

Werk

Titel: Der geschichtliche Jesus. II., III.

Autor: Windisch, Hans

Ort: Tübingen

Jahr: 1910

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1910_0013|log51

Kontakt/Contact

Digizeitschriften e.V.
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

✉ info@digizeitschriften.de

Der geschichtliche Jesus.

II und III.

Während A. DREWS durch mythologische Sprünge das feste Plateau der kritischen Leben-Jesu-Forschung zu erschüttern meint, sucht es der Marxist K. KAUTSKY durch ökonomische Unterminierung in die Luft zu sprengen. Das Recht zu solcher Hereinziehung des Urchristentums in die gesellschaftlichen Bewegungen des antiken Römerreichs, meint er, gibt ihm der Stand der theologischen Forschung. Hier ist bereits in weitgehendem Maße die Unechtheit wichtiger Quellenschriften, die starke Wandlung der evangelischen Ueberlieferung anerkannt und festgestellt worden, so daß als gesichertes Resultat der christlichen Literatur über Jesus kaum etwas übrig bleibt und der Marxist freie Bahn hat, den Ursprung des Christentums nach *Analogie wirtschaftlich-proletarischer Bewegungen* zu begreifen.

So ist seine Haupthese die, daß die wirtschaftliche und politische Entwicklung der damaligen Welt mit Notwendigkeit die Ideen erzeugte, die dann im Christentum vor allem ihre Ausgestaltung fanden. Der Niedergang der Sklavenwirtschaft, die Ausbildung eines faulen Proletariats, die Befestigung einer aristokratischen Plutokratie mit monarchischer Spitze zeitigten eine Proletariatsmoral und eine Erlösungssehnsucht, wie sie in Philosophie und Kultus der damaligen Welt zutage tritt.

K. ist nun aber nicht so leichtfertig wie Kalthoff, daß er das Christentum einfach mitten in dieser römischen Welt als organisierte Proletarierwelt entstehen läßt. Er beläßt die neue Bewegung auf dem durch die Ueberlieferung

ihr angewiesenen Boden und sucht sie aus den besonderen wirtschaftlichen und politischen Verhältnissen Palästinas zu erklären. Er entwickelt die Geschichte der Juden unter ökonomischen Gesichtspunkten mit besonderer Beziehung auf die Parteibildungen. Neben die Sadduzäer, die als die Wohlhabenden mit den Römern sympathisierten, neben die Pharisäer, die als Vertreter der Volkspartei die Abschüttelung des Römerjoches erstrebten, neben die Zeloten, die Lumpenproletarier, die bandenweise seit Herodes das Land durchzogen und die Propaganda der Tat betrieben, neben die Essener, eine geschlossene kommunistische Genossenschaft, stellt sich in der urchristlichen Gemeinde eine fünfte Organisation, die wohl etwa die Tendenzen der Zeloten und Essener verbindet, aber in ihrer weiteren Entwicklung sich anpassungs- und wandlungsfähig erwies, so daß sie Bestand hatte, dank der günstigen ökonomischen Verhältnisse außerhalb Palästinas und dank ihrer eigenen Wandlungsfähigkeit über das ganze Römerreich sich verbreitete und schließlich die politische Macht eroberte.

Der proletarische Charakter der urchristlichen Gemeinde ist aus den Evangelien und den übrigen Schriften klar zu ersehen. Es ist eine Bewegung der unteren Schichten, der alle Eigentümlichkeiten einer Proletarierorganisation anhaften: der Klassenhaß (Luc 6^{24—26}), der Kommunismus (Apg 2⁴⁴ f. 4^{32—37}) — freilich ein sehr unsolider Kommunismus der Konsumtion —, die Verachtung der Arbeit (Mt 6^{26—28}), die Zerstörung der Familie (Luc 14²⁶), der Zukunftsstaat —, das Himmelreich auf Erden.

Auf die wirtschaftlichen Bedingungen und die wirtschaftlichen Tendenzen der neuen Gemeinschaft legt K. das Hauptgewicht. Absurd erscheint ihm die Meinung, sie sei nur das Produkt der überwältigenden Persönlichkeit eines Führers oder gar, wie die aufgeklärte Theologie annehme, nur der den Auferstehungsglauben erklärenden Halluzination einiger unbekannter armer Teufel entsprossen. Vielmehr haben starke Bedürfnisse, die durch die gesellschaftlichen Verhältnisse

immer wieder aufs neue erzeugt wurden, die Entstehung und Entwicklung dieser Proletarierorganisation bewirkt. Als echter Marxist braucht K. an sich einen persönlichen Stifter nicht. Die Gemeinde ist der Grundstock des Christentums. Und die Evangelien sind ihren meisten Bestandteilen nach sagenhafte Gebilde, die die Schicksale und Meinungen der Gemeinde wiederspiegeln. Indes ergibt sich bei genauerer Prüfung die Beobachtung, daß die Sage sich doch einer geschichtlichen Person bemächtigt hat, nur hat sie deren Bedeutung völlig verkehrt. Jesus, der Führer der ältesten Christengemeinde, hat tatsächlich gelebt; aber er war das, was er in jenen von sozialpolitischen Kämpfen zerrissenen Zeiten allein sein konnte, ein Bandenführer, ein revolutionärer Messiaspräten dent. Bei einem Handstreich, den er versuchte, war er ergriffen und wie zahlreiche andere messianische Bandenführer von der römischen Behörde gekreuzigt. Nach seiner Hinrichtung bestand seine „Schöpfung“ weiter, veränderte freilich unter dem Druck veränderter politischer Verhältnisse ihre anfänglichen Tendenzen: als sich die römische Herrschaft nach der Zerstörung Jerusalems in Palästina und überall im römischen Reiche befestigte, erschien es der bisher revolutionären Proletarierorganisation nicht mehr geraten, im Geiste ihres Stifters die Rebellion zu betreiben; sie korrigierte ihr Programm, ward friedfertig und staatsfromm und machte zum Zeichen des Gesinnungswechsels aus ihrem Stifter, dem gekreuzigten Rebellen, einen politisch ungefährlichen, rein religiösen Prediger und Dulder.

Das Rebellentum Jesu ist ein Hauptpunkt der K.schen Auffassung. In der Auseinandersetzung mit meiner Schrift: „Der messianische Krieg und das Urchristentum“¹ hat er ihn aufs neue in einem Aufsatz „Jesus der Rebell“² zu verteidigen versucht, dem ich eine erneute Replik „Jesus ein Rebell?“ zu widmen mich genötigt sah³.

¹ Tübingen, Mohr, 1909. VI. 95. M. 250.

² „Die Neue Zeit“, 28. Jahrg. Bd. 1. S. 18—17. 44—52.

³ „Evangelisch-sozial“ 1910. S. 33—44.

Wenn auch die evangelische Ueberlieferung die totale Uebermalung einer ursprünglichen Ueberlieferung darstellt, so lassen sich doch, meint K., Spuren der Urmalerei deutlich erkennen. Jesus erklärt, er sei gekommen das Schwert zu bringen (Mt 10 ss) — er stellt sich also geradezu als Revolutionär vor. Vor seiner Gefangennahme fordert er zum Gebrauch des Schwertes auf und hält Umfrage nach den vorhandenen Schwertern (Lc 22 ss—ss). Aus der, sonst ganz unmöglichen Situationen zeichnenden, durchaus legendarischen Passionsgeschichte heben sich zwei echte Daten heraus: als Rebell vor Pilatus verklagt, ist er auch als Rebell von Pilatus verurteilt worden, und als Messias hat er sich tatsächlich bekannt; damit erweist er die Anklage selbst zu Recht, denn „damals konnte nur jemand, der sich berufen fühlte, das jüdische Volk zum Siege über seine Unterdrücker zu führen, auf die Idee kommen, sich als Messias auszugeben“ (Neue Zeit a. a. O. S. 45).

Auch diese marxistische Anschauung vom Ursprung des Christentums ist für den theologischen Forscher interessant. Der Stand unserer theologischen Forschung scheint ihm das Recht zu geben, nach marxistischen Grundsätzen das Neue Testament zu verarbeiten, und die von ihm vorgeschiedene Fragestellung: die Beziehung des Evangeliums zu den sozialen Verhältnissen der Zeit und zu dem kriegerisch-politischen Messiasideal des Volkes ist auch innerhalb unserer Zunft vielfach erörtert. Die Lösung K.s ist freilich so noch nirgends durchgeführt worden¹.

Sie ist ja nun von vornherein dadurch ausgeschlossen, daß schon der Tatbestand der neutestamentlichen Literaturgeschichte einen solchen Umschlag der Tendenzen unmöglich macht. K. muß die paulinischen Briefe als Fälschungen ausgeben, denn sie verfolgen durchaus friedliche, staatsfreundliche Prinzipien. Nun hat sich die revolutionäre

¹ Doch vgl. WEITLING, Das Evangelium des armen Sünders. (Sammlung gesellschaftswissenschaftl. Aufsätze, hrsg. v. E. Fuchs, 4. u. 5. Heft. 1894. S. 92 ff.): Jesus predigt den Krieg.

Stimmung der Juden in Palästina infolge der politischen Verhältnisse bis in die Zeiten Hadrians erhalten. Folglich kann nach K.schen Grundsätzen jene Abkehr von den rebellischen Bestrebungen der Urzeit erst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts erfolgt sein. Die gesamte urchristliche Literatur, einschließlich des römischen Clemensbriefes, über diese Zeitgrenze hinaus zu befördern, ist aber ganz unmöglich.

Weiter muß auch die Geschichtsbetrachtung die Konstruktion K.s abweisen. Nach K.s Anschaugung war der geschichtliche Jesus einfach ein Zelotenführer. Es ist nun aber schlechterdings unverständlich, wie der Name dieses Mannes, der lange vor dem ersten großen Aufstand innerhalb der Zelotenbewegung doch eine unglückliche, also für die Folgezeit völlig bedeutungslose Rolle gespielt hatte, nun, nachdem man Zelotenführer gesehen hatte, die zeitweise mehr Glück und mehr Erfolg gehabt hatten, überhaupt nach dem völligen Fiasko des Zelotentums, mit einmal zum Deckmantel einer das Zelotentum bekämpfenden und verwerfenden Organisation gebraucht werden konnte. Es ist unverständlich, wie innerhalb der das ganze Volk umfassenden Zelotenbewegung die Anhängerschaft eines einzelnen verunglückten Zelotenführers um diesen Namen weiter sich scharte, anstatt einen neuen Führer sich zu wählen, und schließlich unter dem Druck der politischen Verhältnisse — höchst unklug — den Namen des ehemaligen Rebellen weiter führte.

Wenn endlich K. sich auch auf Einzelheiten der evangelischen Ueberlieferung beruft, so macht er gewiß auf einige Schwierigkeiten aufmerksam, aber die Lösung liegt nicht in der Richtung revolutionärer Urmalerei, vielmehr fügen sich bei richtiger exegetisch-historischer Beurteilung die von K. herangezogenen Worte und Ueberlieferungen der echten Gesamtanschauung begreifbar ein. Ich verweise auf meine genaueren Widerlegungen a. a. O.

Trotzdem also K.s „historische Untersuchung“ aus literar-

kritischen, historisch-kritischen und exegetischen Gründen als völlig verfehlt zu bezeichnen ist, bietet sie ein interessantes neues Zeugnis für die eigentümlichen Beziehungen zwischen der Sozialdemokratie und dem Christentum dar. „Wir Marxisten“, sagt K. (Neue Zeit S. 15), „stützen unseren revolutionären Sozialismus nicht auf das Vorbild Christi“ — diese Gefahr läge freilich nach seinen Ergebnissen vor — „sondern auf ökonomische Erwägungen. Wie immer das Ergebnis unserer Untersuchungen sein mag, unsere Praxis und die Festigkeit ihrer Grundlagen bleibt davon unberührt. Wir haben den Ursprüngen des Christentums gegenüber nur ein Interesse — „dieses geht gegen unsere praktisch interessierte „Staatstheologie“ —: „sie zu begreifen, sie aus der Region des Wunders herauszuheben. Jede Ansicht, die uns jene Ursprünge begreiflich macht, darf unserer vorurteilslosen Beachtung sicher sein.“ Es ist erfreulich, daß wenigstens dieses eine Interesse vorhanden ist. Nur schade, daß der Marxist das Urchristentum zu sehr in den engen Kreis der geschichtlichen Erscheinungen hineingezwängt hat, die er allein zu begreifen vermag. Seine Untersuchung leidet an dem unglücklichen Dogma der marxistischen Geschichtsauffassung, wonach die Geschichte im Grunde weiter nichts kennt als ökonomische Tendenzen und Bewegungen. Die Wahrheit, daß das Urchristentum auf einem ganz anderen Niveau erwachsen, auch in ökonomische Verhältnisse hineingriff — übrigens höchst unpraktisch und ungenügend; man denke an den Jerusalemer Kommunismus, der die Verarmung der Gemeinde nur beschleunigte, sowie an die Behandlung der Sklavenfrage — wird zu der irrgigen Grundanschauung verkehrt, als sei das Oekonomische die Triebfeder der ganzen Bewegung gewesen.

III.

KAUTSKY ist nicht der einzige Sozialist, der gegenwärtig sein Interesse an der Entstehung des Christentums durch eine historische Untersuchung bekundet hat. Ihm ist jüngst M. MAURENBRECHER gefolgt, der allerdings als studierter Theolog

viel mehr Verständnis für das Eigenartige des Urchristentums mitbringt, sowie eine größere Fähigkeit, eine die Grundsätze der zünftigen Wissenschaft befolgende und an ihre Probleme anknüpfende Untersuchung zu liefern.

Sein Buch steht denn auch seinem wissenschaftlichen Gehalt nach hoch über den Schriften des Philosophen DREWS und des Parteigenossen KAUTSKY. M. arbeitet wirklich mit den methodischen Grundsätzen, die ihm ein genaues Studium theologischer Werke und Schriften gelehrt hat. Hier werden die Fragestellungen aufgenommen, die innerhalb der zünftigen Wissenschaft herausgebildet und als gültig anerkannt sind. Hier spricht nicht der Dilettant, der den Fachleuten und Sachkennern vorhält, wie er sie verachtet und wie dumm und wie gewissenlos sie ihre Pfuscherarbeit gemacht haben, sondern ein neuer Arbeitsgenosse sucht seinen Vorgängern klarzulegen, wie er, durch ihre Forschungen hindurchdringend, eine neue Auffassung gewonnen hat.

Mit DREWS ist M. darin einig, daß altorientalische, in das Judentum aufgenommene Mythen die Stiftung der apostolischen Gemeinde und damit des Christentums vermittelt haben. Da er jedoch nicht unter die gehört, denen die außerchristliche Mythologie die Fähigkeit geraubt hat, antike Texte historisch-kritisch zu verstehen, so erkennt er, durch die Ueberlieferung des Neuen Testametes belehrt, die Geschichtlichkeit Jesu an. Jesus ist zwar nicht der Stifter des Christentums, dennoch hat er durch sein Leben und Sterben den unentbehrlichen Anstoß zur Entstehung des Christentums gegeben. So gibt es auch bei M. einen geschichtlichen Jesus, dessen Gestalt nur eben nachträglich von Mythen und Legenden umhüllt ward. Sein Buch verfolgt demnach zwei Ziele; es sucht durch eine Sonderung von Geschichtsüberlieferung und Mythenbildung einmal die Persönlichkeit, Lehre und das Geschick des geschichtlichen Jesus, sodann die ihn zum Stifter der christlichen Religion erhebende Mythologie zu erforschen.

Die Untersuchung über die Absichten des geschichtlichen

Jesus hat zunächst ein negatives Ziel: Jesus hat sich selbst niemals für den Messias ausgegeben. Darin liegt zugleich ein Protest gegen KAUTSKY, er war auch nicht ein messianischer Rebell. — Modernen Theologen folgend, glaubt M. sich hier zunächst auf die Jünger selbst berufen zu können: sie waren von der Auferstehung überrascht und erklärten selbst, erst durch die Auferstehung sei Jesus zum Christus gemacht worden (vgl. z. B. Apg 2 ss) — eine Auffassung, die auch aus den Paulusbriefen zu belegen ist und, wie Wrede gezeigt, auch noch in dem ältesten Evangelium durchschimmert. Es sollen nun aber auch in den Evangelien geschichtlich zuverlässige Züge nachzuweisen sein, die das Messiastum Jesu ablehnen. Niemals nennt er sich den Heraufführer des Himmelreichs, er kündet nur an, was Gott herbeischaffen wird, was er andere hat wirken sehen, er hält sich wie ein Rabbi, besser wie ein Prophet, der auch das kommende Gericht nur androht, nicht selbst hält, er ist nur einer von den Brautführern und erwartet, wie die anderen, den Bräutigam. Er hat vom Menschensohn gesprochen — nicht alle Menschensohnstellen sind zu streichen — aber nicht sich, sondern natürlich eine dritte Person damit gemeint. War nun Jesus auch nur einer von denen, die gleich den anderen auf den Messias warteten, so kann die neue Religion, die sich auf dem Bekenntnis „Jesus ist der Messias“ aufbaut, auch nicht als seine Stiftung gelten, vielmehr diejenigen, die nachträglich entgegen den klaren Worten Jesu die dritte Person mit dem gestorbenen Meister zusammenfließen ließen, besser: die Menschensohnmythen, die ihnen diese Uebertragung erlaubten, haben das Christentum begründet.

In diesen Ausführungen M.s ist das Kernstück seines Werkes gegeben. Ihnen haben vor allem unsere kritischen Erwägungen zu gelten. Ihre Stärke liegt darin, daß M. die entschieden unmessianischen oder vormessianischen Aussprüche der Evangelien vorzieht, die längst auch von theologischen Forschern erkannt worden sind. Das Entscheidende scheint mir die richtige Beobachtung zu sein, daß Jesus, obgleich

er der Messias sein soll, einfach die Predigt des Johannes fortsetzt und als ein Erneuerer der auf die Nähe des Endes hinweisenden prophetischen Bußpredigt auftritt. Nun aber gibt selbst M. zu, daß doch in der Predigt Jesu gewisse, den Johannes überbietende, messianische Züge verborgen liegen. Das Reich ist da, in den Heilungen Jesu sind messianische Kräfte wirksam; ja Jesus erklärt Johannes, wie M. anerkennt, für Elias, den längst erwarteten Vorläufer des Messias. Auch nach diesen Prämissen mußte Jesus zu der Frage gedrängt werden: soll ich der Messias sein? Ich behaupte sogar, den Täufer konnte Jesus nur dann als den Elias bezeichnen, wenn sein messianisches Bewußtsein ihm klar und sicher war.

Wie stellt sich M. zu dem Stück der Ueberlieferung, das mir wenigstens als das grundlegende Zeugnis für ein messianisches Selbstbewußtsein Jesu gilt, zu Prozeß und Verurteilung Jesu? Für die Priester und Schriftgelehrten hat nach M. die Feindschaft Jesu gegen Gesetzestum und besonders sein Wort gegen den Tempel bei ihrer Verurteilung Jesu den Ausschlag gegeben. Vor Pilatus haben sie ihn als Aufrührer denunziert, soll wohl heißen, als Pseudomessias, jedenfalls hat Pilatus ihn als Aufrührer hinrichten lassen — die geschichtliche Grundlage dieser Verleumdung war indes lediglich die Predigt Jesu vom nahen Königtum Gottes. — Auch diese Konstruktion befriedigt nur halb. Jesus konnte dem Pilatus doch nur dann als Pseudomessias angegeben werden, wenn ein eignes Geständnis vorlag. Hier sieht KAUTSKY richtiger als M. M. macht sich aber auch nicht klar, in welch eigentlich enger Beziehung *Gesetzeskritik* und *Messiasbewußtsein* Jesu zueinander stehen. Die *Gesetzeskritik* wurde nur darum für den hohen Rat Grund seiner Verurteilung, weil ein angeblicher Messias sie ügte, und das *Messiasbekennnis* ward nur darum als Gotteslästerung empfunden, weil es von einem offenkundigen Sabbatschänder und Tempellästerer ausgesprochen ward. Andrerseits muß gerade die *Gesetzeskritik*, zu der Jesus im Kampf gegen Schriftgelehrte und Pharisäer genötigt ward, das messianische Bewußtsein in ihm geklärt und befestigt

haben¹. Wenn er das Zeremonialgesetz, das Opfertum, ja auch Sittenvorschriften der Thora angriff, so tat er tatsächlich mehr als die Propheten, da diesen noch kein abgeschlossener und geheiligter mosaischer Kanon vorlag; die Schlußfolgerung liegt nahe: der Prophet, der innerhalb des nachexilischen, rabbinischen Judentums die Thora kritisiert und sich damit über Moses stellt, kann nur der Messias sein.

Ist somit bei genauer Erwägung des Tatbestandes, auch von den von M. zugelassenen Voraussetzungen aus, wie mir scheint, das messianische Bewußtsein Jesu kritisch-historisch zu erweisen, so hat man nur zu fragen, wie sich nun damit das unmessianische Reden und Gebaren Jesu vertrage. Hier haben m. E. schon J. Weiß, den M. stärker hätte berücksichtigen sollen, und andere eine Lösung gefunden. Jesus verwirft alles gewaltsame Handeln, er huldigt einem religiösen Messiaustum, das die Initiative zu den großen messianischen Macht- und Heilstaten ganz allein von Gott erwartet.

Besondere Aufmerksamkeit haben wir nun den Menschensohnstellen zu widmen. Kürzlich hatte schon Völter versucht, die Menschensohnaussagen für echt zu erklären, aber im Sinne Jesu auf eine dritte, von ihm, dem Messias verschiedene Person zu deuten². M. vermeidet diese Inkonsistenz Völters, indem er das Messiasbewußtsein streicht und Jesus die himmlische Ankunft des Messias-Menschensohn weissagen läßt (S. 150 f.). Hier liegt ein recht beachtenswertes Moment in der Kritik M.s vor. Es ist und bleibt eine naheliegende Auffassung, daß derjenige, der vom Menschensohn spricht, sich selbst nicht meinen kann; neben M.s Auffassung ist aber von jeher die andere geltend gemacht worden, daß in allen Menschensohnstellen die Gemeinde, der Evangelist spricht, der natürlich nur Jesus meint. Und es gibt noch eine vermittelnde Anschauung, die Jesus vom Men-

¹ Vgl. auch P. W. SCHMIEDEL, Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart. 1906. S. 15 f.

² Vgl. meinen Bericht Th. R. 12, S. 154 f.

schensohn reden läßt, aber mit dem ahnenden Hintergedanken, ich werde zum Menschensohn erhoben werden (J. Weiß). Wer das messianische Bewußtsein Jesu für kritisch gesichert hält und Völters Auskunft als unwahrscheinlich ablehnt, muß entweder alle Menschensohnsprüche der Gemeindetheologie zuweisen oder eine psychologische Erklärung versuchen, wie sie J. Weiß gegeben hat.

Der Menschensohn führt uns in die Mythologie hinein, an der schon Jesus nach M. Anteil hat und die nach seinem Tode zur wirklichen Stiftung der christlichen Religion führte, indem die Jünger die (von dem Meister klar verneinte) Identifizierung Jesu mit dem Menschensohn nun doch vornahmen. Mitten aus ihrer enttäuschten Stimmung brach plötzlich der Gedanke hervor, er selber sei der Menschensohn gewesen (S. 263). Diese überraschende Wendung sucht M. dadurch zu erklären, daß den Jüngern nicht nur die himmlische Erscheinung des Menschensohns vorschwebte, sondern auch ein alter Mythus vom sterbenden und auferstehenden Menschensohn. Indem sie in dem gestorbenen Meister den sterbenden Menschensohn erkannten, mußten sie nun auch seine Auferstehung am dritten Tage sowie seine Parusie zum Gericht glauben. Das Problem der Entstehung des Jüngerglaubens erfährt hier eine neue, wie mir scheint, originelle Lösung, die sich von anderen dadurch vorteilhaft auszeichnet, daß sie eine Verbindung zwischen den Aussagen Jesu und den nachträglichen Ueberzeugungen seiner Jünger festzustellen sucht. — Es ist ein weiterer Vorzug der M.schen Methode, daß hier der Mythus vom sterbenden und auferstehenden Heiland vor allem auf dem Boden des Judentums aufgesucht wird. Der Christus Jesus der Jüngergemeinde wird nicht aus dem Adonis der Syrer abgeleitet, wie es eine vergaloppierte Phantasie gewagt hat, sondern aus dem längst in der jüdischen Apokalyptik heimisch gewordenen Menschensohn.

Nun ist freilich die ganze Konstruktion M.s auf eine sehr fragwürdige Hypothese gegründet, mit der sie steht und fällt, daß nämlich auch schon vom Menschensohn in der vorchrist-

lichen Apokalyptik ein Sterben und Auferstehen nach drei Tagen ausgesagt worden sei. Wir konnten bisher im Menschensohn nur eben die machtvolle Himmelserscheinung des Messias erblicken und erklärten die paradoxen Worte vom Sterben des Menschensohnes aus der Uebertragung dieses Titels auf Jesus: erst der leidende und sterbende Jesus habe die Wendung vom sterbenden Menschensohn geschaffen. M. sieht nun gerade in jenen den Menschensohn betreffenden Leidensweissagungen, insbesondere in dem Vergleich des Menschensohnes mit Jonas (Mtth 12 40) vorchristliche Vorstellungen, weil die Aussagen sich mit dem Geschick Jesu nicht völlig decken; am dritten Tage, nicht nach drei Tagen sei Jesus auferstanden. Daß die Deutung des Jonazeichens auf das Sterben und Auferstehen des Menschensohns sekundär ist, wie allgemein angenommen wird, hat indes M. so wenig entkräftet wie trotz allen Scharfsinns Th. Zahn in seinem Matthäuskommentar (² S. 466 f.); es bleibt dabei, daß hier eine nachträglich entdeckte Weissagung die den Evangelisten nur eben nicht störende — auf die Zahlen kommt es dem Apokalyptiker nie so genau an — volle Dreizahl geschaffen hat. Anders steht es mit den Leidensweissagungen des Mk, der allerdings noch nicht „am dritten Tage“ sondern „nach drei Tagen“ sagt. Aber nur dann kann behauptet werden, daß diese drei Tage am Menschensohnmythus hafteten, wenn es in den jüdischen Apokalypsen nachzuweisen ist. Das will nun aber nicht gelingen. Weder bei Henoch, noch bei Esra ist etwas von einem vorübergehenden Unterliegen des himmlischen Menschen zu lesen. Allein Daniel und Johannes berichten von einer dreieinhalbfristigen Bedrängnis, nur nehmen sie gerade den Menschensohn oder das Christuskind davon aus! Freilich M. will gerade in Daniel die ursprüngliche Beziehung der dreieinhalb Fristen auf den Menschensohn konstruieren. Der Hinweis auf die dreieinhalbfristige Bedrängnis, der sich allerdings nur in der die Schicksale des Volkes angehenden Deutung findet, soll schon in der Vision mit Bezug auf den Menschensohn gestanden haben und nur eben aus-

gefallen sein. — Mir will diese Hypothese unannehmbar erscheinen, so Verlockendes sie auch an sich hat. Gewiß stammt die Zahl aus mythologischen Berechnungen; es ist nur nicht zu sagen, wie sie aus der Vision sollte verschwunden sein. M. kann sich eigentlich nur auf die Unstimmigkeit berufen, die gewiß Vision und Deutung aufweisen: der Menschensohn tritt zum erstenmal in seiner Herrlichkeitserscheinung auf, während das Volk schon längst existiert und vor seiner Verherrlichung eine dreieinhalbfristige Leidenszeit durchmachen muß. Diese Unstimmigkeit beweist aber nur, daß Vision und Deutung nicht aufeinander angelegt sind, und sie würde sofort verschwinden, wenn man in der Deutung an Stelle des Volkes den himmlischen Messias setzen wollte. Eine Eintragung jenes Motives aus der Deutung in die Vision scheint mir auch darum unerlaubt, weil dadurch die ganze Anlage der Vision zerstört wird: hier kann der Mensch nur nach Ablauf der letzten Tieresherrschaft als Ueberwinder und Nachfolger des letzten Tieres erscheinen. Und trotz jener Unstimmigkeit ist die Deutung schließlich erträglich: der Himmelsmensch ist die Himmelsherrschaft, die ja tatsächlich als etwas Neues vom Himmel so dem Volke geschenkt wird. Es bleibt nur eine Stelle übrig, die wirklich eine dreieinhalbtägige Frist zwischen dem Sterben und Wiedererstehen von Menschen in Aussicht nimmt, der Bericht der johanneischen Apokalypse über das Geschick der zwei Zeugen (11,8—14). Hier liegt eine eigenartige Verwendung des Mythus vom Sterben und Auferstehen vor, nur eben fehlt die Beziehung auf den apokalyptischen „Menschen“.

Nach all dem ist ein vorchristlicher Mythus vom dreitägigen Unterliegen des Menschensohns nicht nachzuweisen; die Apokalypsen Daniel, Henoch, Esra und Johannes (12) sind vier gewichtige Zeugen dagegen: sie kennen das Motiv in Anwendung auf den „Menschen“ nicht. Dann aber muß es dabei bleiben, daß die Verbindung dieses Zuges mit dem Menschensohn Produkt christlicher Theologie ist, das aus den zwei vorauszusetzenden, auf die Jesusgeschichte

sich gründenden Faktoren entstanden ist: Jesus hat sterben müssen, und Jesus wird der Menschensohn sein, wozu sich dann vielleicht die mythologische Unglückszahl (dreieinhalb, drei) gesellte, die nur eben nicht speziell dem Menschensohn-mythus entnommen wurde. Daß der „M e n s c h e n s o h n“ durch Leiden und Tod und durch dreifristiges Begrabensein zur Herrlichkeit eingehen müsse, ist die Paradoxie, die erst die christliche Menschensohnlehre auf Grund des Geschickes Jesu geschaffen hat. — Es ist also nicht wohl möglich, daß schon Jesus, eine Zukunftsperson meinend, vom (Sterben und) Auferstehen des Menschensohns geredet haben sollte, noch weniger wahrscheinlich, daß Jesus um seines Sterbens willen nachträglich mit dem gleichfalls zum Sterben ausersehnen Menschensohn identifiziert worden sein sollte. So fällt das nötige Bindeglied zwischen der Verkündigung Jesu und dem Glauben der Jünger, das auch M. nicht entbehren kann, dahin, wie es denn überhaupt nicht recht glaublich ist, daß die Jünger nachträglich eine Identifizierung vornahmen, die der Meister deutlich abgelehnt haben sollte.

Nun sucht freilich M. darzutun, daß zwar nicht in dem Selbstbewußtsein, wohl aber in dem Wirken und Handeln Jesu der Anlaß für den Christusglauben der Jünger gegeben sei. So wendet er sich, nachdem er die Frage „hat Jesus sich für den himmlischen Heiland gehalten“ verneint hat, zu dem „E v a g e l i u m d e r A r m e n“.

Auch dieses Kapitel ist von großem Interesse, ein neuer, von Kautsky abweichender Versuch, die nichtmessianische Verkündigung Jesu unter soziologischem Gesichtspunkt aufzufassen. Darin nämlich unterscheidet sich Jesus von seinem Volke, daß bei ihm das nationale und politische Interesse durch das s o z i a l e I n t e r e s s e verdrängt ist. Dieser Satz ist zunächst gegen Kautsky gewendet. „Politisches lag nicht im Gedankenkreis Jesu. Er hat weder eine wirtschaftliche Organisation kommunistischen Charakters gegründet, noch hat er eine Schar von Rebellen gesammelt, die eine bewaffnete Erhebung erstrebt“ (S. 197). Schon Johannes der Täufer hatte sich

nämlich nach M. gegen die revolutionären Umtriebe der Zeletoten erhoben. Ihm ist Jesus gefolgt. Freilich bringt M. hier die unrichtige Erklärung, vom Standpunkt der Niedrigen aus habe Johannes — und wohl gleichfalls Jesus — diese ganze national-revolutionäre Hoffnung der besitzenden Klasse nicht teilen können. Die Revolution ward vielmehr, wie hier K. richtiger bemerkt hat, vor allem in den Kreisen des Proletariats betrieben, von ihnen aus drang sie höher und auch wohl nur in die Kreise des mittleren Bürgerstandes. Die Reichen waren vielmehr sadduzäisch, d. i. römisch gesinnt. Und die Niedrigen, deren Stimmung Johannes und Jesus vertraten, gehörten nicht den tiefsten Ständen, sondern zu meist den Handwerker- und Bauernkreisen an. Ist also jeder politische Trieb mit Recht dem Evangelium abzusprechen, so ist es doch nun verkehrt, die soziale Tendenz zur allein herrschenden zu erheben. M. verfällt einfach gegenüber Kautsky in den umgekehrten Fehler. Während er mit Recht es abweist, aus dem Urteil des Pilatus nun auch ein wirkliches Rebellenatum Jesu abzuleiten und so die ganze christliche Ueberlieferung ins Unrecht zu setzen, soll in Wahrheit Jesus letzten Endes wegen der proletarischen Instinkte, die ihn bewegten, gefallen sein (253). Der schwere Fehler M.s aber ist dieser, daß er die ganze religiöse und theologische Gedankenwelt Jesu zwar nicht ignoriert, wie K., aber doch vergewaltigt, indem er sie ganz und gar aus proletarischen Instinkten erzeugt sein läßt.

Das Evangelium erscheint hier nämlich in einer seltsamen Verzerrung. Grundlegend sind für M. die Sprüche und Gleichnisse, die den Armen ohne Bedingung, anscheinend nur um ihrer Armut willen, die Erlösung verheißen. Besonders erwärmt er sich für die Beschreibung des Weltgerichts, wo die Brüder des Menschensohnes, die Proletarier, ohne Rücksicht auf ihre sittliche oder religiöse Qualität als die eigentlichen Reichserben betrachtet werden. Dazu stellt er solche Stücke, die den Reichen die einzige richtige Verwendung ihres Besitzes

angeben: Errichtung eines himmlischen Kontos durch Preisgabe des Vermögens. Schließlich erkennt er, daß Jesus gegen jegliche wirtschaftliche Tätigkeit völlig gleichgültig wird. In dieser Haltung Jesu erblickt M. ein unvernünftiges Ueber-springen der Wirklichkeit und ein vollständiges Ertrinken im Meer mythischer Illusionen: die Himmelreichserwartung hat Jesus den Blick für das Wirkliche verwirrt.

Hier ist wohl der schwerste Fehler zu finden, der dem ganzen Buche anhaftet. M. versäumt es, den Gedanken Jesu auf den Grund zu gehen und sein Urteil im Ueberblick über den gesamten Umfang der Verkündigung Jesu zu bilden. Fragt man nämlich, was denn die treibende Kraft in dem Evangelium Jesu gewesen, so wird man über angebliche proletarische Instinkte und Illusionen hinausgewiesen zu der urkräftigen und urgesunden Frömmigkeit, zu seinem klaren festen Gottesbewußtsein. Es ist erfreulich, daß auch M. davon zu reden weiß, wie sehr Jesus durch die religiöse Stimmung, die er verbreitete, durch seinen Gottvater-glauben und durch seine Vergebungsbotschaft, das Judentum weit hinter sich ließ, wenn auch das, was M. über die Bedeutung der von Jesus gepredigten Sündenvergebung sagt, die Gedanken Jesu zu sehr modernisiert. Aber bedauerlich ist, daß diese Bemerkung über die Frömmigkeit Jesu gleichsam anhangsweise erscheint, daß ihre Bedeutung für die ganze Verkündigung Jesu völlig verkannt ist. Ich bin überzeugt, daß auch M. von seiner Position aus zu der Einsicht hingelangen wird, daß jene „Illusionen“ und jene rücksichtslosen, arm und reich gehenden Forderungen doch eben nur die in damaliger Zeit notwendigen Ausdrucksformen einer im ganzen Judentum unerhörten Gottergriffenheit darstellen, der schließlich auch der moderne Atheist oder Monist Achtung bezeugen sollte.

Es ist also nicht ein proletarischer Instinkt, sondern das **Pathos reinster religiöser Leidenschaft**, das letztlich in jenen an arm und reich sich wendenden Sprüchen zum Ausdruck kommt. Den reichen Kornbauer

läßt Jesus einen Narren schelten, weil er bei seiner Rechnung Gott vergessen hat — an das Himmelskonto ist hier nicht zu denken —, und die Armen tadeln Jesus, weil sie sich um ihr Auskommen sorgen, statt ihr Leben Gott anzuvertrauen — die Armen, nicht die Reichen, wie M. meint, da jene ängstlichen Fragen doch ganz aus der Stimmung des Bedürftigen heraus gesprochen sind. Und daß Jesus auch seine (oder des Menschensohns) Brüder nicht von den ethisch-religiösen Anforderungen dispensiert, beweist hinreichend die Definition, die er selbst Mc 3³⁴ f. gegeben hat. — Reicht also schon bei den sozial angehauchten Sprüchen der proletarische Instinkt nicht aus, so tritt er noch mehr in dem Kampf zurück, den Jesus gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer führt. Daß in der Ablehnung der pharisäischen Zeremonialgesetzlichkeit die Empfindungen des kleinen Mannes, des Handwerkers mitspielen, braucht nicht geleugnet zu werden. Treffender wird man urteilen, daß vor allem der gesunde Menschenverstand, der Sinn für das Einfache und Natürliche, beides kaum das eigentümliche Produkt proletarischer Instinkte, in dem Kampf gegen die Pedanterie der Zunfttheologen sich auswirke. Wenn Jesus, wie M. richtig erkennt, die sittliche Lauterkeit über die kultische Reinheit stellt, so bedeutet das eine schließlich in jedem Stande zu entwickelnde Gesundheit der Gewissensbildung, und auch die sozialen Motive, die er gegen die Sabbatfeier geltend macht, stellen keinen Spezialbesitz des Proletariats dar. Am wenigsten kann die von M. mit Recht betonte Verinnerlichung, die Jesus an den überlieferten Lehren vollzog, mit proletarischen Instinkten in Zusammenhang gebracht werden. M. muß doch selbst gefühlt haben, daß seine Ableitung aller Aeußerungen Jesu aus proletarischen Instinkten und Motiven dem Geiste Jesu Gewalt antut und zu einer völlig schiefen Konstruktion hinführt. Das Evangelium Jesu ist zu weit und zu rein, um durch solch ein modernes Leitmotiv sich fassen zu lassen.

In einer wichtigen Frage gesteht M. selbst zu, daß der proletarische Ursprung des Gefühls nicht so deutlich erkenn-

bar sei, in der Stellung Jesu zur Ehe. Hier hat Jesus seinen Gegensatz weder sozial noch sittlich, vielmehr „mythisch“ begründet, ein Zeichen, wie er überhaupt sein ganzes, wirkliches Leben auf die Illusion baute. Aber M. erkennt, daß der Hauptgedanke Jesu nicht das mythisch gemeinte Zusammenwachsen von Mann und Weib, sondern die ursprüngliche Schöpferordnung Gottes ist. Da ist es denn ein von ihm selbst verzerrtes Bild, das ihn illusionistisch anmutet. Wie sehr er übrigens auch wider bessere Erkenntnis von dem Dämon des proletarischen Instinktes sich beherrschen läßt, wird hier besonders klar, wo er trotz hinreichender, wenn auch falscher Begründung schließlich doch einen sozialen Gegensatz als Motiv vermutet. Es muß eben alles in das Begriffsschema hineingepreßt werden, das nun einmal für dies Kapitel festgelegt ist, und wenn der Verfasser auch einmal zu freierem Denken sich aufschwingt, zwängt er sich alsbald wieder in die selbstgeschmiedeten Fesseln hinein.

Natürlich liegt ein richtiger Instinkt in dem krampfhaften Suchen nach proletarischen Motiven verborgen. Jesus, als Handwerkersohn — daß er Sklave gewesen, ist eine unzulässige Folgerung aus Phil 27 — ist von vornherein geeignet, gegen großstädtische Ueberfrömmigkeit und großstädtische Ueppigkeit zu opponieren. Keineswegs aber sind die Positionen, die jene Proteste hervorriefen, lediglich soziologisch zu erklären. In ihnen tut sich eine, dem Proletarier und kleinen Mann sonst unerfindliche Energie des Denkens und Wollens kund, die nur in individuellen religiösen Erlebnissen wurzeln konnte. Wir haben hier noch einmal das von uns ermittelte Messiasbewußtsein Jesu heranzuziehen. Jesus ist der Messias der „kleinen Leute“, nicht der Proletarier — diese halten es vielmehr mit den Revolutionären, den Zeloten —, der sich selbst יְהוָה nennt, hält sich zu den יְהוָה. Und doch ist das bestimmende Motiv zu dieser Haltung nicht ein Kleinleuteinstinkt, sondern seine aus eigenen Erlebnissen ihm zufließende, auf Gehorsam und Vertrauen zu Gott sich aufbauende Frömmigkeit.

Interessant ist schließlich der Entwurf des Lebens Jesu,

den das letzte, „Jesus Zusammenbruch“ betitelte Kapitel darbietet. Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit glaubt M. auf höchstens ein halbes Jahr berechnen zu müssen; denn nicht länger ließ sich die von dem Täufer angefachte, von Jesus aufgenommene Erlösungshoffnung festhalten. Der Tod des Täufers war für Jesus der Anlaß, nun als sein Nachfolger mit noch größerer Leidenschaft die gegen die national-revolutionäre Strömung protestierende, aber doch eine Weltumwälzung in Aussicht stellende Reichsgottespredigt fortzusetzen. Drei Wochen predigt er in Kapernaum, da muß er fliehen, um dem Anschlag des Herodes und der Pharisäer zu entgehen. Er macht noch zwei Versuche, sich Anerkennung zu erzwingen, in der Dekapolis und in Nazareth; auch sie mißlingen. Nun beginnt die große Flucht, über einige Wochen oder Monate, beschlossen durch die stürmische Reise nach Jerusalem: hier erwartet er noch einmal den Sieg seiner Sache. Der Proletarier empört sich gegen die Tempelwirtschaft und macht sich durch seine Gleichnisse und Reden die Priester, Schriftgelehrten und Pharisäer zu unversöhnlichen Feinden. Sein letztes Wort, das dem Tempel den Untergang androht, gibt als Gotteslästerung dem hohen Rate den Rechtsgrund zu seiner Ergreifung. Ein enttäuschter und innerlich zusammengebrochener Mann wird dann als Aufrührer von Pilatus verurteilt. Schweigend fügt er sich allem. Das einzige Kreuzeswort, das vielleicht richtig überliefert ist, zeigt jedenfalls die Stimmung des Sterbenden: düster und hoffnungslos waren seine letzten Tage, in der Verzweiflung ist er dahingeschieden.

Man wird hier von neuem den Eindruck gewinnen, wie unerlässlich doch die Annahme messianischen Bewußtseins in diesem Leben ist. War Jesus nicht mehr als Johannes, so ist seine starke Enttäuschung nicht recht zu verstehen. War das Neue, wie M. meint, in Jesu Stimmung der Glaube, das Reich, dessen Nähe Johannes nur ankündet, ist jetzt da, so liegt der Messiasglaube für ihn auf der Hand. Dann allein nämlich konnte das Kommen des Reichen an

seine Person gebunden erscheinen, dann allein war mit seiner Person auch die große Sache gefährdet. Dann allein war die Enttäuschung wirklich so niederschmetternd, wie M. sie sich vorstellt. Ob aber wirklich von einem inneren Zusammenbruch geredet werden darf, muß auch nach M.s Darstellung bezweifelt werden. Bis zuletzt glaubt Jesus an das Kommen des Königtum Gottes, es rückt ihm nur wieder in einige Entfernung, ja in Gethsemane ringt er sich doch auch nach M.s Auffassung von der Enttäuschung zu neuer Gottergebung hindurch. Und wenn man hier gar von einer auch in der Enttäuschung bewährten Kraft der Selbstüberwindung und der Gehorsamleistung reden darf, so fällt die der ganzen Erzählung als Leitmotiv zugrunde liegende Anschauung vom inneren Zusammenbruch Jesu völlig in sich zusammen. Auch wenn man über das Kreuzeswort aus Ps 22 weniger vorsichtig und umsichtig urteilt als M. es erfreulicherweise tut, muß man im Blick auf die Leidenschaftslosigkeit des Jerusalempilgers, sowie im Blick auf die nachfolgende Entwicklung der Jüngergemeinde auf der einen Seite, der Priesterschaft und Pharisäerpartei auf der anderen Seite den leidenden und gekreuzigten Jesus für den Sieger erklären.

Gegen Kautskys Buch gehalten ist M.s Schrift eine höchst erfreuliche Erscheinung. Sie vertritt einen Standpunkt, der jedenfalls diskutabel ist. M. hat uns eine scharfsinnige, vor trefflich durchdachte, in gutem, formvollendetem Stile geschriebene Darstellung der Geschichte Jesu geschenkt. So sehr wir aber dem theologischen Schriftsteller mit Achtung begegnen, müssen wir jedoch auf Grund vorstehender Kritik erklären, daß seine Auffassung von dem geschichtlichen Jesus und seinem Evangelium unhaltbar ist. Die drei Hauptmomente, die M. angibt, das unmessianische Wesen, die proletarischen Instinkte und der Zusammenbruch Jesu, sind falsch konstruiert. Der geschichtliche Jesus ist nur zu begreifen als ein von Gott ergriffener Mensch, der sich in Demut zum Messias erwählt weiß; diese religiösen Impulse machen sein Wesen und seine Geschichte verständlich. —

Die drei besprochenen Versuche haben uns Anlaß gegeben, die Grundlagen unsrer kritischen Leben-Jesu-Forschung zu prüfen. Es hat sich gezeigt, wie die Angriffe, die von mythologischer wie soziologischer Seite gegen unsere Positionen gerichtet worden sind, doch nur die Festigkeit und Güte unserer Grundsätze erwiesen haben. Nur in einigen Punkten werden manche unter uns ihre Ansichten modifizieren müssen, im ganzen hat man Fehlschüsse getan, die nicht einschlugen. Und doch war eine Auseinandersetzung auch mit Drews und Kautsky geboten. Meinen doch gerade auch diese Schriftsteller, durch die angebliche Verfahrenheit der theologischen Forschung zu ihrer unmethodischen Historik angeleitet zu sein. Geprüft werden mußte die Behauptung doch, daß sie, die Uninteressierten und Ehrlichen, nur eben die Konsequenz zögen, vor der wir aus praktischen, ökonomischen Gründen noch zurück-schreckten¹.

Daß die drei von recht verschiedenen Voraussetzungen aus ihr Zerstörungswerk in Angriff nahmen, kann uns nur lieb sein. Es zeigt sich, daß unsere Position noch immer jedweder Taktik gewachsen ist. Weder läßt sich das Leben Jesu in Mythologie auflösen noch in Proletariertendenzen. Aber auch die vorsichtige Verbindung beider Prinzipien muß an einer nüchternen Würdigung des Tatbestandes scheitern. Es bleibt dabei, daß eine Reformation des religiösen Lebens und eine Erzeugung rein religiöser Tendenzen den Anstoß zur Entstehung des Urchristentums gegeben hat. Jede Auffassung ist verfehlt, die diesen Ausgangspunkt umgeht. Die Göttergriffenheit Jesu, ein letztes unableitbares Faktum, hat eine neue Bewegung in die verweltlichte und verhärtete Frömmigkeit der Juden hineingetragen. Natürlich wirkte sie auch auf die sozialen Zustände, und natürlich zog diese urkräftige religiöse

¹ Vgl. den Text der vom Verleger der 1. Ausgabe des Drewsschen Buches umgelegten Leibbinde: „Die letzten Konsequenzen der Forschungen, denen die Theologie aus dem Wege geht, zieht der Karlsruher Philosophieprofessor A. Drews“ usw.