

Werk

Titel: Neues Testament

Ort: Tübingen

Jahr: 1914

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1914_0017|log127

Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

✉ info@digizeitschriften.de

Neues Testament.

Leben und Lehre Jesu.

I.

Der Streit um die Christusmythe. Religionsgeschichtliches. Einzelstudien zur evangelischen Geschichte.

- Kl. Texte hrsg. v. H. Lietzmann 126: AUFHAUSER, J. B., Antike Jesuszeugnisse. Bonn, Marcus u. Weber, 1913. 50. M. 1.30. — Zeitschr. f. neutest. Wiss. 15 (1914), S. 114—140: CORSEEN, P., Die Zeugnisse des Tacitus und Pseudo-Josephus über Christus. — Ebenda S. 96: PREUSCHEN, E., Chresto impulsore. — GROTH, A., Jesuslegende und Christentum. Leipzig, Hillmann, 1913. 191. M. 3.—. — GRESSMANN, H., Albert Eichhorn und die Religionsgeschichtliche Schule. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1914. 51. M. 1.60. — DERS., Das Weihnachtsevangelium auf Ursprung und Geschichte untersucht. Göttingen, ebda. 1914. 46. M. 1.20 (S. 1—37 = Rel. u. Geistes-kult. 8, S. 75—108). — Untersuch. z. N. T., hrsg. v. H. Windisch, H. 4: FABER, G., Buddhistische und neutestamentl. Erzählungen. Das Problem ihrer gegenseitigen Beeinflussung. Leipzig, Hinrichs, 1913. 70. M. 2.50 u. 3.50. — GARBE, R., Indien und das Christentum. Eine Untersuchung der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge. Tübingen, Mohr, 1914. VIII. 301. M. 6.—. — Scripta Pontificii instituti biblici: SMIT, J., De daemoniis in historia evangelica. Dissertatio exegetico-polemica. Rom, Pontif. Instit. Bibl., M. Bretschneider, 1913. XXIII. 590. L. 6.—. — GÖTZ, K., Die Wunder Jesu. Basel, Helbing u. Lichtenhahn, 1914. 38. M. 1.—. — Zeitschr. f. neutest. Wiss. 15 (1914) S. 50—59: SCHLÄGER, G., Die Ungeschichtlichkeit des Verräters Judas. — Nieuwe theol. Tijdschr. 3 (1914) S. 219—253: VÖLTER, D., De laatste maaltijd van Jesus. — GERHARDT, O., Das Datum der Kreuzigung Christi. Berlin, Wiegandt u. Grieben, 1914. 82. M. 1.50. — FRIEDE, P., Der Kreuzestod Jesu und die ersten Christenverfolgungen. Berlin, E. Hoffmann u. Co.,

1914. 88. M. 1.60. — Wiener Studien 34 (1912) S. 301—317: BAUER, A., Der Schluß des Markusevangeliums. — Theol. Stud. u. Krit. 1914, S. 346—388: BRUN, H., Der Auferstehungsbericht des Markusevangeliums. — MUSER, J., Die Auferstehung Jesu und ihre neuesten Kritiker. Eine apologetische Studie. 2. Aufl. Paderborn, Schöningh, 1914. IV. 131. M. 2.80.

Der Streit um die Christusmythe und um die Geschichtlichkeit Jesu ist allem Anschein nach im Abflauen begriffen. Vier Jahrgänge dieser Rundschau hindurch mußten wir regelmäßig einen längeren Ueberblick über die Thesen und Antithesen dieser Debatte geben ¹⁾; dies Jahr ist gewissermaßen nur ein Nachtrag zu liefern.

Ueber einige zur Sache gehörige Schriften und Aufsätze ist bereits in den „kurzen Anzeigen und Mitteilungen“ referiert worden ²⁾. Nur zu der englischen Ausgabe von W. B. SMITH, *Ecce Deus* sei noch erwähnt, daß sie auch in ihren Hauptkapiteln um verschiedene, dem Verfasser wichtig erscheinende Abschnitte bereichert worden ist, s. z. B. *The Gospel Portrait* p. 160—175, *The sinful woman* p. 106 ff. Ueber weitere Einzelfragen wie *The Jesus and the Baptist*; und *Saint Ignatius vs. The Historicists* hat sich S. in the *Open Court* 1914, 38—45 und 1913, 351—663 ausgelassen.

Beachtenswerte Schriften zur Verteidigung einer rein mythischen Auffassung der evangelischen Ueberlieferung sind mir sonst nicht zu Gesicht gekommen. Und doch ist auf der anderen Seite, wie mir scheint, mit Recht dafür gesorgt, daß die vorliegenden Probleme in Forschung und Unterricht nicht beiseite geschoben werden. In musterhafter Weise hat AUFHAUSER die nicht christlichen und nicht kanonischen „antiken Jesuszeugnisse“ gesammelt und herausgegeben, um deren richtiges Verständnis in dem großen Streit, wie bekannt, besonders gekämpft worden ist. Wenn auch eine solche Zusammenstellung der in Betracht kommenden Texte schon früher zur Hand hätte sein sollen, so soll das den Dank dem Bearbeiter und

¹ Vgl. Th. R. 13 (1910), S. 163 ff.; 14 (1911), S. 114 ff.; 15 (1912), S. 110 ff.; 16 (1913), S. 319 ff.

² Vgl. Th. R. 17 (1914), S. 47 f. 118 f.

Herausgeber nicht schmälern. Ueberraschenderweise steht an der Spitze der Brief des Syrsers Mara an seinen Sohn Serapion (in deutscher Uebersetzung), ein überaus wertvolles Dokument für Briefstil und Frömmigkeit des 2. Jhdts.; aber als Jesuszeugnis bietet er auf seinen 6 Seiten nur die 3 Zeilen: „Oder (hatten) die Juden (Nutzen) von der Einrichtung ihres weisen Königs, da ihnen von jener Zeit an das Reich weggenommen war?“ Man wird bei der Lektüre die Frage nicht los, ob wir es hier wirklich mit einem rein „heidnischen“ Erzeugnis zu tun haben. Jedenfalls hat der Brief in der Diskussion bisher m. W. noch keine Rolle gespielt. Es folgen die 4 um so mehr umstrittenen Stellen aus Josephus, Plinius, Tacitus und Sueton, dann wieder seltener herangezogene, apokryphe Texte, der Briefwechsel zwischen Abgar von Edessa und Christus, der Brief des Pilatus an Kaiser Tiberius und der Brief des Lentulus an den römischen Senat. Den Schluß der Sammlung machen die wichtigsten hier hineinspielenden Talmudstellen, in Uebersetzung und unpunktiertem Text, über deren Aufnahme man sich besonders freuen wird. Die Texte sind mit philologischem Apparat ausgestattet. Vielleicht wäre der griechische Text des Briefwechsels zwischen Abgar und Jesus (aus Euseb, Kirchengesch. I 13, 4) und seine lateinische Bearbeitung (durch Rufin) besser nebeneinander gesetzt worden. In den Literaturangaben der Einleitung ist einiges zu vermissen, so einige wichtige Aufsätze über das Josephuszeugnis und H. L. Strack, Jesus, die Häretiker und die Christen 1910.

Daß diese nichtchristlichen Zeugnisse noch immer mannigfache Probleme in sich schließen, zeigt wieder der den Tacitus — und Pseudo-Josephusstellen gewidmete, an Ed. Nordens (in Th. R. 1914 S. 47 erwähnten) Artikel anknüpfende Aufsatz von P. CORSEN. Im Gegensatz zu Norden ist C. der Uebersetzung, daß der Bericht über die Geschehnisse des jüdischen Volkes, den Tacitus in den Historien gibt, irgendwie auf Josephus zurückgeht. Was insbesondere das von Tacitus wie von Sueton herangezogene Orakel über den künftigen von Judäa hervorgehenden Weltherrscher anlangt, so hält C. keinen Ge-

ringeren als Vespasian selbst für den Mittelsmann der beiden Autoren, meint aber, daß dieser von Josephus auf die Weissagung hingelenkt worden sei. Den durch das Orakel gekennzeichneten messianischen Charakter des jüdischen Aufstands glaubt nun C. auch in der Christusstelle der Annalen angedeutet; mit einer kühnen, aber fragwürdigen Exegese bezieht er die Angabe, daß der Aberglaube, erst unterdrückt, dann in Judäa und auch in Rom wieder hervorgebrochen sei auf den neronischen Brand und den Ausbruch des Krieges. In doppelter Weise versucht er dabei die Aussagen mit Josephus zu verknüpfen. C. vertritt mit neuen Gründen die Meinung, daß schon Josephus selbst dem Schicksal und der Bedeutung Jesu eine Bemerkung gewidmet habe. Ihm erscheinen besonders die in Josephischem Stil gehaltenen Wendungen τῶν ἡδονῆ τὰ ἀληθῆ δεχομένων und τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν als Reste des alten Textes. Die ursprüngliche Notiz des Josephus mag, wenn auch nicht direkt, in die Annalen des Tacitus übergegangen sein. Origineller ist eine zweite Vermutung, die C. nur andeutet. Zwischen 63 und 66 war Josephus in Rom; er ward hier ein Günstling der Poppaea. Könnte er nicht seine hohe Gönnerin, die das Ohr des Kaisers Nero besaß, zuerst auf die Gefährlichkeit der von Jesus dem angeblichen Christus gestifteten messianischen Gemeinde aufmerksam gemacht haben? Die Hypothese rückt die Frage nach der Stellung des Josephus zur messianischen Hoffnung seines Volkes in ein neues Licht. Eine sichere Erklärung der problematischen Texte gibt C. nicht, umsoweniger als manches in seinen Ausführungen nicht ganz klar wird, aber der geistreiche Aufsatz gibt zu der viel verhandelten Frage neue Anregungen.

Zum Verständnis der Suetonstelle gibt PREUSCHEN einen kleinen Beitrag. Ihm ist sicher, daß Sueton Christus für einen damals in Rom lebenden Aufrührer hielt. Dann haben wir aber die auch von Irenäus befolgte, wohl aus Joh. 2, 20 und 8, 57 geflossene Tradition, daß Christus unter Claudius gestorben sei. Der Kritiker fragt freilich, wie eine spezifisch johanneisch-irenäische Ueberlieferung zu Sueton gelangt sein soll.

Von besonderem Interesse war in dem Streit die Wirkung des Nichttheologen Drews auf andere Laien. Als solcher tritt uns A. GROTH entgegen, Gymnasialprofessor, Philologe. Ihn hat, wie er sagt, die Beschäftigung mit der Christusmythe zu einem Frontwechsel veranlaßt; er gehörte bisher dem kirchlichen Liberalismus an, ist aber jetzt in den historischen Fragen unsicher geworden. Er erklärt selbst: daß Jesus gelebt hat, ist in hohem Grade wahrscheinlich, aber bis jetzt nicht erweislich; daß er nicht so gelebt hat, wie ihn unsere Evangelien schildern, ist ganz sicher; daß Christus, der Sohn Gottes, gelebt hat und noch heute lebt, ist klarer als das Licht der Sonne. Das ist indes eine Ansicht, die auch von theologischen Anhängern des kirchlichen Liberalismus vertreten wird und die Differenz ist nur die, daß G. einige Argumente Sodens für ungenügend und einige Argumente von Drews für beachtenswert hält; so ist ihm die Tacitusstelle verdächtig, das Schweigen Philos und des Josephus über Jesus höchst auffallend. Freilich eine klare und geschlossene Darlegung seiner geschichtlichen Auffassung darf man in dem weitausschweifenden Buche nicht suchen; sehr unterhaltsame und gewiß von reicher Lebenserfahrung zeugende Reiseerinnerungen, Berufserlebnisse, Betrachtungen über Gott, Menschheit, Kultur, Technik, Politik und Wirtschaft nehmen einen breiten Raum ein und mischen sich mit Ausführungen, die zu dem Titel des Buches und zu den Kapitelüberschriften passen.

Ein Hauptbestreben bei Drews war die restlose Einbeziehung der evangelischen Ueberlieferung und der Christologie in die synkretistische Mythologie des Orients. Seine oft kritiklose Anwendung dieser Methode brachte die Gefahr mit sich, daß eine neutestamentliche Mythenforschung überhaupt diskreditiert ward. Sie ist wohl dadurch beschworen worden, daß die „religionsgeschichtliche Schule“ durch Uebertreibungen der radikalen Mythologen in ihrer Arbeit sich nicht stören ließ, vielmehr ihre Methoden und ihre Materialien von neuem einer kritischen Prüfung unterwarf. So ist die programmatische Schrift GRESSMANNS über Albert Eichhorn und die religions-

geschichtliche Schule zur rechten Zeit geschrieben und erschienen. Der erste Aufsatz gilt der Gelehrtenarbeit des eben in den Ruhestand getretenen Kieler Professors Eichhorn. Wer ist Eichhorn? Viele Theologen kennen ihn nur aus Widmungen und Vorreden bekannterer Autoren, manche haben seine kleine Schrift über das Abendmahl gelesen, wenige wissen seine Bedeutung richtig einzuschätzen: hat sich doch um den unbekannteren Mann vielerorts bereits die Sage gerant; er gilt vielfach als „der Gründer der religionsgeschichtlichen Schule“, als der Meister, der selbst nichts schreibt, der aber zahlreiche Jünger inspiriert, die nur seine Gedanken ausgeführt haben. Gr.'s aufklärerischer Artikel ist nun kein Panegyrikus, sondern ein nüchterner Ueberblick über die wissenschaftliche Entwicklung Eichhorns und über sein Verhältnis zu seinen Freunden und Schülern. Eichhorn hat neue Bahnen gewiesen. In seiner Schrift über das Abendmahl hat er gezeigt, daß die bloß literarkritische Betrachtung der Texte zur Aufstellung religiöser Entwicklungen nicht genügt, daß ein Studium der Stoffe und Ideen und ihrer über die literarische Ueberlieferung hinausgehenden Geschichte hinzutreten muß. So findet er in den Abendmahlstexten von Anfang an eine sakramentale Anschauung, die weder bei Jesus noch im Judentum ihre Anknüpfung haben kann, und sieht sich zur Ableitung der Ideen aus synkretistischer Religion gedrängt und damit zur Feststellung einer Kluft zwischen Jesus und der Urgemeinde, Jesus und Paulus. Hat er hier wirklich schöpferisch anregend gewirkt, so hat er sich sonst in der Hauptsache darauf beschränkt, die nur zum Teil von ihm angeregten Gedanken und Hypothesen, die seine Schüler und Freunde ihm vortrugen, durch Kritik und durch Zustimmung zu bessern, zu sichern und zu vertiefen. — In dem zweiten Aufsatz beschäftigt sich Gr. mit der religionsgeschichtlichen Schule, zu deren Mitbegründern Eichhorn jedenfalls gehört. Er findet ihre Bedeutung zunächst in der eben ange deuteten Vertiefung der historischen Methode auf dem Gebiet der jüdisch-christlichen Religion, die auch die der ersten literarischen Fixierung einer Idee vorausgehende Geschichte sowie die

oftmals nicht bedeutungslose Umgebung der großen Männer ins Auge faßt. Von hier ist nur ein Schritt zur Vertiefung der historischen Methode durch Heranziehen fremder Religionen. Hier ist die Sammlung von Analogien und die Häufung von Parallelen nur Vorarbeit, jedenfalls nicht die Hauptaufgabe; diese besteht in der genauen Untersuchung des Zusammenhangs der Religionen und ihrer gegenseitigen Beeinflussung. Mit Recht macht Gr. darauf aufmerksam, daß bei dem Aufweis ähnlicher Ideen auf Abhängigkeit nur dann geschlossen werden darf, wenn die Beeinflussung aus inneren Gründen gefolgert werden kann, und daß bei Annahme eines fremden Einflusses auch die umgestaltende Kraft der biblischen Religion nicht außer acht gelassen werden darf. Wenn die religionsgeschichtliche Schule wegen dieser Grundsätze noch immer in Spannung mit der systematischen Theologie sich befindet, so hofft Gr., daß die religionspsychologische Vertiefung, die unsere Arbeit ebenso nötig hat wie sie neuerdings von Wobbermin u. a. auch für die Systematik gefordert wird, eine organische Verbindung der theologischen Arbeitszweige herstellen wird.

Im ganzen hat Gr. die Grundsätze der religionsgeschichtlichen Schule auch im Sinne ihrer jüngeren Vertreter richtig gefaßt. Gut ist auch seine Bemerkung, daß von einer geschlossenen Schule nicht eigentlich geredet werden kann, daß vielmehr die meisten methodischen Forderungen, wenn auch mit Abstrichen und fremdartigen Zuspitzungen, Allgemeingut der wissenschaftlichen Theologie geworden sind; in Deutschland verhält sich auf dem Gebiet des Neuen Testaments soviel ich sehe nur der große Zahn mit seiner kleinen Schule gegen alle religionsgeschichtlichen Anregungen und Feststellungen ablehnend. Ich würde die Eigentümlichkeit religionsgeschichtlicher Arbeit am (Alten und) Neuen Testament einmal darin sehen, daß der Forscher während seiner gelehrten Beschäftigung mit der Bibel auf den Gedanken einer besonderen Offenbarung des göttlichen Geistes mit all seinen Folgerungen vollkommen verzichtet, sodann darin daß zu den in der Bibel bezeugten Vorgängen und Ideen Parallelen aus anderen religiösen Ueber-

lieferungen in möglichster Fülle systematisch zusammengehäuft und mit rücksichtslosem Wahrheitssinn auf die verschiedenen Möglichkeiten hin untersucht werden, wobei ich als die wichtigsten Möglichkeiten, mit denen zu rechnen ist, ansehe: 1) das Ueberwiegen der Differenzen bei Feststellung von Anklängen, die auch unter diesen Umständen einen lehrreichen Vergleich erlauben; 2) die Feststellung äußerer und innerer Beziehungen, die doch den Schluß auf geschichtlichen Zusammenhang nicht fordern — auch hier ist die Entdeckung einer genetisch nicht verwandten Analogie für die geschichtliche und die religionsphilosophische Beurteilung von Bedeutung; endlich 3) was irrig zumeist als das Charakteristikum religionsgeschichtlicher Forschungsmethode angesehen wird, die Nötigung zur Annahme fremder Einflüsse, wobei, wie Gr. betont, die etwa nachzuweisende umbildende Kraft der biblischen Religion gewürdigt werden muß, auch in dem Sinne, wie ich hinzufügen möchte, daß in diesem Fall nicht vollkommene Gleichheit auf außerbiblischer und biblischer Seite zur Bedingung gemacht werden darf.

So wird, wenn die methodenlose Mythenkritik verschwindet, eine in ständiger Selbstkritik rastlos schaffende religionsgeschichtliche Mythen- und Ideenforschung auch auf dem Gebiet der evangelischen Ueberlieferung das Feld behaupten.

In einer weiteren Schrift über „das Weihnachtsevangelium“ leg GRESSMANN eine neue Probe religionsgeschichtlicher Arbeitsweise vor. Mit ihrer Besprechung beginnen wir zugleich unsere Uebersicht über einige neuere Einzelstudien zur evangelischen Geschichte. Gr. beschränkt sich auf die Erzählung Luc. 2, 1—25 und führt diese auf eine ursprünglich ägyptische Königslegende zurück, die nach Judäa wanderte und dort nur wenig verändert, auf den jüdischen Gottkönig der Endzeit übertragen wurde. Zum Erweis muß er freilich eine etwas problematische Ausscheidung vornehmen. Was von den Eltern und was von den Hirten gesagt ist, paßt nach Gr. nicht zueinander: das Auftreten der Hirten, ihr Suchen nach dem Kind setzt voraus, daß es sich um ein elternloses und wunderbar geborenes Kind

handelt. Das damit erwiesene Motiv eines göttlichen Findelkindes ist nun auch in der Osirislegende nachzuweisen. Nach Plutarch *de Iside et Osir.* 12 ist auch die Geburt des Osiris einem Bauern offenbart worden, der dann das neugeborene Götterkind zur Aufziehung empfing. Diese ägyptische Königs-sage wurde zunächst auf den urchristlichen jüdischen Messias, dann auf den geschichtlichen Jesus von Nazareth übertragen. Wenn auch griechische und persische Sagen gleichfalls Analogien darstellen, so ist doch die ägyptische Göttergeburtsgeschichte für das Original zu halten; denn nur hier besteht ein enger Zusammenhang zwischen Göttergeburt und Königsgeburt, vermittelt durch die Idee der Inkarnation des Gottes im König. Da hinein gehört auch das Motiv, daß der neue König von einer menschlichen Mutter und einem göttlichen Vater abstammt. Offenbar war dies Motiv der Jesuslegende ursprünglich noch deutlicher aufgeprägt.

Wer diese Gr.sche Schrift aufmerksam durchliest, wird zugeben, daß der Verf. seine Beweisführung Schritt für Schritt begründet und nirgendwo ins Phantasieren hineingerät. Doch braucht man deshalb seine Argumentierung nicht an jeder Stelle für durchschlagend zu halten. Die Osirisüberlieferung ist sicher eine höchst auffallende Parallele; als solche hatte Ref. sie sich auch schon einmal notiert. Ob eine nähere Verbindung mit Hilfe einer kritischen Analyse unseres Weihnachtstextes wirklich möglich ist, erscheint mir recht fraglich. Daß die Einführung der Hirten, wie Gr. meint, pointelos verlaufe, ist ein subjektives Urteil, dem ich mich nicht gefangen geben kann; dann fällt aber leider das schöne Findelkindmotiv. Auch kann ich die ausschließliche Festlegung auf die Osirissage nicht billigen. Vor Gr. hat kürzlich Bousset (in seinem „Kyrios Christos“ 332 ff.) auf die Dionysoslegende hingewiesen, und auch er wird recht haben. Wir werden eben nie mit Sicherheit sagen können, aus welchem Land, aus welchem Kult und aus welcher Verbindung die Motive der neutestamentlichen Legende stammen und uns damit begnügen müssen, festzustellen, daß entscheidende Motive

der evangelischen Legende ihre Analogien hier und dort haben, also wohl nicht original sein können¹.

Während GRESSMANN zu den religionsgeschichtlichen Forschern gehört, die gern bereit sind Zusammenhänge zwischen evangelischer und synkretistischer Tradition festzustellen, ist G. FABER, als Schüler Karl Clemens, gegen solche Behauptungen skeptisch. Allerdings bewegt er sich auf einem in der Tat etwas entlegenem Gebiet: von dem buddhistischen Indien sind Wanderwege für mythische Ueberlieferungen nach Palästina weniger leicht nachzuweisen. Immerhin ergibt sich aus seinen übersichtlichen Zusammenstellungen, daß die Möglichkeit der Beeinflußung des vorderen Orients von Indien her seit der ptolemäischen Epoche ebenso denkbar ist wie umgekehrt in frühchristlicher Zeit die Einwirkung der christlichen Lehre auf die buddhistische. Leider ist für die hauptsächlich in Frage kommenden buddhistischen Texte die Entstehungszeit nicht mit solcher Sicherheit abzugrenzen, daß daraus ein fester Anhaltspunkt gewonnen werden könnte. So ist die Hauptsache die Untersuchung der einzelnen Parallelen, die man nachgewiesen hat. Dabei hält sich FABER vornehmlich an das bekannte Buch von G. A. van den Bergh van Eyinga „Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen“ (1904, 2. Aufl. 1909) und prüft dessen Aufstellungen an der Hand der Clemenschen Grundsätze, daß die Konstatierung fremder Einflüsse erst dann erfolgen soll, wenn eine Anschauung sich aus den ursprünglich christlichen Ideen schlechterdings nicht erklären läßt, wenn sie in der anderen Religion wirklich nachweisbar ist und wenn für die Wanderung ein Weg aufgewiesen werden kann, Bedingungen, mit denen man sich im ganzen einverstanden erklären kann, höchstens mit der Einschränkung, daß für die erste gelegentlich auch Ausnahmen zugelassen werden dürfen. Was nun das erste

¹ Vgl. übrigens zu dieser Frage die neuerliche Fortsetzung der Kontroverse auf katholischer Seite: J. B. NISIUS (S. J.) zur Kontroverse über die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, *Zeitschr. f. kath. Theol.* 1913, S. 457—503; J. E. BELSER, *Zur Evangeliumfrage*, *Theol. Quart.* 95, 1913, S. 323—376, und P. DAUSCH, *Neue Studien über die Dauer der öffentl. Wirksamkeit Jesu*, *Bibl. Zeitschr.* 12, 1914, S. 158—167.

Beispiel, die übernatürliche Geburt anlangt, so kann hier wirklich die buddhistische Legende kaum ernstlich in Frage kommen, aber vor allem deshalb nicht — hier gehe ich andere Wege als sie F. zu gehen scheint, weil wir passendere und räumlich wie zeitlich näherliegende Analogien haben (vgl. o.). Bei der zweiten Parallele, Simeon und Asita, betont mir F. zu einseitig die Differenzen. Ich würde zunächst sagen: wir haben dieselbe Geschichte in jüdischer und in indisch-buddhistischer Aufmachung; beide Erzählungen können aus derselben Quelle stammen, können aber auch beiderseits spontan entstanden sein. Bei der Parallele zum zwölfjährigen Jesus würde ich auch soweit zu gehen nicht wagen und unabhängige Entstehung mit größerer Bestimmtheit annehmen. Die Versuchungsgeschichte legt die Möglichkeit der Entlehnung von vornherein näher, weil die vorliegende Form offenkundig mythisch ist, was F. deutlicher hätte unterstreichen sollen. Richtig führt indes F. aus, daß die schlichte Fassung so sehr von biblisch-jüdischen Vorstellungen eingegeben ist, daß ihre Abhängigkeit von der phantastischen indischen Legende, die man überdies aus sehr verschiedenen und zum Teil sehr späten Quellen sich zusammensuchen muß, nicht allzu wahrscheinlich ist. Immerhin könnte wieder an ein alt-orientalisches Motiv, die Versuchung des künftigen Welterlösers durch den bisherigen Herrn der Welt, gedacht werden, das uns hier in jüdisch-christlicher, dort in buddhistischer Gestalt dargeboten werde. Bei den beiden nächsten Parallelen, der Seligpreisung der Mutter des Herrn und dem Quadrans der Witwe sind die Gegenstände zu wenig bedeutsam, als daß das Gemeinsame über die Differenzen hinaus Gewicht haben könnte. Hier hält F. im Gegenteil Bestimmung der buddhistischen Erzählung durch die christliche für wahrscheinlich. Eher könnte das Wandeln (Jesu und) des Petrus auf dem Meer mit der parallelen buddhistischen Legende in Zusammenhang gebracht werden, denn das Motiv scheint indischer Phantasie näher zu liegen, wird in der indischen Fassung auch erklärlicher. Aber wie die evangelische Legende ihre eigene Motivierung besitzt, so kann sie auch originales Produkt der mesopotamisch-mediterranen

Kultur, vielleicht sogar erst des biblisch-judenchristlichen Ideenkreises sein. Bei der Parallele zur Samariterin wird man F. unbedingt folgen können; die verwandten Erzählungen sind aus ähnlichen Verhältnissen in den verschiedenen Ländern hervorgegangen. Die letzte Idee, die F. behandelt, die des Weltbrandes, im Neuen Testament nur in II Petr 3 10 f. bezeugt, kann ebensowenig gerade aus indischer Tradition abgeleitet werden; doch ist die positive Lösung nur in größerem Zusammenhang zu suchen. Das Verdienst F.s liegt darin, daß er das Buch des Holländers einer nötigen, systematischen Kritik unterzogen hat, und in seinen Indien betreffenden Negationen wird er mindestens weithin recht haben. Sein Fehler ist, daß er denkt, nach Abweisung buddhistischer Beeinflussung die Originalität der evangelischen Erzählung gerettet zu haben, daß er also die vorderasiatisch-hellenistische Legendenbildung ignoriert; sodann übersieht er, daß die indischen Parallelen, auch wenn sie nicht eingewirkt haben können, für die Beurteilung der evangelischen doch ihre Bedeutung haben.

Während Faber Theolog ist und sich nur nebenbei mit Sanskritstudien beschäftigt hat, ist R. GARBE einer unsrer ersten indologischen Fachmänner. In seinem Buch ist eine Reihe von Aufsätzen gesammelt, die im Zusammenhang Indiens Einfluß auf das Christentum und christliche Einflüsse auf die indischen Religionen behandeln. Wir haben hier nur auf den ersten Aufsatz einzugehen: Buddhistische Einflüsse auf das Neue Testament? Doch sei erwähnt, daß in dem ersten Abschnitt weitere Abhandlungen über buddhistische Einflüsse auf die apokryphen Evangelien und auf die christliche Legendenliteratur (Placidus = St. Eustachius, St. Christophorus, Satan in der Gestalt des Heilandes als Verführer) folgen, während der zweite Abschnitt den ältesten Zeugnissen für das Christentum in Indien und den christlichen Einflüssen auf den Buddhismus, auf das Mahābhārata, die Bhagavadgīta und den späteren Krischnaismus nachgeht.

G. hält an sich die Verkehrsmöglichkeiten zwischen Indien und dem Westen für günstiger als Faber, doch macht er die Annahme der Abwanderung im einzelnen Fall (ähnlich wie Cle-

men und Faber) davon abhängig, ob wirklich in der Gedankenwelt des eigenen Volkstums keine genügenden Anknüpfungspunkte sich finden lassen und rechnet gelegentlich mit spontaner Entstehung aus ähnlicher religiöser Stimmung oder aus gleichen äußeren Verhältnissen. Daß wir es bei G. mit einem rein sachlich urteilenden Forscher zu tun haben, ergibt sich schon daraus, daß er sich in vielen Fällen gegen van den Bergh und mit Faber (dessen Buch ihm erst nach Abschluß seines Manuskripts zu Gesicht kam) für unabhängige Entstehung der Parallelen entscheidet, und zwar bei folgenden Erzählungen: übernatürliche Geburt des Heilandes, Seligpreisung seiner Mutter, Scherflein der Witwe, Samariterin am Jakobsbrunnen, Joh 9¹⁻³, Lehre vom Weltbrand, Joh 7^{38. 12³⁴}, Höllenfahrt Christi, Gleichnisse vom Sämann, von den anvertrauten Pfunden, vom Kamel und Nadelöhr. Um so gewichtiger erscheint daher sein Urteil über Asita und Simeon, die Versuchungsgeschichte, das Meerwandeln Petri und das Brotwunder, zumal er hier seine bisherige Auffassung geändert hat. Bei der Asitageschichte macht G. besonders auf die organisch damit verbundene Jubelhymne der himmlischen Heerscharen aufmerksam, vgl. Luk 2¹⁴; er staunt, daß von dem buddhistischen Original, das er sich in mündlicher Ueberlieferung von Baktrien nach Syrien gewandert denkt, bei der christlichen Umbildung so viele charakteristische Züge erhalten geblieben sind. Mit dem Hinweis auf mündliche Ueberlieferung sucht G. auch den oben erwähnten Einwand, daß doch die Züge der buddhistischen Versuchungsgeschichte aus so verschiedenen Quellen zusammengetragen werden müssen, zurückzuweisen. In der Behandlung dieser Parallele irrt G. nur in einer Grundvoraussetzung, daß nämlich das Erscheinen des leibhaftigen Teufels auf Erden in der Bibel einzigartig, also auffallend und nur aus fremdem Einfluß erklärbar sei; es bedarf gar nicht erst des Hinweises auf das Auftreten des Teufels in der „Himmelfahrt des Jesaja“, um die Möglichkeit einer originalen Entstehung dieses mythischen Bildes auf palästinischem Boden zu erweisen. Bei der Besprechung des Seewunders frap-piert die Bemerkung, daß in buddhistischer wie in brahmani-

scher Literatur über das Wandeln auf dem Wasser überhaupt mehrfach reflektiert wird. Am meisten interessiert mich die von van den Bergh noch übergangene Parallele zum Brotwunder: nach der Einleitung zu Jātaka 78 sättigt Buddha mit 1 Brot seine 500 Jünger und weiter alle Insassen eines Klosters und läßt auch noch viel übrig. Hier würde ich unbedingt für indisches Original eintreten, wenn dessen literarische Fixierung nicht so spät erfolgt wäre: 5. Jhd. n. Chr. Immerhin hat mich die Lektüre des G.schen Aufsatzes darin bestärkt, daß mit Fabers besonnener Kritik das ganze Problem doch nicht erledigt ist.

In religionsgeschichtlichen Zusammenhang wäre auch eine Arbeit über die Dämonenheilungen in den Evangelien zu setzen. Ein Katholik wie der Utrechter Professor SMIT kann dieser Anforderung schon darum nur in bescheidenem Maße Rechnung tragen, weil er an die Realität der Dämonen und die Richtigkeit der evangelischen Darstellung glaubt und diese Ansicht in ausführlicher Widerlegung der Rationalisten zu begründen sucht. Das dickleibige Werk ist indes keineswegs wertlos. Es gibt zunächst in einem einleitenden Kapitel, dann im Verlauf der einzelnen Beweisführungen Ueberblicke über die Geschichte der Forschung, verteidigt mit metaphysischen und medizinischen Gründen die Möglichkeit der Besessenheit, behandelt die jüdische Dämonologie, wobei die Pseudepigraphik wenig zu ihrem Recht kommt, darnach noch oberflächlicher die babylonische, persische und griechische Dämonologie und untersucht nun in einem Hauptkapitel die Lehre Christi über die *possessio daemoniaca*. Sowohl ein Irrtum wie Akkomodation Jesu wird mit Entschiedenheit abgelehnt; auch unsere konservativen Forscher können hier von neuem lernen, daß in der Tat die Göttlichkeit Jesu mit der Richtigkeit seiner Meinung über die Besessenen steht und fällt. Der zweite Teil gibt überaus gründliche, alle möglichen wissenschaftlichen und scholastischen Fragen ins Auge fassende exegetische Erklärungen der vier Erzählungen von Dämonenheilungen (die kapernaitische, die gerasensische, die phönizische und die der Verklärung folgende).

Auch die Probleme der Lokalität werden erörtert. So sucht SM. Gerasa in der Umgebung der Qal'at el-Hösn und verlegt die letztgenannte Heilung an den Fuß des Thabor. Künftige Kritiker der Dämonengeschichten werden an dem apologetischen Werk nicht vorübergehen dürfen.

Eine dem katholischen Riesenwerk entsprechende Darstellung der für die kritische Beurteilung der Dämonengeschichte sowie der sonstigen Wundererzählungen in Betracht kommenden Materialien und Gesichtspunkte gibt es leider noch immer nicht. Wir müssen uns diesmal mit dem lichtvollen, Kritik und Frömmigkeit vereinenden, namentlich für Nichttheologen bestimmten Vortrag von GÖTZ über die Wunder Jesu begnügen. G. konstatiert den Gegensatz zwischen antikem und heutigem Denken, zwischen rationalistischer und modern-wissenschaftlicher Wunderkritik, erinnert an manche schlagende Parallelen aus nichtchristlicher Mirakelüberlieferung, glaubt aber doch auch bei den ganz groben Wundern an einen wunderlosen historischen Kern — eine Ansicht, die niemals von der Hand zu weisen ist — und geht besonders auf die Heilungen ein. Er betont, daß sie keineswegs ganz ohne äußerliche Hilfsmittel von statten gehen, daß sie keine Gebetsheilungen, sondern Glaubenserfolge sind, daß nervöse Erkrankungen eine wichtige Rolle spielen, daß man ihre Heilung durch Jesus aber nicht einfach als ärztliche Suggestion erklären darf, daß bei den Totenerweckungen wie sonst in der Antike mit Scheintod gerechnet werden kann und daß die Dämonenheilungen, von G. natürlich „rationalistisch-medizinisch“ beurteilt, auf ein Ringen Jesu in der Kraft des Glaubens zurückzuführen sind. So ist die Studie zur Einführung und zur Orientierung allen Aufklärung Suchenden, auch Studierenden warm zu empfehlen. Zu vermissen sind Literaturnachweise.

Wir haben uns nun noch den der Passions- und Auferstehungsüberlieferung gewidmeten Untersuchungen zuzuwenden. Der Aufsatz von SCHLÄGER über „Die Ungeschichtlichkeit des Verräters Judas“ bringt wenig oder nichts Originales, faßt höchstens die kritischen Gedanken Volkmars, Steudels, Smith', Ro-

bertsons und Lublinskis zusammen. Er beginnt mit der Feststellung, daß *παράδιδόναι* auch in den Judasepisoden „ausliefern“, nicht „verraten“ heiße, möchte aus Lk 24²⁰ sowie aus den Reden der Apostelgeschichte ein Nichtwissen um die Tat eines Individuums Judas folgern, tut I Kor 11²³ und 15⁴ als mutmaßliche Interpolationen ab und deutet schließlich die Figur des Judas als Repräsentanten des jüdischen Volkes, wie er zuerst in einem frühchristlichen Mysterienspiel aufgetreten sein könnte oder als Inkarnation des Teufels. Ich vermissen in der Skizze eine gründliche Analyse der evangelischen Texte, die durch Hinweise auf andere Kritiker nicht ersetzt werden kann und die vielleicht die Hinführung zu dem Resultat: der Verrat des Judas Sage oder Legende oder Mythos etwas erschwert haben würde.

Auch VÖLTER huldigt dieser radikalen Ansicht, führt aber den Faden einer kühnen und fragwürdigen Beweisführung selbständig, wie mir scheint, weiter. Er glaubt in Act 1 einen ursprünglicheren Bericht 1^{21—26} zu erkennen, nach dem Judas einfach gestorben war. Die Zitierung von Ps 109⁸ (Act 1²⁰) hat zu weiterer Anwendung des Psalms auf Judas geführt und nach Ps 109¹⁶ aus Judas einen Uebeltäter gemacht. An diesem Draht hat dann die Phantasie weitergesponnen, indem sie Sap 4^{17—19}, Zach 11¹³ und andere Stellen zum Muster nahm.

Die wirklich phantasievolle, wenn auch einiges Beachtliche enthaltene Ausführung ist bei Völter in den Zusammenhang seiner nicht wertlosen Untersuchung über „Die letzte Mahlzeit Jesu“ eingefügt. Durch Ausscheidung der Verratsszene gelingt es die Abendmahlsszene mit dem Mahl zu Bethanien zu kombinieren und zu identifizieren! Wie viele Kritiker geht V. von dem kürzeren Lk-Text aus. Beim letzten Mahle Jesu handelt es sich um einfaches Brotbrechen mit dem Worte: Das ist mein Leib, das, wie Lk 24^{13 ff.}, Matth 18²⁰ zeigt, als Erinnerung an das frühere Zusammenessen mit Jesus und als Ersatz für seine leibliche Gegenwart weiter im Jüngerkreis gefeiert wurde. Auch der echte Paulus (I Kor 10^{16 f.}) hält an dieser Deutung fest, wenn er das Brot als den Leib Christi mit den Gläubigen iden-

tifiziert. Den ersten Anstoß zu einer Verbindung der Abendmahlsvorstellung mit Passamotiv und mit der Idee vom neuen Bund gab I Kor 5 7 f. Sie ward zuerst in der Interpolation I Kor 11 23—28 liturgisch gefaßt und ward von da in die synoptische Ueberlieferung eingetragen.

Daß die zuletzt genannte Stelle unpaulinisch sein müsse, kann ich nach wie vor nicht einsehen. Eine weitere Frage ist aber auch, ob wir wirklich die ganze Abendmahlsgeschichte auf den kürzeren Lk-Text aufbauen können. Auf jeden Fall kann ich dieser Konstruktion nicht die Sicherheit zusprechen, die Völter, aber nicht nur er, ihr zuweist.

Einen neuen Versuch, „das Datum der Kreuzigung Jesu Christi“ geschichtlich-astronomisch zu berechnen, hat der Berliner Realgymnasialprofessor O. GERHARDT unternommen. Er gründet sich auf die synoptische Chronologie, die ihm glaubhaft ist, da nach Joh 7 32 und Lk 4 29 Joh 8 59 Festnahme und Bestrafung am Sabbat für Juden unbedenklich war, und die er mit der johanneischen Angabe dank der bekannten gewaltsamen Exegetenkunst übereinstimmend findet. Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit berechnet er nach Joh auf $2\frac{1}{4}$ oder $3\frac{1}{4}$ Jahr, eine Annahme, die, wie man weiß, sehr unsicher ist und schon für sich genommen jede genaue Berechnung der Daten unmöglich macht. Indem G. die nach Lk 3 1 errechneten Jahre 27, 28, 29 für den Beginn der Wirksamkeit offen läßt, ergibt sich für das Jahr des Todes eine reiche Auswahl: 29, 30, 31 oder 30, 31, 32. Der Todestag war ein Freitag, der 15. Nisan. Der Beginn dieses Monats wurde nach bestimmten Bedingungen festgestellt, deren Anwendung sich aber nicht mehr ganz sicher nachweisen läßt, da nicht der astronomische Neumond, sondern das von Zeugen erblickte Neulicht maßgebend war und bei allzu großen Verschiebungen ein Schaltmonat eingelegt wurde. Trotzdem glaubt G. die Nisananfänge und damit die Passadaten der in Betracht kommenden Jahre mit einiger Sicherheit nachrechnen zu können. In folgenden Jahren kann (!) nach G. der 15. Nisan auf einen Freitag gefallen sein: 27, 28, 30, 31, 33 und 34 — eine reiche Auswahl wiederum. Nach seinen Vor-

aussetzungen kann G. nur die Jahre 30 und 31 brauchen. Freitag dem 7. April 30 gibt er den Vorzug vor Freitag dem 27. April 31. Nach meinem laienhaften Urteil geben freilich die astronomischen Tafeln zu viel Möglichkeiten an die Hand, als daß die schon an sich sehr unsichere Historie hier Sicheres von der Astronomie entgegennehmen könnte. Berechnungen, wie sie G. angestellt hat, haben natürlich auch für den Skeptiker ihren Wert.

Die Frage nach dem Wann des Kreuzestodes Jesus wird wohl immer ein Problem bleiben; wenn FRIEDE recht hätte, würde auch die nach den Urhebern der Hinrichtung Jesu von neuem in Fluß gebracht werden müssen, denn das jüdische Volk samt seinen Schriftgelehrten habe keinen Anteil daran. F. findet die Polemik der evangelischen Ueberlieferung gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer übertrieben; sie ist nach ihm tendenziöse Verallgemeinerung, die im 2. Jhd. durchgeführt wurde, als der Bruch der Christen mit der Synagoge sich vollzog. Jesus hat nur gewisse heuchlerische Pharisäer gestraft, mit den echten Schriftgelehrten hätte er sich wohl verständigen können, jedenfalls hatten sie keinen Anlaß, seinen Tod zu wünschen und herbeizuführen. Jene heuchlerischen Pharisäer waren seine Ankläger, wegen Aufwiegelung und Empörung gegen Rom hatten sie den Pseudomessias dem Pilatus zur Verurteilung überliefert. So sucht ein moderner Schriftsteller die Schuld an dem Kreuzestod von den Autoritäten seiner Vorfahren abzuwälzen. Wenn auch der Versuch nicht geglückt ist — der Gegensatz Jesu gerade gegen die maßgebenden Schriftgelehrten und Pharisäer ist zu deutlich —, so macht er doch auf einige Schwierigkeiten aufmerksam, auf mancherlei Allzurabbinisches in den Evangelien, auf die eigentümlich abwartende Haltung des Gamaliel, andererseits auf die Einseitigkeit der Polemik gegen „Schriftgelehrte und Pharisäer“, wie sie sich namentlich in Matth 23 findet u. a. m. Wir werden auf diese Probleme weiter unten noch einmal zurückkommen.

Gehen wir noch zu den Ostergeschichten über, so sind zunächst zwei kritische Aufsätze über den Schluß des Markusevan-

geliums zu nennen. BAUER schlägt ein resolutes Verfahren ein. Von der Voraussetzung aus, daß die Flucht der Jünger aus Jerusalem echte und ursprüngliche Tatsache sei, streicht er aus dem uns überlieferten Fragmente die Verse 7, sowie 5 und 6, weil sie nach seiner Meinung dazu angetan sind, den echten Tatbestand zu verdunkeln. Es bleibt sonach der magere Bericht, der indes m. M. n. in dieser Form kaum den Schluß eines „Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohne Gottes“ gebildet haben kann, daß die Frauen das Grab geöffnet und leer fanden und entsetzt davonliefen und niemand etwas davon sagten. Erst später soll dann aus der Erzählung vom leeren Grab die Legende von der Auferstehung geworden sein, die zunächst in dem Einschub 5—7, dann in den verschiedenen unechten Markusschlüssen ihren Niederschlag fand.

BRUN, Professor in Christiania, bietet eine eingehendere Kritik. Einesteils findet er in dem Mk-Bericht gute Ueberlieferung; dazu rechnet er die Gestalten der Frauen, die von ihnen geplante Salbung, oder wenn der Plan einer nachträglichen Salbung eines Bestatteten Bedenken erregt, jedenfalls ihren Gang zum Grabe, die Zeitbestimmung, den Sonntagmorgen, und den Fund des leeren Grabes, der mit dem dritten Tag fester verankert sei als die echte Erscheinung. Als unhistorisch streicht er dagegen die Engelbotschaft und die Engelperscheinung überhaupt. Der Engel entspricht etwa dem angelus interpres der Apokalyptik; seine Einführung ist nur der Niederschlag anderer geschichtlicher Vorgänge, und ihrer Rückwirkung auf das Bewußtsein der Jünger. Die Jünger müssen, durch eine Erscheinung des Herrn vor Petrus zur Rückkehr nach Galiläa bewogen, dort die große Haupterscheinung erlebt haben; besonders Mk 14²⁸ setzt eine gläubige, vom Herrn selbst gesammelte und in solcher Stimmung nach Galiläa zurückgekehrte Jüngerschar voraus. Der in der Engelbotschaft enthaltene Ruf deutet an, was die Jünger sich selbst hätten sagen können, wenn sie der Situation gewachsen gewesen wären. Die rätselhafte Schlußnotiz über das furchtsame Schweigen der Frauen zeigt an — hier biegt B. wohl eine Hypothese Wellhausens um —, daß weder

der Befund des leeren Grabes noch die Engelbotschaft den Osterglauben begründet haben, sondern allein die Erscheinungen.

Es liegt hier ein neuer Versuch vor, durch einschneidende Kritik eines der Evangelisten, diesmal des ältesten, die Harmonie der vier evangelischen Berichte und der paulinischen Aufzählung zu erzwingen. Der Vorzug des lukanischen und namentlich des johanneischen Berichtes vor dem des Mk wird mehrfach gerühmt. Die Engel werden vertrieben, damit der Herr seinen Platz um so fester behauptet. Aber jedenfalls in Matth ist die Erscheinung des Engels 28 2-7 älter als die des Herrn 8-10, und ob die erste Erscheinung des Herrn ursprünglich so eng an das leere Grab gebunden war, ist mir recht fraglich. Um seiner Umsicht und Konsequenz willen ist der Aufsatz indes wohl zu beachten.

Einen zusammenfassenden Ueberblick über die Auferstehungsprobleme hat endlich der Katholik MUSER in neuer Bearbeitung herausgegeben. Die bessere Hälfte der Schrift ist das kritische Referat über die neueren irrigen Erklärungsversuche, die mythische, die psychologische, auf subjektiven Visionen fußende, und die mystische, eine objektive Vision zu Hilfe nehmende Deutung. Der Verf. hat viel gelesen und trägt die Ketzereien recht ausführlich vor, namentlich setzt das eingehende Referat über A. Meyers Anschauungen in Erstaunen. Seine eigene apologetische Darlegung über die Wirklichkeit der Auferstehung befriedigt weniger, da sie die Differenzen der Berichte nicht recht berücksichtigt und auch sonst wenig Verständnis für die Bedenken der Modernen zeigt.

Da über ein ausgeführtes Leben Jesu im eigentlichen Sinn des Wortes diesmal — glücklicherweise? — nicht zu berichten ist, können wir uns den Schriften zuwenden, die der Lehre Jesu und seinem Selbstbewußtsein gewidmet sind.

Leipzig-Leiden.

Hans Windisch.
