



Staats- und
Universitätsbibliothek
Bremen

Staats- und Universitätsbibliothek Bremen

DFG Projekt Die Grenzboten

Die Grenzboten

Berlin u.a., 1841 - 1922

Lang, W.: Bewegungen im Protestantismus Frankreichs.

urn:nbn:de:gbv:46:1-908

Bewegungen im Protestantismus Frankreichs.

T. Colani, Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps. Strasbourg 1864.

Es würde uns schlecht anstehen, wenn der blendende Glanz des Renanschen Buches uns dasjenige übersehen ließe, was sonst die französische Wissenschaft auf dem Gebiet der Erforschung des Urchristenthums zu Tage fördert, oder wenn wir wegen des vielfach Verfehlten, wodurch Renan allerdings bei uns mehr ein zweideutiges Renommée erlangt hat, die überrheinischen Leistungen sammt und sonders über die Achsel ansehen wollten. Mit Recht ist von französischen Beurtheilern bemerkt worden, daß in der Vie de Jésus an manchen Punkten unvermerkt der Katholik, der unter dem savant désintéressé verborgen steckt, zum Vorschein komme. Die tiefe Kluft zwischen dem orthodoxen Katholicismus und der modernen Bildung, welche doch nur durch die Entwicklungen des Protestantismus organisch ausgefüllt ist, konnte der ehemalige Seminarist von St. Sulpice nicht ungestraft überspringen. Auch in Frankreich ist deshalb Renan gewissermaßen eine abnorme Erscheinung, und wir haben allen Grund uns zu dem französischen Protestantismus zu wenden, wenn wir von dem wissenschaftlichen Stand der urchristlichen Fragen in Frankreich einen richtigen Begriff erhalten wollen.

Damit sind wir an die straßburger Schule gewiesen, und wir denken uns schon im Voraus, daß der Aufschwung, welchen in Frankreich nicht minder als in Deutschland eben diese Studien neuerdings genommen, wesentlich auf die nähere Verührung mit der deutschen Wissenschaft zurückzuführen ist. So ist es, und die Franzosen machen daraus gar kein Hehl. Sie geben bereitwillig zu, daß deutsche Forschung das schwerste Material aus der Tiefe herausgegraben hat, mit welchem nun weiter zu bauen ist. Aber eben hier, in der Verwendung dieses Materials, zeigt die französische Theologie ihre eigenthümlichen Verdienste. Wenn sie schon einen glücklichen Instinct für das besitzt, was in den Erzeugnissen der deutschen Theologie, von welcher wohl das Wort von den mancherlei Gaben, aber nicht das vom einerlei Geiste gilt, einen wirklichen Fortschritt der Wissenschaft bedeutet, so ist ihr namentlich eigen die Leichtigkeit, mit der sie die wissenschaftlichen Ergebnisse in genießbarer Form zu verbreiten, zu anziehenden

Grenzboten I. 1865. 16

Darstellungen abzurunden und Problemen, die bei uns allzulang in der Gelehrtenwelt verschlossen blieben, eine praktische Spitze zu geben weiß. Besonders voraus sind uns die Franzosen in der Anwendung der wissenschaftlichen Fortschritte auf das kirchliche Leben, auf Kanzel und Schule. Ihnen ist es undenkbar, daß die Theologie in den letzten dreißig Jahren Riesenschritte gemacht hat und das kirchliche Leben sich in dem hergebrachten Schlendrian fortbewegen soll; unbegreiflich ist ihnen die Schwerfälligkeit, die uns kaum daran denken läßt, den Gewinn aus den Gelehrtenstuben hinauszutragen in die lebendige Wirklichkeit. Der einzige praktische Erfolg aus den neuesten Debatten, dessen wir uns rühmen können, ist der durch Schenkels Buch veranlaßte Erlaß der badischen Oberkirchenbehörde. Aber so hoch wir unter unsern Verhältnissen dieses Botum anschlagen, was ist doch dieser Erlaß einer Behörde gegen die spontane frische Bewegung, welche der französische Protestantismus seit etwa einem Jahrzehnt zeigt, und die sich unter Laien wie unter Geistlichen, auf den Pastoralconferenzen wie in den Salons, in Kirche und Schule, in der Literatur und in der Presse zu erkennen giebt! Diese ganze praktische Richtung, welche auch die gebildeten Laien weit tiefer als dies bei uns möglich ist, wieder in das Interesse für religiöse und kirchliche Fragen gezogen hat, fordert unser ernstes Nachdenken heraus. Wir dürfen in dieser Beziehung von dem französischen Protestantismus um so eher lernen als wir nur die Früchte unserer eigenen Geistesarbeit von ihm zurückerhalten werden. Daß wir außerdem auch noch für die wissenschaftliche Erörterung etwas profitieren können, mag neben den gelehrten Werken von Ed. Reuß, dessen Geschichte der christlichen Theologie im apostolischen Zeitalter soeben in dritter Auflage erschienen ist, das in der Ueberschrift genannte Buch von L. Colani bezeugen, welcher in seiner eigenen Person die Verbindung von Praxis und Wissenschaft in einer Weise darstellt, wie sie bei uns seit Schleiermacher mehr und mehr abhanden gekommen ist. Denn Colani, derselbe, der vor einem halben Jahre trotz des Geschreis der Orthodoxen zum ordentlichen Professor an der theologischen Facultät zu Straßburg ernannt wurde, ist nicht bloß unbestritten der erste Prediger des heutigen protestantischen Frankreich, sondern er hat in seiner Revue de theologie (seit 1850), dem Sammelplatz der freisinnigen Theologenschule des Elsaß, auch für die Besprechung wissenschaftlicher Fragen ein einflußreiches Organ gegründet, das für die Vermittlung deutscher und französischer Geistesarbeit epochemachend gewesen ist.

Den Charakter einer Mittelstellung zwischen französischer und deutscher Wissenschaft hat nun auch sein Buch über Jesus und die Messiasidee, schon hinsichtlich der Methode, welche von der Strauss'schen wie von derjenigen Renans gleichweit entfernt ist. Denn einerseits ist es weit kritischer, es hat einen weit solideren wissenschaftlichen Boden als das berühmte Werk seines Landsmanns, es zeigt eine vielseitige gründliche Kenntniß der deutschen Literatur und ist vom

Geiste derselben hinlänglich berührt, um nicht da, wo die Quellen unzureichend sind, zu phantastischen Combinationen die Zuflucht zu nehmen. Andererseits aber hat es nicht nur jene Formvollendung, jenen glatten Fluß der Rede, der dem Franzosen ebenso natürlich ist, als er uns noch immer schwer erreichbar zu sein scheint, sondern es geht zugleich mit einer Energie auf bestimmte abschließende Resultate aus, welche nicht wenig contrastirt mit der bedächtigen Art, wie Strauß zu Werke gegangen ist, der sich lieber mit einem non liquet bescheidet, als ein vorschnelles Urtheil aussprechen will. Diese Tendenz zu entscheidenden Resultaten giebt der ganzen Schrift etwas anziehend Bewegtes, etwas logisch Consequentes, hat aber freilich auch ihre bedenkliche Seite, sofern leider nun einmal die Beschaffenheit der Quellen eine solche ist, welche weit weniger logische Consequenz als vielmehr eben jenes bedächtige Abwägen erfordert, um zu denjenigen Resultaten verarbeitet zu werden, welche sich überhaupt noch gewinnen lassen.

Colani greift einen ganz bestimmten Punkt im Leben Jesu für seine Untersuchung heraus, aber es ist derjenige, der für das Ganze centrale Bedeutung hat. Er stellt sich die Frage: in welcher Beziehung steht die Mission, welche sich Jesus selbst beigelegt hat, zu jener mysteriösen Person der jüdischen Glaubensvorstellungen, welche man Messias nannte, — mit anderen Worten: bis zu welchem Grade ist Jesus Jude gewesen? Um diese Frage zu beantworten, erzählt er zuerst die Entwicklung des messianischen Glaubens der Juden und sucht besonders festzustellen, was die Gestalt und der Sinn dieser Vorstellung zur Zeit Jesu war. Im zweiten Theil untersucht er, ob Jesus diesen Erwartungen entsprochen und sich für denjenigen Messias ausgegeben habe, auf den die Juden hofften.

Wenige Ideen, sagt Colani, zeigen eine so regelmäßige und natürliche Entwicklung, wie diese. Anfangs ist es nur der poetische, bildliche Ausdruck, welchen einige Propheten den Hoffnungen des jüdischen Volks auf einen endlichen Sieg über die heidnischen Völker verleihen. Ihre Vorstellung ist, daß Gott durch die Vermittlung des auserwählten Stammes Davids, durch einen großen Helden, ähnlich dem Gründer der Dynastie, das neue theokratische Reich beherrschen werde. Als indessen die Familie Davids verschwand und die Juden sich an die Herrschaft einer Priesteraristokratie unter fremder Oberhoheit gewöhnten, schwebte die Persönlichkeit des Messias, von der übrigens im alten Testament überhaupt nur selten die Rede ist, nur noch wie ein flüchtiger Schatten durch die Träume von der Zukunft, und so blieb es auch als dieselben unter dem Eindruck der Leiden und Verfolgungen der Makkabäerzeit größere Lebhaftigkeit und Bestimmtheit annahmen. Man träumte den Sieg der Häupter, unter welchen man litt und kämpfte, den Sieg Gottes, nicht den eines Davidsohns. Erst als die nationale Aristokratie der verworfenen Dynastie des

Jdumäers Herodes Platz gemacht hatte, gaben der Schmerz und die Empörung, welche die Gemüther erfüllten, dem Davidssohn wieder ein außerordentliches Relief; er bleibt von nun an die lebendige Personification alles dessen, was die unterdrückte und erniedrigte Nation von der Zukunft hofft.

Um den historischen Verlauf der Messiasidee zu verstehen, kommt es also wesentlich darauf an, von den messianischen Hoffnungen im Allgemeinen die Erwartung eines persönlichen Messias zu unterscheiden, und vielleicht hätte Colani diese wichtige Unterscheidung noch strenger durchführen sollen. Die ursprüngliche Vorstellung, in welche sich die unzerstörbare Gewißheit des Volkes kleidete, besonders vor allen Völkern von Gott bevorzugt zu sein, war die, daß Jehova selbst nicht nur zur Niederwerfung der Feinde, sondern auch zur Aufrichtung seiner Herrschaft in Israel erscheinen werde. Die ältesten Propheten (Mitte des neunten Jahrhunderts vor unsrer Zeitrechnung) wissen noch nichts von einem Davididen. Das künftige Reich ist ihnen das Reich Gottes; dieser selbst wird, nachdem er in einer Entscheidungsschlacht sein Urtheil gesprochen, in Zion residiren. Später, als die davidische Dynastie in um so herrlicherem idealem Glanze strahlte, je mehr sie der Zeit entrückt wurde, und je schmerzlicher mit ihr die Gegenwart contrastirte, entlehnten die nationalen Hoffnungen ihre Farben den nationalen Erinnerungen. David wurde der Typus des großen theokratischen Fürsten, der nach dem gewonnenen Sieg über die Heiden das Volk wieder sammeln und durch ein Regiment des Friedens, der Gerechtigkeit und der wahren Gottesverehrung das goldene Zeitalter heraufführen sollte. Es sind die großen Propheten im Zeitalter vor der babylonischen Gefangenschaft, im achten und siebenten Jahrhundert v. Chr., welche diesen Typus in ihren Visionen ausbilden.

Allein während der Gefangenschaft schwächte sich die Anhänglichkeit an die Dynastie ab. Bei der Wiederherstellung des Tempels sehen wir noch Serubabel den Davididen neben dem Priester Josua in gleich hervortretender Weise thätig. Aber bei dem Verlust der staatlichen Unabhängigkeit konnte sich kein nationales Fürstenthum befestigen, und die Nachkommen Serubabels verlieren sich in das Dunkel. Fortan bildet der Tempeldienst den nationalen Mittelpunkt, und demgemäß behaupteten sich die regierenden Priesterclassen, an ihrer Spitze die Familie der Zadokiten, als die eigentlichen Herrscher im Volk. Dies war von unmittelbarem Einfluß auf die Messiasidee. Schon bei den jüngeren Propheten, welche während und nach dem Exil auftreten, finden wir keine Spur mehr vom Davididen. Dieser bleibt verschollen, und selbst die messianischen Hoffnungen im weiteren Sinn sehen wir allmählig erkalten. Es ist sehr bezeichnend, daß in den Ereignissen der tiefaufgeregten Zeit des heldenmüthigen Makkabäeraufstandes gegen die Seleuciden uns nicht die geringste Spur eines Einflusses dieser Idee begegnet, die man sich gewöhnlich als den beherrschenden

Mittelpunkt des Nationalbewußtseins der Juden vorstellt. Es ist nicht minder bezeichnend, daß wir, um ihre weitere Entwicklung zu verfolgen, einzig auf die sogenannte apokalyptische Literatur angewiesen sind, welche an die alten Formen der hebräischen Prophetie sich anschließend als eine Geheimliteratur nur in engen Kreisen fortlebte.

Das Buch Daniel ist bekanntlich auf die Ausbildung der christlichen Messiasidee vom größten Einfluß gewesen, aber in seinem Texte findet sich Nichts vom Messias, noch weniger vom Davidssohn. Diese Apokalypse oder Offenbarung, welche der Makkabäerzeit angehört, giebt in ihren Visionen eine Art von Elementarphilosophie des Weltverlaufs, dargelegt an den auf einander folgenden Welt Herrschaften, ebenso wie in der persischen Religions Sage, deren Einfluß dieses Buch auch sonst verräth, eine Reihe von tausendjährigen Reichen dem ewigen Reiche Ormuzds vorausgeht. In einer dieser Visionen sieht der Prophet vier Thiere, welche nach ihren Attributen das chaldäische, das medische, das persische und das griechische Weltreich bedeuten. Es erscheint der Alte der Tage, umgeben von himmlischen Heeren auf einem feurigen Throne, und sobald er die Bücher öffnet, wird das vierte Thier getödtet. Und nun folgt die berühmte Stelle: „Und siehe, mit den Wolken des Himmels kommt wie eines Menschen Sohn, gelangt zum Alten der Tage und wird vor ihn gebracht. Und ihm wird gegeben das Reich, die Ehre und das Königthum, damit alle Völker ihm dienen. Sein Reich ist ein ewiges Reich und hat kein Ende.“ Die christliche Auslegung verstand seit den ältesten Zeiten unter diesem Menschensohne den Messias, der auf den Wolken vom Himmel herabkommen werde. Unser Text weiß nichts davon, er giebt selbst unmittelbar darauf eine ganz andere Auslegung vom Menschensohn, der überdies gar nicht auf den Wolken des Himmels herabkommt, sondern im Gegentheil zu Gott hinaufgebracht wird. Die Symmetrie der Vision erfordert offenbar, daß der Menschensohn wie die vier Thiere gleichfalls die Personification eines Weltreiches ist, dessen unterscheidende Züge eben damit bezeichnet sein sollen, daß es nicht unter thierischer, sondern unter der edlen menschlichen Gestalt dem Seher erscheint. Es ist das jüdische, das auf die vier anderen folgen, sich über alle Völker erstrecken und kein Ende haben soll. Und ausdrücklich wird, wie der Prophet selbst sein Gesicht erklärt, die Herrschaft und die Macht über alle Reiche „den Heiligen des Höchsten“, dem „heiligen Volke des Höchsten“ verliehen. Vom Messias, von einem Haupt der Heiligen ist gar nicht die Rede. Es ist vielmehr, wie aus einer anderen Vision noch deutlicher hervorgeht, vielmehr die Form einer Aristokratie, unter welcher er sich das künftige Reich vorstellt.

Eine Nachahmung des Buches Daniel ist das Buch Henoch, das unter Johannes Hyrcanos, dem dritten Fürsten der Makkabäerfamilie etwa um das Jahr 110 vor Christus verfaßt ist. Auch dieses Buch, das bei den ältesten

Christen im höchsten Ansehen stand und sogar in einer unserer neutestamentlichen Schriften, dem Brief des Judas, als eine echte Schrift vom Urgroßvater des Noa angeführt wird, enthält unter einem Schwall von gesuchten Bildern, in deren Häufung die ganze Productivität der Zeit sich zusammendrängen scheint, einen prophetischen Ueberblick über die gesammte Weltgeschichte von der Schöpfung bis zum Weltgericht. Ausführlich werden in der Hauptvision die Geschehnisse des jüdischen Volkes während der Seleucidenzeit geschildert, unter dem Bild einer Schafsheerde, die von ihren Hirten (den heidnischen Königen) mißhandelt, von Raben und Geiern (den heidnischen Völkern) verheert wird. Aber es erheben muthige Lämmer (die Makkabäer), welche die Raben bekämpfen, insbesondere eines von ihnen (Johannes Hyrcanos) ist mit dem Horn, dem Zeichen der fürstlichen Würde geschmückt, und die anderen folgen ihm. Die Hirten und Raubvögel versuchen einen letzten Andrang gegen die Lämmer. Da erscheint der Herr der Heerde (Gott) zur Hilfe, vernichtet die feindlichen Thiere, dem Judenthum wird die Weltherrschaft verliehen, ein Thron wird in Palästina errichtet und Gott spricht das Gericht über die gefallenen Engel, über die Hirten und über die abtrünnigen Juden aus. Den Treugebliebenen wird ein neuer Tempel gebracht, die versprengten Juden und besseren Heiden werden gesammelt; der Krieg hört auf, und allen Schafen werden die Augen geöffnet, daß sie das Gute sehen. Jetzt erst wird ein „weißer Farre“ geboren mit großen Hörnern, welchen alle Heiden fürchten und anflehen; die Schafe aber werden alle verwandelt und gleichfalls zu weißen Farren, und der Herr der Heerde hat seine Freude an ihnen. Dieser weiße Farre, der zum Schluß auftritt, ist die einzige Spur, welche die Idee eines persönlichen Messias in unserem Buch, das eine so ausführliche Schilderung der künftigen Dinge enthält, zurückgelassen hat. — Unmittelbar daran schließt sich eine andere Vision, die sich gleichfalls über den gesammten Weltverlauf verbreitet. Aber obwohl hier der letzte Kampf, die Aufrichtung eines Thrones, das große Gericht, der Weltuntergang, noch einmal ein Gericht, endlich die Schaffung eines neuen Himmels noch viel ausführlicher und scheinbar chronologisch genauer erzählt werden, hat doch der Messias gar keine Stelle gefunden. Gehören beide Darstellungen demselben Verfasser an, was allerdings zweifelhaft ist, so liegt auf der Hand, welche geringe Bedeutung für ihn die Messiasidee hat. Aber auch in der ersten Darstellung macht der weiße Farre, der am Ende geboren wird, ganz den Eindruck, als wolle der Verfasser schließlich noch etwas nachholen, was er vergessen, oder wofür er keinen rechten Platz gefunden. Auch ist nicht zu übersehen, daß der Messias nicht bloß aus dem Volke Gottes selbst hervorgeht, sondern auch alle anderen gleich ihm weiße Farren werden, er also nur als der Erste unter Gleichen erscheint. Er ist mehr als Priester, denn als Fürst gezeichnet. Die alte Idee des Messias, des Davididen, ist kaum zu erkennen.

In einem dritten Abschnitt des Buches Henoch erscheint allerdings ein sehr ausgebildeter Messiasstypus, zugleich schon ganz in das Uebernatürliche erhoben, aber auch bereits mit so unverkennbaren Anklängen an den Messias der christlichen Lehre, daß man diesen Abschnitt allgemein für ein Erzeugniß des Christenthums hält. Aus einer merkwürdigen Stelle, welche auf das wollüstige BADELEBEN einer westlichen Gegend deutet, „am Fuße eines Berges mit flüssigen Metallen, über einem unterirdischen, mit Flammen erfüllten Thale, welches der Aufenthalt der gefallenen Engel ist und woraus Feuerbäche ausströmen,“ aus dieser Stelle, welche Hilgenfeld auf Bajä am Fuße des Vesuvius gedeutet hat, darf man mit Sicherheit schließen, daß dieser Abschnitt nach dem ersten Ausbruch dieses Vulkans im Jahre 79 nach Christus geschrieben ist. Eben dieser Theil des Buches war es aber, auf welchen sich die Christen besonders stützten. Apologeten wie Tertullian nahmen dessen Echtheit gegen die Zweifler eifrigst in Schutz. Däucht es doch diesem gelehrten Kirchenvater ganz natürlich, daß Noa dieses Werk seines Urgroßvaters mit in die Arche nahm, oder wenn es etwa in der Sündfluth untergegangen sein sollte, so sei es ja Gott ein Leichtes gewesen, es durch seine Allmacht wieder herzustellen.

Ist schon in dieser Geheimliteratur unsre Ausbeute dürftig genug, so ist sie es noch mehr in den übrigen Schriften dieser Epoche, in den sogenannten Apokryphen des alten Testaments. Die messianischen Erwartungen, so weit sie überhaupt aufzufinden sind, reduciren sich auf das Allgemeinste, was der ganzen Idee zu Grunde lag: auf die Erwartung einer künftigen glücklichen Zeit für das Volk Gottes. Selten nur taucht die Vorstellung auf, daß Gott vor der großen Entscheidung den Propheten Elias senden werde; dieser erscheint dann nicht als der Vorläufer eines Messias, sondern als Vorbote des Gottesgerichts, ebenso wie die persische Religions Sage den großen Propheten Sofiosch vor dem Beginn des Reiches Ormuzds auftreten läßt. Nur in einer einzigen apokryphischen Schrift des Makkabäerzeitalters, in den sogenannten Psalmen des Salomo, begegnen wir der altprophetischen Hinweisung auf den Davidssohn, aber sie ist einfach eine Reproduction der Schilderungen der großen Propheten, zusammengetragen aus Stellen ihrer Visionen. Bei Philo endlich, dem Vertreter des alexandrinischen mit griechischer Weisheit gesättigten Judenthums finden wir den ganzen Vorstellungskreis nur noch in einer sehr vergeistigten Form, die mit der Idee eines nationalen Fürsten nichts mehr zu thun hat.

Mit einem Mal sehen wir nun zur Zeit des Herodes in Palästina die Erwartung eines persönlichen Messias, des Davidssohns wieder aufblühen. Je überraschender dieses plötzliche Wiederauftauchen ist, um so berechtigter ist unsre Frage nach den Beweismitteln, auf welche sich diese Annahme stützte. Und hier zeigt sich denn, daß wir nächst den schon erwähnten Schriften, welche

zum Theil selbst schon in die Zeit des Herodes reichen, einzig und allein auf secundäre Quellen, ja eigentlich bloß auf unsre Evangelien angewiesen sind. Denn Josephus schweigt, und die Targume, welche man herbeigezogen hat, d. h. die damals entstandenen Uebersetzungen des alten Testaments in die Volkssprache, haben ihre Endredaction erst in einer viel späteren Zeit erhalten. Solche Stellen, wo die Uebersetzung den Messiasglauben verräth, sind also für diese Zeit keineswegs beweisend. Wie vorsichtig aber unsre Evangelien gerade in dieser Frage als historische Quellen zu gebrauchen sind, liegt auf der Hand. Sie sind geschrieben vom Standpunkt des Glaubens an den erschienenen Messias, sie haben das natürliche Interesse, Jesus als die Erfüllung aller Prophetie darzustellen, und es lag von hier aus nahe, auch die Erwartung gerade zur Zeit Jesu als hochgesteigert, als der Erfüllung entgegenkommend zu schildern. Jedenfalls bedarf dieser Punkt, auf welchen alles ankommt, wenn man auf historischem Weg von Seiten der Messiasidee in die Entwicklungsgeschichte des Christenthums eindringen will, einer noch genaueren und allseitigeren Erforschung, als sie bei Colani sich findet, wobei insbesondere auch das jüdische Parteiwesen zu berücksichtigen ist. Eine schärfere Unterscheidung dessen, was sich wirklich als Vorstellung der Juden zur Zeit Jesu nachweisen läßt, und dessen, was die Messiasidee erst dem durch die Erscheinung Jesu gegebenen Anstoß verdankt, und zwar nicht bloß im Kreis seiner Bekenner, sondern auch innerhalb des Judenthums selbst, dürfte zu dem Resultat führen, daß zwar unter der erdrückenden Wucht der Römerherrschaft die messianischen Erwartungen aufs neue lebendig wurden, daß aber damit die Erwartung eines persönlichen Messias gar nicht nothwendig verbunden war. Alle Erscheinungen des damaligen Judenthums weisen auf eine angespannte Erregung der Geister. In der gesteigerten reichstürmerischen Frömmigkeit der Pharisäer, in den mystischen Vereinen der Essäer, in der weltflüchtigen Askese der Therapeuten in Aegypten, in dem Auftreten von Wüsteneinsiedlern spricht sich der allgemeine Drang der Zeit aus, sich auf ein nahe bevorstehendes Neues vorzubereiten. Aber gerade die Erwartung eines persönlichen Erretters läßt sich ungleich schwerer nachweisen. Auch aus dem herkömmlichen Bilde des Täufers Johannes werden wir zwar nicht die Hinweisung auf das Gericht, wohl aber die Hinweisung auf den nahen Messias zu streichen haben*). In jedem Fall kann von einem dogmatisch fixirten Glauben an das Kommen des Davidssohns nicht die Rede sein. Das ganze Volk aufs Tiefste von der Messiasidee aufgeregert sein lassen, ist ungefähr

*) Dem alten Bund ist die Vorstellung des Messias als des Welttrichters durchaus fremd und die Vergleichung der Berichte des Matthäus, des Lucas und des Johannes zeigt deutlich, wie die ursprüngliche Hinweisung des Täufers auf das Kommen Gottes zum Gericht von der Tradition zur Hinweisung auf das Kommen des Messias umgebildet wurde.

ebenso, wie wenn in tausend Jahren ein Schriftsteller aus einem Duzend unserer Dichter die Belegstellen zusammentragen wollte, daß in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts das Volk der Deutschen erwartungsvoll den Kyffhäuser umstanden, den Flug der alten Raben beobachtet und jeden Augenblick die Erhebung des verzauberten Kaisers von seinem elfenbeinernen Stuhle erwartet habe.

Wird der Messias vor oder nach dem Gericht erscheinen? Die Frage scheint bei einem Gegenstande, der nur der Phantasie angehört, von wenig Bedeutung. Aber sie führt auf eine eigenthümliche chronologische Veränderung, welche im Lauf der Zeit die messianischen Ideen erfuhren. Die alttestamentliche Vorstellung ist die, daß die kommenden Zeiten eingeleitet werden durch den Gerichtsact, d. h. durch das Kommen Jehovas zur Entscheidungsschlacht gegen die heidnischen Völker; denn die Intervention Gottes in den menschlichen Angelegenheiten wurde eben als ein Gericht vorgestellt. Nach der Entscheidung tritt erst der Messias auf und beherrscht das theokratische Reich. Nach der christlichen Lehre geht umgekehrt das Messiasreich dem Gericht voraus, das folgerichtig in eine höhere übernatürliche Sphäre gerückt ist; und was ein weiterer unterscheidender Zug ist, der Messias fungirt selbst als Weltrichter, während in der jüdischen Prophetie dieses Amt stets Gott allein vorbehalten ist. Diese chronologische Umwälzung tritt aber keineswegs plötzlich mit dem Christenthum ein, sie ist vielmehr innerhalb des Judenthums selbst schon vorbereitet und geht in der christlichen Epoche auch in die jüdischen Vorstellungen ein, während andererseits die Vorstellung vom Messias als dem Weltrichter auch dem ältesten Christenthum noch fehlt und erst auf Paulus zurückzuführen ist, der es ausdrücklich betont, daß sein Evangelium zufolge Gott durch Jesus Christus das Richteramt ausüben lassen wird, also der Neuerung sich wohl bewußt war.

Noch in den Visionen Daniels wird erst nach dem Gericht das neue theokratische Reich aufgerichtet, hier, wie schon gesagt, ohne persönlichen Messias. Nun tritt aber im Buch Henoch und in den Weissagungen der Sibylle, unter welcher pseudonymen Form damals auch Juden ihre Ideen in der Heidenwelt zu verbreiten suchten, die neue Vorstellung von einem starken glänzenden Fürsten auf, dessen Herrschaft dem Gericht vorangeht. Im dritten Buch der sibyllinischen Orakel, das von einem alexandrinischen Juden um die Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. verfaßt ist, sendet Gott vor dem Gericht vom Osten her einen Fürsten, der eine glückliche Epoche für das Volk Gottes heraufführt, während dann nach der großen Katastrophe erst die allgemeine Friedensära auf der ganzen Erde eintritt. Jener Fürst vom Osten bezieht sich ohne Zweifel auf einen Makkabäer, wie aus dem Buch Henoch hervorgeht, das bei der Schilderung der Herrschaft des Johannes Hyrkanos, gleichfalls vor dem Gericht, auf

welches dann die messianische Periode folgt, mit besonderem Nachdruck verweilt. Dies hing nun zunächst ganz mit den damaligen politischen Verhältnissen zusammen, welche den Gedanken nahelegten, daß die Wiederaufrichtung des politischen Fürstenthums die Einleitung zu der großen Entscheidung bilde. Aber es führte bald weiter. Man begann eine glückliche Zeit vor dem Gericht zu hoffen. Je mehr das letztere allmählig ins Wunderbare ausgemalt wurde, während man doch die politische Idee festhielt, um so mehr trat beides auseinander, das Messiasreich und das Gottesgericht, und es war schließlich nur consequent, wenn jenes vor das letztere gestellt wurde. Zunächst aber war ein unsicheres Schwanken in den chronologischen Bestimmungen die Folge. Neue Vorstellungen wie die von der künftigen Auferstehung der Todten, später die von einem Ort der Seligkeit und der Verdammniß, an welche die Seele sofort nach dem Tod gelange, reißen das alte prophetische Schema aus den Fugen, die Grenzen zwischen der gegenwärtigen und der künftigen Weltepochē werden unsicher. Als Jesus auftritt, können ihn — den Evangelien zufolge — Einige bereits als den Messias anerkennen, während die Mehrzahl, der älteren Vorstellung getreu, ihn nur für einen der Propheten hält, die als Vorläufer vor dem Gericht kommen sollten. Noch während des jüdischen Kriegs unter Titus scheint die ältere Vorstellung dominirt zu haben, da wenigstens von keiner Seite ein Messias auftrat. Erst im vierten Buch Esra, welches in der christlichen Aera, etwa 96 bis 98 unsrer Zeitrechnung, von einem frommen Pharisäer verfaßt ist, aber schon mannigfache christliche Einflüsse verräth, kommt der Messias bestimmt vor der großen Katastrophe. Er kommt auf den Wolken vom Himmel herab, denn so wurde jetzt die bekannte danielsche Stelle ausgelegt. Aber er ist ein irdischer König, sein Reich hat eine begrenzte Dauer, und die Vorstellung, daß der Messias der Weltrichter sei (die wir aber auch in der Offenbarung des Johannes noch nicht finden), wird ausdrücklich unter deutlichem Protest gegen die christliche Lehre zurückgewiesen. Während der letzten Erhebung der Juden gegen die Römer im Jahre 132 n. Chr. war die neue Idee von dem Kommen des Messias vor der Katastrophe schon so weit durchgedrungen, daß Bar-Kochba als der Messias anerkannt werden konnte. Es brauchte jetzt nicht mehr erst der Katastrophe des Gerichts, damit der Messias, der nationale Heroß erscheinen konnte. Diese letzte Lebensäußerung des nationalen Judenthums beweist am besten, wie eng der Messiasbegriff bei den Juden an ihre politischen Hoffnungen gebunden blieb. Dennoch ist unverkennbar, daß die messianischen Vorstellungen, wenn wir sie im weiteren Sinne fassen, im Lauf der Zeit mehr und mehr nach der geistigen Seite ausgebildet und ihrer schroffen sinnlich-nationalen Bestandtheile entkleidet wurden. Hierdurch wird eben die Auflösung des alten bei aller Freiheit der dichterischen Phantastie doch in den Grundzügen geschlossenen Messias-typus herbeigeführt und die spätere Umdeutung des ganzen Vorstellungskreises

ins Geistige vorbereitet. Allerdings hatten der Messiaserwartung niemals ideale Momente gefehlt. Es war ja ein theokratisches, ein Gottesreich, welches die Gesichte des Volkes vollenden sollte, und die alten Propheten hatten die geistige Umwandlung, welche dann mit dem Volke vorgehen werde, in beredter Weise geschildert. Allein jene siegreiche Schlacht gegen die Heiden bildete doch die Voraussetzung dieses Reichs. Der Triumph über die fremden Völker, unter deren Herrschaft man seufzte, blieb der dominirende Gesichtspunkt; auch die Befehrung der Heiden, welche schon einige der älteren Propheten nach der Katastrophe eintreten ließen, wurde als eine Unterwerfung unter Jehova als den Gott der Juden gedacht. Während der Verbannung erlitt dieses einseitig particularistische Bewußtsein einen ersten Stoß. Die Juden waren in vielfacher Berührung mit den Heiden gekommen, hatten von ihnen Sitten und Kenntnisse, selbst religiöse Vorstellungen angenommen; ihr Horizont erweiterte sich, ein universalgeschichtliches Interesse begann den starren Nationalismus zu durchbrechen. Konnten sie sich auch die Zukunft nicht anders als den definitiven Sieg und die Vollendung ihrer Sache denken, so wurde doch auch der Verlauf des Heidenthums als ein nothwendiges, im göttlichen Heilsplan vorherbestimmtes Glied des Weltganzen anerkannt. Es waren eben die Apokalypsen der Makkabäerzeit, in welchen dieser erste Schritt gegen den Universalismus hingeschah.

Jene Umänderung vollzog sich aber ganz besonders an dem Begriff des Gerichts. War das Gericht ursprünglich nichts andres als der letzte Entscheidungskampf mit der Heidenwelt, so wurde zwar diese Bedeutung fortan festgehalten, aber es entwickelten sich daran bald auch diejenigen Momente, welche im Begriff eines Gerichtes liegen. Die Scene wurde ein wirklicher Gerichtsact, eine Entscheidung zwischen Guten und Bösen, und es beweist schon ein Nachlassen des schroffen Particularismus, wenn dieses Gericht zu einer Scheidung der Guten und Bösen innerhalb des erwählten Volks selbst wird. Indem ein Theil der Juden als abtrünnig verworfen wird und andererseits ein Theil der Heiden sich zur wahren Gottesverehrung beugt, kommen die nationalen Anschauungen in einen Conflict mit den moralischen, oder vielmehr die letzteren beginnen als die höheren anerkannt zu werden. Die weitere Folge ist die, daß die Schlacht und der Gerichtsact, welche ursprünglich identisch sind, nun auch zeitlich auseinandertreten. So sehen wir im Buche Henoch eine Folge von verschiedenen Schlachtszenen sowohl als von Gerichtsszenen. Die ursprüngliche Bedeutung des Gerichts hat sich jetzt verloren, das politisch-nationale Ereigniß wird zum Finale des Welt dramas, und es beweist nur, wie ungeschickt noch die Verfasser sind, diese kolossale Idee zu bemeistern, wenn sie in der Schilderung desselben immer wieder neue Ansätze machen und Scene auf Scene häufen, um den Inhalt möglichst zu erschöpfen.

Vom Buch Daniel an kommt nun dazu noch die dem Parfismus entlehnte Vorstellung von einer Auferstehung der Todten zum Gericht und zur Theilnahme an den Freuden des künftigen Reichs, und, wie phantastisch sie ist, so liegt doch auch hierin ein bedeutungsvolles Moment der Verallgemeinerung. Die Katastrophe wird weit über das äußere historische Ereigniß hinausgehoben, wenn nicht bloß die zufällig damals Lebenden davon betroffen werden. Indem den Gestorbenen ein zweites Leben eröffnet wird, dämmert der Begriff des Jenseits auf, das Gericht wird in eine höhere ideale Form gerückt, es bekommt welthistorische, ja kosmische Bedeutung, und wenn gleichwohl die politischen Erwartungen nicht aufgegeben werden, so ist die Folge, daß beides getrennt und schließlich das Messiasreich als eine Episode des gegenwärtigen Weltverlaufs betrachtet und das Gericht an das Ende verlegt wird. Eben dies ist die tiefere Bedeutung jener chronologischen Umwälzung. Selbst das Zurücktretten der messianischen Persönlichkeit ist nur ein Beweis, wie der ganze Vorstellungskreis sich erweiterte und vergeistigte. Bei Philo sehen wir die politischen Vorstellungen nahezu überwunden. Die Pharisäer, welche so stark den theokratischen Charakter des künftigen Reichs betonten und zu den politischen Bewegungen vor und nach Jesus wesentlich den Anstoß geben, bilden gleichwohl die ethischen Bestimmungen des Reiches Gottes als einer Herrschaft der Gerechtigkeit Aller vor Gott, als eines allgemeinen Priesterthums besonders aus. Und in der Vorstellung, daß jede Seele gleich nach dem Tode an einen Ort der Wonne oder der Qual versetzt werde, die wir nicht bloß bei den Essäern finden, sondern welche bereits allgemeiner Volksglaube gewesen zu sein scheint, wie aus dem Gleichniß vom reichen Mann und vom armen Lazarus zu schließen ist, tritt eine Idee auf, welche nur consequent gedacht zu werden brauchte, um die ganze Symbolik der Eschatologie über den Haufen zu werfen. Denn was kann ein Schlußgericht hinzufügen zu der Seligkeit, deren die Einen, zu der Qual, deren die Anderen schon mit dem Eintritt des Todes theilhaftig werden?

Hieraus erhellt nun, mit welchem Recht Colani sein Schlußurtheil dahin fällt, daß die Messiasidee nur Ausdruck des exclusiven Patriotismus des jüdischen Volkes war, daß Jesus mit diesem Messias nicht das Mindeste gemein hatte, und daß folglich diese Idee gar keinen Einfluß auf das Werk Jesu gehabt habe. Es ist wahr, der Messias war den Juden nichts anderes, als ein theokratischer König, und insbesondere ist alles, was von einem leidenden, sterbenden, sich opfernden Messias im alten Testamente stehen soll, erst durch die christliche Auslegung in dasselbe hineingetragen worden. Aber es ist nicht minder wahr, daß gerade die Idee eines persönlichen Messias sehr in den Hintergrund gedrängt war durch andere Vorstellungen, die in enger Verbindung mit ihr standen, und deren allmälige Ausbildung über den exclusiven Nationalismus weit hinausführte und die spätere Umdeutung des ganzen Messias-

glaubens ins Geistige einleitete. Auch von dieser Seite her ist die Vorbereitung welche das Christenthum in den vorausgegangenen Religionsbildungen fand, nicht zu verkennen, und es ist nur das natürliche Seitenstück dazu, daß wir auch das christliche Messiasideal keineswegs mit einem Mal fix und fertig, vielmehr auch nach Jesus in einen geschichtlichen Proceß gestellt finden, in welchem es sich von verhältnißmäßig gröberem, sinnlicherem und particularistischeren Formen erst loszuringen hat zu höheren und geistigeren Anschauungen. Die Offenbarung des Johannes, welche den Standpunkt des ältesten Christenglaubens repräsentirt, steht unstreitig den jüdischen Büchern Henoch und Esra nicht ferner, als dem vierten Evangelium.

Aber in welchem Verhältniß stand nun Jesus persönlich zur Messiasidee? Offenbar ist durch die Uebersicht über ihre historische Entwicklung für diese Hauptfrage wenig genug gewonnen. Wir haben allerdings zwei Grenzpunkte. Unsere sichere geschichtliche Kenntniß hört auf in der Zeit des Herodes, und sie beginnt wieder mit dem schon festgebildeten Glauben der Jünger an die Messianität Jesu. In die durch diese Endpunkte bezeichnete Lücke fällt aber nicht bloß die Erscheinung Jesu, sondern auch die Bildung des Messiasglaubens der Jünger, und die Frage ist eben, ob wir noch im Stande sind, mit Sicherheit zu unterscheiden, was wir Jesus selbst zuzuschreiben und was wir erst auf Rechnung des Jünger Glaubens zu bringen haben.

Colanis Ansicht kennen wir bereits. Es ist im Wesentlichen dasselbe Resultat, zu welchem auch die neuere deutsche Wissenschaft sich neigt. Aber er gelangt dazu auf einem eigenthümlichen Wege. Anstatt, wie z. B. Strauß, vorsichtig aus den vermuthlich ältesten Bestandtheilen der Evangelien das religiöse Bewußtsein Jesu herzustellen und daraus dann auch sein Verhältniß zur Messiasidee abzuleiten, geht er sofort mitten in die Sache, hält sich an eine Erzählung, der er unbedingt geschichtliche Autorität vindicirt, und macht sie zum Mittelpunkt seiner Schlussfolgerungen. Es ist die Erzählung von dem Bekenntniß des Petrus, in welcher allerdings die drei ersten Evangelien auch in den Orts- und Zeitbestimmungen auffallend zusammentreffen. Es ist kurz vor dem Aufbruch Jesu zu seinem entscheidenden Gange nach Jerusalem; da richtet er an seine Jünger die Frage: wer sagen die Leute, daß ich sei? Sie antworten: Einige sagen, du seiest Johannes der Täufer, Andere, du seiest Elias oder ein anderer der Propheten. Jesus fährt fort: und was saget ihr, daß ich sei? Petrus antwortet: Du bist der Messias (Christos), der Sohn des lebendigen Gottes, ein Bekenntniß, das Jesus unter Seligpreisung des Petrus annimmt, aber weiterzuverbreiten verbietet. Von dieser Zeit beginnt er dann auch von seinem bevorstehenden Leiden zu sprechen. — Auch Baur hat in dieser Erzählung wiederholt die Spur eines geschichtlichen Vorganges anerkannt, der einen Wendepunkt in dem messianischen Bewußtsein Jesu bezeichne.

Colani ist kühner und führt nun von diesem Punkte aus in einem glänzenden exegetischen Versuche aus, daß Jesus erst im Moment des Ausbruchs nach Galiläa sich den Messiasnamen beigelegt, daß er aber von ihm nur die Idee eines geistigen Hauptes der Menschheit sich angeeignet habe, daß er wohl Messias sein wollte, aber nicht ein triumphirender, sondern ein leidender und sterbender, daß er das Gottesreich als ein universelles menschheitliches Ideal aufgefaßt und an die Stelle der Katastrophen der Apokalypsen den Begriff einer organischen Entwicklung gesetzt habe. Auch nach dem Vielen, was schon über das Reich Gottes, den Namen Menschensohn u. s. w. geschrieben worden ist wird man die Erörterungen Colanis mit Nutzen lesen. Das Ganze ist eine originelle, scharfsinnig begründete Hypothese. Aber es ist doch nur Hypothese.

Zwei gewichtige Einwendungen liegen nahe. Wenn Jesus das Gottesreich rein geistig faßte, wenn er mit dem Messiasnamen einen ganz andern Begriff verband, als die jüdische Vorstellung war, wie kam es, daß er überhaupt diesen Titel annahm, daß er sich also, — wie man fast sagen muß — für einen anderen ausgab, als er war? Und dann: wie kommt es, daß wir in der ersten Gemeinde, bei den eigenen Jüngern Jesu doch wieder einen weit sinnlicheren und selbst particularistischeren Messiasbegriff finden, der sich erst durch die inneren Entwicklungen des Christenthums der ersten zwei Jahrhunderte läuterte, aber auch zugleich so ins Uebernatürliche steigerte, daß er im Grund sich von dem Gedanken Jesu noch weiter entfernte? In diesen beiden Fragen liegt offenbar die Hauptschwierigkeit des ganzen Problems, das nur durch eine Erklärung des urchristlichen Bewußtseins ganz gelöst werden könnte.

Letzteres nun lag der Untersuchung Colanis ferner. Aber dem ersteren Einwand, wie Jesus trotz seines geistig hohen und freien Standpunkts seinem Berufe jene Aufschrift habe geben können, sucht er einmal durch die Erinnerung an die allegorische Schriftauslegung zu begegnen, deren sich damals jedermann bediente. Jesus konnte es also aus Stellen des alten Testaments herauslesen, daß der künftige König Israels anstatt ein zweiter David zu werden, das Loos der Propheten und des „Knechts Gottes“ im Jesaja theilen werde. War der Messias nicht ein siegreicher König, sondern vielmehr ein Opfer, so konnte er unbedenklich sich für den Messias halten. Allein dieselbe Umwandlung des Messiasstypus war auch möglich ohne diese künstliche Herleitung aus der Schrift. Jesus fühlt mehr und mehr seine Bestimmung, ein Mann des Opfers zu sein, das Leben für seine Sache zu lassen; denn er kann nicht in Galiläa bleiben ohne zurückzuweichen, und er kann nicht den Mächten in Jerusalem entgegengehen ohne sich dem sichern Tod auszusetzen. Dieses Entschlusses einmal gewiß, erkennt er es als Gottes unwürdig, wenn der Messias ein solcher wäre, wie ihn die Juden erwarten und die Propheten verkündigten, daß der Messias

vielmehr nothwendig der sein müsse, der er selbst ist, der Mann des Opfers, da im Reich Gottes nichts größer ist als den Brüdern zu dienen und für sie zu sterben. Oder aber — die andere Möglichkeit — Jesus, der sich seit lange als der große Religionsstifter der Menschheit fühlt, nimmt nicht ohne Widerstreben den Titel Messias an, als denjenigen, der im Geist der Jünger am leidlichsten seiner Mission entspricht, nur daß er sofort die Perspective des Martyriums eröffnet, und er muß sich für den Messias erklären, damit sie aufhören einen anderen zu erwarten. Nach der letzteren Ansicht accommodirt sich also das Evangelium äußerlich dem Messianismus aus Rücksicht auf die Schwäche der Jünger. Nach der andern wandelt das Evangelium den Messianismus um, assimiliert ihn sich, behält den Namen, der aber einen völlig anderen Inhalt bekommen hat und wirft das Andere zur Seite. Welche von beiden Erklärungen hat mehr Wahrscheinlichkeit? Aber, fährt Colani fort, muß man nothwendig zwischen beiden wählen? Das geistige Leben, insbesondere das der Größten und Besten, spottet unserer Classificationen, es ist weiter, complicirter und zugleich spontaner. Gewiß, seitdem Jesus sich als wahres Haupt des Reichs Gottes fühlte, mußte er sich fragen, ob außer ihm Raum für einen Messias sei, er mußte sich sagen, daß der einzige Messias, den in Wahrheit die Propheten ankündigen konnten, nur er war, der Mann der Schmerzen. Aber andererseits konnte er diesen Titel, der nichts zu seinem Ruhm hinzufügte, nur in Rücksicht auf die Jünger annehmen, weil er in ihren Augen, wenn er nicht der Messias war, auch nicht ihr oberstes Haupt sein konnte. Es war also beides zugleich, eine Vergeistigung der Messiasidee und eine Accommodation.

Es ist also schließlich nur die bedenkliche Accommodationstheorie, durch welche Colani seine Hypothese zu stützen vermag, — bedenklich, weil sie Jesus den Jüngern gegenüber einen bedeutsamen Titel annehmen läßt, den er nach den übrigen Voraussetzungen sich nicht mit voller Ueberzeugung aneignen konnte. Hat Jesus sich die Messiasidee angeeignet, so mußte dies, wie Strauß sich ausdrückt, im Wesen eine innerlich entsprechende That sein. Umgekehrt, je höher wir Jesus mit seinen Ideen vom Gottesreich stellen, um so schwieriger ist zu erklären, wie er sich in die Rolle des Messias hineindenken konnte. Die Frage: wie konnte Jesus einen unter jenen Voraussetzungen so mißverständlichen Titel annehmen, der auch in der That mißverstanden worden ist, so daß die Folgen des Mißverständnisses heute noch nachwirken, ist nicht beantwortet und sie wird nicht zu beantworten sein, wenn es nicht gelingt, schärfer als bisher geschehen ist, vom Bewußtsein Jesu dasjenige auszuscheiden, was erst das Bewußtsein der Jünger nach der großen Krisis der Auferstehungsvisionen in dasselbe hineingelegt hat. Es treibt an diesem Punkt noch eine Art von Harmonistik ihr Wesen, die ebenso zu beseitigen ist wie auf dem Gebiet der Evangelienkritik.

Zu dieser Aufgabe hat aber Colani selbst am Schlusse seines Buchs einen

sehr wesentlichen und verdienstvollen Beitrag geliefert durch seine Untersuchung über die Ansichten Jesu in Betreff der zukünftigen Dinge. Das Kapitel: „Hat Jesus geglaubt, daß er nach dem Tode wiederkehren werde, um das wahre messianische Reich zu gründen?“ ist ein Meisterstück der Kritik. Die apokalyptischen Reden, welche die Evangelisten Jesus in den Mund legen, waren immer ein mißlicher Punkt für den Biographen. Glauben zu sollen, daß Jesus selbst seine Auferstehung und seine Wiederkunft auf den Wolken des Himmels zum nahe bevorstehenden Weltgericht vorausgesagt habe, war eine starke Zumuthung, und doch schien nichts so sicher bezeugt zu sein als diese Reden. Zwar daß sie in der uns überlieferten Form nicht echt sein können, lag wenigstens bei einem Theil derselben nahe genug, nämlich bei denjenigen, unter welche die Tradition Züge aus der Zerstörung von Jerusalem gemischt hat. Allein für die Hauptsache war damit wenig gewonnen. Menan war der katholischen Tradition am treuesten geblieben und hatte auf den Glauben Jesu an sein schwärmerisches Wiederkommen im Grund seine ganze dramatische Charakterentwicklung gebaut. Baur schrieb zwar Jesus ein weltrichterliches Bewußtsein zu; „weil die Lehre, nach deren Norm die Menschen gerichtet werden, seine Lehre ist,“ wies aber den concreten sinnlichen Ausdruck in den Evangelien ab. Schleiernmacher erklärte den ganzen Gegenstand für eine der schwersten Aufgaben, die man gar nicht hoffen könne befriedigend zu lösen, gab aber deutlich zu verstehen, daß was Jesus von seiner Wiederkunft und vom Gericht sage, nicht buchstäblich, sondern nur als Parabel genommen werden könne. Schenkel meint, Jesus könne wohl die nunmehr beginnende Periode der christlichen Weltgemeinde als die Periode seiner Zukunft, gleichsam seiner zweiten Ankunft auf Erden beschreiben. Dabei sei es ganz natürlich, daß er sich der dem theokratischen Vorstellungskreise geläufigen Bildersprache bediente, aber ebenso natürlich sei, daß ihn die Jünger mißverstanden. Dagegen sagt Reim, nur in der Idee der Wiederkunft mit göttlicher Glorie habe Jesus das glühende Messiasbewußtsein mit dem unerbittlichen Todesgeschick ausgleichen können. Auch für Weizsäcker gehört es zu den gewissten Bestandtheilen der Geschichte Jesu, daß er seine Wiederkunft mit dem Himmelreich vorausgesagt habe. Allein das weltrichterliche Bewußtsein Jesu faßt er doch nur wie Baur; eine Apokalypse der Zukunftsgeschichte habe Jesus nicht gegeben, und die einzige Angabe, die man auf ihn selbst zurückführen dürfe, sei die, daß das gegenwärtige Geschlecht die künftigen Dinge selbst noch erleben werde. Strauß, der, wie immer, am umsichtigsten die Gründe für und wider erörtert, wagt gar kein abschließendes Urtheil auszusprechen, doch scheint seine Meinung eher die, daß es psychologisch undenkbar sei, Jesus jenen Glauben zuzuschreiben. Neuerdings hat Zeller eine sinnreiche Hypothese aufgestellt. Die Form der Zukunftsreden giebt er preis; allein wenn auch nur hypothetisch, habe Jesus doch denken müssen: falls ihm der Tod bestimmt sei, werde dies

nicht das Letzte sein. Denn so lange er sich für den Messias hielt, habe er von der persönlichen Betheiligung an der Stiftung des Reichs nicht abgehen können. Aber er mildert die Undenkbarkeit dieser Vorstellung einmal durch die Erinnerung an den weltüberwindenden Idealismus, an den felsenfesten Glauben an die Zukunft, der hinter dieser Hülle lag, und dann durch die Hindeutung auf den der damaligen Judenwelt geläufigen Auferstehungsglauben. Der Glaube an seine Wiederkunft sei nur die eigenthümliche durch sein messianisches Bewußtsein bestimmte Anwendung eines Glaubens gewesen, der allen gemein war; die Auferstehung sollte sich an ihm bloß zuerst vollziehen, und damit die Vollendung des messianischen Reichs eintreten.

Golani weist vor allem, und mit Recht, die Annahme, daß jene Reden bildlich zu nehmen seien, in ihre gebührenden Schranken zurück. Jesus habe sich allerdings der Bildersprache und der Begriffe seiner Zeit bedienen können und wirklich bedient, aber die Accommodation habe ihre Grenzen und niemand könne in einem Kurs der Astronomie, wenn es sich darum handle, die Beziehungen der Sonne zur Erde darzulegen, sagen: die Sonne geht auf, die Sonne geht unter. Und nun weist er — nicht vom Standpunkt der psychologischen Denkbarkeit oder Undenkbarkeit, was doch zumal bei einer so außerordentlichen Erscheinung immer eine zweifelhafte Instanz bleibt — sondern auf exegetischem Weg, durch Untersuchung der einzelnen Stellen, durch Vergleich der Berichte, durch Gegenüberstellung von Worten größerer und geringerer Authentie nach, daß jene Wiederkunftsreden unecht seien und Jesus weder geglaubt habe, auferweckt zu werden, noch wiederzukommen, noch dem Schlußgerichte vorzustehn.

Dieser negative Beweis ist überzeugend geführt. Vielleicht daß sich durch ein ähnliches Verfahren noch weitere Resultate gewinnen lassen. Nachdem durch Strauß die Kritik des Thatsächlichen in der evangelischen Geschichte abgeschlossen ist, wäre es vielleicht an der Zeit, die uns überlieferten Reden Jesu gleichfalls im Zusammenhang zu untersuchen, und so die Aufzeigung der mythischen Geschichte durch die Aufzeigung der mythischen Reden zu ergänzen. An wichtigen Vorarbeiten fehlt es nicht. Es handelt sich bloß darum, Forschungen, deren Resultat bisher nur nach der Seite des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters verwerthet worden sind, auf die Geschichte Jesu anzuwenden. Was auch das Ergebnis wäre, das wirkliche Geschichtsbild Jesu könnte davon nur gewinnen, wie ja erst durch den Nachweis der mythischen Elemente das, was wir vom Leben Jesu noch wissen können, sicher gestellt worden ist. Aber auch davon könnte nicht die Rede sein, daß damit der Größe der Persönlichkeit unseres Religionsstifters Eintrag geschähe. Denn alles das, womit die Phantastie und das Glaubensinteresse der Jünger nach dem Hingang ihres Meisters sein Bild ausstatteten, vergrößerten und endlich über die Wolken erhoben, giebt

Grenzboten I. 1865. 18

doch nur Zeugniß für den ungemeinen, unauslöschlichen Eindruck, welchen diese einzige Persönlichkeit in den Jüngern und durch sie in der ganzen Menschheit zurückgelassen hat. W. Lang.

Die Katastrophe Hessens im napoleonischen Krieg.

Hessen spielte bekanntlich in dem großen Drama des letzten Krieges mit Frankreich eine ganz abge sonderte Rolle. Dem Regenten wie dem Volke war es ver sagt, selbsthätig nach irgendeiner Seite hin mit einzugreifen und so wurde einer der tüchtigsten deutschen Volksstämme, in welchem Patriotismus, Muth und Aufopferung reichlich zu finden sind, zu kläglichster Passivität verurtheilt, Dank deren er den harten Druck der übermüthigen Eroberer am empfindlichsten und am längsten ertragen mußte.

Der Hesse ist sprichwörtlich bekannt als der beste, tapferste, hingebendste Soldat; aber bei keiner deutschen Truppe ist der Probierstein an all die guten Eigenschaften schärfer ange setzt worden, als bei der hessischen. Trotz der peinlichsten Situationen, der verführerischsten Anfechtungen, in die er gerieth, hat sich der hessische Kriegerstand bis auf den heutigen Tag musterhaft verhalten, nie ist er durch eigenes Verschulden mit einem Makel behaftet worden.

Was bei solcher Eigenschaft der hessische Soldat während der napoleonischen Herrschaft gelitten, kann nur der ermessen, der diese Zeit bis ins Einzelne zu würdigen weiß. Es drängt sich aber zunächst die Frage auf: wie sind die armen Hessen in jene Calamität hineingerathen und war es möglich, ihr zu entgehen? Würde unter anderen Umständen der leichtfertige Jerome König von Westphalen geworden sein und hätte er wohl seine lustige Regentenbude gerade im Herzen des Rattenlandes aufgeschlagen? Vom hessischen Gouvernement ist bekanntlich am wenigsten gethan worden, Aufklärung zu geben, und Eingang in die hessischen Archive sich zu verschaffen, ist bis jetzt ein Ding reiner Unmöglichkeit gewesen. Selbst für den bekannten hessischen Geschichtschreiber Kom mel blieb vieles unter Schloß und Riegel. So müssen uns denn Aufzeichnungen einsichtiger, urtheilsfähiger und solider Männer aus der betreffenden Zeit besonders willkommen sein. Dem Einsender dieses liegen solche von einem höheren hessischen Militär vor, wie er sie im März 1807 niedergeschrieben.