aus den Menschen Jünger sammelt, die an ihn glauben d. i. ihn als den Messias anerkennen, zugleich aber ganz an ihn sich anschliessen, von ihm in Leitung und Weisung genommen werden und ihm nachfolgen. Nun diesem Jesusjüngerwerden müssen wir natürlich eine ganz unmittelbare Bedeutung für das Eingehen in die βασιλεία τ. θ., also für das Kommen derselben im objektiv-subjektiven Sinn zuschreiben, wenn es auch kaum einmal ausdrücklich in unseren Schriften geschieht, ausser etwa in der Combination, die Matth. 19, 21 und 23 (und den Parallelen bei Marcus und Lucas) vorliegt — was das ἀκολουθεῖν Jesu hindert, hindert danach auch das εἰσερχεσθαι εἰς τὴν βασιλείαν τ. θ. — und in den Aussprüchen über die bevorzugte Stellung in seiner βασιλεία, welche Jesus seinen ersten unmittelbaren Jüngern verheisst, auch in der damit sich verbindenden Verheissung der ζωὴ αἰώνιος, also eben des eigentlichen Gottesreichsguts an die, welche seinetwegen Alles verlassen (Matth. 19, 28. 29 mit Parallelen). Allein dass das Jesusjüngerwerden der sichere Weg zur Reichsgenossenschaft ist, ist ja an sich selbst klar, wenn doch Jesus es ist, der für dieses Reich arbeitet, bereitet, wirbt und durch den es

schliesslich kommt unter Vermittlung des Seins in seinem Reiche. Ein Jünger Jesu kann nicht anders gedacht werden, als so, dass er die oben im dritten Abschnitt genannten Bedingungen, also μετανοεῖν, Kindessinn, Freiheit vom irdischen Sinn, rechte δικαιοσύνη, Thun des Willens Gottes, ohnehin Glauben an Jesum, erfüllt, sie mindestens zu erfüllen voll und ganz bemüht ist. Ohne das tritt er theils nicht ein in die Jüngerschaft Jesu, theils verliert er sie. Man vergleiche z. B. wie das Thun des Willens Gottes und Jesu Jünger sein in eins zusammengefasst ist Matth. 12, 49 f. mit den Parallelen. Lucas hat dafür: das Wort Gottes hören und thun. Wie sich dieses Erfüllen der Bedingungen der Reichsgenossenschaft durch das Jesusjüngersein vermittele, darüber wird dogmatisch nichts gelehrt. Es ist eben einfach zu sagen: durch den ganzen Einfluss, der von Jesu ausgeht, durch seine ganze ethisch-religiöse Arbeit, die, wie wir hörten, ein Ausstreuen guten Samens ist, durch Vorbild und Lehre und Erweisung gotteskräftiger dienender Liebe. (Die weitere dogmatische Entwicklung blieb den christlichen Lehrschriften vorbehalten.) Insofern ist die Qualification, durch welche die Reichsgenossenschaft bedingt ist, und welche, weil Bedingung, natürlich schon da sein muss, ehe man ein Reichsgenosse wird, wesentlich Christi Werk, also Werk göttlicher Gnade durch den von Gott gegebenen Christus, wenn auch unter Voraussetzung menschlicher Receptivität. Von Eigenverdienst der Menschen, um in die βασιλεία τ. θ. zu kommen, ist entfernt nicht die Rede, ganz abgesehen davon, dass das schliessliche Kommenlassen derselben lediglich eine souveräne Action göttlicher Huld ist, ohne welche alle Qualification doch nicht zum Ziel führte — auch nicht die Jesusjüngerschaft (das Wort als Abstractum gefasst).

Doch nein, die letztere kann nicht gedacht werden ohne ein Erreichen des Ziels. Sie ist nicht bloss als Bedingung der Auf-

nahme in die βασιλεία τ. θ. zu bezeichnen, sondern als sicherer Weg und sicheres Mittel dazu. Es kann nicht Jemand Jesu Jünger sein, ohne Reichsgenosse zu werden. Hat doch das, dass Jesus, der gekommene Messias, Jemand zu seinem Jünger macht, gerade den Zweck, ihm zur Reichsgenossenschaft zu helfen. Das Jesusjüngersein kann also gar nicht ohne die entsprechende Folge sein; es ist das A, auf welches das B nicht fehlen kann. Nicht bloss ist zu sagen: „man wird nur dann Reichsgenosse, wenn man Jesu Jünger ist“ sondern: „man wird jenes eben, weil man dieses ist“; denn man ist dieses, um jenes zu werden. Aehnlich wie das Weizensein ja freilich an sich bloss Bedingung des Gesammeltwerdens in die Scheune ist; denn ohne eine besondere, weitere Action käme es nicht dazu. Aber weil das Säen, wovon das Vorhandensein von Weizen die Folge ist, doch nur des Erntens und des Sammelns in die Scheune wegen geschieht, so fordert das Vorhandensein des Weizens dieses Sammeln, bedingt es nicht bloss, sondern führt direkt dazu; es kann nicht ausbleiben. Das Verhältniss der Jesusjüngerschaft zur Gottesreichsgenossenschaft ist daher so zu bestimmen: jene ist die werdende Gottesreichsgenossenschaft; diese die zu ihrem Ziel geführte, vollendete Jesusjüngerschaft. Beides gehört untrennbar zusammen.

Wir sprachen im vorigen Abschnitt am Schluss von Absatz α, in Bezug auf die dort abgewiesene Anschauung, dass die βασιλεία τ. θ. eine doppelte Erscheinungsform habe, es aus, dass dieselbe nicht bloss abgewiesen, sondern auch erklärt sein wolle, da sie ja die ganz gewöhnliche geworden, und es erkläre sich dies bzw. sie erkläre sich überhaupt nur daraus, dass ihr allerdings etwas ganz richtiges zu Grund liege. Nun, was das sei, das haben wir jetzt gefunden. In der Jesusjüngerschaft reflektiert sich, dass ich so sage, aus dem eben angeführten Grunde ja freilich die βασιλεία τ. θ. in die Gegenwart, überhaupt in die Zeitlichkeit herein. Die Jesus-

jünger sind die wirklichen Gottesreichsaspiranten. In ihnen sind daher die künftigen wirklichen Gottesreichsossen schon vorhanden und nur in ihnen. Sie haben als Jünger Jesu die Qualifikation, welche, wie wir wissen, nicht nur zur Aufnahme in das Gottesreich befähigt, sondern auch das notwendige, bleibende Substrat alles Seins in demselben ist; sie haben auch das Gottesreichsgut in der Hoffnung und haben an dieser Hoffnung selbst ein grosses Gut. Insofern ist in ihnen im subjektiven Sinn allerdings das Gottesreich schon vorhanden; ja man kann von ihnen in diesem Sinn sagen: Sie sind in demselben. Aber mit all dem sind sie eben doch nicht wirklich, realiter, objektiv Gottesreichsossen. Die Qualifikation dazu ist vielleicht noch gar nicht vollständig da; ohnehin kann sie auch wieder verloren gehen, und mit der *spes* haben sie eben doch noch nicht die *res ipsa*, ja sie können derselben noch verlustig gehen. Kurz, sie sind noch nicht „vollendet.“ Aber desswegen sind sie nicht etwa das noch „unvollendete“ Gottesreich; es ist auch nicht in ihnen in einer noch unvollendeten Gestalt. Denn zu seinem Wesen gehört ja die Vollendung, es ist der Vollendungsstand. Die Subjekte sind noch unvollkommen; das Objekt ist vollkommen. Und wenn sie auch noch nicht die volle Qualifikation zu dem Gottesreich haben: soweit sie dieselbe überhaupt haben, haben sie schon die zu dem „vollendeten“ Gottesreich; und wenn sie auch in ihrer Hoffnung noch nicht das Gottesreichsgut selbst haben, ja noch desselben verlustig gehen können: was sie in ihrer Hoffnung haben, ist — Gottlob — schon das volle Gottesreichsgut, oder so weit sie es überhaupt haben, haben sie schon das volle, nicht etwa ein noch unvollkommenes. Kurz sie haben in unvollendeter Weise ein Vollendetes, denn sie sind erst auf dem Wege, aber zum wirklichen Ziele; andererseits sind sie aber eben mit dem auf dem Weg Sein doch noch gar nicht am Ziele. Wir können auch sagen: subjektiv haben

sie das Ganze, Vollkommene, nicht bloss ein erst Unvollkommenes, aber objektiv haben sie nicht etwa wenigstens ein noch nicht vollkommenes Gottesreich, sondern haben es überhaupt nicht (in soweit das nicht durch das im nächsten Abschnitt Auszuführende eine gewisse Einschränkung erleidet). „Subjektiv“ ist nicht ein unvollkommenes „objektiv“, „objektiv“ nicht ein vollkommenes „subjektiv“; es sind das keine zu einem Ganzen sich ergänzende Grössen. In dem reifenden Weizen auf dem Felde ist schon der hernach in die Scheune gesammelte und dort geborgene Weizen vorhanden; er hat die Qualität dazu und die Aussicht dazu; ein anderer kommt nicht hinein. Aber er ist eben noch „unvollendet“; er ist trotz all dem noch nicht in der Scheune. Wegen jenes nicht vollendet Seins findet nun aber nicht etwa ein wenigstens „unvollendetes“ Gesammeltsein bei ihm statt — dieses ist ja seinem Begriff nach etwas Vollkommenes, ist ein Geborgensein — sondern das fehlt ihm noch ganz. Kurz aus an sich ganz richtigen Prämissen: „Verhältniss der Jesusjüngerschaft zu der Gottesreichsgenossenschaft“ ist ein unrichtiger Schluss auf eine doppelte Erscheinungsform des Gottesreichs gezogen; und man kam in diese Bahn hauptsächlich dadurch, dass man mit dem Begriff des Gottesreichs immer, wohl in erster Linie, den Begriff einer Gemeinschaft verband, warauf wir im übernächsten Abschnitt noch speciell zu reden kommen.

Von dem Punkt aus, an dem wir angekommen sind mit der Bemerkung über das Verhältniss der Jesusjüngerschaft zu der Gottesreichsgenossenschaft, gewinnen wir nun auch, denke ich, vollends das richtige Verständniss der beiden Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteig, das immerhin einige Schwierigkeit hat, oder es bestätigt sich die Erklärung, die wir bereits angedeutet haben, als richtig.

Die Jesusjünger, fanden wir, sind die werdenden Gottesreichsgenossen. So gilt also natürlich auch: je grösser die Zahl

der ersteren wird, desto grösser wird die Zahl der letzteren — und desto grösser wird die Zahl der wirklichen Reichsgenossen sein, wenn dieses Reich einmal kommt, ein desto grösseres Gebiet wird dieses einmal einnehmen, desto grösser der Kreis der Menschen sein, zu denen es kommt im objektiven und zugleich subjektiven Sinn.

Gewöhnlich freilich deutet man anders, bzw. man macht es sich leicht mit diesen Gleichnissen auf Grund sehr oberflächlicher Auffassung. Nichts scheint auch einfacher zu sein, als dass in denselben von einem Wachsen der βασιλεία τ. θ. selbst, nach dem ersten Gleichniss von einem extensiven Wachsen derselben, also einer zunehmenden Erweiterung ihres Gebiets durch fortgehende Mehrung der Zahl ihrer Genossen die Rede sei = „sie ist zuerst, wenn sie da ist, noch klein dem Umfang nach, wird aber, zwar bloss nach und nach, aber in stetigem Fortschritt immer grösser und wird zuletzt gross dastehen“. Und wieder scheint nichts einfacher, als dass in dem zweiten Gleichniss von einem wachsenden Einfluss, einem immer stärker Wirken derselben, wenn sie da ist, geredet werde, woraus sich eben jenes Wachsen ihres Umfangs erkläre. Und so glaubt man denn berechtigt, nein verpflichtet zu sein, das beliebte Stichwort der Wissenschaft „Entwicklung“ auch auf die βασιλεία τ. θ. anzuwenden. Natürlich das; warum denn nicht? Sie ist ja ein „geistiges Reich“, ein „Organismus“, eine „sittliche Organisation der Menschen“ (Ritschl), ein „Gemeinwesen“ udgl., das sich erst noch weiter und weiter bis zu einem schliesslich grossen Ganzen entwickelt (wenn auch die „Vollendung“, wie wir sahen, wenigstens soweit, als man die Reden von dem eschatologischen Kommen derselben für ächt oder doch für ursprünglich zur Lehre Jesu gehörig hält, erst von der Parusie erwartet wird). Und gerade unsere beiden Gleichnisse sind umgekehrt dann für diese Auffassung der βασιλεία bzw. für die Ansicht, Jesus habe sie

wesentlich als ein „geistliches“, in diesem Aeon schon kommandes und sich entwickelndes Reich gedacht, der Hauptstützpunkt, scheinen eigentlich der unwiderlegliche Beweis dafür zu sein.

Nun ich denke, nach allem, was wir bisher ausgeführt haben, ist klar, dass der exegetische Thatbestand (zunächst einmal abgesehen von unseren, erst noch in Frage stehenden Gleichnissen) zu dieser Auffassung lediglich kein Recht gibt, vielmehr ihr geradezu widerspricht, aus der βασιλεία τ. θ. also damit etwas gemacht wird, was ja auch ein schöner Gedanke ist, nur nicht das, was die Evangelien, was Jesus unter ihr versteht. Dieselbe bedeutet nach jenen, bzw. nach der Lehre Jesu, wie nicht etwas, was in der Gegenwart unvollendet ist und dann erst in der Zukunft sich vollendet (wovon im vorigen Abschnitt die Rede war), so auch nicht etwas, was in der Gegenwart wachsen, was also „sich entwickeln“ kann und soll. Sie ist vielmehr das gerade Widerspiel davon, und ein Wachsen, ein sich Entwickeln derselben im Sinn des Wachsens (denn eine Entwicklung in intensiver Beziehung, also etwa eine Steigerung des Gottesreichsguts und seines Wertes will ja doch ohnehin nicht behauptet werden) ist einfach ein Ungedanke nach der Lehre der Evangelien. Es ist ja gerade ein Abschliessendes, etwas Absolutes mit dem Kommen der βασιλεία τ. θ. gemeint, wesshalb es mit einem Scheidungsgericht, einem Ausscheiden derer, welche nicht in die βασιλεία kommen und gehören, verbunden ist. Den Gedanken an eine noch nicht vollendete βασιλεία τ. θ. haben wir ja bereits abgewiesen.

Was wachsen kann und wächst, ist nur der Umfang bzw. der Kreis der für sie Qualifizierten oder, sagen wir nun gleich besser, der Jesusjünger. Allerdings aber — und das ist es, was täuscht und den Schein eines Wachsens der βασιλεία τ. θ. erweckt und damit der Deutung unserer Gleichnisse darauf ein scheinbares Recht gibt: faktisch kommen, Raum gewinnen

kann dieselbe ja nur, wie wir wissen, wenn solche da sind, welche sich für sie qualifizieren, indem sie Jesusjünger sind. Denn nur an diesen kann sie sich als kommend d. h. mit der Gewährung ihres Heiles oder Spendung ihres Gutes erweisen. Daher wächst mit dem Wachsen der Zahl der Jesusjünger auch das Kommen der βασιλεία τ. θ., d. h. der Umfang ihres Kommens, der Raum, den sie gewinnt. Er wird schliesslich ein grosser, jenes Kommen ein umfassendes sein, während erst die kleine Zahl nur ein beschränktes Kommen versprach. Nicht aber wächst dieses Kommen und Raumgewinnen noch, wann die βασιλεία τ. θ. da ist. Denn dann ist ja der Zweck jenes Wachsens erreicht, und was da ist, kann nicht noch in weiterem Umfang „kommen“, das Kommen ist ja überhaupt vorbei, wenn man da ist. Ebenso wächst mit der Zahl derer, welche nach dem andern Gleichniss der βασιλεία τ. θ. congenial, welche „durchsäuert“ werden d. i. der Jünger Jesu, das Gebiet, auf welchem sie kommt, wann sie kommt, es wird so ein grosses. Nicht aber ist neben dem Gottesreich, wann es gekommen, mehr etwas, auf das es einen wachsenden Einfluss gleich dem Sauerteig zu gewinnen hätte oder gewinnen könnte, um es in seinen Bereich zu ziehen. Was sich in denselben ziehen liess, ist hineingezogen; das andere wird und bleibt, weil es sich nicht durchsäuern liess, ausgeschlossen. So lange noch solches da ist, was noch in den Bereich der βασιλεία gezogen werden kann, ist sie eben noch nicht da; und wann sie da ist, ist es mit jenem vorbei.

Scheinbar ist so freilich, weil der Umfang des schliesslichen Daseins der βασιλεία Resultat eines Wachsens ist, diese selbst ein solches, aber auch nur scheinbar; nur jener Umfang ist es, nicht sie selbst. Mit dem sich Mehren des Ertrags an Weizen auf dem Feld wächst der Umfang dessen, was geerntet und in die Scheune gesammelt wird — das schliessliche Gesammelt und Geborgenwerden in ihr kommt einem um

so grösseren Vorrat zu gut, — nicht aber wächst sie selbst; um so voller wird sie — das Vollwerden ist Resultat eines Wachsens — nicht aber um so grösser. Ihre Grösse, ihre Fähigkeit, viel zu bergen, muss sie an sich haben. Mit dem Gesammeltsein des zu vielem angewachsenen Ertrags ist aber das Anwachsen und weitere Sammeln vorbei; denn die Ernte ist da. Oder mit anderem Bild, das vielleicht noch zutreffender ist: Die βασιλεία τ. θ. selbst wächst so wenig, als die Sonne bzw. das Sonnenlicht wächst an Umfang. Sein Beleuchtungsrayon im Universum ist stets gleich gross; das ist zum Glück etwas Fertiges. Wohl aber wächst der Umfang des Raums auf der Erde, der sich ihm zuwendet und in seinen Bereich tritt. Eben damit wächst der Rayon auf Erden, der von ihm beleuchtet wird und ist, wenn die Sonne aufgeht. Thatsächlich ist damit das „Aufgehen“ des Sonnenlichts gewachsen, da es ja faktisch nur „aufgehen“ kann für ein Objekt, das es beleuchtet; und je umfassender dieses wird, desto umfassender ist schliesslich sein „Aufgehen“, oder ist es schliesslich aufgegangen. Nicht nur aber wächst damit nicht das Sonnenlicht selbst an Umfang, sondern mit dem Aufgegangensein ist auch das Ziel und Ende des Wachsens seines Aufgehens erreicht. Was aufgegangen ist, kann ja nicht noch in weiterem Umfang aufgehen. Und wenn freilich bei der Sonne wegen ihres Kreislaufs (bzw. wegen der Rotation der Erde) von einem immer umfassenderen Aufgehen die Rede ist, so ist dies doch nicht ein Zunehmen der beleuchteten Fläche. Denn in jedem Moment, wo allerdings hier eine weitere Fläche in den Bereich der Sonne tritt, verschwindet ja wieder ebensoviel Fläche aus demselben — was zum Glück bei der βασιλεία nicht der Fall ist, weil sie keinen Kreislauf macht! Sonst aber verhält es sich mit derselben in Absicht auf die Frage des Wachsens genau ebenso. Nicht sie wächst, wohl aber das Gebiet, für das sie kommt, und damit wächst das Mass ihres Kommens, dass es ein umfassendes gewor-

den, wenn sie da ist, und ihr Gebiet ein grosses. Damit ist aber dann der Zweck erreicht und die Sache abgeschlossen.

Gegen diese Abweisung des Gedankens einer wachsenden βασιλεία wird man schwerlich trotz all dem Gesagten auf den Wortlaut der beiden Gleichnisse sich steifen wollen, indem man sagt, es heisse doch ausdrücklich: ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλ. τῶν οὐρανῶν κόκκῳ σινάπεως, von diesem κόκκος aber sei gerade das Wachsen ausgesagt, also müsse das Gleichniss dies auch von der βασιλεία aussagen wollen, und wieder heisse es: ὁμ. ἐστὶ ζύμη, und von dieser ζύμη sei eine wachsende Wirkung ausgesagt, also müsse dies Gleichniss auch eine solche von der βασιλεία, d. h. der schon gekommenen aussagen wollen. Die Berufung auf diesen Wortlaut beweist ja an sich jedenfalls noch gar nichts. Denn wir dürfen nur die Ausdrucksweise bei anderen Gleichnissen ins Auge fassen. z. B. gleich Matth. 13, 45; ὁμ. ἐστὶν — ἀνθρώπῳ ἐμπόρῳ, wo Niemand behaupten wird, mit dem Kaufmann selbst sei die βασιλεία abgebildet; was jener thue, thue diese usw. Sondern der Sinn ist nur: in Betreff des Himmelreichs verhalte es sich so, wie mit einem Kaufmann, der u. s. w. Und der Inhalt des Gleichnisses muss dann erst sagen, welcher die βασιλεία betreffende Umstand veranschaulicht werden will, nemlich der Wert, den ihr Kommen hat, der Wert ihres Gutes, der jedes Opfer aufwiegt. Die Anknüpfung ist also eine ganz lose, und den Wortlaut zu pressen wäre hier widersinnig. Aehnlich verhält es sich Matth. 18, 23; 20, 1; 25, 1; auch, worauf wir früher zu reden kamen, bei dem Gleichniss vom Netz 13, 47. Das Himmelreich „fängt“ nicht erst, wenn es kommt und da ist, sondern sein Kommen bringt die Scheidung des gefangenen Mancherlei. So ist es auch mit unseren beiden Gleichnissen nicht anders. Ein bestimmter, die βασιλεία betreffender Umstand soll veranschaulicht werden, das Zunehmen des Umfangs ihres Kommens, und des ὁμοία ἐστὶν ist also hier

einfach nach dem Inhalt des Gleichnisses dahin zu deuten: mit dem Kommen der βασιλ. verhält es sich wie mit einem Senfkorn. Erst scheint es nur im kleinen und kleinsten Umfang kommen zu sollen. Aber die Zahl der Jesusjünger wird sich mehren (nach dem zweiten Gleichniss: der von Jesu ausgehende Einfluss erweist sich in immer weiteren Kreisen), und damit wächst die Zahl der werdenden Reichsgenossen, so dass schliesslich ein Kommen des Reichs, anstatt in kleinem und kleinstem Umfang, in grossem oder grösstem Umfang stattfinden wird. Ich meine, damit wird man dem Wortlaut so gerecht, als man nur irgend verlangen kann; und nur bei ganz oberflächlicher Betrachtung kann man sich auf denselben gegen unsere Abweisung des Gedankens, dass die βασιλεία selbst wachsen solle, die durch den ganzen βασιλεία-begriff gefordert ist, berufen wollen.

Noch möchte ich auch hier darauf hinweisen, dass, so oft und so gewöhnlich auch, als verstände sich das von selbst, von Entwicklung, von Wachstum des Gottesreichs die Rede ist, doch meines Wissens nie vom „Himmelreich“ dies ausgesagt wird. Und doch lauten unsere beiden Gleichnisse gerade — bei Matthäus auf dieses. Wenn also diese Gleichnisse ein Wachsen der βασιλεία selbst lehren sollen, warum wird dann nicht auch von einem Wachsen des „Himmelreichs“ geredet? Nun man fühlt: das passt nicht. Also ein Wachsen des „Himmelreichs“, gibt man zu, wird von Jesu in diesen Gleichnissen nicht gelehrt. Nun so kann er also überhaupt in ihnen kein Wachsen der βασιλεία d. h. auch nicht des Gottesreichs lehren wollen. Entweder ist beides richtig: „Wachsen des Himmel- und Wachsen des Gottesreichs“, oder aber, wenn das eine nicht soll gelehrt sein und nicht soll gelehrt sein können, so auch das andere nicht, also keines von beidem.

Klar ist auch, dass man natürlich ebenso wenig, als die βασιλ. etwas ist, das wächst, sie „ausbreiten“ kann (oder soll).

Man kann (und soll) bloss durch eine der Thätigkeit Jesu ähnliche Thätigkeit ihr Raum, möglichst weiten Raum schaffen, dass sie, wann sie einmal kommen soll, zu möglichst Vielen kommen kann. Wo möglich noch ungehöriger ist es, von einem „Bauen“ am Reich Gottes zu reden. Das Kommen dieses Reichs selbst ist und bleibt lediglich Gottes Sache, ist, wie wir wissen, ein Akt seiner Souveränität.

8. Vorbereitet und damit verbürgt wurde das Kommen der βασιλεία τ. θ. (wenn es auch erst durch das Wiederkommen des Messias-Jesus geschieht, doch) schon, wie durch das Gekommensein Jesu überhaupt, so speciell durch seine Erlösungsthaten und seinen Erlösungstod.

Die Behauptung, dass nach unseren Schriften das Kommen der βασιλεία τ. θ. schon durch das Gekommensein des Messias in der Person Jesu geschehen sei oder habe geschehen sollen, mussten wir abweisen, und festhalten, dass dies erst durch sein Wiederkommen geschehen werde, während er in der Periode seines Gekommenseins die Menschen erst für das Kommen der βασιλεία τ. θ. vorbereiten wollte, dies überhaupt in diesem Aeon erst die Aufgabe sei. Aber auf dem Messias und seinem Erscheinen, dieses als Ganzes gefasst, beruht also so wie so und jedenfalls dieses Kommen; ein Erscheinen, eine Sendung des Messias ist der objektive, heilsgeschichtliche Gottesakt, durch welchen es sich vermittelt. Das bleibt und steht fest. Und die Realisierung dieses Gottesakts vollzog sich zunächst, bzw. begann mit seinem Gekommensein. So wurde natürlich dadurch das Kommen der βασιλεία in zweifelloser Weise eingeleitet und vorbereitet. Es war und ist die sichere Bürgschaft dafür; es war, dass ich so sage, das A, nach welchem und auf welches das B, d. i. dieses Kommen der βασιλεία nicht ausbleiben kann — wenn auch der Modus

dieses Kommens, wie wir fanden, erst durch den Verlauf der geschichtlichen Erscheinung Jesu d. i. durch die Gewissheit seines Todes und durch das Eintreten dieses Todes sich näher bestimmte, nemlich dahin, dass dies Kommen der βασιλεία durch ein Wiederkommen des Messias-Jesus sich vermittele. Insofern ist einfach die Thatsache des Gekommenseins des Messias schon ganz abgesehen von ihrem Inhalt d. h. von der Thätigkeit, die er, wie wir im vorigen Abschnitt ausführten, während desselben entwickelte, von grundlegender Bedeutung für die Frage des Kommens der βασιλεία. Sie war an sich, wie gesagt, eine Vorbereitung, war die Ouverture dieses Kommens — im objektiven Sinn.

Allein dies Vorbereiten und Anbahnen im rein objektiven Sinn geschah dann weiter auch noch im Einzelnen innerhalb des Rahmens, möchte ich sagen, des Gekommenseins, also der geschichtlichen Erscheinung Jesu. Dazu gehört schon seine Persönlichkeit, natürlich als diese concrete, die sie war, die in einem bestimmten Verhalten sich ausprägte. War sein Kommen in die Welt, die Thatsache der Sendung des Messias in seiner Person, schon eine Offenbarung der Heilsgedanken Gottes gegen die Menschen, so noch mehr er in seiner Persönlichkeit (worauf schon im vorigen Abschnitt hingewiesen wurde S. 123). Und diese war keine ruhende, sondern eine thätige. Es kommt also sein Lehren und mündliches Bezeugen in Betracht d. h. (auch ganz abgesehen von der damit bezweckten, im vorigen Abschnitt charakterisierten Einwirkung auf die Menschen und dem Erfolg derselben bei den Menschen) schon die Thatsache dieses Lehrens und Bezeugens, das ja wesentlich ein κηρύσσειν, ein Heroldsruf, und εὐαγγελίζεσθαι, Verkündigung einer guten Botschaft, war und so heisst zum Beweis, dass es eine hochbedeutsame Kundgebung der Heilsgedanken Gottes war und sein sollte. Dazu kommt aber noch — und dies ist etwas, was ganz speciell unter den

Gesichtspunkt der Anbahnung und Vorbereitung des Kommens der βασιλεία fällt, Jesu Handeln, als thätliches Bezeugen, gleichsam als eine Verkörperung jener Heilsgedanken, an der nicht zu zweifeln war und deren Bedeutung gar nicht bloss in der subjektiven Wirkung, die sie hatte, bestand. Jesus war ja δυνατός, wie ἐν λόγῳ, so ἐν ἔργῳ (Luc. 24, 19). Ich meine damit seine Wunderthaten, und unter diesen besonders seine Heilungswunder. Sie waren ja eben so viele Offenbarungen der erlösenden heilbringenden Macht Gottes durch Jesum als den Messias zum Besten der Menschen, waren Erlösungsthaten und als solche eben so viel Vorbereiten und, kann man hier geradezu sagen, Vorbilden und ebendamit Verbürgen des Kommens der βασιλεία τ. θ. mit ihrem Glück und Heil. Man vergleiche die geflissentliche und nachdrückliche Hinweisung Jesu auf seine Thaten (mit Einschluss seiner Lehre, aber diese rein nach ihrem Inhalt als εὐαγγελιζεσθαι abgesehen von Annahme oder Nichtannahme, also der subjektiven Wirkung) in der Antwort auf die Frage des Täufers und die darin liegende Erklärung, dass er der ἐρχόμενος sei (nemlich um das Gottesreich zu bringen) Matth. 11, 3 f. (mit der Parallele Luc. 7, 22 f.); ferner die Erklärung Jesu schon in der Synagoge zu Nazareth bzw. die Deutung der Jesaiasstelle auf sich selbst bei Lucas 4, 18 ff. (in seinen Thaten verwirklicht sich die prophetische Verheissung von dem Messias, wenn auch diese Verwirklichung sich keineswegs in ihnen erschöpft). Und nach der Weisung an seine Jünger (Marc. 10, 7; Luc. 10, 9. 11) sollen diese ihr dem Thun Jesu entsprechendes Thun geradezu als ein Zeichen davon, dass ἡγγικεν ἡ βασιλεία τ. θ., bezeichnen. Und unter den Heilungswundern Jesu fallen dann wieder ganz besonders ins Gewicht die Dämonenaustreibungen. Sie waren ja in eminentem Sinn Erlösungsthaten, also Offenbarung der erlösenden Macht Gottes durch den Messias, und gegenüber von den dämonischen, gottwidrigen Mächten zu-

gleich nach der anderen Seite von seiner unwiderstehlich richtenden, niederwerfenden Macht, und insofern ein Vorbereiten und Vorbilden und damit Verbürgen des Kommens der βασιλεία τ. θ. Danach, meine ich, ist es nicht mehr schwer, die Erklärung Jesu Matth. 12, 28 (und ganz ähnlich in der Parallele Luc. 11, 20): „εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τ. θ.“ richtig zu verstehen d. h. ohne jede Retraktation des im sechsten Abschnitt Gesagten, dass mit dem Gekommensein des Messias in Jesu nicht auch schon die βασιλεία gekommen sei, bzw. in diesem Aeon kommen sollte. Sie steht in keinerlei Widerspruch damit. Einmal wenn wir annehmen dürften, diese Aussage gehöre noch der (oben angenommenen) früheren Periode an, wo Jesus noch nicht zur Gewissheit seines Todes gekommen war, also das Kommen der βασ. noch nicht mit einem Wiederkommen seinerseits verbunden dachte, sondern in der Hauptsache noch einfach im Glauben auf den Zeitpunkt jenes Kommens wartete: so verstünden wir doppelt leicht, dass er in den Dämonenaustreibungen, die Gott ihm vollziehen half, den entscheidenden Sieg Gottes über die gott- und menschenwidrigen Mächte und damit das Signal des sich realisierenden βασιλεύειν Gottes auf Erden zum Heil der Menschen sah, dass er darin freudig den Anbruch des neuen Aeons, also das Kommen der βασιλεία τ. θ. begrüßte. Immerhin mag man sagen, doch wohl erst den Anbruch, aber nicht etwa den des Kommens einer erst noch unvollendeten βασιλεία dieses gegenwärtigen Aeons, sondern der wirklichen (vollen) βασιλεία, wohl erst die ersten Strahlen der aufgehenden Sonne, aber auch wirklich der Sonne selbst, nicht eines blossen Vorläufers derselben. Die ersten Strahlen sind ja nicht ein noch unvollendetes, unfertiges Sonnenlicht, sondern sind so vollkommen, haben dieselbe volle Lichtnatur, wie die nachfolgenden. Die Sonne lässt nur ihr an sich immer gleich vollkommenes Licht

nicht auf einmal erscheinen. Auf den Gedanken, unter der βασιλεία τ. θ., von der Jesus hier ein ἔφθασε aussagt, könne er natürlich hier nur erst die noch unvollendete βασιλεία (dieses Aeons) verstanden haben, konnte man in unserer Stelle nur kommen, weil man das Gekommensein in den Subjekten suchte (in ihrem Verhalten). Allein davon kann hier ja gar nicht die Rede sein. 'Εφ' ὑμᾶς ist zu den Pharisäern geredet, und das gerade in dem Zeitpunkt, wo sie ihren gottfeindlichen, verkehrten Sinn am stärksten zeigten durch Zurückführen der Dämonenaustreibungen auf Beelzebul. In etwas rein Objektivem sieht Jesus vielmehr dieses ἔφθασε, in Gottesthaten, deren Objekte natürlich Menschen sind, nemlich die von den Dämonen erlösten. Oder sie geschahen vielmehr nur an und für Menschen; ihr eigentliches Objekt war die Dämonenwelt, die besiegt wurde. Also auch nicht in den Erlösten d. h. in ihrem subjektiven Verhalten dabei sieht Jesus dies ἔφθασε, ist doch von diesem Verhalten hier gar nichts gesagt, sondern einfach in der Thatsache seines Erlösens, in dem Gelingen desselben oder darin, dass Gott es gelingen lässt.

Wenn wir aber auch dem Gedanken, die Aussage Jesu könnte aus jener früheren Periode stammen, er also in der Dämonenaustreibung geradezu den Anbruch des αἰὼν μέλλων selbst und damit das Kommen der βασιλεία (d. h. ihr definitives Kommen, wenn auch nur den Anfang davon) sehen, keine Folge geben, so erklärt sich unsere Stelle dennoch sehr einfach und steht in keinem Widerspruch mit unserer früheren Ausführung. "Ἐφθασε sagt Jesus. Das darf ja nicht ohne weiteres mit „ist gekommen“ übersetzt werden, sondern heisst: ist zuvorgekommen. Das heisst, das siegreiche, eine hochbedeutsame Erlösung schaffende, Gott zu einem βασιλεύειν unter den Menschen führende Austreiben der Dämonen will Jesus deutlich als etwas Besonderes, Ueberraschendes bezeichnen, er sieht darin eine thatsächliche, überraschende, natürlich

hocherfreuliche *πρόληψις* dessen, was werden soll, des einstigen Kommens der *βασιλεία τ. θ.* (bei seinem Wiederkommen). Dieses Kommen der *βασιλεία* bleibt etwas, was erst bevorsteht; an seinem Zeitpunkt wird nichts geändert. Aber ein es vorbereitendes und vorbildendes Vorspiel hat es an diesem Dämonenaustreiben. Die Wichtigkeit des letzteren, das, dass göttliche Heilsgedanken dadurch sich offenbaren, will durch diese Bezeichnung desselben als einer *πρόληψις* des Kommens der *βασιλεία* recht betont und zu Gemüt geführt werden im Gegensatz zu der gotteslästerlichen Behandlung der Sache von Seiten der Pharisäer. Also auch hier ist entfernt nicht die Rede von einem diesem Aeon schon angehörigen, noch unvollendeten, vorläufigen Gottesreich, das schon gekommen wäre; nicht eine solche *βασιλεία* ist mit der hier genannten gemeint, sondern es ist die wahre, volle *βασιλεία* auch hier gemeint. Diese hat aber, wie gesagt, ihr Vorspiel gefunden. Die Erlösung, welche mit der Dämonenaustreibung geschieht, ist nicht als eine erst vorläufige, unvollendete gedacht, sondern war, wenn ich so sagen darf, schon ein Stück Endheil. Dieses selbst, das grosse schliessliche Gnadenheil wirft einen hellen, vollen Schein in die Gegenwart herein. Schon vorhin wurde angedeutet, dass vielleicht dies Dämonenaustreiben auch nach seiner gerichtlichen Seite, als Ueberwinden, Ausstossen der gottwidrigen Elemente, nemlich eben der Dämonen, in Betracht gezogen sei, so dass dasselbe als ein Vorspiel des Kommens der *βασιλεία* auch in dieser Richtung bezeichnet werden wollte. Waren es doch gerade die gottwidrigsten und stärksten gottwidrigen Elemente, welche bei dem Dämonenaustreiben durch göttliche Macht überwunden und ausgestossen wurden. Doch mag das dahingestellt bleiben. „Durch göttliche Macht“ sagen wir; bei Lucas geradezu: *ἐν δακτύλῳ θεοῦ*. Daraus erklärt sich vielleicht auch, dass in unserer Stelle, auch nach Matthäus, Jesus von der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* redet. Dass Gott der

sei, der durch das Kommen der βασιλεία τ. θ. zur vollen Herrschaft kommt im Gegensatz zu gottfeindlichen Mächten, die vorher noch herrschen, gerade das findet ja in Dämonenaustreibungen in erster Linie und in einer recht in die Augen springenden Weise sein Vorspiel, und weniger das himmlische Glück, das die βασιλεία als β. τῶν οὐρανῶν bringt.

Verhält es sich mit unserer Stelle so, wie wir sagen, so will Jesus ganz gewiss in der anderen Stelle, die hier anzuschliessen ist: Luc. 17, 21: ἡ β. τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν (wenn das nicht bloss den allgemeinen Sinn hat: die β. ist in eurem Bereich, euch erreichbar) keineswegs auf etwas Subjektives, auf seine Jünger hinweisen, wie Weiss meint, als in denen, wie den Pharisäern gesagt werden solle, schon die βασιλεία da sei. Zwar dass in subjektiven Sinn von einem Vorhandensein der βασιλεία in seinen Jüngern als werdenden Reichsgenossen geredet werden könne, haben wir ja selbst oben ausgesprochen. Allein die Deutung dieses ὑμῶν von den Jüngern ist hier doch gar zu gezwungen; es ist ja zu einem Pharisäer gesprochen. Dass aber bei den Pharisäern am wenigsten von einem Vorhandensein der β. in subjektivem Sinn die Rede sein kann, ist klar (worauf schon oben S. 66 hingewiesen wurde im vierten Abschnitt). Also auch hier meint Jesus etwas Objektives, meint sich und seine Thaten inmitten des Volks mit Einschluss seiner Predigt, und will sagen, in seinem heilverheissenden und heilschaffenden Wirken komme deutlich genug schon das bevorstehende βασιλεύειν Gottes zum Heil der Menschen zum Vorschein und Ausdruck; es sei — nicht etwa eine erst vorläufige, noch unvollendete βασιλεία damit schon gekommen, sondern es sei jenes Wirken in der That schon der Anbruch der erwarteten βασιλεία; nichts geringeres als das Kommen dieser sei damit schon eingeleitet und angebahnt; eine παρατήρησις, ein darauf Lauern sei daher verkehrt; es gelte nur, offene Augen zu haben, so

könne man schon ihr Licht erglänzen sehen, und wenn sie dann wirklich komme mit dem Wiederkommen des Menschensohns, so werde das in einer Weise geschehen, dass Jedermann unmittelbar und mit Notwendigkeit das erkenne (v. 24). Dann wie ein Blitz, jetzt wie ein Licht, das locken soll! Denn dass das Kommen der βασιλεία selbst trotz all dem etwas erst Bevorstehendes sei, will mit v. 21 gewiss nicht negiert werden. Diese Wahrheit steht ja an sich selbst fest. Aber einen hellen Schein wirft sie schon in die Gegenwart herein. Natürlich; ist doch der schon da und wirksam, durch den sie kommen wird.

Zu der objektiven Seite der Erscheinung Jesu, von der wir in unserem Abschnitt reden, gehört aber neben seiner mannigfachen Thätigkeit (mit Einschluss seiner Persönlichkeit) ganz wesentlich auch das Geschick, das er erleidet, gehört sein Tod. Derselbe wird zwar nirgends in unseren Schriften zu der βασιλεία τ. θ. in Beziehung gesetzt. Allein da er den, welcher der Messias war, doch nicht zufällig traf und treffen konnte, sondern nur im Zusammenhang mit seinem Messiasberuf und mit Bedeutung für denselben, die βασιλεία aber ja gerade durch den Messias kommen soll, so muss sein Tod auch eine Beziehung zu dem Kommen derselben gehabt haben und haben, und wir dürfen desshalb ihn nicht übergehen.

Nun in Einer Beziehung haben wir ihn natürlich auch noch anzuschliessen an die im vorigen Abschnitt erwähnten Faktoren des Einwirkens Jesu auf die Subjektivität der Menschen. Freilich nicht ein geflissentliches Einwirken fand durch ihn statt, wohl aber ein thatsächliches. Das heisst, Jesu Tod wollte zwar bekanntlich zuerst die, die schon seine Jünger waren, wieder irremachen im Glauben, aber es schlug in das Gegenteil um durch seine Auferstehung. Durch diese wurde sein Tod und wiederum durch ihn jene, oder es wurde sein Tod sammt seiner Auferstehung der mächtigste Impuls, ein Jesusjünger zu werden, bzw. es zu bleiben.

Allein sein Tod kommt ebenso oder kommt vielmehr zunächst in rein objektiver Beziehung in Betracht. Er wurde ja, weil unverdient, in seinem Beruf und in Treue gegen denselben und damit im Gehorsam gegen seinen Vater im Himmel erlitten, war für ihn, wie er klar erkannte, der Weg durch Auferstehung zum βασιλεύειν und dadurch zum Wiederkommen ἐν δόξῃ, und durch dieses wurde er der Weg zum Bringen der βασιλεία τ. θ. Und darin, dass so das Kommen der βασιλεία auch nach seinem Modus klar und sichergestellt und damit jenes ganz sicher verbürgt und der Weg dazu gebahnt wurde, liegt vor allem und jedenfalls die Bedeutung des Todes Jesu. Und wenn wir uns dabei vergegenwärtigen, dass er sein Wiederkommen nicht in ferner Zukunft nach seinem Tod erst erwartete, so haben wir gewiss um so mehr ein Recht zu sagen: Jesus schaute eben mit seinem Tod auch die βασιλεία τ. θ. kommen, derselbe hatte nach ihm eine unmittelbare Bedeutung für dieses Kommen. Und hat nicht zunächst in diesem Sinn und aus diesem Grund sein Tod jedenfalls die Bedeutung eines Erlösungstodes? Dass er aus dem genannten Grund dem Kommen der βασιλεία τ. θ. den sicheren, es in klarster Weise vermittelnden Weg bahnte und so das Eingehenkönnen von Menschen in sie, das Erlangen ihres Gutes möglich machte — das heisst ja doch im vollsten Sinn eine Erlösung den Menschen bringen (vgl. wie Lucas 21, 28 das Kommen der βασ. eine ἀπολύτρωσις genannt wird). Eingehenkönnen in die βασιλεία τ. θ. setzt ja ein Entlassensein der Menschen aus aller Schuldverhaftung bei Gott wegen der Sünde voraus; da ist kein wider die Menschen Sein von Seiten Gottes mehr. Er, an welchem Jesus seinen Vater im Himmel hat, erweist sich damit auch als Vater solcher Menschen. Und ohnehin versetzt dann das Eingehen selbst und das Sein in der βασιλεία in den Vollgenuss dieser göttlichen Vaterliebe und bringt so „Erlösung“ von allem Uebel und Leid,

das die Sünde an sich für die Menschen mit sich bringt. Ja man könnte versucht sein zu der Annahme, gerade im Blick auf diese, wenn auch nur indirekte Folge seines Todes bezeichne Jesus sein Sterben in der bekannten Stelle als ein *δοῦναι ψυχὴν λύτρον ἀντὶ πολλῶν* und bei der Abendmahlsstiftung sein Blut als *τὸ αἷμα τῆς (καινῆς) διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον*, also als Bundesopferblut. Doch ich glaube nicht, dass diese Annahme richtig wäre. Vielmehr ist das, was Jesus in diesen beiden Stellen nennt, als ein selbständiges Moment d. h. als direkte Wirkung seines Todes zu betrachten. Er war eine Lösegeld darreichung an Gott zur Befreiung Vieler (d. h. Aller, die es im Glauben sich aneignen als seine Jünger) aus ihrer Schuldverhaftung bei Gott durch die Sünde, und es wurde durch Jesu Blutvergiessen ein Opfer zum Zweck der Schliessung eines Bundes Gottes mit den Menschen dargebracht, was ja jedenfalls auch ein Absehen Gottes von jedem in der Sünde liegenden Trennungsgrund, also ein Vergeben der Sünde involviert (Mag nun der Beisatz: *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, den Matthäus hat, ursprünglich oder eine erläuternde Glosse sein; er erläutert jedenfalls richtig.). Wegen dieser erlösenden und bundvermittelnden Wirkung, welche der Tod Jesu so hatte, wurde auch durch ihn das Kommen der *βασιλεία τ. θ.* mit ihrem Heile zu den Menschen vorbereitet und eingeleitet und damit verbürgt. Oder diese seine Wirkung — was ist sie anders als auch eine kräftigste *πρόληψις* davon? Denn nicht ein noch unvollendetes und erst noch zu vollendendes Heil wird den Menschen dadurch zu Teil, sondern auch schon ein Stück des Endheils, des vollen und ganzen *βασιλεία*-heils, wenn sie auch damit noch nicht in der *βασιλεία* selbst sind. Es leuchtet die Sonne des Himmelreichsheils selbst schon im reinen und vollen Strahl ihres Lichts in das Dunkel des Erdenlebens herein, und ein *ἔφθασεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐφ' ὑμᾶς* könnte auch in Bezug auf den Tod Jesu um dieser seiner

direkten Wirkung willen ausgesprochen werden. Zu weiterem geben uns die bekanntlich nur spärlichen Andeutungen über die Heilsbedeutung des Todes Jesu in unseren Evangelien kein Material für unseren Gegenstand. Ich glaube aber, dass er etwa in dieser Weise zu demselben im Sinn Jesu, bzw. der Evangelien, in Beziehung zu setzen ist.

9. Durch das Kommen der βασιλεία τ. θ. wird auf Erden ein Zustand wie im Himmel, nicht aber zielt es auf Schaffung eines (menschlichen) Gemeinwesens, wenn auch die βασιλεία Christi die Form eines solchen hat.

Nach allem Bisherigen ist zu fragen: „Was ist und bedeutet denn nun das Kommen der βασιλεία τ. θ.? Was für ein Zustand oder was für eine Ordnung der Dinge wird dadurch auf Erden?“ Diese Frage ist ja nicht etwa schon beantwortet durch das, was im zweiten Abschnitt ausgeführt wurde. Denn dort war nur davon die Rede, was die βασιλεία denen gewähre, die ihre Genossen werden, was also in subjektiver Beziehung die Folge ihres Kommens sein werde. Aber nun ist doch noch die allgemeinere Frage übrig, was für eine Ordnung der Dinge denn durch dieses Kommen objektiv betrachtet überhaupt werde. Freilich wir können eigentlich bloss die Frage stellen, um dann zu sehen, ob wir aus unseren Schriften eine Antwort darauf gewinnen können und wie weit etwa. Auch ist das Hauptsächlichste an der Ordnung der Dinge, die entsteht, doch natürlich immer die Folge für die Subjekte, welche Reichsgenossen werden, und bei dem praktisch-religiösen Charakter und Zweck der Aussagen Jesu dürfen wir theoretische, bzw. dogmatische Aufschlüsse nicht erwarten. Wir können in der That bloss das, was wir bisher gehört haben, kombinieren und daraus einen Schluss zu ziehen suchen. Letzteren möchte ich kurz dahin formulieren (mit Worten der dritten Vaterunserbitte, und ich glaube, dass wir in

denselben geradezu eine Antwort auf unsere Frage zu sehen haben — gemäss dem früher über die Vaterunserbitten Gesagten): Es wird durch das Kommen der βασιλεία τ. θ. auf Erden wie im Himmel. Zwar, wie wir uns oben einmal ausdrückten, der Unterschied von beiden wird nicht aufgehoben — die Erde bleibt die Erde, vom Himmel selbst verschieden — wohl aber jeder Gegensatz beider. Die Erde tritt doch ganz in den Bereich des Himmels, wird eine himmlische Erde. Genauer aber wäre nach allem Bisherigen zur Charakteristik dessen, was werden soll, zu sagen — und dadurch, denke ich, bestätigt sich das soeben Gesagte: Es wird auf Grund eines Scheidungsgerichts, das Christus in Herrlichkeit als König vom Himmel kommend vollzieht, aus der Erde, sie umgestaltend, ein Gebiet, in welchem, nicht beschränkt mehr durch irgend widergöttliche Potenzen oder sein segnendes Walten hindernde Verhältnisse, Gott durch Christum βασιλεύει und darum seinen Gnadenwillen zum unbeschränkten Vollzug bringt in Mitteilung des höchsten, des himmlischen Gutes selbst d. i. des ewigen Lebens an alle die Menschen ohne Unterschied der Nation, welche Christi Jünger geworden sind und so die Bedingungen der Aufnahme in dieses Gebiet erfüllt haben.

„Gebiet“ sagen wir. Aber kann, bzw. muss nicht diesem Gebiet ein bestimmterer Name gegeben werden? Staat? Gemeinwesen? Organismus oder dergleichen? Wir berührten schon im zweiten Abschnitt diese Frage. Hier aber ist erst der Ort, sie zu untersuchen, als Frage, ob das βασιλεύειν Gottes in seiner βασιλεία auch als ein Zusammenschliessen seiner Genossen zu einem Ganzen, einem Verband mit bestimmter Ordnung bzw. Verfassung in Betracht komme, wonach dann die Bedeutung der Gottesreichsgenossenschaft neben dem, dass sie in dem Erlangen des höchsten Guts der ζωὴ αἰώνιος besteht, noch ein weiteres, formales Moment enthielte: Eingliederung in einen bestimmten Verband.

Nun da ist so viel sicher, dass es nicht bloss auf den Eintritt von Einem oder Einzelnen in die βασιλεία τ. θ. abgesehen ist, sondern auf den von Vielen. Zeugniß dafür ist ja in klarster Weise das „Gekommensein“ des Messias, dessen ganzer Zweck, wie wir sahen, eben der war, für die βασιλεία τ. θ. zu werben, für sie Raum zu schaffen, wenn sie nun kommen soll, und zwar möglichst viel Raum durch Gewinnung vieler für sie Qualificierter, vieler Jünger. Und dass Jesus darauf hofft, sprachen wir oben ebenfalls aus. Zeugniß dafür sind ja namentlich die ausführlich besprochenen Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteig, ausserdem auch das vom Netz. So müssen doch die Vielen, wie gross oder klein ihre Zahl auch in Wirklichkeit werden mag, in einem bestimmten Verhältniss zu einander stehen. Und erhält dieses nicht seine concrete Gestaltung dadurch, dass sie alle in der βασιλεία Christi sind und alle zugleich in der βασιλεία Gottes? Zielen nicht umgekehrt diese βασιλείαι gerade darauf, jenes Verhältniss zu regeln? Ist also nicht die βασιλεία Christi und die βασ. Gottes als ein Gemeinwesen gedacht, und dass ein solches entsteht, ein wesentliches Moment im Begriff der βασιλεία d. h. auch der βασιλεία, die uns hier zunächst beschäftigt, der βασιλεία Gottes?

Wir sagten oben schon bei Besprechung des Verhältnisses von βασ. Christi und βασ. Gottes am Schluss des fünften Abschnitts, die erstere sei offenbar am meisten nach Analogie eines menschlichen Regiments gedacht. Für Christum ist es ja gerade etwas Besonderes, Neues, dass er, der als der gekommene Messias nur erst διακονεῖ, bei seinem Wiederkommen in königlicher Majestät auftritt und in Besitz einer βασιλεία kommt. Vgl. namentlich auch bei Lucas das Gleichnis c. 19, und dort besonders die Verse 12. 15. 27. So will und soll er denn an den betreffenden Menschen ausdrücklich seine Unterthanen haben. Sonst wäre es ja nichts mit seiner βασι-

λεια, während er doch gerade eine solche haben soll, wenn er wiederkommt, das seine Auszeichnung, das die Stellung, die der Messias erhält, sein soll. Darauf, dass er ja ein sichtbarer König ist, so gut wie irgend ein anderer, haben wir oben auch schon hingewiesen. Sonach wird es sich hier allerdings um einen Verband handeln und zu den Merkmalen der Zugehörigkeit zu dieser βασιλεια auch das formale Moment der Eingliederung in einen Verband gehören. Aber sollten wir desshalb von einem Christusstaat, der entstehen solle, reden wollen oder dürfen? Man kann nach dem eben Gesagten natürlich versucht sein, es zu thun, bzw. es für ganz zulässig zu halten, und wird doch auch gleich wieder Bedenken haben. Denn es sind ja wohl die Prämissen dazu da, aber der Gedanke ist dann doch wieder gar nicht weiter verfolgt; von staatlichen Formen und Normen (ausser dem Thron und Thronen und dem Richten) hören wir nichts. Die βασιλεια Christi soll doch jedenfalls eine von jeder Welt-βασιλεια, jedem Weltstaat wesentlich verschiedene sein. Es sind rein ethisch-religiöse Verhältnisse, nicht politische, um die es sich handelt. Eine Macht ist diese βασιλεια und will es sein, aber kein Gebrauch äusserlicher Machtmittel ist es, der sie begründet oder erhält, kein Erobern, Unterwerfen, sondern einfach ein Ausscheiden und Fernhalten heterogener Elemente einerseits und ein Annehmen der homogenen andererseits. Kein äusserlicher Machtbesitz ist bezweckt, weder für den König noch für die Unterthanen. Und die Unterthanenschaft ist nicht anders gedacht denn als eine freiwillige. Man wird Unterthan der Stellung nach, weil man unterthänig ist und sein will durch die Jesusjüngerschaft; es ist jedenfalls mehr noch eine Gefolgschaft, als eine Unterthanenschaft im strengen Sinn des Worts. Wenn daher jede eigentliche Zeichnung der βασιλ. Christi als Staat fehlt, so fehlt diese gewiss nicht bloss zufällig, sondern geflissentlich;

sie fehlt, weil sie ein falsches Bild erzeugen würde. Wir verfahren daher gewiss allein richtig, wenn wir die Bezeichnung „Christusstaat“ auch für die βασιλεία Christi ablehnen. Auch hier eben wesentliche Divergenz von der vorneutestamentlichen Messiaserwartung. Diese zeichnet einen Messiasstaat, nicht aber die Evangelien, nicht Jesus. Und andererseits stimmen auch darin die beiden Evangelien, die überhaupt deutlich von der βασιλεία Christi reden, Matthäus und Lucas, überein. Keines zeichnet, meine ich, mehr, keines weniger einen künftigen Christusstaat Jesu; beide nähern sich dem wohl gleicherweise, aber beide vermeiden es doch wieder gleichermassen. Nebenbei sei noch bemerkt, dass diese βασιλεία Christi natürlich mit „Kirche“ nichts zu thun hat, einfach schon darum nicht, weil sie erst mit der Parusie entsteht. Ueber das Verhältniss von beiden kann nur gesagt werden: die Kirche Christi, sofern sie einen Verband von Jesusjüngern repräsentieren will und soll, soll allerdings der werdende Verband der Christusreichsunterthanen sein. Sie zielt auf diesen hin und dieser wird aus ihr erwachsen. Wie weit aber alle, die zu jenem ersten Verband gehören, auch diesem zweiten angehören werden oder nicht, entscheidet erst die Ernte, die κρίσις, „wann das Netz ans Ufer gezogen wird“. Zugleich werden alle zeitlichen Verbandsformen selbstverständlich verschwunden bzw. in andere, als vorher, übergegangen sein, der ganze Verband der Christusreichs-genossen wird einen ganz anderen Charakter tragen als jeder, der in diesem Aeon bestand.

Doch wir fragen ja nicht eigentlich, was durch die βασιλεία Christi für ein Zustand werden werde, sondern was für einer durch die βασιλεία Gottes, und dass beides keineswegs identisch sei bei aller Zusammengehörigkeit, haben wir früher gehört. Nun in letzterer Beziehung hat vollends der Gedanke an einen Staat oder überhaupt an ein Gemeinwesen keine Berechtigung. Hier handelt es sich ja um einen ganz anderen Gegen-

satz gegenüber von dem, was vorher ist. Bei Christo — nun ja, da handelt es sich darum, dass er, während er vorher *διακονεῖ*, dann *βασιλεύει*, Gott aber *βασιλεύει* ja selbstverständlich schon vorher und von jeher. Aber, während sein *βασιλεύειν* zum Zweck des Segen- und Heilspendens, worauf sein Wille gerichtet ist gegenüber von den Menschen, vorher behindert war durch gottwidrige Mächte und Verhältnisse, wird dann jede Behinderung aufgehört haben, jenes *βασιλεύειν* sich also auch auf Erden in seiner ganzen Heilswirkung offenbaren. Das *punctum saliens* bei allen Aussagen über die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* bzw. *τοῦ θεοῦ* liegt immer nur darin, dass man in dieselbe komme und damit das höchste Gut erlange. Aber nicht in einer einzigen Stelle, die von dieser *βασιλεία* redet, wird weiter auf das Verhältniss reflektiert oder von dem Verhältniss etwas angedeutet, in welchem seine Genossen eben *qua* Genossen dieses Reiches zu einander stehen werden. Dass die von überallher Kommenden (Matth. 8, 11; Luc. 13, 28) mit den Erzvätern *ἀνακλιθήσονται*, wird man nicht anführen wollen, es ist damit ja nur ausgesagt, dass sie zu diesen hinzukommen werden; ebensowenig, dass *οἱ ἐκλεκτοὶ ἐπισυναχθήσονται* (Matth. 24, 31). Letzteres bildet ja nur den Gegensatz zu dem Sein in der Zerstreuung und damit in der Ferne. Die Reichsgenossen werden freilich beisammen sein, aber über das Wie? ist lediglich nichts gesagt. Das ist rein nebensächlich. D. h. recht verhalten werden sie sich natürlich zu einander. Aber das ist einfach vorausgesetzt als selbstverständlich. Sie sind ja *δίκαιοι*, werden also alle *δικαιοσύνη* üben, auch gegen einander. Aber von einer Form, in der sich das bewegt, von Normen, die das regeln, ist nirgends die Rede. Und ebenso ist Gott gegenüber das Gleiche vorausgesetzt. Es kommt ja in seine *βασιλεία* nur, wer seinen Willen thut; so sind sie Alle ihm gehorsam. Eine Gemeinschaft unter einander, wie eine Unterthanschaft

Gott gegenüber findet daher natürlich statt. Aber von einem „Gemeinwesen“, das die Gottesreichsgenossen mit einander bilden unter Gott, kann nicht geredet werden. Und Eingliederung in den Verband der βασιλεία Christi muss nach dem vorhin Gesagten freilich zu den Merkmalen eines Gottesreichsgenossen gerechnet werden, da Niemand in der βασιλεία Gottes ist, der nicht in der βασιλεία Christi ist, aber sonst keine Eingliederung in einen Verband, keine in einen Gottesreichsverband. Und ganz schief wäre es, zu sagen: Zweck des Kommens des Gottesreichs sei, dass aus der Menschheit etwas wie ein Gottesstaat werde, oder auch nur zu sagen, dass das faktisch geschehe. Ohnehin ist es ja ganz accidentiell, ob die Zahl der Gottesreichsgenossen eine grosse oder eine kleine wird, sie also einen grossen oder einen kleinen Complex bilden. Ist auch auf jenes wesentlich das Augenmerk gerichtet: eine βασιλ. Gottes wäre doch da, wenn es auch nur Wenige wären. Und die „Theokratie“ will und soll das Gottesreich durch sein Kommen vollenden, aber nicht selbst (wieder) irgend einen theokratischen Staat schaffen. Beseligen will es, aber nicht organisieren, wesshalb man auch den Terminus „Organismus“ nicht auf dasselbe anwenden sollte. Einen Stand wie im Himmel will es ja schaffen; einen „Gottesstaat“ aber werden wir den Himmel doch nur in uneigentlichem Sinn nennen, eben weil nicht Organisieren oder Normieren, sondern Beseligen und Seligsein Merkmal des Himmels ist. Von einer himmelähnlichen „Ordnung der Dinge“, welche durch das Kommen des Gottesreichs entstehen solle, mögen wir reden, dürfen aber in „Ordnung“ das „Ordnen“ nicht betonen. Dass das kommende Gottesreich mit „Kirche“ nichts zu thun habe, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden. In der Hauptsache gilt natürlich von ihrem Verhältniss dazu dasselbe, was wir vorhin über das Verhältniss von Kirche zur βασιλεία Christi bemerkten.

Weiter wird wohl auch nicht bestritten werden wollen,

dass auch in dieser Beziehung kein Unterschied zwischen unseren drei Evangelien besteht. Wenigstens wüsste ich nicht, welches derselben etwa mehr, welches weniger als das andere einen Anhalt dazu geben sollte, das, was mit dem Kommen des Gottesreichs auf Erden wird, mit einer bestimmten Formel wie Staat, Gemeinwesen udrgl. zu benennen. Auch hier scheidet sich die neutestamentliche Gottesreichslehre von der vorneutestamentlichen, für welche die vom Himmel stammende βασιλεία freilich ein Gottesreich bleibt, aber sich doch wieder ganz in ein irdisches Gottesreich mit irdisch-sinnlichen Formen (und Segnungen) verwandelt.

Alle etwaige Geneigtheit aber, auch auf neutestamentlichem Boden mehr oder weniger wenigstens mit „Gottesreich“ den Begriff eines Gemeinwesens zu verbinden, ja es wesentlich so zu betrachten, wenn man auch sinnlich-irdische Formen ganz fern hält, hängt zusammen damit, dass der Ausdruck „Gottesreich“, „Himmelreich“ überhaupt nicht richtig gefasst wird. Und dies führt uns schliesslich auf die Definition des Ausdrucks, die nun endlich auf dem Unterbau der Darlegung von all dem, was unsere Schriften über die Sache selbst lehren, möglich ist und Aussicht hat zu gelingen.

10. „Ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, bzw. τοῦ θεοῦ“ bedeutet zunächst nichts anderes als die im Himmel vorhandene βασιλεία Gottes, zugleich aber in unmittelbarer Correlation mit dem Kommen dieser βασιλεία auf die Erde die vom Himmel stammende βασιλεία Gottes.

Was bedeutet der Ausdruck: ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν bzw. τοῦ θεοῦ? Diese Frage ist nach allem, was wir ausgeführt haben, schliesslich noch zu beantworten. Warum wir sie an den Schluss erst stellen, haben wir soeben wieder gesagt; und ich denke, was wir zur Beantwortung der Frage sagen, wird diese Stellung vollends rechtfertigen.

Freilich der eine der beiden Ausdrücke: βασιλεία τοῦ θεοῦ ist nicht missdeutbar, ist auch auf sprachlichem Weg in der Hauptsache leicht erklärbar, und hätten wir nur diesen, so hätten wir allerdings mit dem Definieren beginnen können, anstatt jetzt zu schliessen. Ganz klar ist bei diesem Ausdruck wenigstens, was der Genetiv τοῦ θεοῦ meint. Er kann ja nichts anderes als den Besitz angeben, und ἡ βασιλ. τοῦ θεοῦ ist die βασιλ., die Gott hat, besitzt (der Genetiv also natürlich *Genetivus subjectivus*). Dass dieser *Genetivus possessivus* zugleich einen *Gen. qualitatis* miteinschliesst, ist wenigstens hier sicher, sofern einer βασιλεία, die Gott hat, doch irgendwie der Charakter Gottes aufgedrückt sein wird; es kann das Zugehörigkeitsverhältniss einer βασιλεία zu Gott nicht als ein indifferentes gedacht werden, wie man ja wohl auch eine dem Besitzenden ganz fern liegende, ja zu ihm in einem Gegensatz befindliche Sache besitzen kann. Aber bei einer βασιλεία, die Einer besitzt, findet doch natürlich ein positives Verhältniss des Besitzers zu dem, was er besitzt, statt; er besässe sonst diese βασιλεία nicht, oder sie wäre oder bliebe nicht seine βασιλεία. Constatirt mag auch noch werden, dass eine βασιλ. τοῦ θεοῦ natürlich einen doppelten Gegensatz hat, d. h. es wird damit negiert, dass ein Anderer die βασιλ. hat und nicht Gott, aber auch, dass Gott nicht eine βασιλεία hat, sondern nur etwas Geringeres, eine beschränkte Macht, die kein βασιλεύειν repräsentiert.

Dagegen lässt uns nun das Lexicon schon im Zweifel darüber, was eigentlich βασιλεία hier bedeute d. h. welche von beiden Bedeutungen, die es hat, ihm hier zukomme: Königsherrschaft, Königtum oder Herrschaftsgebiet eines Königs, Königreich? Hier müssten einfach die Aussagen, welche über die βασιλεία gemacht werden, entscheiden. Allein die Sache steht da so, dass in manchen dieser Aussagen die Bedeutung „Königsherrschaft“ ganz gut passt, also namentlich da, wo

von dem Kommen oder Erwarten der βασιλεία die Rede ist. In anderen aber passt sie entschieden nicht, vor allem natürlich da, wo von einem εἰσερχεσθαι εἰς τὴν βασιλείαν gesprochen ist, oder von einem Sein, etwas Thun in ihr oder von dem κληρονομεῖν oder δέχεσθαι derselben, auch da nicht, wo es heisst, die βασιλεία sei Jemandes, nemlich eines Menschen. Soll nun der letztere Umstand massgebend sein? soll man desshalb auch im ersten Fall d. h. also überall vielmehr die Bedeutung „Königreich“ annehmen? Zulässig ist es. Es kann z. B. auch in den Aussagen vom Kommen, vom Erwarten der βασιλεία mit „Königreich“ übersetzt werden, und eine einheitliche Fassung des Ausdrucks würde sich empfehlen. Und dennoch möchte ich nicht unbedingt dafür sprechen. Das Wort bedeutet nun einmal Beides. So kann ja Jesus ganz wohl von dieser Weite der Bedeutung Gebrauch gemacht, kann es das einmal in diesem, das anderemal in jenem Sinn verstanden haben. Und in der Sache wird ja dadurch nichts geändert.

Schwierigkeit macht aber der andere Ausdruck: ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, so einfach er auch an sich ebenfalls aussieht. Denn was bedeutet hier der Genetiv? fragt sich sogleich. Irgend eine Zugehörigkeit, versteht sich, auch; aber welche? Οὐρανοί ist ja kein persönlicher Begriff, also kann keine Zugehörigkeit des Besitzes gemeint sein. Oder doch? ist ἡ βασ. τῶν οὐρανῶν die Königsherrschaft, welche bzw. das Herrschaftsgebiet, welches die οὐρανοί haben? Freilich ein seltsamer Gedanke. Aber ist nicht οὐρανοί hier geradezu metonymische Bezeichnung Gottes selbst? Dann stände die Sache natürlich ganz anders; οὐρανοί meinte ja dann in Wahrheit eine Person. Nun dass שׁמַיִם in der jüdischen Theologie so gebraucht wird, dass gerade מְלִכּוּת שׁ vorkommt im Sinn von Herrschaft Gottes, ist unbestreitbar. So liegt es nahe, auch unsern neutestamentlichen Ausdruck so zu verstehen. *Schürer*, Jahrb. für deutsche Theologie 1876, S. 166 ff. und wieder Geschichte des jüdischen

Volks II, 453 tritt entschieden dafür ein, und es hat viel Beifall gefunden. Allein ist es richtig? Andere Theologen und solche von verschiedener Richtung, wie *Cremer* und *Lipsius*, weisen diese Erklärung ebenso bestimmt ab. Sie will, bemerkt z. B. *Cremer*, Bibl. Wörterbuch s. v. βασιλεία, gar nicht passen zu der Art, wie speciell Jesus in unseren Evangelien sonst von Gott redet, nicht verdeckt, den Gottesnamen verhüllend, sondern ganz offen. Er ist ihm ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, und daneben soll ihm dann οἱ οὐρανοὶ wieder = Gott selbst sein, als ob man von Gott nicht offen reden dürfte! Letzteres ist ja freilich jüdische Anschauung geworden: „Gott ist unzugänglich, absolut transcendent“. Aber das ist nicht Jesu Sinn. Nun man müsste dann eben annehmen, Jesus habe jenen Ausdruck: ἡ βασι. τῶν οὐρανῶν im Sinn von: Reich Gottes, einfach als einen vorgefundenen *terminus technicus* gebraucht, wenn er auch nicht so recht zu seiner sonstigen Weise, von Gott zu reden, und seiner Anschauung von Gottes Wesen überhaupt passte, könnte etwa weiter vermuten, Marcus und Lucas haben ihn dann ebendesswegen fallen lassen und den eigentlichen Ausdruck dafür eingesetzt. Die Möglichkeit von jenem (und diesem) wird man kaum bestreiten können. Ich hätte daher auch nicht allzuviel Bedenken, mich für diese Bedeutung des Ausdrucks zu entscheiden — doch nur, wenn die Fassung von οὐρανοὶ im eigentlichen Sinn wirklich keinen annehmbaren Sinn gäbe. Allein dem ist nicht so.

Einmal, wäre es denn nicht zulässig, den Genetiv als *Genetivus qualitatis* zu fassen = das Reich, das himmlischer Art ist? Nun dass dies Reich solcher Art ist, liegt jedenfalls in dem Ausdruck, wie wir dann auch den Genetiv fassen, und ebendesswegen ist auch sicher, dass der Ausdruck signifikanter ist als der andere: βα. τοῦ θεοῦ. Denn Gott herrscht ja doch an sich selbst immer auch irgend wie auf Erden natürlicher Weise. Also ist mit ἡ βασι. τοῦ θεοῦ noch nicht ge-

sagt, dass mit ihrem Kommen eine ganz besondere, erst durch den Messias vermittelte Art seines βασιλεύειν auf Erden anhebe. Dieser besondere Sinn muss erst dem Zusammenhang, in welchem von dieser β. τοῦ θεοῦ die Rede ist, entnommen werden. Dagegen wird die β.σ. Gottes durch β. τῶν οὐρανῶν unmittelbar als eine nicht kosmische, von der natürlichen βασιλεία Gottes unterschiedene charakterisiert, auch als verschieden von jedem zwar auch von Gott erst kommenden, aber doch wieder ganz in irdischen Formen sich bewegenden Reich, wie die alttestamentliche Theokratie wesentlich ein solches war. Desshalb, weil so der Ausdruck: β. τῶν οὐρανῶν unmittelbar etwas aussagt, was bei dem anderen erst aus dem besonderen Zusammenhang erschlossen werden muss, ist es auch viel natürlicher, anzunehmen, Jesus selbst, von dem wir glauben möchten, er habe sich möglichst klar aussprechen wollen, habe diesen Ausdruck (wenn auch nicht ihn allein) gebraucht um das Neue, was es mit dieser βασιλεία ist, auszudrücken und sie deutlich zu charakterisieren, als er habe ihn nicht gebraucht und erst Matthäus ihn eingesetzt. Und nur dann ist natürlich vielmehr das letztere anzunehmen, wenn man mit *B. Weiss* meint, Matthäus habe mit diesem neuen Terminus dem Begriff des Gottesreichs überhaupt eine neue Fassung geben wollen, eine andere als Jesus. Während Jesus noch auf eine, wenn auch noch nicht vollkommene, Verwirklichung dieses Reiches auf Erden gehofft habe, wisse Matthäus davon nichts mehr, sondern hoffe nur noch auf eine Verwirklichung im Himmel und rede desshalb von dem Gottesreich als von dem Himmelreich. Gewiss eine ganz verfehlte Erklärung. Es wäre durch diese Matthäusfassung der βασιλεία m. E. der ganzen Gottesreichslehre Jesu der Nerv durchschnitten, sie im Princip aufgehoben. Nein, so wenig, wie ja auch *Weiss* dies nicht meint, Jesus die β. als eine erst im Himmel sich verwirklichende ansah, sondern gerade

als eine vom Himmel durch ihn kommende, so wenig sah Matthäus sie so an, so wenig wollte er sie mit seinem $\beta. \tau\omega\nu \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\omega\nu$ als eine solche bezeichnen. Der Ausdruck bedeutet dies nicht; der Ausdruck fordert aber auch nicht, um überhaupt verstanden zu werden, diese Bedeutung. Aber wie ist er dann zu erklären?

Als *Genetivus qualitatis*, deuteten wir an, könnte man den Genetiv vielleicht fassen. Allein wenn auch, wie wir vorhin ausführten, ganz gewiss mit dem Ausdruck der himmlische Charakter dieser $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha$ ausgesprochen ist: den Genetiv in diesem Ausdruck möchte ich desshalb doch nicht für einen *G. qualitatis* erklären. Sachlich ist eine $\beta. \tau\omega\nu \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\omega\nu$ ganz gewiss eine $\beta.$ himmlischer Art, aber nicht sprachlich, sondern jenes ist erst die weitere Folge. Hätte man auch sprachlich sie als eine solche bezeichnen wollen, so wäre doch am Ende ein „ $\beta. \epsilon\pi\omicron\upsilon\rho\acute{\alpha}\nu\iota\omicron\varsigma$ “ weit natürlicher gewesen.

Warum aber in der Ferne erst suchen und nicht zunächst nach der Erklärung greifen, die grammatikalisch ja doch am allernächsten liegt? Und das ist die: das Reich, das dem Himmel angehört, das im Himmel ist (nicht etwa nach der eben abgewiesenen Erklärung, sich dort „verwirklicht“), also das Gott im Himmel hat. Freilich was thun wir in dem Zusammenhang, in welchem in unseren Texten (bzw. bei Matthäus) von der $\beta\alpha\sigma. \tau\omega\nu \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\omega\nu$ die Rede ist, mit dem „Reich, das im Himmel ist, das Gott im Himmel hat“? Hier handelt es sich ja überall gerade um eine Ordnung der Dinge, die durch den Messias werden soll und zwar, wie wir wissen, auf Erden, bei den Menschen. Gewiss das: deswegen kommt aber ja eben durch den Messias das Reich, das im Himmel ist, auf die Erde zu den Menschen. Dadurch wird dann hier ein Himmelreich im Sinn eines Reiches, das vom Himmel stammt. Und ganz so, wie oder vielmehr ganz gleichlaufend damit, dass sachlich durch dies Kommen des an sich

bloss im Himmel befindlichen Reiches ein vom Himmel stammendes Reich auf Erden unter den Menschen wird, wird dann sprachlich derselbe Ausdruck, der an sich: „Reich, das im Himmel ist“ bedeutet, zum Ausdruck für letzteres Reich und bedeutet dann, wo von diesem Reich die Rede ist: Reich, das vom Himmel stammt. Jener Ausdruck entwickelt aus sich heraus mit der neuen Sache einen neuen Sinn. Klar ist daher, einmal, dass derselbe in unserem Text, also bei Matthäus, keineswegs etwa bloss das erste, ursprüngliche „Reich, das im Himmel ist“ bedeutet und bedeuten kann: ist doch im Evangelium die Hauptsache gerade das Neue, dass das an sich im Himmel befindliche Reich, so zu sagen, in Bewegung kommen, dass es „kommen“ soll und auf Erden unter den Menschen sein, wieder als ein „Himmelreich“ frei-lich, aber als im Sinn eines dem Himmel entstammenden Reiches. Also z. B. Objekt des εὐαγγέλιον ist natürlich die βασιλεία als diese auf die Erde zu den Menschen kommen sollende, also β. τῶν οὐρανῶν hier = Himmelreich im Sinn eines Reiches, das vom Himmel kommt. Das ist ja die frohe Botschaft, dass es auf Erden ein solches Reich geben soll. Das Gleiche gilt im Allgemeinen von den Parabeln; über die βασιλεία, sofern sie auf die Erde kommt, kommen soll, will Jesus darin belehren. Andererseits aber wäre es auch ganz irrig zu sagen, β. τῶν οὐρανῶν bedeute (bei Matthäus) bloss „Reich, das vom Himmel stammt“. Nein, der Ausdruck hat auch hier zugleich die Bedeutung, die er ja jedenfalls rein für sich betrachtet haben kann, ja gewiss zunächst hat, und die auch in der Uebersetzung das Wort „Himmelreich“ ohne Frage zunächst für das Ohr des Hörers hat. Diese Bedeutung ist auch nicht (soweit ohne weiteres zugegeben wird, dass sie die nächste und so ursprüngliche sei) abgestreift und aufgegeben, wie ja wohl sonst der Sprachgebrauch eine Bedeutung, die ein Wort hat, völlig fallen lässt und es nur noch

in einem bestimmten Sinn anwendet. So hier nicht; die Grundbedeutung, wenn man so sagen darf, ist festgehalten und kommt einfach zum Vorschein da, wo von dem Reich, als dem im Himmel befindlichen (das erst kommen soll) die Rede ist. Das ist da der Fall, wo die *β. τῶν οὐρανῶν* als eine nahekommende, oder als eine kommende bezeichnet ist. Denn nahekommen oder wirklich kommen kann ja nur, was noch nicht da ist; also betreffend die *βασιλεία* nur diejenige, die noch nicht auf Erden, die (nur erst) im Himmel ist. Nur bei temporaler Fassung des *ἡγγικέναι* (*ἐρχεσθαι*) wäre das Reich, das auf Erden werden soll, also das „dem Himmel entstammende“ Reich auch hier gemeint. Allein so gewiss es richtig ist, wie wir oben aussprachen, dass das locale Nahesein des erst bloss im Himmel befindlichen Reiches ein temporales Nahesein = bald Dasein des „dem Himmel entstammenden“ Reiches auf Erden zur Folge hat: so ist es doch gewiss hier nicht so gemeint, sondern diese Aussage von dem Nahesein der *βασιλεία* geht von dem lokalen Begriff des Naheseins aus.

Oder wollten wir uns an der Duplicität der Bedeutung, die damit hereinkommt, stossen? Wollen wir verlangen, wenn *βασ. τῶν οὐρανῶν* eigentlich meine „Reich, das im Himmel ist“, so müsste für die *βασ.* als auf Erden befindliche und nur vom Himmel stammende ein anderer Ausdruck formiert worden sein und umgekehrt? Nun allerdings, wenn dieser selbe Ausdruck zwei materiell oder vielmehr essentiell verschiedene Dinge bezeichnen sollte, dann wäre die Sache bedenklich und einfach unannehmbar, wie wir ja oben deshalb die Ansicht, als ob die *βασιλεία τ. θ.* sowohl eine noch unvollendete in der Gegenwart (die Jüngergemeinschaft), als eine vollendete (das „Messiasreich“) bedeute, entschieden verwarfen. Aber um derartiges handelt es sich hier gar nicht. In der *βασιλεία*, die auf Erden sein soll als eine vom Himmel stammende, „kommt“ ja eben nur und gerade die im Him-

mel befindliche, und soll kommen, lediglich keine andere. Dass nur diese und gerade diese, ist die Pointe der Sache. Daher konnte nicht nur die gleiche Bezeichnung gewählt werden, die jedenfalls beides bedeuten kann, sondern es ist auch absichtlich die gleiche gewählt, um diesen Umstand zum unmittelbaren Ausdruck zu bringen, gleichsam um recht klar zu sagen: „so wie so — mag es nun das Reich sein, das im Himmel ist, oder das Reich, das vom Himmel stammt — es ist eben immer ein Himmelreich und nichts Geringeres.“ Es kommt aber noch ein weiteres in Betracht, und das erklärt m. E. vollständig die Wahl dieses selben Ausdrucks für Himmelreich im einen und im anderen Sinn und lässt sie vollends als eine geflissentliche erkennen. Es ist nemlich einmal ohnehin nicht so, dass mit dem auf Erden befindlichen (bzw. kommenden) Himmelreich das Himmelreich überhaupt erst würde (das ist ja durch alles Bisherige längst ausgeschlossen), sondern das Himmelreich ist *originaliter* im Himmel und kommt nur von dort. Sodann aber verhält es sich auch natürlich nicht so, dass das im Himmel befindliche Reich dann in dem auf die Erde kommenden, das als solches ein dem Himmel entstammendes ist, verschwände und darin aufginge. Vielmehr bleibt ja das Reich, das im Himmel ist; es zieht nur die Erde in seinen Bereich; es wird auch ein auf Erden befindliches, jenes beschliesst dieses stets in sich, will und soll es beschliessen; nur dadurch kann dieses bestehen. Und — das ist dann weiter die Hauptsache — der hohe Wert davon, dass man in das in Folge seines Kommens vom Himmel auf Erden befindliche Himmelreich kommt und in ihm ist, liegt gerade darin, dass man dadurch in den Bereich des Himmelreichs an sich, ich möchte sagen, des originalen Himmelreichs, das ist dessen, das im Himmel ist, kommt und in dessen Bereich ist, also eben den offenen Zugang zu der ganzen Himmels seligkeit hat bzw. ihrer teilhaftig wird. Darum passt auch z. B.

für die Gleichnisse vom Schatz im Acker und von der Perle so gut der Ausdruck: βασιλ. τῶν οὐρανῶν. Darum ist es weiter namentlich von grosser Bedeutung, dass, wo davon die Rede ist, dass Jemand in die βασιλεία eingehe oder dieselbe Jemandes sei, oder wo z. B. von den Schlüsseln der βασιλεία geredet wird, gerade der Ausdruck ἡ βασιλ. τῶν οὐρανῶν steht, der beides bedeutet: „das Reich, das dem Himmel entstammt“, aber auch: „das Reich, das im Himmel ist.“ Hier kann nicht nur nicht gesagt werden, ob es das eine oder das andere bedeutet, sondern hier soll es nicht gesagt werden können bzw. es soll gar nicht danach gefragt, soll nicht von uns so unterschieden werden. Denn es wollte von dem Sprecher selbst nicht unterschieden werden. Das allgemeine Wort, indem es beides bedeutet, will eben sagen, dass man in die βασιλ. in jeder Beziehung komme, oder dass man in die βασιλ. im Sinn einer vom Himmel stammenden kommend in den Bereich der βασιλεία, die im Himmel ist, komme. Kurz im Hintergrund, sozusagen, steht immer hinter der ersten die letztere, und dieser Hintergrund, der so wichtig ist, wird durch die Wahl dieses Ausdrucks, eben weil er beides bedeutet, offen gelassen. Hieraus erklärt sich nun auch auf einfachste der Umstand, auf den wir im 4^{ten} Abschnitt aufmerksam machten und der dort einige Schwierigkeit machte, nämlich dass denen, welche eine bestimmte Qualifikation haben, z. B. als πτωχοί (τῷ πνεύματι), oder als solche, die ὡς τέκνα sind, ohne weiteres das Himmelreich zugesprochen wird ohne jede Andeutung des erst die Möglichkeit der Reichsgenossenschaft objectiv vermittelnden Faktors, nämlich eines Kommens der βασιλεία. Nicht, sagten wir dort, dürfe daraus geschlossen werden, dass es sich um diesen Faktor überhaupt nicht handle, sondern eine bestimmte Qualifikation einfach als solche die Reichsgenossenschaft mit sich bringe, ja letztere am Ende überhaupt nur ein subjectiver Zustand sei, ohne

durch einen heilsgeschichtlichen Gottesakt bedingt zu sein. Vielmehr werde hier, wo es sich um Hervorhebung des Werts der Reichsgenossenschaft allein handle, von dem vermittelnden Faktor einfach abgesehen, weil es für jenen Wert darauf gar nicht ankomme. Jetzt aber können wir vollends hinzufügen: gerade weil es sich um Hervorhebung des Werts der Sache handelt, will hier ganz von dem Unterschied des Reiches, das kommt, von dem, das im Himmel ist, abgesehen werden, heisst es absichtlich einfach: ihrer ist das Himmelreich, oder: sie gehen in das Himmelreich ein d. h. in das Himmelreich in jedem Betracht. Sie gehen natürlich zunächst in das Himmelreich ein, das kommt (nur in dieses können sie eingehen), aber dass sie damit in den Bereich des Himmelreichs, das im Himmel ist, kommen, das ist das Grosse, das verleiht ihm gerade seinen hohen Wert. Daher wird speciell von dem „Kommen“ desselben gar nicht geredet. Und dazu eignet sich gerade dieser Ausdruck, der beides bedeuten kann, aber als solcher nichts darüber entscheidet. Die beiden Bedeutungen gehen beständig in einander über.

Es sei zur Verdeutlichung und zugleich zur Bestätigung des Gesagten eine Vergleichung gestattet. Als Cäsar Gallien eroberte und römisch machte, da ward nicht erst ein *imperium Romanum* durch dieses römische Gallien, das bestand schon lange vorher; sonst hätte auch Cäsar nicht Gallien erobern und römisch machen können. Wohl aber „kam“ durch ihn das *imperium Romanum*, das in Rom seinen Sitz hatte, das überhaupt vorher schon bestand mit Rom als Mittelpunkt, nach Gallien. Und so entstand in Gallien ein *imperium Romanum*, das von Rom ausgegangen war; es entstand dort auch ein *imperium Romanum* in diesem Sinn des „Ausgegangen-seins von Rom“. Und für die Gallier bedeutete daher *imperium Romanum* sowohl das von Rom ausgegangene, zu ihnen gekommene *imperium*, das gallische *imperium Romanum*, als

dasjenige, das schon vorher bestand, oder bald das eine, bald das andere, je nachdem man von dem Gekommen- oder Gewordensein reden wollte, oder aber von dem, woher das gekommen war, was da war. Und ein doppelter Ausdruck war unnötig. War doch in dem *imperium*, das gekommen war, eben nur dasjenige gekommen, das schon vorher da war. Und andererseits waren die Gallier ja durch das Kommen des *imperium Romanum* zu ihnen zwar ein gallisches *imperium Romanum* geworden, aber damit eben demjenigen, das vorher schon bestand, einverleibt worden, waren in seinen Bereich gekommen. Und weil letzteres für sie am Ende gerade das Wichtigste war, so war ein Formieren von zweierlei Ausdrücken gar nicht angezeigt. Man hatte dann eben mit dem Einen Ausdruck Beides in Einem, hatte das eine, nächste, das geworden, und zugleich das andere, was an sich da war oder vorher gewesen war. Oder vielleicht noch deutlicher auch hier die Vergleichung mit dem Sonnenlicht. Dieses wird nicht erst, wenn es Tag wird, es kommt nur das Licht, das die Sonne vorher schon an sich hatte, nun auch auf die Erde und wird nun ein „Sonnenlicht“ im Sinn eines von der Sonne gekommenen, auf der Erde befindlichen Lichts. Und der Ausdruck: „Sonnenlicht“ bedeutet dann sowohl jenes, als dieses; und Niemand fällt es ein, zweierlei Ausdrücke zu formieren, etwa einen besonderen, neuen für das von der Sonne gekommene Sonnenlicht im Unterschied von einem anderen, der das Licht bezeichnete, das die Sonne an sich hat, oder, wenn man jenes mit „Sonnenlicht“ benennt, einen besonderen für das letztere. Im Gegenteil ist gerade das Beibehalten des gleichen Ausdrucks angezeigt, um die wesentliche Gleichheit von beidem auszudrücken: mit dem Licht, das „kommt,“ ist kein anderes da, als dasjenige, das die Sonne an sich hat. Das ist ja eben die Pointe der Sache.

Die letztere Vergleichung kann uns m. E. zugleich am

einfachsten das „Kommen“ des Reiches, das Gott im Himmel hat (auf die Erde, so dass da ein Reich Gottes wird, das vom Himmel stammt), wovon wir immer und immer wieder redeten, verständlich machen. Obenhin angesehen könnte dies ja ein phantastischer Gedanke zu sein scheinen, oder es könnte scheinen, als ob Jesus, der doch jenes Kommen lehrt, einen Vorgang statuieren wollte, der den Eindruck des Magischen macht. Allein wie kommt denn die Sonne mit ihrem Licht auf die Erde? Sie steigt nicht herunter vom Himmel, aber während sie an ihrem Orte unwandelbar bleibt, kommt sie zugleich, wann der (von Gott von jeher festgesetzte) Zeitpunkt (*ὁ καιρός*) da ist, mit ihrem Lichte zu uns auf Erden. In diesem „kommt“ sie aber wirklich; es ist dies nicht bloss eine „Wirkung“ der Sonne; sie ist selbst in ihm mit ihrer Lichtnatur. So ist sie dann so gut bei uns auf Erden als am Himmel; allerdings, mögen wir hinzufügen, nur so, aber auch ganz so, wie es für die Erde taugt, um sie aus einer dunkeln zu einer erleuchteten zu machen, oder so wie es für uns Menschen taugt und werthvoll ist, um uns Licht zu bringen. Wir erfahren also, sozusagen, die ganze Sonnenwohlthat, obwohl die Sonne am Himmel bleibt und wir auf Erden; wir haben die Sonne mit allem, was sie uns Sonnenhaftes gewähren kann und soll. Ganz ähnlich ist es mit dem Kommen der *βασιλεία* zu den Menschen auf Erden. Die *βασιλεία*, die Gott im Himmel hat, bleibt dort, er behält sie dort, aber im bestimmten Zeitpunkt, durch das Wiederkommen des Messias kommt sie mit ihrem Glücke auch zu uns auf Erden. In ihm „kommt“ sie aber wirklich; es ist dies nicht bloss eine Wirkung der im Himmel befindlichen *βασιλεία*; in ihm ist sie selbst mit ihrem Glücke. So ist sie dann so gut bei uns auf Erden als im Himmel, allerdings, können wir wieder sagen, nur so, aber auch ganz so, wie es für uns taugt, um uns selig zu machen. Wir erfahren die ganze Himmelreichswohlthat, ob-

wohl das Reich, das Gott im Himmel hat, dort bleibt und wir auf Erden bleiben. Wir haben es mit allem, was es Himmlischgutes uns gewähren kann und soll. Erst in der Apokalypse finden wir die Sache plastisch-sinnlich dargestellt, wenn sie von einem „Herabsteigen“ des neuen Jerusalems aus dem Himmel redet. Das heisst, die *βασιλεία*, sofern sie auf Erden sein soll, wird damit als eigene Grösse gefasst und als solche unterschieden von der *βασιλεία*, die im Himmel ist und in ihr kommt, als neues Jerusalem im Unterschied von dem *οὐρανός*, wie wir ja auch wohl das auf der Erde sich verbreitende Sonnenlicht wieder von dem Sonnenkörperlicht unterscheiden können und desshalb von einem „Herunterkommen“ jenes Lichts von jenem reden, obwohl es ja an sich schon vorher und von jeher unten so gut ist als oben und es nur erst in einem bestimmten Zeitpunkt für uns „erscheint“ und so für uns und unter uns da ist. Das Himmelreich, das so durch dies „Kommen“ auf Erden wird als ein dem Himmel entstammendes, ist aber, fügen wir noch hinzu, nicht etwa nur eine einzelne, erste Form des Erscheinens des im Himmel befindlichen auf Erden, neben der noch andere möglich wären oder auf die noch andere folgen könnten oder sollten, sondern es ist die einzige. Daher ist auch immer nur, wie wir im ersten Abschnitt betonten, von Einem Himmelreich, das kommen soll, die Rede. Und umgekehrt bestätigt letzterer Umstand das erstere, was ja freilich sich an sich daraus ergibt, dass mit diesem kommenden Himmelreich das Ziel, der Vollendungsstand kommt.

Dass diese ganze Lehre vom Kommen des Gottesreichs durch den Messias sich an das Danielbuch anknüpft, haben wir im allgemeinen schon im Eingang erwähnt und nennen nur noch die specielle Stelle Daniel 2, 44. Allein es ist nun auch zugleich zu constatieren, dass dieselbe sich keineswegs mit dem deckt, was jene Verheissung bei Daniel sagt. Denn in

letzterer heisst es, der Gott des Himmels werde ein Königreich „aufrichten“, das ewiglich bleiben werde, während es alle anderen Königreiche zermalme. Von dem politischen Charakter, der hier diesem künftigen Königreich zugeschrieben wird, sehen wir ab, denn darum handelt es sich ja, wie wir wissen, bei dem Gottesreich, von dem Jesus redet, ohnehin nicht. Dagegen sei darauf hingewiesen, dass hier von einem „aufzurichtenden“ Reich die Rede ist, und insofern ist der Gedanke doch ein wesentlich anderer. Meines Erachtens liess man sich aber durch eine solche Aussage, wie bei Daniel (die auch in einer Stelle, wie Acta 1, 6 nachklingt) leicht hin bestimmen, danach auch die Aussagen in den Evangelien von der βασιλεία τοῦ θεοῦ zu verstehen, und doch hatte in der Zwischenzeit eine Umformung der Anschauung stattgefunden. Schaute die Hoffnung betreffend das zu erwartende Heil erst einfach vorwärts und erwartete es als ein künftig ganz neu werdendes und schaute aufwärts nur in dem Sinn, dass es durch Gott auf Erden werde beschafft werden: so wurde es späterhin mehr und mehr als ein im Himmel schon fertig vorhandenes betrachtet, bzw. erkannt, das dann aber von dorthier kommt. Wir haben also keine, ich möchte sagen, bloss dynamistische Betrachtungsweise, sondern eine substantialistische, zusammenhängend damit, dass der jetzige Aeon als zu entleert von allem Göttlichen, von allem, worin das Heil der Menschen besteht, erscheint. Es muss alles Heil einfach als ein Novum, ein direkt Göttliches oder Himmlisches, direkt von oben her in die Welt eintreten. Es kann nicht an das, was schon da ist, angeknüpft, nicht damit selbst in die Bahn des Heils eingelenkt werden. Jener Entleerung wird aber dann auf diese Weise um so vollständiger ein Ende gemacht, sie schlägt in das Gegenteil einer Fülle um. Die Welt empfängt ja nur um so unmittelbarer und darum um so reiner und voller einen göttlichen Inhalt von oben her. So ist denn vor allem

der Mittler des erwarteten Heils selbst so aufgefasst. Nach der prophetischen Verheissung kommt er doch wesentlich aus Israel d. h. Gott erweckt ihn (aus dem Hause Davids) als ein ob auch neues „Gewächs“. Er wächst eben doch diesem Namen gemäss aus dem, was schon da ist, durch Gottes Fügen heraus. Nun aber ist der Messias vielmehr schon im Himmel präexistent und kommt direkt von dort her. So z. B. ganz deutlich in den Bilderreden des Buchs Henoch; auch im vierten Buch Esra, dessen Abfassungszeit freilich unsicher ist. Vgl. *Schürer*, Gesch. des Volks Israel II, 448 f. Gerade ebenso nun wie der Messias selbst kommt das Gottesreich mit ihm und durch ihn von oben her, wo es ja vorher schon ist. Er bringt es, nicht gründet er es, richtet es auf. So wird denn z. B. in einer Stelle in der Pesikta, auch im Midrasch rabba zum Hohelied von der מְלִכִּיּוֹת שְׁמִימִים einfach in תְּגִלָּה ausgesagt. Also sie wird nur „geoffenbart“, tritt aus ihrer Verborgenheit im Himmel, wo sie vorher war, hervor. Es wird, könnten wir sagen, das νοούμενον zu einem φαινόμενον. Und der Sache nach liegt ja derselbe Gedanke dem Theologumenon vom himmlischen Jerusalem, das auf die Erde herabkommen wird, zu Grund, das, wie wir vorhin hörten, in der Apokalypse wiederkehrt, das wir aber schon im Henochbuch, 4 Esra, Apok. Baruch (wo es aber neben der Lehre von einem Wiedergebautwerden des zerstörten irdischen Jerusalem hergeht) finden. Anknüpfungspunkte hat übrigens diese Anschauung, dass die Heilsgüter schon im Himmel präexistieren, um von da zu den Menschen gebracht zu werden, schon im Alten Testament, namentlich in den Verheissungen von dem neuen Jerusalem bei Ezechiel c. 40 ff.; Jes. 54, 11 ff.; 60; Hagg. 2, 7—9. Sach. 2, 6—17.

Nun auf dem Boden dieser Anschauung steht auch Jesus nach unseren Evangelien, wenn wir anders die βασιλεία-lehre der Evangelien für ächte Jesus-lehre halten und nicht den

eschatologischen Charakter derselben als judaistische Eintragung oder Übermalung betrachten nach der im 6^{ten} Abschnitt abgewiesenen Ansicht. Dass er auf diesem Boden steht, ergibt sich ja von selbst aus seiner Lehre von seiner Parusie. Wie er selbst dabei, sozusagen, fertig und ganz vom Himmel her kommt, so auch mit ihm das Gottesreich; mit ihm tritt es aus seiner Präexistenz und blossen Transscendenz heraus, — dieselbe wird zur Präsenz — um den Menschen auf Erden das Heil zu bringen. Eben weil es aber im Himmel präexistiert und darum direkt von dort aus kommen muss, um überhaupt zu kommen, so kann auch nicht die Rede davon sein, dass Jesus es oder auch nur den Anfang davon während seines Erdenlebens schon gebracht hätte. Er hatte da ja noch keinen Zugang dazu bzw. konnte da noch nicht darüber disponieren. Er konnte da nur erst für dasselbe Raum schaffen und werben, bzw. auch, wie wir sahen, dessen Kommen durch sein Handeln und sein Sterben vorbereiten und anbahnen. Während aber nach jüdischer Erwartung dieses direkt vom Himmel her erwartete, heilbringende Reich dann doch wieder auf Erden als ein irdisches, in irdische Formen eingehendes, auf irdische Segnungen zielendes sich erweisen soll, behält es nach der Lehre Jesu seinen himmlischen Charakter, soll, wie wir sahen, die Erde wirklich himmlisch machen. Es wird nicht bloss mit dem Kommen vom Himmel Ernst gemacht, sondern auch mit dem Kommen speciell vom Himmel.

Die Frage nach Übereinstimmung unserer drei Schriften fällt hier weg, da es sich ja in unserem Abschnitt wesentlich nur um den Ausdruck β. τῶν οὐρανῶν handelt. Und den hat, wie wir wissen, nur Matthäus. Also hierin, in Absicht auf den Ausdruck, besteht natürlich Nichtübereinstimmung, sachlich aber besteht lediglich keine. Denn der Ausdruck β. τοῦ θεοῦ schliesst schlechterdings nichts aus von dem, was von dem anderen Ausdruck und seiner Bedeutung gesagt

wurde. Er verwischt bloss mit seiner Allgemeinheit das Spezifische dieses anderen Ausdrucks. Denn das Reich, das Gott hat (β. τοῦ θεοῦ), ist ebensowohl ein Reich, das Gott im Himmel hat, als ein solches, das er als ein vom Himmel stammendes dann auch auf Erden hat. Und es spricht diese unbestimmte Allgemeinheit des Ausdrucks: β. τοῦ θεοῦ gegen seine Originalität, die concrete Bestimmtheit des anderen Ausdrucks dagegen für dessen Originalität, womit aber nicht ausgeschlossen ist, dass nicht auch neben dem letzteren, als dem eigentlichen, spezifischen, der andere, allgemeinere ab und zu gebraucht werden konnte. Das Genauere sagte ja dann β. τῶν οὐρανῶν, und nicht immer gerade that es not, dies Genauere zu betonen. Sachlich, wie gesagt, schloss der allgemeinere Ausdruck das, was der andere sagte, lediglich nicht aus, sondern ein; nur sprachlich trat es nicht hervor.

Schlussbetrachtung.

Am Schluss unserer Untersuchung über die Lehre von der βασιλεία in der ersten Schriftengruppe stehend, werfen wir noch einen kurzen Rückblick auf das Ganze mit zwei Bemerkungen.

1. Wenn wir uns vergegenwärtigen, dass unser Begriff in der zweiten Schriftengruppe ganz zurücktritt (in manchen sonstigen Schriften des Neuen Testaments überhaupt fehlt), so ist so viel unbestreitbar, dass wir es in unserer Schriftengruppe, wo er vielmehr so stark im Vordergrund steht und zwar wesentlich mit ganz gleichem Sinn, mit einem bestimmten, ihr eigentümlichen Lehtropus zu thun haben, durch welchen sie sich von den Schriften der zweiten Gruppe unterscheidet und der desshalb deutlich auf eine gemeinsame Quelle hinweist, der er entstammt. Sonst wäre dies ziemlich gleichmässig starke, wenn auch im ersten Evangelium stärkste Hervortreten nicht erklärlich, da die Verfasser doch sehr

verschiedenen Zeiten und Kreisen angehören und jeder wieder seine Eigentümlichkeit hat, auch seinen besonderen schriftstellerischen Zweck, ja der Verfasser des dritten Evangeliums wohl einem Kreise angehörte, in dessen Schriften, wie wir finden werden, der Begriff ganz zurücktritt, dem paulinischen. Was ist aber die gemeinsame Quelle? Eine Schrift oder nur mündliche Überlieferung? Nun gewiss zunächst Beides. Aber sollte es nicht das natürlichste sein, anzunehmen, dass die Quelle in letzter Beziehung d. h. die Quelle jener gemeinsamen schriftlichen Quelle, die wir statuieren möchten, und die der mündlichen Überlieferung die Aussagen dessen waren, von dem die Evangelien sie berichten und auf dessen Aussagen auch die wenigen eigenen der Verfasser sich gründen? das natürlichste, anzunehmen dass in diesem bestimmten Lehrtropus eine bestimmte Individualität zum Ausdruck kommt, von der er stammt, nämlich die Individualität Jesu (womit das Vorhandensein von manchen Zusätzen, die nicht Jesu selbst angehören, sondern nur den Evangelisten, bzw. ihren Quellen nicht ausgeschlossen ist)? Der ergänzende Beweis liegt, meine ich, darin, dass wir, sobald wir in den Bereich der Schriften kommen, welche keine Aussagen von Jesu berichten, auch fast keine Aussagen über unseren Begriff mehr lesen. Schon in den *Acta*, die, soweit noch von Jesu berichtend, auch von unserem Begriff reden, werden sie dann weiterhin schon sehr selten, obwohl doch von der urapostolischen Predigt die Rede ist, es sind nur noch Nachklänge der Lehre Jesu bei den Synoptikern. Das Johannes-evangelium wird man nicht dagegen anführen wollen in dem Sinn, es berichte auch so gut wie nichts von unserem Begriff, und berichte doch Aussagen Jesu. Will man etwa desshalb die βασιλεία-aussagen der Synoptiker Jesu absprechen? Ich denke nicht. Darin dass das Johannes-evangelium, obwohl ganz andersartig, doch (und zwar an bezeichnender Stelle, wie wir später

sehen werden) von der βασιλεία redet, weil es Evangeliumsschrift ist, liegt sogar mit ein Beweis, dass auch von ihm der βασιλ.-begriff als ein für Jesum recht spezifischer betrachtet wird.

2. Es ist unverkennbar, dass durch diese Lehre vom Kommen des Himmelreichs, bzw. Gottesreichs die ganze Erscheinung Jesu als des Messias unter einen ebenso grossartigen als andererseits einfachen und einheitlichen Gesichtspunkt gestellt ist. Nichts Grossartigeres kann doch eigentlich gedacht werden als die Lehre: In Jesu ist der Messias gekommen und wird wiederkommen vom Himmel, damit durch ihn das Reich, das Gott unbeschränkt im Himmel selbst hat, als eine Stätte lauterster, vollster Seligkeit, vom Himmel auch zu den Menschen auf Erden komme, um diese himmlisch zu verklären und Alle, die nur Jesu Jünger sind, aufzunehmen und des Himmelreichsguts des ewigen Lebens teilhaftig zu machen. Und zugleich wie einfach und einheitlich diese Lehre! In dem Einen, dass dieses Reich kommt, ist alles Heil beschlossen; Jesus mit all seiner Arbeit, überhaupt seine ganze Erscheinung auf Erden mit seinem Geschick, also die Erscheinung des Messias in Jesu zielte nur darauf, dass dieses Reich mit seinem Glück und Heil (das durch sie zugleich mehrfach vorgebildet wurde) in möglichst weitem Umfang kommen könne, möglichst Viele fände, zu denen es kommen kann; und wieder aller Glauben an ihn und alles Eintreten in seine Jüngerschaft zielt nur auf das Eine, ein Genosse dieses Reiches zu werden und in den Genuss seines Heiles zu gelangen. Wie ist zugleich in dieser Lehre Religiöses und Ethisches, Objektives und Subjektives, Fügen und Geben Gottes und Verhalten und Empfangen der Menschen zusammengeschlungen zu einem Gesamtgewebe, das nichts vermissen lässt, und wie dabei das Beste und Höchste der vorchristlichen religiösen Hoffnung festgehalten, aber geläutert von dem Staub sinnlich-irdischen, fleischlichen Erwartens, der sich darauf gelegt hatte!

Und wohl ist ja die Erwartung des Kommens des Messias-Jesus in Herrlichkeit und damit des Himmelreichs auf die Erde innerhalb eines Menschenalters hinfällig geworden; und bewusst oder unbewusst wirkte dies mit dazu, dass man immer wieder und ganz gewöhnlich das Himmelreich als (nicht etwa bloss subjektiv, sondern objektiv) schon in und mit dem Gekommensein des Messias gekommen und in Kraft desselben schon in diesem Aeon, (wenn auch noch nicht vollkommen) kommend betrachtete, um ja desselben nicht verlustig zu gehen, — aber, wie wir uns überzeugten, ohne exegetische Begründung. Ist auch jene Erwartung in ihrer concreten, ursprünglichen Form hinfällig geworden, so behielt und behält einmal das Gekommensein des Messias-Jesus seine volle Bedeutung. Das heisst, es gilt nicht nur fort und fort die, wie in diesem seinem Gekommensein an sich, so in seinen Erlösungsthaten und in seinem Erlösungstod liegende, vorbildende und verbürgende *πρόληψις* des künftigen Himmelreichsguts, sondern es ging und geht auch die für das Himmelreich zubereitende und werbende, Raum unter den Menschen schaffende Arbeit durch die fortgesetzte Predigt des Evangeliums desto gewisser fort in immer weiteren Kreisen, so dass der Raum für das kommende Himmelreich immer grösser wird, indem die Zahl der Jesusjünger sich mehrte und mehrt und damit die Zahl der werdenden Himmelreichsgenossen. Und wie so jenes Gekommensein des Messias in Jesu seine Bedeutung behielt und behält, fortwirkte und fortwirkt, so auch die Hoffnung auf sein Wiederkommen mit dem Himmelreich, dessen Nochausstehen, aber auch Nochbevorstehen, weil vorbereitet und verbürgt durch die genannten Momente, für Jesu Jünger der beständige Sporn des Treubleibens und himmelreichsgemässen Verhaltens im jetzigen Aeon ist und bleibt, damit sie das Ziel erreichen. So bleibt und muss bleiben ihr ganzes Verhalten und Leben ein Leben

und Verhalten *sub specie aeternitatis* — könnte man sagen — besser aber: *in certa spe vitae aeternae* und hat so unter allen Umständen Ewigkeitsgehalt. Freilich die Vorstufe, welche so der jetzige Aeon immer erst noch bildet zu dem künftigen, hat seither durch den Verlauf der Geschichte gewaltig an Ausdehnung zugenommen, indem aus Einem Menschenalter schon viele geworden sind. Will es uns dünken, sie sei allzu breit geworden, man könne und solle nicht mehr bloss von einer Vorstufe, einer Vorbereitung auf das Kommen des Himmelreichs, welche in diesem Aeon stattfinde, reden, sondern man müsse aus der Vorstufe den Innenraum, dass ich so sage, machen, aus der Vorbereitung die Sache selbst, das Kommen des Himmelreichs? Mit Unrecht. Einmal sollte man sich freuen, dass, wie vorhin angedeutet, je breiter gleichsam die Vorstufe wird, desto länger die Thüre zum Innenraum offen bleibt, desto grösser die Zahl derer werden kann, die das Glück haben werden, in denselben eintreten zu dürfen. Sodann aber, ob eine Vorstufe als zu breit zu betrachten ist, oder nicht, hängt doch ganz ab von der Breite des Innenraums, zu der sie führt. Stände eine Vorhalle von 10 Fuss Breite nicht im Verhältniss zu einem Gemach von etwa nur 20 Fuss Tiefe, so doch wohl zu einem Saal von 100 Fuss Tiefe. Und so steht doch wohl eine Vorstufe — und hätte sie auch eine Breite von 2000 Jahren — nicht im unrichtigen Verhältniss zum Innenraum, wenn dieser — die Ewigkeit ist! Zudem aber, verkürzt sich nicht die Vorstufe, und ob sie auch für die ganze Menschheit auf Tausende von Jahren noch sich ausdehnte, in Wahrheit für den Einzelnen auf eine wahrlich nicht grosse, oft sogar sehr kleine Summe von Jahren? Allerdings aber galt es für die christliche Lehrentwicklung, einmal auf der gegebenen Basis heilsgeschichtlicher Betrachtung (doch nicht ohne wesentlich modifizierte Fassung gerade unseres Begriffs) auch das immer voller zum

Bewusstsein und zum Ausdruck zu bringen, was die Vorstufe neben dem, dass sie für das Erlangen des Ziels extensiv und intensiv zubereiten und werben soll, schon an sich selbst gewährt, was man auf ihr hat in Kraft der Heilsoffenbarung, die schon geschehen, und in Kraft der Hoffnung auf ihre Vollendung. Sodann aber war es angezeigt, dass die weitere Lehrentwicklung auch, sozusagen, die direkte Linie von dem Jetzt auf das Ziel hin zog mit Absehen von der aus der heilsgeschichtlichen Betrachtung sich zunächst ergebenden Unterscheidung von „Vorstufe“ und „Innenraum“, von Erwartung und Erfüllung. Jenes erste, aber auch dies zweite, womit dann die christliche Lehrentwicklung ihren dogmatischen Abschluss gewinnt, wird uns in der zweiten Schriftengruppe begegnen, zu der wir übergehen.

ZWEITE SCHRIFTENGRUPPE.

Die ausser-synoptischen Schriften.

Dass diese Schriften jedenfalls das gemeinsam haben, dass unser Begriff ganz in den Hintergrund tritt, wissen wir. Wir könnten uns desshalb an sich darauf beschränken die verhältnissmässig wenigen Stellen durchzunehmen und unter Vergleichung mit dem, was wir im ersten Hauptteil zur Feststellung unseres Begriffs ausgeführt haben, dieselben darauf ansehen, was sie über denselben lehren, ob das gleiche oder anderes. Allein zur Vollständigkeit gehört denn doch noch etwas mehr. Wir müssen, weil jenes Zurücktreten etwas auffallendes hat, auch die Frage ins Auge fassen und zum mindesten bei den ihres Inhalts oder ihrer wirklichen (oder vermeintlichen) Verfasser wegen am meisten ins Gewicht fallenden Schriften zu beantworten versuchen, wie sich wohl jenes Zurücktreten erkläre.

Im Einzelnen sind die Schriften dieser zweiten Gruppe, wenn sie auch in Absicht auf unseren Begriff dies gemeinsame Merkmal haben, wieder sehr verschiedener Art. Wir müssen sie daher natürlich auseinanderhalten, und unterscheiden vier Gattungen:

1. eine einfach referierende Schrift: die Acta. 2. eine visionär-prophetische Schrift: die Apokalypse. 3. reine Lehrschriften: die Briefe mit ihren verschiedenen Unterabteilungen. 4. eine (ausser-synoptische) Evangelienschrift: das Johannesevangelium.

1. Eine einfach referierende Schrift — die Acta.

Wir haben hier zuerst 1, 3 ff. noch einen kleinen Nachtrag zu dem, was uns die Evangelien bieten, also zu den Aussagen Jesu selbst über die βασιλεία τ. θ. Seine Reden in der Zeit zwischen seiner Auferstehung und Himmelfahrt werden kurzweg als ein λέγειν τὰ περὶ τῆς βασιλ. τοῦ θεοῦ bezeichnet, wobei wir bedauern mögen, dass der Verfasser sich darüber, was er damit meint, nicht ausspricht. In der Hauptsache ist dieses λέγειν τὰ περὶ κτλ. doch wohl nicht als ein ganz allgemeines, sondern als ein durch den besonderen Zeitpunkt, in welchem es geschieht, bedingtes und veranlassendes zu betrachten, sofern mit der Auferstehung Jesu eine wesentliche objektive Bedingung des Kommens des Gottesreichs erfüllt war. War sie doch der Anfang seiner Erhöhung, also der sichere Grund und die Bürgschaft der Erfüllung dessen, was Jesus von seinem Wiederkommen zum Zweck des Bringens des Gottesreichs bisher d. h. vor seinem Tode gesprochen hatte. Denken wir uns also ein Bestätigen, ein in sichere Aussicht Stellen als wesentlichen Inhalt jenes λέγειν τὰ περὶ κτλ., so zeigt dann aber doch der kurze Bericht über ein Schlussgespräch Jesu mit seinen Jüngern 1, 4 ff. wieder ein Ablenken von unrichtigem Sichergehenwollen dieser Gottesreichserwartung und ein Weglenken überhaupt vom blossen Erwarten, vom Hoffen eines baldigen am Ziel Stehens hin zu Aufgaben, zu Arbeit, um die es sich handelt, zugleich auch und jedenfalls ein Berichtigen einer noch in einseitigem Partikularismus befangenen Gottesreichserwartung. Setzen nemlich die Jünger das Kommen des Gottesreichs in unmittelbare Beziehung zu Israel, indem sie das „Wiederaufrichten des Reichs für Israel“ d. h. also die Wiederstellung des (davidischen) Königtums, natürlich in höherer Potenz, in vollendetem Mass erwarten, so erweitert Jesus den Blick bei aller Anerkennung des ersten Rechts Israels

und zieht nicht nur Samaria, sondern sogar die ganze Erde in den Gesichtskreis zunächst allerdings einer Aufgabe seiner Jünger, dadurch aber doch zugleich auch der Aussicht, welche die Gottesreichserwartung eröffnet. Und wenn in der gleichen Frage die Jünger Jesu einen Zeitpunkt und zwar einen nahen Zeitpunkt fixiert zu sehen wünschen und hoffen (für ihre Erwartung), so bezeichnet Jesus jedes Fixieren, überhaupt aber jedes Wissenwollen eines Zeitpunkts als ungehörig. Er bestätigt also wieder das unerwartet Eintreten der erwarteten Katastrophe und weist vielmehr die Jünger auf eine von ihnen zu erfüllende Aufgabe hin, zu der sie die Ausrüstung durch den Empfang des heiligen Geistes erhalten sollen. Sie sollen Zeugen für ihn sein. In ausdrückliche Beziehung ist dies nicht gesetzt zu der Erwartung des Gottesreichs. In dem Zusammenhang aber, in welchem es gesagt ist, muss es doch fast notwendig als in Beziehung dazu stehend gedacht werden und zwar in derselben, in welcher wir oben die Thätigkeit Jesu selbst auf Erden als dazu in Beziehung stehend bezeichneten, nemlich dass dadurch dem Gottesreich und seinem Heile Boden, möglichst umfassender Boden für sein Kommen bereitet, dies Heil also möglichst Vielen zu Teil werden solle.

So stimmt, wie wir sehen, dieser kurze Nachtrag zu den synoptischen Evangelien zu dem dort Gefundenen, bietet auch nichts Weiteres über Jesu Gottesreichslehre, so dass es in keiner Weise geboten war, ihn schon dort mit in Betracht zu ziehen. Es genügt, die Richtigkeit des dort Gefundenen wenigstens in den genannten Punkten durch diese Aussagen im Eingang der Acta zu bestätigen.

Etwas Neues aber ist, aus dieser Schrift zu erfahren, wie sich nun die Jünger Jesu als Apostel in ihrer selbständigen Predigt weiter hin zu der Gottesreichslehre stellten. Allein wir erfahren darüber ausserordentlich wenig d.h. hören gar wenig sie vom Gottesreich reden oder auch nur berichtet,

dass sie davon redeten. Sollte das seinen Grund nur in dem Autor haben, der eben wenig davon mittheilt, oder im Sachverhalt selbst, dass die Apostel wirklich vom Gottesreich wenig redeten? Dass nur im ersten, möchte man daraus schliessen, dass denn doch mehreremal als Inhalt der apostolischen Predigt kurzweg die βασιλεία τ. θ. genannt ist, so dass es den Eindruck macht, es sei das Reden davon doch etwas Gewöhnliches gewesen, wenn auch der Autor es nicht öfter erwähnt (8, 12; 14, 22; 19, 8; 20, 25; 28, 23. 31). Wenn wir aber auch das annehmen: irgend eine Andeutung darüber, was vom Gottesreich gelehrt und bezeugt wurde, in welchem Sinn und in welcher Richtung die Apostel davon redeten, erhalten wir nirgends d. h. auch in jenen sechs Stellen nicht. Gerade aber, dass darüber nichts gesagt ist, lässt doch wohl schliessen, es sei deshalb nicht für nöthig gefunden werden, weil das, was vom Gottesreich zu sagen, bekannt sei, bzw. es sei also nichts Neues, nichts von dem, was in der Hauptsache in den synoptischen Evangelien als Lehre Jesu vorliegt, Abweichendes über das Gottesreich gesagt worden; jedenfalls habe der Autor es so angenommen, er denke, wo er von einem Reden über dieses Reich berichtet, an nichts anderes.

Bedeutsam ist nun aber, dass von jenen sechs Stellen fünf ein Reden des Apostels Paulus von der βασιλ. τ. θ. berichten. Es wäre das eine nicht unbedeutende Ergänzung des Bildes, das wir hernach aus den paulinischen Briefen gewinnen, wo wir die βασιλεία so selten erwähnt, geschweige denn in den Mittelpunkt der Erörterung gestellt sehen. Paulus wäre also danach bei seiner Predigt wesentlich anders verfahren als in seiner schriftlichen Belehrung. Man wollte in der That dies ohne weiteres aus diesen Notizen in den Acta schliessen, und es ist wahr, nach den Evangelien kann man sich ja christliche Predigt kaum recht ohne eine Predigt vom Gottesreich denken. Allein gerade das, dass man sich unwillkühr-

lich nach den Evangelien die christliche Predigt als eine wesentlich vom Gottesreich handelnde denkt, macht die Sache minder bedenklich. So dachte es sich auch der Verfasser der Acta und lässt daher Paulus ebenfalls so predigen. Aber dieselbe Gründe, welche das starke Zurücktreten dieses Begriffs in den paulinischen Schriften erklärlich machen (wovon nachher), machen es nicht wahrscheinlich, dass Paulus die βασιλεία τ. θ. geradezu zum Gegenstand seiner Predigt gemacht habe — ausser man wollte jene Schriften dem Paulus absprechen. Dann natürlich steht jener Annahme nichts im Weg. Kann und will man sich aber dazu nicht entschliessen, so ist wohl anzunehmen, dass der Autor (welcher ja doch mit dem Verfasser des dritten Evangeliums identisch ist) Paulus eben so predigen lässt, wie er sonst die christliche Predigt kannte oder freilich vielleicht nur sie sich dachte. (Anders weiss es denn auch der erste Clemensbrief nicht 42, 3.)

Einen wirklich sicheren, geschichtlichen Bericht über die Stellung der apostolischen Predigt zu unserem Begriff können wir eben auch den Acta nicht entnehmen, sondern nur ein Zeugniß davon, wie der Autor oder der Kreis, dem er angehörte, dazu sich stellte. Und das war offenbar, dass er ihm ein Hauptbegriff ist, recht im Mittelpunkt des Glaubens stehend. Daher beschreibt er einigemal die apostolische Predigt, auch die des Paulus, so, wie er es that. Darüber aber, was er von der βασιλεία τ. θ. meint, welchen Begriff er davon hat (oder die, von deren Predigt über sie er berichtet), erfahren wir freilich so gut wie nichts. Dass sie aber auch von ihm als eine „kommende“ angesehen ist, zeigt im wesentlichen doch schon jenes Gespräch mit Jesu, das er berichtet (1, 4), wie schon der Bericht von einem Reden Jesu darüber nach seiner Auferstehung (1, 3); und welche Bedeutung die Zeugenthätigkeit der Jünger Jesu in Bezug darauf habe, haben wir gesehen. Specieller ergibt sich, dass der Verfasser der Acta das

Gottesreich auch als ein kommendes angesehen habe, mit kaum zu verkennender Deutlichkeit aus dem Ausdruck *εὐαγγελίζεσθαι τὴν βασ.* Zugleich zeigt derselbe, dass dieses Kommen als ein Gegenstand der Hoffnung, also als ein hohes Gut von ihm (bzw. von denen, von welchen er es aussagt) betrachtet wird, und das Gleiche ergibt sich dann in der Paulusrede 14, 22 aus dem Gegensatz, in welchen das *εἰσερχεσθαι εἰς τὴν βασ.* zu den *θλίψεις* gestellt ist. Und wenn wir die *καιροὶ ἀναψύξεως* in der Petrusrede (3, 20) als kurze Deutung dieses Guts betrachten, so sind wir gewiss im Recht, ebenso, wenn wir das ebendort und 1, 11 in Aussicht gestellte Wiederkommen Christi damit combinieren — auch wenn die Verbindung jener *καιροὶ* und dieses Wiederkommens mit einem Kommen der *βασιλεία* nicht ausgesprochen ist. Das, was Ziel einerseits und andererseits was objektive Voraussetzung dieses Kommens nach den Evangelien ist, haben wir jedenfalls in unserer Schrift an jenen *καιροὶ* und an diesem Wiederkommen Christi. Und auch die subjektive Bedingung der Erreichung jenes Ziels fehlt nicht in der Petrusrede 3, 19; wir haben es an der Mahnung zum *μετανοεῖν* und *ἐπιστρέφειν*.

Soweit also überhaupt in den Acta etwas von unserem Begriff vorkommt, befinden wir uns offenbar ganz auf dem Boden der in den Evangelien gefundenen Anschauung.

2 Eine visionär-prophetische Schrift — die Apokalypse.

Es muss hier zunächst ein Negatives auffallen und muss deshalb ins Auge gefasst werden, nämlich dass wir unseren Begriff direkt und ausdrücklich, eben mit diesem Namen: „Gottesreich“ „Himmelreich“ in dieser Schrift nicht finden, in der wir ihn doch wegen ihres stark ausgeprägten eschatologischen Charakters am ehesten, fast sicher erwarten möchten. Ganz verkehrt aber wäre es, wenn man daraus einen Rückschluss auf die Evangelien machen d. h. schliessen

wollte, unser Begriff sei dort eben keineswegs wesentlich der eschatologische, wie wir ihn fassten, er meine vielmehr etwas, was schon jetzt vorhanden in der Jüngermeinschaft, wenn auch da noch nicht vollendet, meine ein rein geistiges, innerliches Reich, wenn auch die Vollendung erst bevorstehe. Ganz verkehrt wäre das; denn die Apokalypse mit ihrer ausgebildeten Eschatologie ist ja nur eine reiche Variation über die Lehre der Evangelien vom Gottesreich und letztere nicht etwa ein Thema ganz anderen Inhalts. D. h. wir finden unseren Begriff nicht direkt in der Apokalypse nicht etwa deshalb, weil sie ihn überhaupt nicht hätte brauchen können als eine nicht eschatologischen, noch weniger freilich deswegen, weil er ihr als ein zu stark eschatologisierender nicht conform gewesen wäre, sondern nur deshalb, weil er ihr nicht genügte für ihre Eschatologie. Das damit aufgestellte Programm, wenn ich so sagen darf, war ihr noch nicht vollständig genug, auch nicht in der entwickelsten Gestalt, welche es in der eigentlichen Parusierede Christi (Matth. 24 mit Parallelen) hat. Denn sie entwirft in weitgesponnener, weiterer Ausführung dieser Rede ein reiches, unendlich farbenreiches Gemälde von der Zukunft. Grundton ist auch hier gerade das, was Kern der evangelischen Gottesreichslehre ist, das bevorstehende und zwar bald bevorstehende Kommen Christi, — Grundton, der überall von Anfang bis Ende durchtönt. Erhöht ist ja Christus in den Himmel in Folge seines Sieges über den Tod zu gottgleicher Weltherrschaft. In königlicher Majestät schaut ihn der Apokalyptiker und schildert dieselbe in den stärksten Farben. Damit ist auch der Sieg über den Satan errungen, aus dessen Knechtschaft er die Menschen schon durch sein Blut erkauft hat, und die βασιλεία d. i. Herrschaft ist Gottes und seines Messias geworden. Aber zunächst doch nur principiell; Satans Wirksamkeit ist noch keineswegs vernichtet. Vielmehr entrollt

sich ein grosses eschatologisches Drama als letzter Kampf zwischen Gott und dem Satan, den Gott gerade durch den Messias siegreich hinausführt. Dieser kommt (wieder) zum Gericht; der Satan wird gefesselt, und nun kann das Reich des Messias auf Erden beginnen. Aber das bedeutet noch keineswegs das Kommen des Himmelreichs im Sinn der Evangelien; denn damit kommt noch nicht der Abschluss und die Vollendung. Jene Herrschaft des Messias ist von zeitlich begrenzter Dauer (1000 Jahre im Anschluss an Vorstellungen, die sich vereinzelt auch in der jüdischen Messias Hoffnung finden z. B. IV Esra und Apok. Baruch, wo eine Dauer von 400 Jahren angenommen wird). Der Satan wird wieder frei, aber allerdings nur, um dann für immer besiegt zu werden. Damit tritt das Weltgericht ein, zu dem alle Todten auferweckt werden, um entweder dem zweiten Tod überantwortet zu werden oder das ewige Leben zu erlangen. Denn nun kommt das neue Jerusalem vom Himmel hernieder, in welchem die Heiligen, die in Glaubenstreue ausgeharrt haben und die aus allen Völkern gesammelt sein werden, ewig in fleckenloser Reinheit, in göttlicher Seligkeit und Herrlichkeit leben. In diesem neuen Jerusalem erscheint also erst das, was die Evangelien mit dem Gottesreich, das komme, meinen, tritt die Vollendung ein. Ist dann auch, wie wir sehen, das Mesiasreich sehr bestimmt von dem Gottesreich selbst unterschieden, so ist damit doch nicht gesagt, dass die Herrschaft Gottes im neuen Jerusalem nicht ein Mitherrschen Christi in sich schliesse.

Überblicken wir das Gesagte, so kann auf die Frage, ob die Apokalypse die Lehre der Evangelien von dem Himmelreich und seinem Kommen durch Christum habe oder nicht, mit „ja“ und „nein“ geantwortet werden, wie man von einer reich entwickelten Variation über eine Melodie sagen kann, sie sei das betreffende Lied oder sie sei es nicht. Wer in

der einfachen Melodie das Lied sieht, wird geneigt sein, es zu verneinen, wem erst die Variation die volle Darlegung der Gedanken des Lieds ist, wird es bejahen. Die Frage, ob das Lied (die Evangelienlehre vom Himmelreich) in der Variation (der apokalyptischen Lehre) noch ganz rein, nur voller wiederklingt und insofern die Variation ein Fortschritt und Gewinn ist, ein Gewinn an christlicher Lehrerkennntnis, oder ob das Gegenteil der Fall sei, mag hier aufgeworfen werden; ihre Beantwortung gehört aber nicht hieher. Dass die Grundgedanken festgehalten sind, wir also keine im Wesen andere Lehre vom Gottesreich hier finden als bei Jesu, auch in Absicht auf die Lehre vom Kommen des Gottesreichs, das steht fest; und welches die hauptsächlichste Bereicherung bzw. Weiterbildung eben dieser Lehre sei, haben wir gehört. Die Spezialzüge, namentlich das über die vorhergehenden Kämpfe und Nöten Gesagte, gehören nicht zu unserem Thema.

3 Reine Lehrschriften — die Briefe.

Den Umstand, dass der erste Brief Petri, obwohl er kräftig auf das Endziel des christlichen Glaubens hinweist, so dass man wohl schon den Verfasser geradezu den Apostel der Hoffnung genannt hat, gar keine Spur von unserem Begriff enthält, wird man ebenfalls nicht in der bei Besprechung der Apokalypse soeben angedeuteten Richtung verwerten wollen d. h. zu einem Beweis dafür, dass unser Begriff nicht ein wesentlich eschatologischer sei und sein könne. Man könnte dazu ohnehin nur dann etwa geneigt sein, wenn diesem Brief zeitlich die Stelle zukäme, die z. B. *B. Weiss* ihm zuschreibt, d. h. wenn er entschieden vorpaulinisch wäre, also in die Anfangszeit der christlichen Kirche und Predigt fiel. Anders aber steht es, wenn wir ihn in einer Zeit anzusetzen haben, wo wir unserem Begriff auch sonst kaum mehr begegnen, nament-

lich also, wenn wir den Verfasser als von paulinischen Briefen stark abhängig zu betrachten haben. Da wäre es denn doch seltsam, den Gebrauch unseres Begriffs, wenn er ein eschatologischer sei, beim Reden vom Gegenstand der christlichen Hoffnung geradezu zu erwarten und aus dem Nichtgebrauch jenen Schluss ziehen zu wollen, der Begriff sei eigentlich kein spezifisch eschatologischer. Der Nichtgebrauch erklärt sich dann vielmehr aus denselben Gründen, aus denen der so seltene Gebrauch in den paulinischen Schriften zu erklären ist, was dort zur Sprache kommt. Da ohnehin der Brief ja keineswegs bloss eschatologische Betrachtungen anstellt oder auch nur vorwiegend das thut, vielmehr so recht und ausführlich die Christen mit dem, was sie haben und was sie sollen, und zwar als Gesamtheit (vgl. 2, 5. 9) ins Auge fasst, so könnte man ebensogut den umgekehrten Schluss machen. Wenn unter Gottesreich vielmehr in den Evangelien in erster Linie oder doch wenigstens häufig auch die Jüngergemeinschaft verstanden wäre, diese zunächst das wenn auch nicht vollendete Gottesreich repräsentierten, dann könnte man, zumal bei Annahme einer frühen Abfassung des Briefs in noch vorpaulinischer Zeit, es auffallend finden, dass dennoch nichts von diesem Gottesreich, das die Christen in ihrer Gesamtheit sein sollen, verlautet. Es wäre dann das Reden vom Gottesreich um so näher gelegen gewesen, da der Verfasser mit Anwendung der Prädicate „*βασιλειον ιεράτευμα*“, „*ἔθνος ἄγιον*“, „*λαὸς εἰς περιποίησιν*“ auf die Christen in gewissem Sinn an eine solche Gottesreichsdeutung anstreift.

α. DER JAKOUSBRIEF.

Unverkennbar berührt sich der Gedankenkreis dieses Briefs in manchem Betracht mit dem synoptischen. So treffen wir denn auch unseren Begriff wieder, wenigstens einmal 2, 3, was damit zusammenstimmt, dass der Brief von der Parusie des

Herrn, speciell von der Nähe derselben redet 5, 7 ff., und von letzterem geradezu mit dem Ausdruck: ἤγγικε, der dann v. 9 mit dem „Stehen des Richters vor der Thüre“ wenigstens nach der eigentlich gerichtlichen d. h. Strafe drohenden Seite gedeutet wird. Was von der βασιλεία gesagt wird (2, 5), erinnert auch unwillkürlich an synoptische Aussprüche teils im allgemeinen von den πτωχοί, οἱ εὐαγγελίζονται, teils an speciellere, wie Luc. 6, 20 von den πτωχοί, ὧν ἐστὶν ἡ βασ. τοῦ θεοῦ, wenn nicht an Matth. 5, 3. Und was ist mit βασιλεία gemeint? Nun wenn es nicht diese Beziehung auf die πτωχοί an sich deutlich machte, so erhellt es aus der Aussage selbst, die über sie gemacht wird. Sie ist ja „verheissen von Gott denen, die ihn lieben.“ Durch sie wird also 1. dem Menschen ein Gut zu Teil (vgl. die Ausdrücke: verheissen und κληρονομεῖν an sich und den Gedanken eines vollen Ersatzes der Armut, also eines Reichwerdens der nur erst im Glauben Reichen auch an realem Besitz); 2. ist das Erlangen des Reichsguts an eine Bedingung religiös-ethischer Art geknüpft, ἀγαπᾶν τὸν θεόν; 3. liegt das Erlangen dieses Gutes in der Zukunft, und wir haben nach dem Gesagten doch wohl das Recht, bei dieser Zukunft an die (nahe) Parusie zu denken. Ob aber die βασ. dann wie in den Synoptikern als kommend gedacht ist, oder als im Himmel befindlich und bleibend, die Parusie aber als den Eingang in diese himmlische βασ. vermittelnd, darüber kann bei der Kürze der Aussage nichts entschieden werden. Bei der sonstigen Verwandtschaft des Lehtropus dieses Briefs mit dem der Synoptiker möchte man aber das erstere annehmen.

b. DIE PAULINISCHEN BRIEFE.

Wir fassen „Paulinisch“ natürlich hier in dem allgemeinen Sinn, dass damit alle Schriften gemeint sind, welche den

Namen des Paulus tragen, aber um nachher wieder Unterschiede zu machen.

Auf die Thatsache, dass „der leitende Gedanke Jesu“ (nemlich die Lehre vom Reiche Gottes) in den Briefen überhaupt und so auch in den Paulinischen nicht der herrschende sei, hat z. B. *Ritschl*, Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II, § 33 ausdrücklich als auf etwas Auffallendes, das erklärt sein wolle, aufmerksam gemacht. Er sucht sie allerdings teilweise abzuschwächen durch Betonen von Gedanken und Lehren, in welchen auch in diesen Schriften jene Lehre doch eigentlich, wenn auch nicht direkt, zum Vorschein komme, auch durch die oben besprochene, von ihm nicht abgelehnte Vermuthung, Paulus könnte (nach den Notizen in den Acta) wenigstens in der Predigt jene Lehre vorgetragen haben. In der Hauptsache aber sucht er die Thatsache, die ja so wie so stehen bleibt, zu erklären in seiner bekannten scharfsinnigen Weise. Allein die Erklärung steht im engsten Zusammenhang mit seiner Fassung des Gottesreichsbegriffs selbst, worunter er sittliche Organisation des ganzen Menschengeschlechts versteht, wonach es die spezifische sittliche Aufgabe der Jünger Jesu gewesen sei, „das Gottesreich zu vollziehen“, „es zu producieren“. Da aber eine solche Fassung des Gottesreichsbegriffs direkt derjenigen widerspricht, die wir als die allein exegetisch zu begründende erkannt haben, so können wir auf die Erklärung, die *Ritschl* von jenem „Zurücktreten des leitenden Gedankens Jesu“ in den Briefen gibt, dass nemlich in diesen vielmehr die Bestimmung der Jünger als cultischer Gemeinde, *ἐκκλησία*, Gemeinde der christlichen Gottesverehrung zur Sprache komme, nicht weiter eingehen. Wir müssen, wie jene Fassung des Gottesreichsbegriffs selbst, so diese Erklärung des Zurücktretens desselben in den Briefen *a limine* abweisen und eine andere Erklärung dieser Thatsache suchen.

Freilich ich möchte, was wenigstens die Paulinischen Briefe und speciell Paulus selbst, also jedenfalls die wirklich von ihm stammenden Briefe betrifft, zunächst fragen: Ist denn diese Differenz von der Lehre Jesu nach den Evangelien im Einzelnen eigentlich etwas so Auffallendes? Das heisst, erklärt sie sich denn eigentlich nicht von selbst aus der Stellung, welche Paulus überhaupt zu der Lehre Jesu einnimmt, so dass man sagen muss: es konnte kaum anders sein? Davon, dass er die Schriften, in welchen wir den Begriff der *βασιλεία τ. θ.* als einen „leitenden Gedanken Jesu“ jetzt finden, d. i. die Evangelien gekannt hätte, ist ja ohnehin nicht die Rede. Aber wenn wir auch von diesen Schriften absehen, so kannte er ja wohl überhaupt die specielle Lehre Jesu selbst nur wenig. Was erfahren wir denn sonst von ihm aus derselben? Nichts als die Einsetzungsworte des Abendmals, also auch da nicht eigentlich ein Lehrstück. Lässt man also auch ganz dahingestellt, was er von jener Lehre im Einzelnen wusste: so viel ist gewiss, er nimmt ganz selbständig Stellung zu ihr. Er macht sich in keiner Weise von ihr abhängig, ja sie ist ihm, wenn wir auch nicht sagen wollen, nebensächlich, so doch gar nicht massgebend und bestimmend. Er setzt ganz wo anders ein mit seinem Lehren, nicht in Lehrstücken Jesu, sondern in Thatsachen d. i. Glaubensthatsachen oder Glaubenserfahrungen. Das, wovon er ausgeht, ist bekanntlich, dass Jesus, der von den Juden getödtet wurde, den er im gleichen Sinn verfolgte, auferstanden ist und himmlisch verklärt lebt. Von da aus fiel ihm dann ein helles Licht rückwärts auf Jesu Tod, so dass er in demselben etwas erkannte, was nicht gegen Jesu Messianität spricht, sondern für sie, denselben verstand als das aus Liebe zu den Menschen Gott dargebrachte Sühnopfer oder als das zum Heil der Sünder zur Sünde Gemachtwordensein des Sündlosen. Hierin wurzelte und hierauf ruhte „sein Evangelium“, also seine ganze evan-

gelische Verkündiging. Und als seine Aufgabe, als seinen göttlichen Beruf erkannte er, von hier aus gegen den jüdischen Nomismus, der auch ihn einst zum Gegner Jesu und gegen die Erfüllung des göttlichen Heilsrats durch Jesum blind gemacht hatte, in den Kampf zu treten, indem er mit aller Energie den Glauben an diesen Jesum als den sicheren, aber auch einzigen Weg zur *δικαίωσις* geltend macht, der den Heiden ebenso wie den Juden offen stehe. Was man durch diesen Glauben hat, wie der Glaubige unter die Gnade Gottes zu stehen komme (anstatt des Fluches, den das Gesetz bringt), wie sich diese Gnade in der Mitteilung des *πνεῦμα* und damit in einem Wandel *κατὰ πνεῦμα* (anstatt *κατὰ σάρκα*), in der Einsetzung in die volle Gotteskindschaft und in der darin begründeten Hoffnung künftiger Herrlichkeit als des himmlischen Erbes offenbare, und wie die Gläubigen Einen Lieb bilden mit vielen Gliedern, die einander dienen sollen mit ihren besonderen Gaben: das ist es, was zu lehren und einzuprägen er als seine Aufgabe erkennt, und was er lehrt und einprägt in verschiedenster Weise. So seinen Weg gehend, auf den er sich von Gott durch den auferstandenen und im Himmel lebenden Christus, der sich ihm geoffenbart hat, gestellt weiss, so sein Evangelium lehrend mit aller Selbständigkeit und Originalität, berührt er sich aber sachlich doch wieder aufs stärkste mit der Gottesreichslehre Jesu. Denn bei allem Betonen dessen, was der Glaube schon in der Gegenwart an Christo hat, weiss auch Paulus es nicht anders als dass das Beste, das eigentliche Ziel erst noch in der Zukunft liege. Dass Jesus der Auferstandene und himmlisch Erhöhte, der als solcher der Herr ist für die Seinen, in *δόξα* (wieder) kommen wird an seiner *ἡμέρα*, um das Gericht zu halten und die Seinen zu der *δόξα* zu führen, deren Hoffnung, wie eben gesagt, sie schon jetzt im Glauben haben, das glaubt und lehrt er ja ebensogut, als Jesus selbst es gelehrt hat. In diesem

Punkt trifft er also mit der Lehre Jesu bei den Synoptikern jedenfalls zusammen, und es kehren insofern bei ihm wesentliche Prämissen der synoptischen Gottesreichslehre wieder.

Und doch redet er so ganz selten von dem Gottesreiche! Es steht, wie man gar nicht bestreiten kann, dieser Begriff in keiner Weise im Mittelpunkt seiner Lehrentwicklung, sondern taucht nur ganz gelegentlich fast wie zufällig auf der Bildfläche seines Lehrens auf, dass man eben nur sagen kann: Er kennt ihn freilich auch und er hat für ihn Geltung. Da müssen wir denn doch fragen: Wie erklärt sich das? und wir können mit der vorhin vorläufig gegebenen Erklärung aus der ganzen selbständigen Stellung des Apostels die Sache doch nicht für erledigt halten. Nun, erklärt sich dies völlige Zurücktreten der Gottesreichslehre bei ihm etwa so, wie später bei den Reformatoren der Umstand, dass sie gar manche christliche Dogmen kaum berühren, jedenfalls sie nicht ausführlicher behandeln? Sie hatten eben ihre besondere Aufgabe, trieben gewisse bestimmte Lehren, um die es sich für sie handelte, und die zu treiben sie berufen waren. Jene anderen aber, über die sie sich nur wenig aussprechen, fiel ihnen nicht ein zu streichen oder zu verwerfen, sondern die blieben für sie voll in Geltung. Sie standen fest, mit ihnen war alles in Ordnung, deshalb brauchen sie sich darauf nicht einzulassen. Ich glaube, dass die Anwendung hievon auf Paulus und seine Stellung zu der Gottesreichslehre Jesu jedenfalls nur ganz partiell richtig wäre und das völlige Zurücktreten derselben bei ihm sich vielmehr in der Hauptsache daraus erklärt, dass er wenigstens in Einem, aber freilich wichtigen Punkte den Gottesreichsbegriff anders fasst, so sehr er auch in anderer Hinsicht den synoptischen Begriff teilt. Was aber diese angedeutete Differenz betrifft, so folgt m. E. gerade aus diesem Zurücktreten unseres Begriffs ganz unzweideutig so viel: sie besteht nicht etwa darin, dass Pau-

lus mit Reich Gottes den Sinn verbunden hätte, den wir für die Synoptiker so bestimmt ablehnten, es bedeute oder bedeute doch auch die Jüngergemeinschaft, oder in dieser sei es zunächst vorhanden (also schon in der Gegenwart), wenn dieselbe auch noch nicht seine vollendete Erscheinungsform sei. Wenn dem so wäre, dann meine ich, wäre es doch mehr als verwunderlich, dass wir im Kreis einer Lehre, welche, wie wir sagten, gerade das, was die Christen jetzt schon in ihrem Glauben an Christum haben und dass sie eine *ἐκκλησία*, dass sie den Leib Christi bilden u. dgl. so betont, von dieser *βασίλεια τ. θ.* so wenig geredet hören. Es wäre das ja dann gerade ein Begriff, der so recht hieher gehörte, von dem wir also einen ausgedehnten Gebrauch gemacht zu finden erwarten sollten, wie wir ähnliches kurz vorher in Betreff des ersten Petribriefs bemerkten. Mir scheint es, es lasse sich gegen diese Argumentation nicht viel einwenden. Nein, auch für die Paulinische Lehre — um dies gleich kurzweg zu sagen — ist „Reich Gottes“ durchaus ein eschatologischer Begriff, nur freilich dies wieder in anderem Sinn, als in der synoptischen Lehre, so dass wir, wie sich zeigen wird, bei Paulus ihn richtiger als einen wesentlich transscendentalen bezeichnen.

Doch sehen wir nun die Stellen, in welchen von der *βασ. τ. θ.* die Rede ist, uns an, unterscheiden aber dabei, um ja nicht etwa Ungleichartiges zu vermischen, die verschiedenen Gruppen „Paulinischer“ Briefe: 1. die Gruppe der unzweifelhaft für ächt zu haltenden oder doch insgemein für ächt seither gehaltenen vier ersten Briefe, denen wir aber doch wohl auch, ohne viel Widerspruch zu finden, die beiden Thessalonicherbriefe mit ihren zwei Stellen, die in Betracht kommen, anschliessen dürfen; 2. die sogenannten Gefangenschaftsbriefe: Epheser- u. Colosserbrief, da der Philipperbrief unseren Begriff nicht kennt, und 3. die Pastoralbriefe. Der Brief an Philemon kennt ihn ja ebenfalls nicht.

α. Erste Gruppe Paulinischer Briefe.

Am klarsten und einfachsten sind hier die Stellen Gal. 5, 21 und 1 Cor. 6, 9. 10, wesshalb wir gewiss am richtigsten mit ihnen beginnen. Auffallen könnte hier freilich zunächst die uns ganz neue Artikellosigkeit des Ausdrucks. Aber diese macht aus der βασιλ. τ. θ. doch nicht auf einmal etwas ganz anderes, als wir bisher fanden d. h. es ist nicht etwa zu übersetzen: ein Gottesreich. Höchstens könnte man so übersetzen wollen in dem Sinn, dass damit gesagt werden wollte: eine Sache, wie das Gottesreich d. i. die so kostbar und wertvoll ist wie dieses, so dass dann aber doch deutlich das Gottesreich, das bestimmte concrete Gottesreich, das einzige, das es gibt, wieder im Hintergrund gleichsam stände, der Apostel also eben doch in Wahrheit natürlich nur von Einem weiss. Richtiger ist aber wohl zu sagen: das Gottesreich ist so ganz ein Unicum, dass der Ausdruck geradezu zum *Nomen proprium* geworden ist und desswegen nach bekannter Regel gerade des (determinierenden) Artikels entbehrt. Was dann die Aussage über diese βασιλεία betrifft, so ist klar: 1. auch hier bedeutet Genosse des Gottesreichs werden nicht irgend ein Verhalten (oder gar eine Aufgabe), sondern das Erlangen eines Gutes und zwar des höchsten Gutes, der Seligkeit. Liegt das schon an sich in dem Ausdruck: κληρονομεῖν, den wir ebenso auch 1 Cor. 15, 50 finden, so erhellt es ganz deutlich aus dem ganzen Zweck der Aussage. Das Ausgeschlossenensein der hier genannten Arten von Menschen von der βασιλ. soll ja ganz unzweideutig als schwerste göttliche Strafe, die sie trifft, als Strafe des Verwerfens bezeichnet werden; das κληρον. der βασιλ. dagegen ist höchstes Glück. Also die Reichsgenossenschaft bedeutet auch hier ein ersehntes Ziel, einen Vollendungsstand. Und soweit wir dies einen eschatologischen Gedanken nennen dürfen, so ist also die βασιλ. τ. θ. durchaus

ein eschatologischer Begriff. 2. Haben wir auch hier das Bedingtsein des Erlangens dieses Gutes durch ein entsprechendes Verhalten, also das Gestelltsein unter eine ethische Bedingung. Unsittlichkeit irgend einer Art schliesst unbedingt von der βασιτ. θ. aus.

Hiemit stimmt auch die Stelle Röm. 14, 17, aus der freilich gewöhnlich ohne weiteres geschlossen wird, die βασιτ. θ. sei etwas (jedenfalls auch schon) in der Gegenwart Vorhandenes. Sehen wir zu, ob dies daraus folgt, also hier wenigstens der Gottesreichsbegriff auftaucht, den wir stets abgewiesen haben. Wir müssen die Stelle rückwärts schreitend erklären, um sie richtig zu verstehen d. h. wir müssen von dem ausgehen, auf was der Apostel hinauskommt: und das ist in v. 18 gesagt, es ist das εὐάρεστον τῷ θεῷ καὶ δόκιμον τοῖς ἀνθρώποις εἶναι. In den vorausgehenden Worten sagt er nun, wodurch das erreicht wird, zunächst negativ, nicht durch βρῶσις καὶ πόσις. Und was das hier meint, ist ja aus dem Zusammenhang der Stelle klar. Es wird nicht erreicht dadurch, dass ein Christ über die (jüdischen) Speiseverbote erhaben ist, von ihnen frei, und daher keinen Unterschied mehr macht zwischen erlaubter und verbotener βρῶσις oder auch πόσις — ein Wahn, in welchem, wie wir vorher hören, allerdings in Rom manche Christen standen, insofern wenigstens, als sie das als den richtigen, höheren, Christen gezielenden Standpunkt betrachteten, von dem aus sie auf Andere herabsahen. Oder wenn sie auch nicht gerade das positiv als etwas Gott Wohlgefälliges betrachteten, so wähnten sie doch jedenfalls bei dieser Anschauung des göttlichen Wohlgefallens nicht verlustig zu gehen. Ob auch δόκιμοι τοῖς ἀνθρώποις? danach zu fragen, daran dachten sie eben nicht, das hielten sie nicht für nötig. Das ist ein Punkt, an den eben erst der Apostel sie erinnert, bzw. er spricht aus, dass es bei Christen denn doch gewiss auf Beides ankomme. Der Haupt-

punkt aber ist und bleibt natürlich das Gott Wohlgefälligkeit. Also nicht durch *βρῶσις καὶ πόσις* in dem genannten Sinn wird das erreicht, sondern durch ein *δουλεῖν τῷ Χριστῷ ἐν τούτοις* d. h. nach dem, was vorausgeht, *ἐν δικαιοσύνῃ καὶ εἰρήνῃ καὶ χαρᾷ ἐν πν. ἁγίῳ*. Und dies heisst natürlich: dadurch dass man Christo dienstbar ist durch einen Wandel *ἐν δικαιοσύνῃ* und *ἐν εἰρήνῃ*. Was letzteres meint, erhellt aufs deutlichste aus v. 19, nemlich ein *διώκειν τὰ τῆς εἰρήνης*. An das Nennen dieser beiden, klar in einem bestimmten Verhalten bestehenden Bedingungen schliesst er aber dann mit *χαρὰ ἐν πν. ἁγίῳ* noch etwas an, was natürlich zunächst nicht auch als eine Bedingung erscheinen kann, sondern ein Accidens des zur Bedingung gemachten Verhaltens der *δικαιοσύνη καὶ εἰρήνῃ* ist. Und doch gehört es näher zugehört mit zu den Bedingungen. Denn diese *χαρὰ ἐν πν. ἁγίῳ* steht entgegen einer *χαρά*, die sich bloss aus dem Einnehmen jenes freieren Standpunkts im Gegensatz zu dem beschränkteren Standpunkt der Anderen ergibt, ohne dass Rücksicht genommen wäre auf das Aergerniss, das man ihnen gibt, das *λυπεῖσθαι*, ja gar *ἀπολλύναι* derselben (v. 15), das daraus erwächst. Solch eine *χαρά* aber ist alles, nur keine *χαρὰ ἐν πνεύμ. ἁγίῳ*. Also gilt es, von solcher *χαρά* sich frei zu halten, bzw. streng darauf zu sehen, dass die *χαρὰ* eine *χαρὰ ἐν πν. ἁγίῳ* sei und bleibe. Insofern schliesst sich dies dritte Moment ganz an die beiden vorherigen an und ergänzt wesentlich die aufgestellten Bedingungen, oder in allen drei Momenten ist das Verhalten gezeichnet, durch das man als einen *δοῦλος τοῦ Χριστοῦ* sich erweist und damit des göttlichen Wohlgefallens allein gewiss ist. Doch weil eben dieses Verhalten den Christen einzuschärfen dem Apostel die Hauptsache ist, so redet er nicht bloss von dem göttlichen Wohlgefallen (nebst dem *δόκιμος τοῖς ἀνθρώποις εἶναι*) als davon abhängig, sondern er führt von vorne herein noch eine stärkere, ich möchte sagen, plas-

tischere Instanz vor, indem er auch von der βασιλεία τ. θ. redet. Um diese d. h. darum, diese zu ererben, muss es doch allen, die Christen sind, absolut zu thun sein; das ist ja ihr klares, wohlbekanntes, höchstes Ziel, das sie erreichen sollen. So spricht er denn aus: dieses erreicht man schlechterdings nur durch das in jeden drei Momenten gezeichnete Verhalten, weil eben, wie dann v. 18 zeigt, nur ὁ ἐν τούτοις δουλ. τῷ Χρ. εὐάρεστος τῷ θεῷ κτλ., und — ist natürlich der Gedanke — doch nur, wer das ist, hoffen kann, der βασ. τ. θ. teilhaftig zu werden. Statt dann aber weitläufiger lehrhaft entwickelnd etwa zu sagen: „οὐ γὰρ κληρονομεῖ τὴν βασ. τ. θ. ὁ βιβρώσκων καὶ ὁ πίνων (in dem genannten Sinn), ἀλλὰ ὁ περιπατῶν ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁ διώκων τὰ τῆς εἰρήνης καὶ ὁ χαίρων ἐν πν. ἀγ.“ drückt er sich sententiöser, schärfer aus, indem er schreibt: οὐ γὰρ ἐστὶν ἡ β. τ. θ. Damit sagt er, wie weit jenes βιβρώσκειν καὶ πίνειν und andererseits die βασ. τ. θ. auseinanderliegen, wie sehr und ganz δίκαιος. κτλ. und diese βασιλεία zusammengehören, indem sie einem solchen Verhalten eben so gewiss ist, als man mit jenem ersten sie verscherzt, jedenfalls nicht das mindeste Anrecht an dieselbe gewinnt. Also auch hier ist ganz sicher die βασ. τ. θ. gar nichts anderes, als was sie immer ist, sie ist der Bereich des höchsten Gutes, bzw. das höchste Gut selbst und davon, dass es eine βασ. τ. θ. schon in der Gegenwart gebe, eine solche, die an der Christengemeinde auf Erden ihre wenn auch noch unvollendete Erscheinungsform hätte u. dgl., weiss der Apostel schlechterdings nichts.

Ganz klar über alle Gegenwart hinaus, als das höchste Gut, die Seligkeit gewährend, liegt sodann die βασιλεία in der Stelle 1 Thess. 2, 12, wenn hier die δόξα mit ihr zusammengestellt wird, und ohnehin auch in der Stelle 2 Thess. 1, 5, von der gleich nachher noch mehr die Rede sein wird. Andererseits wird auch hier das Erlangen der βασ. wieder deutlich als durch entsprechendes Verhalten bedingt dargestellt, wenn

wegen der Berufung zu ihr ein bestimmter, Gottes würdiger Wandel von den Christen gefordert wird und sie in 2 Thess. 1, 5 als ein Preis erscheint, bei dem es erst darauf ankommt, ob man seiner „gewürdigt“ wird.

Dass auch bei Paulus, so sehr er bekanntlich den Vorzug der Erwählung Israels, seine Gottesvolksstellung anerkennt, doch von keinem Bedingtsein des Eingehens in die βασιλ. τ. θ. durch (jüdische) Nationalität die Rede ist, bedarf keines Nachweises.

Doch bei all dem bleibt die Frage: Was ist nun nach Paulus die βασιλεία τ. θ. selbst? wird von dem Genuss ihres Gutes noch sie selbst, wird von dem Subjektiven, dem Eingehen in sie und in den Genuss ihres Gutes, wenn die Bedingungen erfüllt werden, noch ein Objektives, als das jenes Eingehen doch erst Ermöglichende, unterschieden oder nicht? Je nachdem ist ihr Begriff doch ein anderer, als in den synoptischen Evangelien. Nun eine objektive Bedingung des Eingehens in das Gottesreich durch eine bestimmte heilsgeschichtliche Gottesoffenbarung statuiert auch Paulus so gut wie Jesus bei den Synoptikern. Denn auch er betrachtet dasselbe als etwas, was bei aller Erfüllung der subjektiven Bedingungen doch erst in der Zukunft möglich ist. Entscheidend hiefür ist eine scheinbare Kleinigkeit, die aber bezeichnend ist. Es ist das Futurum in den vorhin behandelten Stellen Gal. 5, 21 und 1 Cor. 6, 9. 10. Dieses meint doch gewiss nicht etwa bloss eine Zukunft der betreffenden Personen, etwa = dann, wann sie sterben werden, sondern es ist dies Nicht-κληρονομεῖν (wie natürlich das gegenteilige κληρονομεῖν) mit einem zukünftigen, heilsgeschichtlichen Ereigniss verbunden gedacht, meint also: dann wann der Zeitpunkt eintritt, der das κληρονομεῖν überhaupt möglich macht. Und dieser Zeitpunkt und also dieses heilsgeschichtliche Ereigniss — nun das ist ganz sicher nichts anderes, als die Parusie Christi, durch welche ja nach der ganzen sonstigen Paulinischen Lehre das Erreichen

des Ziels der *δόξα* u. s. w. für die Christen bedingt ist, also auch natürlich das *κληρ.* der *βασ.*, wenn doch dieses gleich dem Erlangen des höchsten Gutes ist. Zur Evidenz wird das erhoben durch die Stelle 1 Cor. 15, 50. Denn in v. 51 ist doch unleugbar von der Parusie geredet, wie diese auch ausdrücklich in v. 23 genannt war. Bei ihr also handelt es sich um ein *κληρονομεῖν*-können des Gottesreiches und erst bei ihr. Sie ist die objektive Bedingung davon. Vorher ist es nicht möglich. Auch die Stelle 2 Thess. 1, 5 ist bezeichnend. Hier ist ja in Verbindung mit dem *καταξιώθῃναι τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* von der *δικαία κρίσις τοῦ θεοῦ* die Rede, und um gar keinen Zweifel darüber zu lassen, was damit gemeint ist, ist dann in v. 7 und v. 10 ausdrücklich von der Parusie Christi gesprochen, als der *ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ἀπ' οὐρανοῦ μετ' ἁγγέλων*, und einem *ἐλθεῖν ἐνδοξασθῆναι ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ*. Ob die Stelle 1 Cor. 4, 20: *ἡ βασ. τ. θ. οὐκ ἐν λόγῳ, ἀλλ' ἐν δυνάμει* auch hieher zu ziehen, indem man *ἐν δυνάμει* als die Machterweisung Gottes fasst, die bei der Parusie stattfindet, muss bei der eigentümlichen Kürze der Sentenz unentschieden gelassen werden. Der Sinn kann auch sein: mit Worten wird nichts gewirkt für das Reich Gottes, nämlich dass es Genossen gewinnt, sondern nur durch das mächtige Wirken des Geistes Gottes. „Worte“ sind mit diesem letzteren verglichen keine *δύναμις*, ebenso wenig nach der ersten Erklärung, verglichen mit der Gottesoffenbarung bei der Parusie. Zu der Erklärung von *βασιλεία τ. θεοῦ* aber als „Gemeinschaft der Gläubigen“, die *Heinrici* im Commentar gibt, gibt die Stelle ganz gewiss kein Recht.

Aber denkt nun Paulus mit diesem heilsgeschichtlichen Ereigniss der Parusie Christi sich auch ein „Kommen“ der *βασιλεία* verbunden, wie Jesus nach den Evangelien, so dass die *βασιλεία*, die Gott im Himmel hat, auch zu einer auf Erden befindlichen wird, die vom Himmel stammt, wie wir

oben sahen? Da ist vor allem zu constatieren, dass Paulus nirgends davon redet. Freilich, wenn gerade von der letztgenannten Stelle 1 Cor. 4, 20 die angedeutete erste Erklärung die richtige ist, dann könnte man dennoch geneigt sein, die Frage zu bejahen. Denn von einer Manifestation des Reiches, die *ἐν δυνάμει* mit der Parusie und durch dieselbe geschieht, wäre dann die Rede, und dies würden wir dann am einfachsten von jenem in den Evangelien gefundenen „Kommen“ des Reichs verstehen. Allein wir können bei der vorhin zugegebenen Unsicherheit der Erklärung der Stelle daraus nicht wohl eine solche Folgerung ziehen, für die wir sonst keinen Beleg bei Paulus haben, ja gegen die sogar manches direkt spricht. Zu letzterem könnte man die Stelle 1 Cor. 15, 50 rechnen, auf die wir wegen ihres sonstigen Inhalts noch einmal zurückkommen müssen. Denn die hier ausgesprochene Notwendigkeit der Verwandlung (*ἀλλάττεσθαι*) der die Parusie Erlebenden, um das Gottesreich ererben zu können, setzt ja eine Aufhebung der irdischen Verhältnisse voraus im Gottesreich und für dasselbe. Immerhin liesse sich dies auch mit dem Gedanken eines Kommens desselben auf die Erde vereinen. Denn eine Umgestaltung der Erde haben wir doch auch oben bei Besprechung der Lehre Jesu gefunden und statuieren müssen, wir fanden ja von einer *παλιγγενεσία* geredet und sprachen von einem Himmlischwerden der Erde. Darin kann man dann auch eine solche *ἀλλαγή* des Leibes mit Aufhebung von *σὰρξ καὶ αἷμα* inbegriffen annehmen; aber gefordert wird sie dadurch nicht notwendig. Auch der Inhalt des Himmelreichsgutes, *ζωὴ αἰώνιος*, scheint mir nicht absolut notwendig eine *ἀλλαγή* bei den Synoptikern zu fordern. So dürfte denn doch schon diese kategorische Betonung der Notwendigkeit einer solchen bei Paulus auf eine andere Anschauung vom Gottesreich, bzw. auf Annahme eines anderen Schauplatzes für dieselbe als die Erde hinweisen. Und diese Annahme wird

bestätigt, ja im Grund einfach geboten durch die eigentümliche Aussage 1 Thess. 4, 17 von dem ἀρπάζεσθαι der Gläubigen ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα, um so ganz σὺν κυρίῳ zu sein. Dies weist doch jedenfalls von der Erde weg. Also allerdings ist, wie wir sahen, die Aufnahme in das Gottesreich auch bei Paulus bedingt durch einen objektiven, heilsgeschichtlichen Akt, die Parusie Christi. Diese ist ein Erscheinen Christi, ein ἔρχεσθαι, eine ἀποκάλυψις ἀπ' οὐρανοῦ (2 Thess. 1, 7), geradezu ein καταβαίνειν ἀπ' οὐρανοῦ (1 Thess. 4, 16). Aber Christus kommt, steigt herab vom Himmel, nicht, um nun das Reich Gottes auf die Erde zu bringen, „kommen“ zu machen, sondern um die Seinigen zu sich zu nehmen, sie (heim-) zu holen in den Himmel. Man vergleiche auch ἔχομεν οἰκίαν αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς 2 Cor. 5, 1 (der Ausdruck οἰκητήριον ἐξ οὐρανοῦ in v. 2 erklärt sich einfach daraus, dass Paulus in diesem Vers den Wunsch ausspricht, er möchte jenes οἰκητήριον schon auf Erden darüber „anziehen“ dürfen ohne Sterben; dazu müsste es ja freilich vom Himmel herab kommen); auch etwa ebendasselbst v. 8 das ἐνδημεῖν πρὸς τὸν κύριον. Und demnach das Reich Gottes? Nun es kann dann natürlich auch nirgends anders sein als im Himmel. Dort bleibt es, wie es von jeher dort ist. Und „βασιλεία τοῦ θεοῦ“ meint also bei Paulus an sich nichts anderes als das Reich, das Gott im Himmel hat, geht aber in der Sache dann so gut wie über in den Begriff: „höchstes, himmlisches Gut“, was von diesem Standpunkt aus noch näher liegt als von dem synoptischen. Vgl. dass Paulus von keinem εἰσέρχεσθαι εἰς τ. β. τ. θ. mehr redet, sondern nur von einem κληρονομεῖν derselben.

Man könnte nun freilich erwarten, dass Paulus bei dieser Anschauung noch weit mehr als Jesus selbst vielmehr von der βασιλεία „τῶν οὐρανῶν“ geredet hätte. Daraus aber, dass er dies nicht thut, folgt jedenfalls nichts gegen die eben ge-

zogene Folgerung, dass nach Paulus die βασιλεία τ. θ. im Himmel d. h. bloss und immer im Himmel sich befinde. Es ist vielmehr umgekehrt zu urteilen. Paulus hält es gar nicht für nötig, das Gottesreich ausdrücklich als ein himmlisches zu bezeichnen, weil er eben an gar kein anderes denkt, als an ein solches, während es sich bei Jesu anders verhält. Nach Jesu Lehre, wonach das Gottesreich auf die Erde „kommt“, war das gerade das Charakteristische, dass auf die Erde das Reich kommen soll, das im Himmel ist, dieses Reich, das auf Erden werden soll, also ein vom Himmel, stammendes ist. Daher war hier die ausdrückliche Hinweisung darauf durch den Ausdruck: β. τῶν οὐρανῶν angezeigt. So, wie Paulus βασ. τοῦ θεοῦ versteht, ist m. E. auch ganz begreiflich, dass es ihm geradezu zum *Nomen proprium* geworden ist und daher, wie wir sahen, wohl auch des Artikels entbehrt.

Wenn es sich nun bei Paulus mit der βασ. τοῦ θεοῦ so verhält, wenn also namentlich jene Stelle 1 Thess. 4, 17 — denn sie allein redet deutlich von der Sache — massgebend und entscheidend ist, so ist unbestreitbar, dass seine Lehre von der βασιλεία in diesem Punkt stark von der Lehre Jesu selbst differiert. Das Reich Gottes wird also nicht ein präsentes, sondern bleibt ein transscendentes. Allerdings aber ist es ja keineswegs desswegen ein für die Menschen unerreichbares. Im Gegenteil: es ist ja nicht nur Christus (der Messias in Jesu) gekommen, um aus den Menschen durch den Glauben an ihn solche zu machen, welche die gewisse Hoffnung haben, in jenes Reich Gottes im Himmel einzugehen, sondern er kommt auch ausdrücklich zu dem Zweck (wieder), um dieselben zu sich in dies Reich im Himmel zu bringen. Ein eschatologischer Begriff im strengen Sinn ist also allerdings eigentlich nicht „Reich Gottes“ selbst, wohl aber das Eingehen in dasselbe, und „Reich Gottes“ nennen wir besser bei Paulus, wie oben einmal gesagt, einen transscendentalen

Begriff. Ob vielleicht doch auch in die synoptischen Evangelien diese Anschauung eingedrungen ist, ob sie die Form, in welcher diese Jesum von der *βασ.* reden lassen, beeinflusst und die verhältnissmässige Seltenheit des Redens von einem Kommen derselben veranlasst hat, müssen wir dahingestellt sein lassen. Die originale Anschauung der synopt. Evangelien, bzw. Jesu ist gewiss diejenige, die wir oben dargelegt haben, und jene andere (Paulinische) wäre, wenn wir sie je zugeben, in den Evangelien nur secundär, ihnen eigentlich fremdartig.

Es kann die Frage entstehen, ob wir diese andersartige Anschauung als einen Gewinn zu betrachten haben. Man kann geneigt sein, sie zu bejahen in dem Gedanken, es könne doch in Wahrheit die Erde nicht der richtige Schauplatz eines Himmelreichs sein, auch wenn eine Umgestaltung der Erde angenommen wird. Man kann aber auch geneigt sein, sie zu verneinen und das Aufgeben des Gedankens eines Präsentwerdens des an sich transscendenten Gottesreichs bedauern und darin einen Verlust sehen, bzw. ein Zurückbleiben hinter der wahrhaft grossartigen und erhebenden Perspektive, welche der Meister mit seiner Lehre für die Erde eröffnete. Nun wir haben diese Frage nicht zu entscheiden, sondern nur den exegetischen Thatbestand festzustellen, und können im übrigen noch es betonen, dass sachlich Beides allerdings dasselbe Resultat ergibt für die Menschen: durch Jesum den Christ wird man ein Genosse des Gottesreichs und der himmlischen Güter theilhaftig. Aber das ist auch zu constatieren, dass sich in dieser nicht unwesentlichen Differenz aufs deutlichste die selbständige Stellung zeigt, die Paulus zu der (überlieferten) Jesuslehre einnimmt.

Mehrere aber ergibt sich m. E. aus dieser Differenz. Einmal meine ich, dient sie dazu, erst ganz zu erklären, warum Paulus überhaupt, wie wir wissen, so wenig von dem Gottesreich redet. Dasselbe ist ja nach ihm in Wahrheit etwas

ganz Fertiges oder besser, es ist etwas durchaus Ruhendes; nicht handelt es sich um eine Bewegung, wenn ich so sagen darf, in welche es kommen soll durch sein Kommen, nicht um etwas Neues, das mit ihm geschehen soll. Neu ist bloss, dass Christus es ist, der in dasselbe einführen soll, und dass die Christen es sind, die von ihm in dasselbe eingeführt werden sollen. Also über Christum und das Christwerden ist Neues zu sagen und desswegen ausführlich zu reden, nicht aber über das Gottesreich. So wie Paulus es fasst, ist der Sache nach mit Ausdrücken, wie *ζωὴ αἰώνιος, δόξα*, auch *σωτηρία* (im vollen Sinn) dasselbe gesagt. Denn das ist es eben, was man in dem Gottesreich erlangt. So war wenig Bedürfniss, speciell von diesem zu reden. Dagegen erscheint nach der Lehre Jesu das Reich, das Gott im Himmel hat, in einem neuen Licht. Es soll ja in Activität gleichsam treten durch dies Kommen, und es soll ihm für dies „Kommen“, gerade damit es ein möglichst umfassendes sei, Raum geschaffen werden. So wird es unter einen ganz neuen Gesichtspunkt gestellt. Und es tritt dadurch natürlich und mit Notwendigkeit die Lehre vom Gottesreich in den Vordergrund. Denn nicht bloss für dasselbe soll etwas Neues geschehen d. h. Genossen für dasselbe gewonnen werden durch den Glauben an Jesum, sondern mit demselben, es soll „kommen“. Hier also ist eine bestimmte Lehre von dem Gottesreich, nicht aber bei Paulus.

Sodann aber erhellt aus dieser Differenz noch weiter Zweierlei. Einmal ist hier natürlich gar keine Spur mehr von der jüdischen Erwartung in Betreff des Gottesreichs der Messiaszeit, nach der dies wesentlich doch wieder, wie wir hörten, als ein Gottesreich nicht nur auf Erden, sondern auch in irdischen Formen und mit irdischen Segnungen gedacht ist. Damit ist ganz gebrochen. Es „kommt“ ja gar nicht auf Erden; es ist und bleibt ein rein himmlisches, und um ein der Erde

Entrücktwerden in dasselbe handelt es sich hier. Eben deswegen aber kann dann fürs andere noch weit weniger wo möglich, als selbst in den Evangelien nach der Lehre Jesu, davon die Rede sein, wie wir oben schon andeuteten, dass unter Gottesreich bei Paulus zu verstehen sei eine sittlich-religiöse Gemeinschaft oder gar ein „Gemeinwesen“; oder noch weit weniger, als dort, davon, dass dasselbe zunächst in der Jüngergemeinschaft, in der *ἐκκλησία* bestehe (hier allerdings noch nicht vollendet), dass es ein entwicklungsfähiges, aber auch erst noch entwicklungsbedürftiges sei, dass es wachsen könne und werde u. drgl. Von solchem zu reden, ist nun vollends bei Paulus ein reiner Ungedanke. Es hat hier nicht den mindesten Raum. Das Gleiche gilt natürlich von dem „Bauen am Reiche Gottes“ oder dem „Ausbreiten“ desselben. In welchem Sinn etwa nach der Lehre Jesu von letzterem geredet werden könne, haben wir früher gehört; bei Paulus aber hat das überhaupt keinen Sinn.

Doch wir müssen noch einmal zu 1 Cor. 15 zurückkehren. Das enthält noch einiges hieher Gehörige mit seinen Aussagen über das Verhältniss der *βασιλεία* Christi zu der Gottes selbst in v. 24 ff. Es wird hier einmal überhaupt deutlich von einer *βασιλεία* Christi und seiner specifischen Aufgabe, nämlich jede (feindliche) Macht zu vernichten, geredet und dann von ihrem Verhältniss zu Gott und — dürfen wir ja wohl gleich sagen — zu der *βασιλεία* Gottes. Näher aber wird von Christo ein *παραδίδόναι τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρὶ* ausgesagt. Was heisst das? Heisst das bloss: es durch das Vernichten jeder (feindlichen) Macht dahin bringen, dass der Vater als unbehindert herrschender König anerkannt wird bzw. als solcher gleichsam da steht, so dass also dadurch nur, aber auch recht deutlich die mittlerische Thätigkeit Christi für das Gottesreich ausgesprochen wäre, ohne dass von einem Abtreten der *βασιλεία* an den Vater von Seiten Christi die

Rede wäre? Ich meine, v. 24 für sich liesse diese Erklärung wohl zu. Allein ein Blick auf v. 25 und v. 28 nötigt doch sie abzuweisen. „*Ἀχρὶς οὖν*“ v. 25 bezeichnet zu deutlich einen Endpunkt, also hier für das *βασιλεύειν* Christi. Ebenso soll doch das *ὑποταγήσεται* v. 28 einen Gegensatz bilden zu einem *βασιλεύειν*. Somit will gesagt werden, letzteres finde ein Ende, natürlich freiwillig, also er, Christus, gebe seine *βασιλεία* ab an den Vater. So erklärt, wird in der Stelle selbstverständlich von einem Verhältniss nicht bloss Christi, sondern auch seiner *βασιλεία* zu der des Vaters geredet. Das heisst aber einmal, sie wird von ihr überhaupt bestimmt unterschieden. Und zwar wird offenbar Christo ein *βασιλεύειν* zugeschrieben schon vor seiner Parusie — er ist ja der zur Rechten Gottes Sitzende — ein *βασιλεύειν*, das er auch schon gegen gottfeindliche Mächte bethätigt (wie? ist nicht gesagt). Aber die energische Manifestation desselben — das ist doch wohl die Meinung des Apostels — ist erst und gerade mit der Parusie verbunden; durch sie vollendet sich das *καταργεῖν* der feindlichen Mächte. Dass hier keine *βασιλεία* gemeint ist, welche Christus auf Erden habe, d. h. deren Sitz da ist, wenn auch die Bethätigung derselben wenigstens mit gegen feindliche Mächte auf Erden gerichtet ist, dass also hier die Anschauung von der mit der Parusie sich verbindenden bzw. vollendenden *βασ.* Christi eine andere ist, als nach der Lehre Jesu, ist klar. Es folgt das von selbst daraus, dass Paulus kein Kommen der *βασιλεία* Gottes auf die Erde kennt. Weiter „übergibt“ nun aber Christus diese seine *βασιλεία* an den Vater d. h. also er tritt sie ab an ihn. Es ergibt sich diess eigentlich von selbst aus ihrem angegebenen Zweck. Der ist erreicht, wenn alle gottfeindlichen Mächte vernichtet, eigentlich wirkungslos gemacht sind. Mit diesem Uebergeben seiner *βασιλεία* an den Vater unterwirft sich (*ὑποταγήσεται* v. 28) der Sohn dem Vater, damit Gott sei „Alles in Allem oder in

Allen", natürlich als nun einziger βασιλεύων, so dass wir hierin, wenn auch nicht direkt ausgesprochen, eine Aussage auch über die βασιλεία Gottes haben — zunächst im Sinn von Herrschaft Gottes; aber wo diese ist, hat ja Gott auch eine βασιλεία im Sinn von Reich. Das Verhältniss der βασιλ. Christi zu der βασιλ. Gottes ist also hier deutlich eben dasjenige, das wir oben bei Besprechung der Lehre Jesu mehr nur vermuthungsweise aussprachen. Die βασιλ. Gottes ist das Höhere, ist das eigentliche Ziel, daher auch für die Menschen der Vermittler des höchsten Guts. Alle gottwidrigen Mächte sind ja überwunden; so ist Gott durch nichts mehr am Heilspenden und ein Genosse seines Reichs durch nichts im Genuss des Heils mehr behindert. Das βασιλεύειν Christi will und soll der Erreichung dieses Ziels nur dienen. Nur ist dies hier eigentlich bloss nach der negativen Seite ausgesprochen, oder es erscheint als ein Besiegen der feindlichen Mächte. Dass man dagegen als freiwilliger Unterthan Christi in den Genuss des Gottesreichsgutes komme, jenes zu werden daher der Weg zu diesem sei, Niemand also, wie wir oben es ausdrückten, Genosse des Gottesreichs werde, der nicht Unterthan Christi wird, ist wenigstens hier nicht gesagt. Eine mittlerische Bedeutung wird aber doch so wie so der βασιλεία Christi zugeschrieben, und darum ist auch klar, dass mit dem Aufhören der Vermittlung, mit dem Erreichen des Ziels die βασιλεία Christi aufhören wird und muss. Dabei ist aber das hier gelehrte Aufhören dieser βασιλ. ein anderes, als das zu Ende Gehen seiner Herrschaft nach den 1000 Jahren in der Apokalypse. Denn hier beginnt ja erst wieder der Kampf aufs neue. Wie wir aber betreffend die apokalyptische Lehre andeuteten, dass ein Mit-herrschen Christi mit Gott im himmlischen Jerusalem gewiss nicht durch jenes ausgeschlossen sein solle, so dürfen wir wohl Aehnliches auch für Paulus annehmen. Nur das βασιλεύειν Christi als mittlerische Thätigkeit, insofern als Thätig-

keit mit specifischem Zweck, erreicht ein Ende; aber ein Teilnehmen an der βασιλεία Gottes will schwerlich damit negiert werden, sondern ist als stets fortdauernd zu denken. Und positiv ist dies von der zweiten Gruppe der Briefe zu statuieren gemäss der Art und Weise, wie sie von der βασιλεία Christi reden, wobei sie freilich von diesem Abgeben seiner βασιλεία an den Vater überhaupt nichts andeuten.

β. Zweite Gruppe Paulinischer Briefe.

In dieser Gruppe finden wir die βασιλεία Gottes und Christi geradezu coordiniert, ja die letztere tritt eigentlich an die Stelle der ersteren. Das erste geschieht Eph. 5, 5 und zwar so, dass τοῦ Χριστοῦ vorausgeht. Die βασιλ. Christi ist also offenbar zugleich als βασιλ. Gottes gedacht und umgekehrt, doch gewiss wegen des Sitzens Christi zur Rechten Gottes (1, 20). Vielleicht soll auch die βασιλ. Christi durch das Nachfolgenlassen von θεοῦ ohne Artikel einfach als eine selbst göttliche charakterisiert werden. Im Uebrigen erscheint diese βασιλεία hier wieder ganz so, wie wir die βασιλ. τοῦ θεοῦ bisher und speciell 1 Cor. 6 und Gal. 5 kennen lernten. Sie ist Gegenstand eines κληρονομεῖν, verschafft also ein Gut bzw. das höchste Gut. Dessen Erlangung aber ist an ethische Bedingungen geknüpft; denn Unsittlichkeit schliesst unbedingt aus.

Nur von der βασιλεία Christi, aber offenbar als mit der Gottes identisch, ist die Rede Col. 1, 14. Hier ist aber dann das Besondere, dass Gott die Gläubigen verpflanzt hat in diese βασιλεία, nachdem er sie errettet hat von der Gewalt der Finsterniss. In jener sind also die Gläubigen schon. Wie haben wir nun dies zu verstehen? Ist daran gedacht, dass die Christen ja doch an dem zur Rechten Gottes erhöhten Christus schon hier ihren κύριος haben, unter dem sie stehen, und nicht mehr unter dem Teufel? Und dies käme nicht

oder doch am wenigsten hier von Seiten einer dadurch bedingten Unterthänigkeit, eines Verpflichtetseins zum Gehorsam gegen Christum in Betracht, sondern wesentlich als ein Glück, ein Höhestand. Die βασιλεία Christi wäre dann natürlich hier eine schon gegenwärtige. Allein gerade dieser Umstand, dass das Sein in ihr wesentlich als hohes Glück erscheint, erregt wieder Bedenken gegen diese Fassung. Wir haben damit eben wieder das längst bekannte Merkmal der βασιλ. Gottes, das, was ihr Charakteristisches in ihrem oft nachgewiesenen endgeschichtlichen Sinn ausmacht. So ist das allerwahrscheinlichste, dass auch hier an eine Aufnahme in die βασιλ. Christi in diesem Sinn gedacht ist. Die Gläubigen haben durch ihren Glauben oder vielmehr durch die ἀπολύτρωσις, die durch Christum geschehen, diese Aufnahme gewiss. Insofern hat Gott sie schon darein versetzt, wenn auch die Offenbarung der δόξα oder nach v. 12 der Anteil an dem κλήρος τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί noch bevorsteht. Es soll ja im ganzen Zusammenhang das Grosse, das an den Gläubigen geschehen, hervorgehoben werden, und das ist nicht bloss das, dass sie in der Gegenwart an Christi ihren κύριος haben. In der Hauptsache wird der Ausdruck sich decken mit dem, was Eph. 2, 6 gesagt ist: συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χ. 'Ι. So wenig dies ἐπουράνια etwas schon in der Gegenwart Vorhandenes, ein gegenwärtiges Gebiet meint und doch der Aorist steht, so wenig die βασιλεία in unserer Stelle. Die eben angeführte Stelle von den ἐπουράνια dürfte zugleich bestätigen, dass auch in dieser Gruppe von Paulinischen Briefen die βασιλ. Christi und damit natürlich die Gottes nur als im Himmel befindlich gedacht ist.

Nur von der βασιλ. τοῦ θεοῦ selbst ist die Rede Col. 4, 11. Wenn hier von συνεργοὶ εἰς τὴν βασιλείαν τ. θ. gesprochen ist, so kann nur die oberflächlichste Erklärung darauf verfallen, unter βασιλ. τοῦ θεοῦ hier die Kirche oder überhaupt eine in der Gegenwart schon vorhandene βασιλεία zu verstehen. Ge-

meint ist natürlich eine Wirksamkeit, deren Zweck und Ziel die Aufnahme in die himmlische βασιλεία ist, indem daran gearbeitet wird durch Verkündigen des Evangeliums, um zum Glauben zu führen und so jene Aufnahme zu ermöglichen bzw. zu verbürgen.

γ. Dritte Gruppe Paulinischer Briefe.

Die Pastoralbriefe reden nur noch von der βασιλεία Christi, die sie mit seiner (in diesen Briefen ἐπιφάνεια genannten) Parusie, wo er als κριτής auftreten wird, unmittelbar verbinden 2 Tim. 4, 1 (vgl. 8). Neu ist dann nur die Bezeichnung derselben als einer ἐπουράνιος ib. 4, 18. Sie wird also geradezu in den Himmel verlegt. Dass auch hier die Aufnahme in sie das Erlangen des höchsten Guts ist, zeigt die Stelle an sich selbst. Es findet ja damit ein ῥύεσθαι ἐκ παντὸς ἔργου πονηροῦ und ein σώζειν statt.

C. HEBRÄERBRIEF.

Dieser Brief redet in Einer Stelle 12, 28 von einer βασ. ἀσάλευτος, welche die Gläubigen empfangen (παρалаμβάνειν) sollen. Er charakterisiert damit natürlich kurz die βασ. τοῦ θεοῦ, und dass er diese eschatologisch fasst, versteht sich. Näheres erfahren wir darüber nicht. Wir können nur im allgemeinen damit combinieren, was sonst in dem Briefe von der αἰώνιος κληρονομία (9, 15), von den μέλλοντα ἀγαθὰ (10, 1) und in unserem Kapitel selbst v. 22. 23 von der πόλις θεοῦ ζῶντος, Ἱερουσαλήμ ἐπουράνιος gesagt ist. Auch hier ist das Reich Gottes rein als im Himmel befindlich gedacht. Daher ist auch von keinem ἔρχεσθαι die Rede, vielmehr von einem προσέρχεσθαι (v. 22) der Gläubigen zu jener πόλις. Man beachte hier aber auch wieder die proleptische Redeweise „προσεληλύθατε“ von etwas doch Zukünftigem, der Endzeit Angehörigem, zum Beweis, wie geläufig sie den christlichen Autoren ist, wie wenig

also aus dem Präteritum geschlossen werden darf, es handle sich um etwas schon in der Gegenwart sich Vollziehendes, was als Bestätigung des vorhin über die Colosserstelle (1, 13) Gesagten dient. Diese Redeweise ist eben um so begreiflicher oder vielleicht nur darum begreiflich, weil im Neuen Testament und zwar bekanntlich in den Briefen bzw. von Paulus so gut wie in den Evangelien die Parusie als nahe bevorstehend angenommen wird, die Jetztzeit, wie wir früher einmal sagten, schon zur Endzeit oder diese zu jener gerechnet wird.

d. DER ZWEITE BRIEF PETRI.

Dieser Brief bestätigt bekanntlich gegenüber von Zweifeln, die aus der Verzögerung der Parusie Christi entsprangen, die Erwartung der letzteren als einer mit einer völligen Umwandlung der gegenwärtigen Verhältnisse verbundenen Katastrophe. Himmel und Erde werden neu (3, 13). Daneben redet er 1, 11 von der αἰώνιος βασιλεία Christi. Wenn sie, bzw. der εἰσόδος in dieselbe auch nicht mit der Parusie ausdrücklich in Verbindung gebracht wird, so nötigt doch auch hier das Futurum ἐπιχορηγήσεται dazu. Die Bezeichnung dieser βασιλεία Christi ausdrücklich als αἰώνιος zeigt, dass sie natürlich hier von der βασιλεία Gottes nicht unterschieden wird. Die Frage nach dem Wo? dieses Reiches ist in unserem Brief eigentlich abgeschnitten durch die starke Betonung der völligen Umwandlung von Himmel und Erde. Man mag es also in den Himmel oder auf die Erde verlegen: jedenfalls ist es ein ganz neuer Boden. Da aber ausdrücklich auch die Erde als neuwerdend bezeichnet wird, so wird allerdings dieses Christusreich als diese mitumfassend gedacht sein. Sonst hätte dieses Neuwerden derselben eigentlich keinen Zweck. Dass, wie wir uns öfter ausdrückten, δικαιοσύνη Substrat aller Teilnahme an der βασιλεία ist und bleibt, mögen wir in der Stelle 3, 13

noch ausdrücklich bestätigt finden durch die specielle Bemerkung: *ἐν οἷς δικαιοσύνη κατοικεῖ*.

4. Eine Evangelienschrift — das Johannesevangelium.

Zum Schluss haben wir noch einmal eine Evangelienschrift. Der Schluss kehrt so zum Anfang zurück, zu der ersten Schriftengattung. „Evangelienschrift“ — dieser Charakter der zuletzt in Betracht zu ziehenden Schrift ist in der That zu betonen. Ist es auch eine Evangelienschrift total anderer Art, als die drei, mit denen wir begannen: es ist doch eine solche, will eine solche sein; sie will Jesuslehre geben. So muss sie fast nothwendig — ausgesprochen oder nicht ausgesprochen — irgendwie in einem Verhältniss nicht nur stehen, sondern auch Stellung nehmen zu einer Lehre, die, wie wir uns überzeugten, in den drei anderen Evangelien nahezu beherrschend im Vordergrund steht, wie die unsrige. Das Verhältniss des vierten Evangeliums mit seinem fast durchweg so ganz anderen Inhalt zu den drei ersten drückte man bekanntlich gerne so aus, Johannes habe diese ergänzen wollen. Nun so äusserlich verstanden, wie man dies wohl früher verstand und namentlich auf den erzählenden Inhalt bezog, ist dies freilich nicht richtig. Aber etwas Richtiges ist doch damit der Sache nach ausgesprochen, auch in Bezug auf unsere Lehre.

Zunächst scheint diese Schrift freilich eben ganz einfach in die Kategorie der zuletzt besprochenen Schriften, also der der zweiten Gattung, zu gehören, sofern auch in ihr von der *βασιλεία τ. θ.* so gut wie gar nicht die Rede ist. Und es scheint zu genügen, einerseits dies zu constatieren, andererseits die einzige Stelle, die hieher gehört, darauf anzusehen, in wie weit der darin sich findende Gottesreichsbegriff mit dem, den wir in den drei synopt. Evangelien gefunden haben, zusammenstimmt oder ob wir vielleicht einen anderen finden. Selbstverständ-

lich ist das jedenfalls das erste, und es sei daher über diese einzige Stelle (c. 3, 4. 5) das Nötige kurz bemerkt. Wir finden da:

1. Auch hier gewährt das Gottesreich dem Menschen ein Gut und zwar das höchste Gut. Zeigt das schon der feierliche Ton der Rede, so insbesondere der Ernst der aufgestellten Bedingung, Geburt von oben, der sich doch nur daraus erklärt, dass das höchste Gut in Frage steht. Eine solche Bedingung kann nur gestellt werden, wo es sich um den höchsten Preis handelt.
2. Das Erlangen dieses Guts wird, wie wir hören, mit aller nur denkbaren Entschiedenheit an eine ebenso ethische als religiöse Bedingung geknüpft. Diese selbst geht dann allerdings über das hinaus, was wir bei den Synoptikern fanden, will aber doch eigentlich nur die dort ausgesprochene Bedingung des μετανοεῖν, sowie die des Werdens wie Kinder, wozu ja (wenigstens nach Matthäus 18, 3) ein στρέφειν erfordert wird, auf einen bestimmten dogmatischen Ausdruck bringen. Zugleich wird auf die Factoren hingewiesen, welche zur Erfüllung dieser Bedingung helfen, wodurch sie als eine religiös-ethische sich erweist, mit ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, wovon das erste doch wohl unzweifelhaft auf die Taufe hinweist (und darum auch das Christwerden durch Glauben an Christum mit in sich schliesst). Von sonstigen objektiven Bedingungen des ἔρχεσθαι εἰς τὴν βασ. oder ἰδεῖν τ. β. durch eine weitere besondere, heilsgeschichtliche Gottesoffenbarung ist nichts gesagt. Und die Frage nach dem Wo? dieser βασιλεία τ. θ. kann kaum überhaupt gestellt noch weniger mit Sicherheit beantwortet werden. Denn die Stelle macht denn doch stark den Eindruck, dass an den Gebietscharakter derselben eigentlich gar nicht mehr gedacht ist, trotz des Ausdrucks: ἔρχεσθαι εἰς, βασιλεία τ. θ. vielmehr so gut wie in den Begriff: „höchstes Gut, ewiges Leben“ übergegangen ist. Doch wird man kaum fehlgreifen, wenn man die βασιλεία unter die ἐπουράνια zählt, von denen v. 12 die Rede ist. Aber ob damit über die Loca-

lität eigentlich etwas ausgesagt werden will, möchte ich dennoch dahingestellt sein lassen. Nimmt man freilich eine Stelle wie 14, 2 (von den Wohnungen im Vaterhaus) dazu, so wird man das Wo? im Himmel zu suchen haben.

Bei der einfachen Besprechung dieser einzigen Stelle mit der Bemerkung: „und weiter ist dieser Schrift nichts zu entnehmen für unseren Gegenstand“ können wir es aber nicht bewenden lassen. Nein; denn teils die Art und Weise, wie diese einzige Aussage auftritt, teils die Rolle, welche in dieser Schrift ein Hauptpunkt, der bei der Gottesreichslehre in Betracht kommt, das Gottesreichsgut der *ζωὴ αἰώνιος*, spielt, verräth zu deutlich, dass sie nicht nur etwa diese Lehre überhaupt kennt sondern auch, wenn gleich stillschweigend, so doch in kaum zu verkennender oder zu bestreitender Weise zu ihr Stellung nimmt.

In ersterer Beziehung d. h. in Bezug auf die Art und Weise, wie diese einzige Aussage auftritt, ist zu sagen: Es ist hier offenbar nicht so, wie in den anderen Schriften der zweiten Gruppe, dass der Begriff der *βασιλεία* nur ganz gelegentlich einmal wie zufällig, eigentlich nur als ein anderer Name für höchstes Gut, ewiges Leben oder drgl. auftaucht, sondern es wird, wenn auch nur einmal, so doch dies eine Mal geflissentlich davon Gebrauch gemacht. Und das Geflissentliche dieses Gebrauchmachens besteht und zeigt sich hauptsächlich darin, dass dies gerade undgleich in der ersten Lehrrede Jesu geschieht. Hier in der ersten Lehrrede, gleich im Eingang ein Reden von der *βασιλεία τ. θ.*, also ein Beginnen der Lehrreden mit derselben — das ist gewiss nicht zufällig. Es soll damit an die synoptische Lehrweise angeknüpft, in ihr, so zu sagen, eingesetzt und dadurch das Zusammenhängen und Zusammenhängenwollen mit ihr constatirt werden. Und bezeichnend wäre, wenn die Leseart: *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* in v. 4 wirklich die ursprüngliche wäre; dann würden ausdrücklich die beiden

von den Synoptikern vertretenen Ausdrücke aufgenommen und wäre an beide angeknüpft, um ja den Zusammenhang damit in unmissdeutbarer Weise herzustellen. Und warum nun dieses deutliche Anknüpfen (vielleicht nicht bloss an die Lehre, mit der Jesus beginnt, die βασιλ.-lehre, sondern durch das Reden von ὕδαρ und πνεῦμα auch an den Befehl, den er zum Schluss — jedenfalls nach Matthäus — gibt)? Nun ich meine, um daran eine Art Creditiv zu haben für die Rechtgläubigkeit, wenn man so sagen darf, für die wesentliche Uebereinstimmung der nachfolgenden, überhaupt sonstigen Lehre mit der (originalen) synoptischen, dafür, dass man in der Sache in derselben Bahn sich bewege und bewegen wolle. Denn mehr als ein Anschluss, ein Einsetzen in die synoptische Lehre findet nicht statt; auf die eine Stelle beschränkt es sich ja, und sofort hören wir gar nichts mehr von der βασιλεία, also von diesem specifisch synoptischen Lehtropus. Aber was weiter gelehrt wird, ist durch jenes Einsetzen in demselben gegen den Verdacht irriger, unevangelischer Lehre gedeckt und muss als gedeckt betrachtet werden trotz aller anscheinenden, ja anscheinend starken Discrepanz. Was gelehrt wird anstatt der synoptischen βασιλεία-lehre, ist wesentlich als werthvollste Ergänzung zu bezeichnen, oder, können wir mit dem Jesuswort Matth. 5, 17 wohl am richtigsten sagen, soll nicht καταλύειν, ἀλλὰ πληροῦν. Dass nun aber bei dem, was weiter in unserer Schrift gelehrt wird, der Begriff der βασιλεία aus dem Spiel bleibt, ist ganz begreiflich bei der Bedeutung dieses Begriffs, zumal bei den Synoptikern, wie wir sie längst kennen d. h. bei der eschatologischen Bedeutung, die er dort jedenfalls und in vollem Sinn hat, und bestätigt in der einfachsten Weise wieder die Richtigkeit dieser unserer Fassung der synoptischen Lehre. Wäre sie nicht richtig, dann wäre gar kein Grund gewesen für unsere Schrift, von diesem Begriff, den man doch kennt, ja den man ausdrücklich anerkannt hat,

weiterhin ganz abzusehen. So aber ist es freilich geboten. Denn was in unserer Schrift nun weiterhin getrieben und so nachdrücklich in den verschiedensten Wendungen gelehrt wird, ist das, was der Jesusjünger im Glauben hat, d. i. dass er die *ζωή*, die *ζωή αἰώνιος* in Christo, im Glauben an Christum hat, während den Nichtglaubenden *κρίσις* trifft. Was haben wir hiemit anders, als den von den Synoptikern her uns wohlbekannten Inhalt des Gottesreichsguts, sowie dass dessen teilhaftig werde, wer ein Jünger Jesu ist, während der, der es nicht ist, durch eine *κρίσις* ausgeschlossen wird und bleibt? Dies ist also der klare, sachliche Berührungspunkt der weiteren Lehre unserer Schrift mit den Synoptikern, ihr inneres Zusammenstimmen und sich Bewegen in derselben Bahn. Aber freilich ist dabei nun auch gar nichts davon gesagt, dass das erst in der Zukunft sich verwirklichen werde, kurz es ist ganz und gar nicht eschatologisch geredet. Es heisst einfach und ganz allgemein immer wieder (um es kurz zu sagen): „Wer glaubt an Christum, hat das ewige Leben“, ja: „Wer nicht glaubt, ist schon gerichtet“. Wie nun? wird also vielleicht durch das Johannesevangelium doch die synoptische *βασιλεία*-lehre positiv abgewiesen und soll abgewiesen werden? Oder muss vielleicht umgekehrt, damit man das nicht zugeben muss, eben die *βασιλεία*-lehre doch anders gefasst werden, als wir bisher durchweg sie fassten, nämlich eben nicht eschatologisch, so dass man also durch den Glauben in diesem Aeon schon wirklich in der *βασιλεία* ist und damit die *ζωή αἰώνιος* hat, während der Nichtglaubende ausgeschlossen ist als gerichtet? Ja, es ist m. E. diese Auffassung der *βασιλεία*, also die nicht oder doch nicht bloss eschatologische, gerade in harmonistischem Interesse, weil man für nötig hielt, Discrepanz der johanneischen Lehre von der synoptischen abzuwenden, so gewöhnlich geworden. Aber gewiss ganz mit Unrecht. Ich frage einfach: Warum ist denn dann das Johannes-

evangelium, das ja gewiss wusste, was βασιλεία meint, nicht einfach bei der βασιλεία-lehre geblieben, wenn diese ebenfalls die ζωὴ αἰώνιος als einen auch schon gegenwärtigen Besitz lehrt, weil die βασιλεία selbst etwas auch schon Gegenwärtiges sein soll? Und ich sage wieder: Gerade dass es nicht einfach bei dieser Lehre bleibt und sie vorträgt, ist ein Zeugniß gegen diese Auffassung der βασιλεία. Man thut mit dieser Fassung etwas, wovor das Johannesevangelium sich wohl hütet; man verkehrt damit die genuin-synoptische Lehre. Also man lasse diese intakt, wie unsere Schrift das thut, und nehme andererseits, was diese lehrt so, wie es lautet. Aber dann die Discrepanz! und das bei dem, was doch Lehre Jesu selbst sein soll, wo also solche Discrepanz doch am schlimmsten wäre und am meisten zu vermeiden! die Discrepanz, dass ein und dasselbe, ζωὴ αἰώνιος und κρίσις, dort bei den Synoptikern von Jesu an das Kommen der βασιλεία mit seinem Kommen geknüpft wird, hier, bei Johannes, aber ganz und gar nicht! Nun gegen den Verdacht, das Johannesevangelium wolle wirklich die βασιλεία-lehre überhaupt verwerfen, bzw. positiv ganz anders von ζωὴ αἰώνιος und κρίσις lehren, sollte dieses geschützt sein durch das, wodurch es, wie wir sagten, sich schützen wollte, und wir sollten das respektieren — ich meine, durch jenes klare Anknüpfen an die βασιλεία-lehre in cap. 3. Ausserdem ist auch nicht zu übersehen, dass wir doch auch sonst manche Spuren wenigstens von derselben finden, die den Gedanken einer beabsichtigten Verwerfung abwehren. Auch in dieser Schrift redet Jesus von ἡ ἐσχάτη ἡμέρα (6, 54), von einem (leiblichen) Auferwecken, von einer ἀνάστασις ζωῆς und einer ἀνάστασις κρίσεως (6, 28 f.), weiter von einem κρίσιν ποιεῖν (ib. v. 27), was hier kaum anders als zugleich auch eschatologisch zu fassen ist oder jedenfalls so, dass das Endgericht der Synoptiker darin Raum hat. Zudem will unsere Schrift in Jesu ebenfalls ganz bestimmt den Messias sehen (ausdrücklich 4, 25,

aber auch sonst), und noch mehr zeigt der Umstand, dass sie nicht weniger als die Synoptiker ihn als den *υἱός (τοῦ) ἀνθρώπου* kennt, dass sie doch wohl nicht die, wie wir wissen, gerade mit der Menschensohnbezeichnung Jesu so eng verwachsene *βασιλεία*-lehre verwerfen will.

Aber das ist ganz richtig, ein Neues haben wir hier allerdings gemäss dem über *ζωή αἰώνιος* und *κρίσις* vorhin Gesagten, das heisst aber wir, haben eine neue, andersartige, das synoptische Lehren ergänzende Betrachtung der Sache. An die Stelle der heilsgeschichtlichen Betrachtung tritt die rein theologisch-dogmatische. Davon wird abgesehen, wann man und in welcher Form man die *ζωή αἰώνιος* erlangt, auch eigentlich von dem Wo? und nur davon ist die Rede, durch was man es erlangt, und die Antwort ist, wie wir wissen, in der Hauptsache: durch den Glauben an Christum. Ebenso wird davon abgesehen, wann oder in welcher Form man der *κρίσις* verfällt, und nur davon ist die Rede, in welchem Fall das geschieht, und die Antwort ist: im Fall des Unglaubens. Also, was rettet und was verdammt, nämlich die Stellung zu Christo, oder dass Christus es ist, in welchem alles Leben und Heil beschlossen ist: das ist es, was getrieben und betont wird; das Andere ist dagegen gehalten nebensächlich geworden. „*Via recta* auf das Ziel geblickt und von allem Anderen abgesehen“, möchte ich sagen, wurde die Losung.

Dass sich darin der Standpunkt einer späteren Zeit kundgibt, dürfte unbestreitbar sein, aber es liegt auch darin die unvergleichlich hohe, bleibende Bedeutung des Johannesevangeliums für die christliche Lehrentwicklung. So ganz nur und direkt die Hauptsache, das Ziel ins Auge zu fassen, wurde in dem Mass wichtiger und nötiger, als die Parusie eben nicht der ersten Erwartung gemäss eintrat. War durch die Paulinische Lehre das Erlangen des ewigen Lebens von einem

„Kommen“ des Gottesreichs auf Erden unabhängig gemacht, so haben wir nun eine dritte Stufe: es wird auch von der Parusie abgesehen, und das höchste Gut, das ewige Leben einfach unmittelbar und allgemein mit Christo und dem Glauben an ihn verbunden. Die objektive Bedingung des Erlangens des ewigen Lebens ist einzig das Gekommensein und die ganze Selbstbezeugung Christi mitsamt seinem Kommen im h. Geist, als seinem rechten *δοξαζέσθαι* oder Kommen *ἐν δόξῃ*. „An Christum glaube — dann hast du das ewige Leben“ — mag er nun bald kommen oder noch lange nicht, oder — wage ich zu sagen, überhaupt nicht kommen in der erst erwarteten Weise. Dass von der synoptischen Parusie nirgends geredet wird, ist ja sicher. Die Erwähnung der *ἑσχατὴ ἡμέρα* darf man nicht ohne weiteres darauf deuten, und eine Stelle, wie c. 14, 18: „*ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς*“ wird man nicht dagegen anführen wollen; auch 14, 3 (*πάλιν ἔρχομαι*) führt keineswegs mit Notwendigkeit darauf. Es kann nur gesagt werden: die Parusie ist nicht ausgeschlossen, ja es ist beabsichtigt, sie nicht auszuschliessen; daher geflissentlich diese Weite des Ausdrucks, worunter sie subsumiert werden kann. Aber sie ist auch durchaus nicht positiv gelehrt. Erst der Anhang c. 21 spricht davon v. 23, und ausdrücklich erwähnt ist sie im ersten Brief Johannis 2, 28 (vgl. auch 3, 2), was dann bei der nahen Verwandtschaft dieser Schrift mit dem Evangelium auch das eben Gesagte bestätigen dürfte, dass letzteres die Parusie keineswegs positiv ausschliessen will.

Insofern ist gewiss richtig, was wir vorhin sagten: die Johanneische Lehre will die *βασιλεία*-lehre nicht *καταλύειν*, wohl aber *πληροῦν*. Denn dieses Verfahren, wie wir es eben schilderten, ist eine *πλήρωσις*, und im Sinn einer solchen eine wesentliche, wichtige „Ergänzung“. Zugleich wird auch durch dieses Vorgehen bestätigt, was wir bei Betrachtung der synoptischen Lehre betonten, dass es sich bei der *βασιλεία*-lehre

lediglich um Erlangung eines Guts handelt, nicht um Herstellung einer Gemeinschaft oder gar eines Gemeinwesens. Die Jünger Christi sollen freilich durch Liebe verbunden alle *ἐν* werden, *μία ποίμνη*; aber nicht das ist gemeint mit der *βασιλεία*. Darum kann das Johannesevangelium jenes so stark betonen und doch von der *βασιλεία* so gut wie schweigen.

Aehnlich verhält es sich dann auch mit der *βασιλεία* Christi. Eine solche wird ihm ausdrücklich zugeschrieben. Er ist *βασιλεύς*, nennt sich selbst so. Aber auch hier keinerlei heilsgeschichtliche Betrachtung darüber, wann er als *βασιλεύς* sich offenbaren, wann und wie er seine *βασιλεία* gründen werde, sondern nur eine dogmatische Bestimmung des Charakters dieser *βασιλεία* und der Bedingung der Zugehörigkeit zu ihr (und damit zu der *βασιλεία* Gottes selbst). „*Οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου,*“ „*οὐκ ἐντεῦθεν*“, heisst es 18, 36, ist sie. Es berührt sich dies ja wohl unverkennbar nahe mit einem: „*οὐκ ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ*“, und soll sich auch damit berühren, so dass die synoptische Lehre gewiss auch hier nicht abgelehnt werden will. Aber es heisst eben nicht so und der Ausdruck meint nicht das. Von dem heilsgeschichtlichen Verlauf der Dinge ist ganz abgesehen. Nur der Charakter dieser *βασιλεία* fällt ins Gewicht und soll gezeichnet werden; daher *οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου, οὐκ ἐντεῦθεν*. Dadurch wird dann jeder Vorstellung (die sich, wie wir wissen, auch an die Erwartung einer *βασιλεία τοῦ αἰῶνος τοῦ μέλλοντος* knüpfen kann), als ob diese doch wieder eine Art Weltreich, wenn auch auf höherer Potenz, etwa ein durchweg (in äusserlichem Sinn) siegreiches und dadurch weltförmig mächtiges Reich sein solle, gewehrt. Zugleich geschieht dies dadurch, dass in unmittelbarem Zusammenhang mit der Versicherung Jesu, er sei ein König, und mit dieser Charakterisierung seines Königreichs als Zweck seines Kommens in die Welt das *μαρτυρεῖν τῇ ἀληθείᾳ* und als einzige Bedingung der Zugehörigkeit zu dieser *βασιλεία* das gläubige Hören seiner

für die Wahrheit zeugenden Stimme genannt wird. Eine Königsherrschaft Christi in noch anderer Weise, als dieser rein geistigen, dass die Unterthanenschaft in dem Hören seiner Stimme besteht, will damit gewiss nicht ausgeschlossen werden; es bleibt voller Raum dafür. Aber zu thun ist es eben hier um ein anderes, nemlich darum, alle irgend sinnliche Gedanken auch von dieser βασιλεία fernzuhalten. Denn um den Kernpunkt handelt es sich, um das, den Weg in diese βασιλεία und damit zu dem ewigen Leben zu zeigen. Insofern auch hier Ergänzung bzw. πλήρωσις der synoptischen Lehre. Nichts von der Form; nur auf das Wesen ist gezielt. Wie sich dann die Form gestaltet, bleibt dahingestellt; man kann es ruhig abwarten, wenn nur das Wesen nicht fehlt. Wir können auch hier wieder nicht verkennen, wie hochwichtig es war gegenüber der faktischen Unsicherheit der endgeschichtlichen Gestaltung, dass die christliche Lehrentwicklung in diese Bahn einlenkte, in die Bahn des Absehens von jener Gestaltung, des Unabhängigmachens der Bedeutung des Christusglaubens von derselben. Und in solchem Sinn bezeichnet gewiss die Lehre des Johannesevangeliums durch diesen rein dogmatischen Standpunkt, auf den sie sich stellt, einen Abschluss (auch der βασιλεία-lehre), der noch gefehlt hatte. Erst so waren die Heilswahrheiten, die Jesus verkündigt hatte, bzw. deren Realisierung er bezweckte, zunächst wenigstens einmal in Form der Lehre, ein für immer gesicherter Besitz der christlichen Kirche.

BERICHTIGUNGEN.

- S. 2. Z. 10 v. o. setze statt: „wenn“ — da
„ Z. 12 v. o. setze statt: „dürfen“ — müssen
S. 6. Z. 11 v. u. lies statt: „en“ — den
S. 15. Z. 3 v. u. setze statt: „gar nicht“ — kaum
S. 16. Z. 1 v. o. setze statt: „gar nichts weiter“ — doch eigentlich nichts
„ Z. 6 v. o. schalte nach: „Heil“ ein — vom Himmel
„ Z. 1 v. u. schalte nach: „vollkommenen“ ein — vom Himmel stammenden
S. 19. Z. 10 v. lies statt: „festgehaltenen“ — festgestellt
S. 29. Z. 13 v. o. lies statt: „5, 21“ — 5, 20
S. 40. Z. 3 v. u. lies statt: „niederen“ — niedereren
S. 53. Z. 13 v. o. lies statt: „solcher“ — einer solchen
S. 60. Z. 16 v. o. schalte nach: „d. h.“ ein — dass
S. 63. Z. 3 v. u. schalte nach: „der“ ein zweites — „der“ ein
S. 81. Z. 15 v. u. streiche nach: „geht“ — zu
S. 89. Z. 8 v. o. setze nach: „Jesu“ ein Komma
„ Z. 8 v. u. lies statt: „das“ — dass
„ Z. 1 v. u. lies statt: „Messiaswartung“ — Messiaserwartung.
S. 91. Z. 9. v. u. lies statt: „cb.“ — ib.
S. 93. Z. 6 v. u. lies statt: „Vollendungsstund“ — Vollendungsstand
S. 102. Z. 10 v. u. lies statt: „drei“ — drit
S. 195. Z. 6 v. o. lies statt: „jeden“ — jenen
„ Z. 11 v. u. setze nach: „selbst“ ein Komma.
S. 202. Z. 10 v. o. schalte nach: $\delta\delta\zeta\alpha$ ein — *κληρονομία*

Sonstige kleine, nicht sinnstörende Fehler in einzelnen Buchstaben wird man leicht selbst berichtigen.
