

## Schriften von Dr. Albert Ralthoff.

- Religiöse Weltanschauung. . . . . br. Nr. 3 —  
Das Christusproblem. Grundlinien zu  
einer Sozialtheologie. 2. Aufl. . . . br. Nr. 2. —  
Die Entstehung des Christentums. . . br. Nr. 3. —  
Zarathustrapredigten. Kanzelreden  
über die sittliche Lebensauffassung  
fr. Nietzsche. (In Vorbereitung.)

Des Pfarrers Ralthoffs Reden halten sich fern von jeder kirchlichen Ueberlieferung und gründen sich auf das durch die moderne Naturanschauung gewonnene Weltbild. Kirche und Christentum sind so wenig ein und dasselbe, wie Religion und Theologie, und predigt er daher eine Weltanschauung, die weder römisch noch protestantisch, sondern einfach menschlich ist. Modern religiöse Weltanschauung bedeutet nach Ralthoff: Anerkennung des Rechtes des Menschen, seinen Glauben so zu denken, wie es der eigenen Weise und Persönlichkeit entspricht: Sie bedeutet die Achtung vor dem lebendig schaffenden Willen des Menschenherzens, das sein innerstes Heiligtum ausbaut mit Bausteinen und Mitteln, die ihm zur Verfügung stehen, und wie es ihm selber wohllich dünkt. Im „Christusproblem“ und dem wissenschaftlichen Ausbau „Die Entstehung des Christentums“ tritt Ralthoff in Gegensatz zur ganzen liberalen Theologie, indem er Christus als die soziale Personifikation seiner Zeit auffaßt und die Entstehung der Evangelien nach Rom inmitten des Werdens der Kirche verlegt, sodas damit die Autorität des Bibelbuchstabens auch im Neuen Testament hinfällig wird.

# Was wissen wir von Jesus?

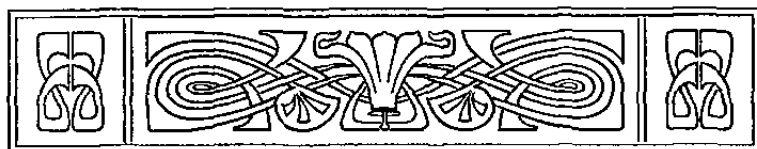
Eine Abrechnung mit  
Professor D. Bouffet  
\*\* in Göttingen \*\*



== Von ==  
H. Kalthoff.

Schmargendorf-Berlin  
== 1904. ==  
Verlag „Renaissance“  
== (Otto Lehmann). ==

2  
716



**S**ein Blick auf die Entwicklung, welche die Theologie genommen, seitdem die großen, von Schleiermacher, Hegel, Baur und Strauß ihr gewordenen Impulse sich in den Arbeiten der Epigonen ausgelebt haben, sah ich mich in meiner Schrift über das Christusproblem, verlegt bei Eug. Diederichs in Leipzig, 1903, 2. Aufl., und in meinem am 7. Oktober im Giordano Bruno-Bunde zu Berlin gehaltenen Vortrage, abgedruckt in der Halbmonatschrift „Das freie Wort“, Neuer Frankfurter Verlag, Januarhefte, zu einigen summarischen Urteilen über den Stand der gegenwärtigen, namentlich der sogenannten liberalen Theologie, veranlaßt. Ich nenne diese Theologie in der ersten Schrift die Kunst der virtuosen Sophistik, bezeichne sie als Alexandrinismus, der allemal das Ende einer Geistesrichtung sei, die keine Kraft in sich fühle, sich offen zum werdenden zu bekennen und den schaffenden Geistern zu vermählen, sich aber doch den Mächten einer neuen Kultur nicht völlig zu verschließen imstande sei. Und in dem Berliner Vortrage sage ich: „Es ist heute schon durchsichtig, daß diese Theologie mit ihren täuschenden wissenschaftlichen Mäuren ihre Gläubigen sowohl von der Wissenschaft wie von dem Glauben entfernt . . . Die heutige Theologie will die Religion nicht aus erster Hand, um ihr dann mit den Mitteln unseres Gegenwartslebens Gestalt zu geben, sie nimmt statt der Religion die theologischen Formen, in denen frühere Jahrhunderte von ihrem Glauben geredet, und sucht höchstens die Formen zu modernisieren. Dadurch ist der religiöse Glaube ein historischer geworden, und die Theologie ist die Kunst, die Geschichte so zu behandeln, hier etwas abzuschneiden, dort etwas anzukleifen, daß es so aussteht, als ob die Vergangenheit das echte und rechte Gegenwartsleben enthalte. Für die Theologie ist es wichtiger zu fragen: wer war Luther, Paulus, Jesus, Moses? als sich darauf zu besinnen, wer wir selber sind, welche Bedürfnisse in unserer eigenen Seele lebendig sind. Immer enger wird der Horizont dieser Theologie,

des Protestantenvereins zu sagen, was „wir“ von Jesus wissen, würde Bouffet die Reise von Göttingen nach Bremen nicht unternommen haben, wenn nicht hinter dieser Mission ein kirchliches, ein Glaubensinteresse stände. Deshalb aber war die Fassung des Themas eine Mystifikation, nicht nur der Zuhörer, sondern des Redners selbst. Das Thema verführte zu der Ansicht, daß eine Frage der Wissenschaft mit den Mitteln der wissenschaftlichen Forschung untersucht werden sollte. Die Ausführung macht kein Hehl daraus, daß sie von einer bestimmten Tendenz, der Tendenz auf ein religiöses Werturteil beherrscht ist.

Dieses religiöse Werturteil nennt Bouffet geradezu das Gesamteresultat seines Vortrages, und er verrät sogar, daß es sich dabei um eine rein subjektive Schöpfung handelt. Er sagt: „In das Bild Jesu müssen wir uns hineinschauen.“ „Es gilt auf diese Züge gespannt den Blick zu richten, auch da, wo sie uns fremd sind. Dann beginnen die Einzelheiten sich zum Ganzen zu weben. Und vor uns erhebt sich dieses Gesamtbild, über das unsere Seele jubelt, weil es ihr ist, als stöße sie auf das Fundament ihres geistigen Daseins.“ (S. 63). Und was Bouffet in diesen Jesus dann hineingeschaut, das mag er selbst sein, er selbst mit seinem kirchlich-liberal-vermittelnden Ritschliantismus — historisch ist das völlig wertlos, es schlägt dem Christusbilde der Evangelien geradezu ins Gesicht. Der Christus Bouffets ist „so unendlich frei, frei von allen Gegensätzen der Nationen und von nationaler Bedingtheit“. Der Christus der Evangelien weiß sich nur gesandt zu den verlorenen Schafen des Hauses Israels, und er spricht auch im 4. Evangelium das Wort: Das Heil kommt von den Juden. Es muß zu diesem Christus der Evangelien erst noch ein anderer kommen und mit ihm sich verschmelzen, der Christus der paulinischen Epistelliteratur, der hellenistische Christus, bis der Christus geschaffen ist, der alle Nationen umspannen will. Der Christus Bouffets ist „frei von der Vergangenheit, ihren Buchstaben, frei von aller im Staube der Vergangenheit grabenden Gelehrsamkeit.“ Der Christus der Evangelien sagt: „Bis daß Himmel und Erde zergehe, wird nicht zergehen der kleinste Buchstaben, noch ein Titel vom Gesetz, bis daß es alles geschehn“ (Matth. 5,18), er gräbt in der jüdischen Geschichte nicht nur das Blut Abels, sondern auch das eines Zacharias, des Sohnes Barachias aus (Matth. 23, 35). Der Christus Bouffets ist „frei von allen sachlichen und kultischen Mitteln und Mittelchen, mit denen der Mensch Gott zu nahen versuchte, allem Kultischen, Sakramentalen“. Der Christus der Evangelien verheißt einen

Gottes-Lohn denen, die im Verborgenen Almosen geben, fasten, beten (Matth. 6, 4, 6, 18), er sagt seinen Jüngern, daß sie alles halten und tun sollten, was die Schriftgelehrten und Pharisäer sagen (Matth. 23, 3). Und sind denn nicht Taufe und Abendmahl, von denen nach traditionell protestantischer Auffassung doch wenigstens das letztere auf einer Einsetzung des historischen Jesu beruhen soll, sakramentale, kultische Institutionen? Da wird Bouffet die unfreiwillige Bestätigung des Wortes, das ich in dem Christusproblem gesagt: „In Ermangelung jeder historischen Bestimmtheit ist dann der Name Jesu für die protestantische Theologie ein leeres Gefäß geworden, in welches jeder Theologe seinen eigenen Gedankeninhalt hineingießt“ (S. 17). Zum Ueberflus gibt Bouffet auch ausdrücklich zu, daß es sich für seinen Jesus gar nicht um einen Stifter des Christentums handle, sondern um — ja um was denn? Er bleibt uns die Antwort darauf schuldig und gibt uns ein mysteriöses: „man achte auf den Unterschied zwischen Christentum und Evangelium“! Einfach und verständlich gesprochen heißt das: das katholische Christentum ist diesen protestantischen Theologen unbequem, deshalb wollen sie es aus dem sogenannten Urchristentum entfernen und lassen es erst mit dem zweiten Jahrhundert entstanden sein, wie Bouffet S. 14 tut. Dazu müssen sie mit ihrer theologischen Schere aus dem neuen Testament alles wegschneiden, was ihnen in ihre konfessionelle Theologie nicht hineinpaßt, und das nennen sie historische Kritik üben. Weil aber das neue Testament tatsächlich nun einmal eine literarische Urkunde über die Entstehung des katholischen Christentums ist, so bleibt bei dieser Amputation nichts Reelles mehr übrig, und der Theologe hat freie Hand, sich daraus das zurecht zu machen, was er dann sein „Evangelium“ heißt. —

Wenn Bouffet fragt: was wissen wir von Jesus? und dann als Resultat ein persönliches Glaubensbekenntnis verkündigt, so vermischt er damit die Grenze zwischen Wissen und Glauben, er bindet das Wissen an einen Glauben und nimmt damit dem Wissen die Freiheit, sich nach seinen eigenen Gesetzen zu bewegen. Er huldigt jener Pseudowissenschaft, durch die die Theologie unserer Tage bei ernstern Denkern so arg in Verruf gekommen ist, die schon einem Lessing 1774 das kräftige Wort eingegeben: „Was ist sie anders, unsere neumodische Theologie, gegen die Orthodorie, als Mischjauche gegen unreines Wasser? Mit der Orthodorie war man, Gott sei Dank, ziemlich zu stande; man hatte zwischen ihr und der Philosophie eine Scheidewand gezogen, hinter welcher eine jede ihren Weg fortgehen konnte, ohne die andere zu hindern.

Aber was tut man nun? Man reißt diese Scheidewand nieder und macht uns unter dem Vorwande, uns zu vernünftigen Christen zu machen, zu höchst unvernünftigen Philosophen“.

Freilich tut Bouffet damit nichts anderes, als was seine theologischen Parteigenossen alle tun. Er tut es nur plumper, handgreiflicher. Es ist ja die alte Unterschiebung des historischen Glaubens unter den religiösen Glauben, gegen die Lessing dann seine Schrift über den Beweis des Geistes und der Kraft geschrieben. Zu dieser alten Unterschiebung kommt bei Bouffet noch eine neue, die dadurch, daß sie an moderne Instinkte anknüpft, nur noch verwirrender wirkt. Bouffet setzt die Anregung, die ein Kunstwerk der Vergangenheit dem heute Lebenden bietet, gleich den Impulsen, die der Theologe von seinem kritisch konstruierten Jesusbilde empfangt. Aber beide Größen sind so, wie Bouffet es will, ganz und gar inkommensurabel. Zunächst wüßte ich nicht, wo es unter den Künstlern die „eine sie alle überragende Persönlichkeit“ gäbe, für die Bouffet seine Parallelen in der Kunstgeschichte suchen wollte. Wer in der Kunst an eine solche „einzigartige“ Größe glaubt, wer sich ihr verschreibt, heißt ein Kunstnarr, nicht ein Kunsthistoriker. Wenn Bouffet im Blick auf seinen Jesus von Nazareth sagt, er stelle sich in den Strom lebendigen Lebens, der von dieser Gestalt rausche, und lasse sich tragen — wohin? er wisse es, was wenigstens die nähere und fernere Zukunft seines diesseitigen Lebens betreffe, oft selber kaum (S. 72), so würde man den Künstler, der so von einem Meister redete, einen Handlanger und Stümper nennen. Man würde ihm sagen, daß nur Kinder sich tragen lassen, oft selbst nicht wissend wohin, und ihm das Wort ins Gewissen rufen, das Kant allen, die sich Jünger und Schüler nennen wollen, ins Stammbuch geschrieben: „man soll den Schüler nicht tragen, sondern leiten, damit er in Zukunft von sich selbst zu gehen geschickt werde.“ Aber was hat denn überhaupt die Frage des historischen Jesus mit der Wirkung eines Kunstwerkes auf den Menschen zu tun? Wer denkt denn daran, den „Gipfel der Torheit, sich von den Werken der Meister der vergangenen Kunst nach Möglichkeit befreien zu wollen“, ins Auge zu fassen? Wenn in einer aus alten Zeiten herrührenden Kunstsammlung Werke verschiedener Meister nebeneinander gestellt waren, von denen nach Jahrhunderte langer Ueberlieferung angenommen wurde, daß sie alle von einem herstammten, wenigstens von einem Meister inspiriert seien, und nun entdeckt man, daß diese Ueberlieferung doch ihre ernstesten Bedenken habe, daß sie ganz und gar unmöglich sei, weil da viele Meister gearbeitet und jeder sein Bestes dazu

gegeben, große und kleine, ganz und halb namenlose, würden die Kunstwerke selbst in ihrem Werte dadurch berührt? Würde auch nur eine einzige Linie oder Farbe wertloser, wenn sich herausstellen sollte, daß der große Unbekannte, den man bisher hinter diesen Bildern gesucht, eine ideale Gestalt sei, daß sein Name einen Sammelnamen bedeute, um dafür in diesen Kunstwerken eine zeitgeschichtliche, dem ganzen Gange des Kulturlebens eingefügte Kollektivschöpfung zu erblicken? Bei der Frage, die ich in dem Christusproblem gestellt, handelt es sich ja garnicht um die Bedeutung der Persönlichkeit für die Geschichte. Daß die Geschichte von Persönlichkeiten gemacht wird, ist so selbstverständlich, wie daß ein Wald aus Bäumen besteht. Worte, Sprüche, Bilder und Gleichnisse und alles, was für die Geistesgeschichte in Betracht kommt, können ja nur menschliche Persönlichkeiten zu Urhebern haben. Und der Wert dieser Persönlichkeiten entspricht in der Regel genau dem Werte der Kundgebungen, mit denen sie selbst bei dem Gange des Lebens beteiligt gewesen sind, so daß ich in meinem Christusproblem im Blick auf die organisatorischen, kulturellen und religiösen Wirkungen, die in der altchristlichen Literatur, namentlich auch der neutestamentlichen, hervortreten, von führenden Geistern ersten Ranges rede (S. 68). Wer das vierte Evangelium geschrieben, muß ein philosophisch hochgebildeter Mensch gewesen sein. Wer eine Gemeindevorgabe aufstellt, die sich in den innern und äußern Kämpfen des Christentums praktisch bewährt, siegreich behauptet hat, muß klaren Blick, religiöses Empfinden, geistige Schöpferkraft besessen haben. Das ist aber so selbstverständlich, daß ich kein Wort darüber zu verlieren brauchte. Nur wird für die Geschichtsforschung damit nichts gewonnen. Für diese handelt es sich beim Christusproblem um die Frage, ob ein Einzelner die Kräfte ausgelöst, die die christliche Kultur geschaffen, oder ob diese Auslösung in einer genossenschaftlichen Bewegung erfolgt ist, wo mancherlei Gaben in einem Geiste tätig gewesen, sodas dann, den sozialreligiösen Organisationen der Zeit und einem Lebensgesetz des religiösen Anschauungsvermögens entsprechend, alle einzelnen Führer und Vertreter dieser Bewegung ihre innere Zusammengehörigkeit und geistige Einheit in ihren Christusbildern ausgedrückt haben. Weil Bouffet diese Frage nicht objektiv prüfen kann, sondern bei ihrer Entscheidung von einem subjektiven, im letzten Grunde dogmatisch-kirchlichen Interesse gehalten ist, so lassen auch die der Wissenschaft entnommenen Argumente, mit denen Bouffet arbeitet, auf Schreit und Tritt die Verlegenheit erkennen, mit der sich der Theologe durch die Tatsachen der Geschichte hindurchwindet.

Bouffets Theologie ist sehr einfach: sie setzt voraus, was bewiesen werden soll, und wo das nicht mehr angeht, hilft sie sich mit der Vermutung, mit jenem „wahrscheinlich“, das in Bouffets Broschüre eine maßgebende Rolle spielt; und wo auch das nicht mehr hilft, wird dreist behauptet, auch wenn die Behauptung nicht nur den historischen Tatsachen, sondern dem von Bouffet selbst Gesagten ins Gesicht schlägt.

Bouffets Jesus, von dem er ein Wissen geben will, hat, wie wir gesehen, nicht das „altkatholische Christentum“ gestiftet, sondern „das Evangelium“ der Welt gegeben. Deshalb wird auf S. 15 behauptet: „das Christentum ist bei seinem Aufkommen eine innere geistige Macht und bleibt es trotz aller das Gegenteil behauptenden Ausführungen, es war zunächst keine wirtschaftliche, staatlich-politische Bewegung“. Aber schon auf S. 17 wirft Bouffet das alles selbst über den Haufen. Da soll unter Claudius (41—54) in Rom eine Christenrevolte ausgebrochen sein, in einer Gemeinde, deren Existenz also „nur zehn bis zwanzig Jahre von der in der Tradition angenommenen Zeit des Todes ihres Meisters entfernt ist,“ sodaß „durch diese Erkenntnis die Annahme, daß die Person des Stifters dieser Gemeinde nur ein freierfundenes Phantasiebild sei, einigermaßen erschwert werde.“

Aber eine Gemeinde, noch dazu eine revoltierende Gemeinde, ist doch wohl unter allen Umständen eine wirtschaftliche, staatlich-politische Organisation im römischen Reich — und für diese revoltierende römische Gemeinde nimmt Bouffet seinen Jesus als „Stifter“ in Anspruch!

Doch sehen wir zu, wie Bouffet zu seinem Wissen über Jesus kommt, und was er seinen Zuhörern resp. Lesern als Wissen bietet! Die Sicherheit eines historischen Wissens hängt ab von der Zuverlässigkeit der historischen Quellen sowie von der Fähigkeit des Forschers, die Quellen richtig zu lesen, sie so zu lesen, wie sie ihrer eigenen Art nach gelesen sein wollen. Die Quellenfrage ist deshalb auch für Bouffet sehr wichtig, ja dem Vorworte zufolge kam es ihm mehr darauf an, dem Laien einen kurzen, „klaren Ueberblick über den Stand der wissenschaftlichen Arbeit der Evangelientrittl zu geben“, als meine Gedankengänge zu widerlegen, wo man sich doch „bei manchen derselben wieder und wieder fragen müsse, ob sie überhaupt der Widerlegung wert seien“. In Bezug auf die Profanzzeugnisse über Jesus gibt Bouffet zu, daß sie uns nicht sehr viel weiter helfen. Er erkennt an, daß Josephus weder die christliche Religionsgemeinde noch ihren Stifter erwähnt. Das ist für mich sehr erfreulich, weil einer der Männer, von denen

Bouffet im Vorworte sagt, sie hätten mich „vernichtend“ widerlegt, Gymnasialprofessor Henke, gerade sich auf die Profanzzeugnisse stützt und unter diesen dem Josephus die Hauptstelle einräumt. Jetzt vernichtet also der Universitätsprofessor den Gymnasialprofessor, und alle die Triumphrufe, die liberale und orthodoxe Parteiblätter über die Rettung des historischen Jesus durch die Profanliteratur, namentlich den Josephus, haben erschallen lassen, waren verfrüht, denn Bouffet sagt ihnen: „Josephus schweigt und das Uebrige bringt uns nicht viel weiter!“ — Doch die Sache hat ihren Haken. Gerade dieses Schweigen des Josephus wird unter den Händen des Gelehrten zu einem Argument — für den historischen Jesus! Das ist der höchste Triumph Bouffetscher Wissenschaft, daß sie über fast zwei Jahrtausende hinweg noch feststellt, nicht, was ein Schriftsteller geschrieben und bei seinem Schreiben gedacht, sondern was er bei dem, was er nicht geschrieben, gedacht und gewollt: „Josephus mußte zu der Zeit, in der er schrieb, viel von den Christen wissen. Wenn er sie nicht erwähnt, so geschah es, weil er sie nicht erwähnen wollte!“ (S. 16.) Das ist die Theologie, die von sich rühmt, sie wolle nur die historischen Tatsachen reden lassen, um da, wo die Tatsachen versagen, mit der Praerogative der göttlichen Allwissenheit die Lücke zu ergänzen. Auch was Sueton hat sagen wollen, weiß Bouffet besser als Sueton selber. Da die Notiz des Sueton über einen jüdischen Aufstand, der unter Claudius „auf Anstiften des Chrestus“ stattfand, doch zu dem nach der traditionellen Auffassung unter Tiberius gekreuzigten Christus nicht recht stimmen will, so muß hier „sicher irgend ein Mißverständnis des Sueton vorliegen“, da Bouffet doch das Bedürfnis hat, auch diese Nachricht in den Zusammenhang seines Wissens von Jesus einzureihen. (S. 17).

So kommen wir also zu den ersten entscheidenden Quellen, den paulinischen Briefen. Die „Wissenschaft“ Bouffets vollbringt hier wieder einige Glanzleistungen. Zunächst macht Bouffet seine Leser glauben, ich hätte mir lediglich die Gründe, mit denen die holländische Schule die paulinische Abfassung dieser Brief bestreitet, angeeignet.

Das ist falsch. Es ist schon falsch, heute den Widerspruch gegen die traditionelle Auffassung der paulinischen Briefe rein als eine Sache der holländischen Schule zu bezeichnen. R. Steck, der Berner Professor, hat für seine Ablehnung der Tradition ganz selbständige Gründe beigebracht, und noch im vorigen Jahre hat W. B. Smith, Professor an der Tulane University, New-Orleans, in dem Hibbert Journal, in einer gründlichen Studie: did Paul write romans, den foge-

nannten Römerbrief daraufhin untersucht, ob die traditionelle Auffassung möglich sei, und kommt dabei rundweg zu einem verneinenden Resultat. Er streift dabei auch den Galaterbrief und hält es für ausgemacht, daß das Galatien dieses Briefes ein geographisch unmögliches Land ist. Dem Römerbrief spricht er den Charakter eines Briefes ab und führt aus, daß dieser Brief überhaupt kein einheitliches Original, sondern eine Sammlung älterer vorhandener Stücke sei. Wenn auch Professor Schmiedel in Zürich in eben diesem englischen Journal — die deutschen Zeitschriften rühren solche Fragen nicht an — versucht hat, Professor Smith zu widerlegen, so scheint mir diese Widerlegung in keinem einzigen Punkte stichhaltig. Sie stellt die alte Tradition nur wieder zusammen und gibt keinen einzigen neuen Gesichtspunkt. Jedenfalls ist klar, daß die Theorie der sogenannten holländischen Schule, wie Bouffet es zu nennen beliebt, nicht daran denkt, abgewirtschaftet zu haben, sondern vielmehr mit der in solchen Dingen üblichen Langsamkeit sich immer neues Terrain erobert. Ich selbst bin, ganz unabhängig von Steck und den Holländern, zuerst an der auch mir in das theologische Fleisch und Blut übergangenen Tradition irre geworden, als ich vor einer längeren Reihe von Jahren einen zusammenhängenden Cyclus von Predigten über das corinthische Gemeindeleben hielt und dabei gezwungen war, von dem, was meine theologischen Lehrer mich gelehrt, zu einer eigenen Durchforschung der Corintherbriefe überzugehen. Mit jedem neuen Blick in die diesen Briefen zugrunde liegenden Gemeindeverhältnisse wurde mir auch klarer, daß hier schon eine längere Entwicklungsreihe des Gemeindelebens auf der Bahn zum Ziele des katholischen Kirchenideals vorausgesetzt werde, sodas ich nun erst an eine unbefangene Prüfung der Frage, ob der tarsische Zeltweber und Wanderapostel Paulus diese Briefe geschrieben haben könne, herantrat. Ich bin also von den Corintherbriefen ausgegangen und habe an ihnen gelernt, auch die übrigen, von der Tübinger Schule noch dem Paulus zugeschriebenen Briefe kritisch zu betrachten. Es entbehrt nicht einer gewissen Komik, wenn Bouffet seine Zuhörer und Leser mit dem Argument verblüfft, daß, wenn man alle Paulusbriefe für unecht erkläre, damit jeder Maßstab hinfalle, und es grenzt nahezu an eine Unwissenheit, die man einem Kandidaten, der über Einleitungswissenschaften geprüft wird, nicht verzeihen würde, wenn Bouffet als Grund, weshalb man eine Reihe von Paulusbriefen für unecht erklärt habe, anführt: weil man sie an dem Bestande der angenommenen (!) echten Paulusbriefe messen konnte. (S. 19.) Die sogenannten

kleinen Pauliner sind dem Paulus abgesprochen worden, weil in ihnen Ideen vorkommen, die die dogmen- und kirchengeschichtliche Entwicklung einer späteren Zeit voraussetzen; so wurden die Briefe an den objektiv bekannten Zeitverhältnissen gemessen und danach die ungefähre Zeit ihrer Entstehung festgesetzt. Wenn wir in einem Briefe Dampfmaschinen erwähnt finden, so kann jedes Kind ermessen, daß ein solcher Brief nicht von Luther geschrieben sein kann, auch wenn es keinen einzigen echten Brief Luthers zur Vergleichung daneben hat, und wenn wir ein Haus sehen, das in Eisenkonstruktion erbaut ist, so weiß jeder ohne weiteres, von welcher Zeit an das Haus frühestens zu datieren ist. Das sind objektive kritische Maßstäbe, die auch die Bibelkritik, sofern sie mehr gewesen ist als die von Bouffet seinen Lesern aufgetischte, befolgt hat. Auch bei diesen objektiven Maßstäben kann die Kritik gelegentlich irren oder ungenau arbeiten. Ich nehme bei meiner Kritik, soviel ich weiß zum ersten Mal, die innerwirtschaftliche Entwicklung des Gemeindelebens, die Entstehung des besoldeten Lehramtes, als Maßstab für die Einreihung der Corinth- und des Galaterbriefes in die Kirchengeschichte an, und behaupte dabei, daß eine solche Entwicklung innerhalb des von der Tradition vorausgesetzten Zeitraums von wenigen Jahren unmöglich sei. Fast möchte ich annehmen, daß Bouffet sich einen Scherz mit seinen Lesern habe erlauben wollen, wenn er gegen dieses Argument auf die stürmische, ja unbegreiflich schnelle Entwicklung, die das deutsche Reich von 1860—70 durchgemacht, hinweist. Stürmisch — ja wohl, das war diese Entwicklung; aber das hat mit meinem Argument nichts zu tun, da ich von einer stürmischen Entwicklung nirgends geredet, eine ökonomische Umbildung, wie sie in den Briefen vorliegt, vielmehr sehr in der Stille, im Verborgenen vorgeht, so sehr, daß ihre Merkmale den Forschern bis heute ganz entgangen zu sein scheinen. Aber unbegreiflich schnell kann die Entwicklung des deutschen Reiches doch nur dem Theologen erscheinen, der schlechterdings jeden Blick für innergeschichtliche Zusammenhänge verloren hat. Sonst würde er wissen, daß das, was 1860—70 geschehen ist, in der Geschichte lauger Hand sich vorbereitet hat, schon im 16. Jahrhundert mit dem Selbständigwerden der Territorialgewalt in Deutschland. Wenn aber Bouffet meinen Versuch, die innerwirtschaftlichen Verhältnisse der Gemeindeentwicklung zu einem solchen Maßstabe der Beurteilung zu machen, so behandelt, als sei es ein Akt purer Liebhaberei, zur Abwechslung auch einmal sämtliche Briefe dem Paulus abzusprechen, so zeigt er damit entweder, daß er

mein Argument gar nicht verstanden hat, oder daß es ihm an dem wissenschaftlichen Ernst fehlt, der allein in solchen Fragen das Wort nehmen darf. Die von ihm gebildete Analogie mit den Rubensbildern läßt mich fast das Letztere annehmen. Bouffet schreibt, das Zwingende meines Schlusses — d. h. eines Schlusses, den ich nie gemacht, der nur in seiner Phantasie besteht — sei etwa genau so stark, wie wenn man behaupten wollte, daß, weil nachweisbar eine Menge von Gemälden Rubens nicht vom Meister selbst, sondern von seiner Schule stammen, man auch einmal den Versuch machen könnte, die Person des Rubens ganz zu beseitigen. Er schiebt mir also unter, ich hätte die Person des Paulus beseitigen wollen, weil ich die im neuen Testament enthaltene Epistelliteratur nicht dem Paulus als Verfasser zuschreibe. Er tut das, trotzdem ich nach seinem hier gehaltenen Vortrage in einer öffentlichen Verächtigung diese Unterschiebung zurückgewiesen, und Bouffet ebenfalls öffentlich erklärt, er habe das nicht gesagt, oder wenn er es gesagt, so nicht gemeint! Es ist mir gerade so unzweifelhaft, daß die Corintherbrieife, der Galaterbrief und der Römerbrief, keine wirklichen Briefe, Briefe in dem Sinne, wie Bouffet das Wort im Unterschiede von Episteln faßt, sein können, wie Bouffet das Gegentheil behauptet. Die Epistel als literarisches Genre gibt Bouffet frei, für den konkreten, an eine bestimmte Adresse gerichteten Brief will er die bei den Episteln übliche Pseudonymität ausgeschlossen wissen. Dann müßte also die Bibelkritik bei jedem Stück der neutestamentlichen Epistelliteratur, für die die Pseudonymität allgemein feststeht, erst nachweisen, daß dieses Stück kein Brief, sondern eine Epistel sei, es bliebe sonst auf allen Autoren der von Bouffet erhobene Vorwurf der Fälschung haften (S. 21)! Das ist eine Unterstellung, gegen die die kritischen Theologen die Verfasser der großen Epistelliteratur hoffentlich einstimmig in Schutz nehmen werden, denn wenn die Corintherbrieife und der Galater- und Römerbrief „wirkliche Briefe“ sind, dann sind es sicher noch viele andere neutestamentliche Briefe, die ohne Bedenken als pseudonym gelten. Bouffet wechselt den kritischen Prozeß zur Bestimmung eines anonymen oder pseudonymen Literaturwerks mit der Prüfung, die ein Kunsthändler an einem Kunstwerke vornehmen läßt, wenn der Verdacht eines Fälsfikats vorliegt. Er leidet also noch an dem rationalistischen Begriff der Echtheit der biblischen Schriften, von dem uns schon Schleiermacher endgiltig hätte erlöst haben sollen. Pseudonyme Schriften des neuen Testaments sind keine Fälsfikate. Sie sind, trotz ihrer Pseudonymität alle echte Schriften, echter im

Sinne Schleiermachers als unzählige, die mit dem vollen Namen eines gelehrten Theologen als Autor im Umlauf sind, aber sicher nicht als Ausdruck des christlichen Gemeingeistes gelten können. Falsifikate in diesem Sinne werden die Schriften nur für das Bewußtsein dessen, der ihre „Unechtheit“ an dem Maßstabe „angenommener echter“ Schriften zu messen unternimmt. Aber was hat denn Bouffet mit seinem Hängen an der traditionellen Auffassung der paulinischen Briefe gewonnen? Er sagt: „mit der Person Pauli steht nun die Person Jesu fest“ (S. 25). Wirklich? Aber mit der Person Pauli hat ja Bouffet gar nicht argumentiert, sondern mit den paulinischen Briefen. Er hätte also korrekterweise schreiben müssen: wenn Paulus die vier großen Briefe geschrieben hat, dann steht die Person Jesu fest. Daß das nicht gerade sehr viel wäre, „so gut wie nichts,“ erkennt Bouffet selber.

Aber auch dieses Wenige muß Bouffet genommen werden. Wenn ich die Urheberchaft der paulinischen Episteln dem Paulus abgesprochen, so geschah das nicht, weil ich damit die Leben-Jesu-Theologie erschüttern zu müssen glaubte, sondern um die Möglichkeit zu gewinnen, den Inhalt dieser Briefe für das Verständnis der inneren Gemeindeentwicklung verwenden zu können. Ob Paulus diese Briefe geschrieben hat oder nicht, das macht in ihrer Bedeutung für die Leben-Jesu-Theologie nichts aus. Und diese Bedeutung ist, wenn die Theologie nicht alle Kunst der Sophistik zusammennimmt, geradezu vernichtend. Daß da etwas nicht in Ordnung ist, ahnt auch Bouffet. Er redet von der „eigentümlichen, ja paradoxen Stellung, in der sich Paulus zu dem historischen Jesus befinde“ und nennt das eine schwierige Frage, die er beiseite lassen wolle. (S. 25). Aber schwierig ist diese Frage nur für den, der aus den Paulusbriefen eine Stellung zu dem historischen Jesus herauslesen will. Da passiert es dem Theologen, daß er sich in einem Atemzuge widerspricht: „der größte Jünger des Meisters“ — sagt Bouffet — „hat diesen Meister persönlich nicht gekannt“. Dann soll aber dieser größte Jünger ärgerlich gesprochen haben: „Wenn ich den Christus in seinem irdischen Leben auch gekannt habe“ — den er ja doch, wie wir oben gelesen, persönlich in seinem irdischen Leben garnicht gekannt hat! Das wäre doch wohl etwas mehr als paradox! Um den historischen Christus aus einer Stelle, II. Cor. 5, 16, herauslesen zu können, geniert sich Bouffet auch nicht, eine notorisch unmögliche Uebersetzung dieser Stelle zu geben. Hier ist von dem „Christus in seinem irdischen Leben“ überhaupt nicht die Rede, sondern das „Christum nach dem Fleische gekannt haben“, wie Luther uebersetzt, bedeutet ohne jeden Zweifel, wie schon de Wette erkannt hat: „Christum noch in

fleischlicher Weise, noch nicht so erkannt haben, daß man mit Aufgebung seiner fleischlichen Selbstheit ihm allein lebt.“ (Kommentar, 3. Aufl., S. 221 ff.) — Und nun erst alle die Klarheit, mit der die historische Existenz Jesu uns aus den Paulusbriefen entgegentreten soll, insofern Paulus diese nicht nur voraussetze, sondern auch seinerseits mit der ältesten Generation der Christen, die Jesum den Herrn selbst gesehen, verkehre. (S. 18)!

Diese „Klarheit“ erhält allerdings auch für Bouffet acht Seiten später, wo er dieser etwas näher tritt, eine sehr bedenkliche Einschränkung: „Freilich war Jesus für Paulus wesentlich ein himmlisches Wesen“. Das ist richtig, nur haben himmlische Wesen für uns Sterbliche von heute nicht gerade viel Klarheit. Deshalb tröstet uns Bouffet: „aber die Urjünger, deren Existenz durch Paulus gesichert ist, hatten mit dem Herrn gelebt“. Sofort gerät auch dieser Trost ins Wanken. Denn der Glaube dieser Urjünger „gründete sich nach dem Zeugnis des Paulus darauf, daß sie überzeugt waren, den Auferstandenen in himmlischer Herrlichkeit gesehen zu haben“. Bouffet denkt offenbar an I. Cor. 15, 1—8. Nun ist die Ueberzeugung, die jemand davon hat, einen Auferstandenen in himmlischer Herrlichkeit gesehen zu haben, wieder nicht gerade etwas klares. Deshalb kommt nun Bouffet mit seinem letzten, stärksten Argument: „eine solche Ueberzeugung ist gar nicht denkbar ohne die Annahme, daß der irdische Jesus mit einer unbeschreiblichen Kraft auf die Seelen dieser Jünger gewirkt habe“.

Nun, das ist wenigstens wirklich klar! Das ist der Bouffetsche Jesus, der durch alle Widersprüche und Unmöglichkeiten der Quellen hindurch in die paulinischen Briefe hineingebracht werden soll, weil die dogmatische Tendenz es so verlangt. Das nennt Bouffet: nur die historischen Tatsachen reden lassen wollen! Wer aber, wie mir das begegnet ist, in Folge anderer Studien längere Zeit dieser Art von Theologie fern geblieben ist, dem ist es unreine Luft, Stickluft, die einem den geistigen Atem benimmt, wenn er gezwungen ist, mit dieser Bouffetschen Theologie sich zu beschäftigen. Kurz und bündig, ohne apologetische Winkelzüge und Sophistereien liegt der Tatbestand in den paulinischen Briefen allerdings ganz klar: der Brieffschreiber hat einen historischen Jesus persönlich nicht gekannt — dann kann auch „der Herr“, von dem er etwas empfangen hat, I. Cor. 11, 23, dessen Spruch er auf Grund persönlicher Erfahrung und Gewißheit der Gemeinde kündigt, I. Cor. 10, 7, 25, nicht ein historisches Individuum, das ihm persönliche Mitteilung gemacht und Aufträge gegeben habe, bedeuten, so wenig der „Spruch Jahwes“, den die Propheten künden, durch

den sie ihre Weisungen und Gebote empfangen, auf einen individuellen, historischen Jahwe zurückzuführen ist. Der Briefschreiber erzählt (Gal. 1 und 2) von seinem persönlichen Zusammentreffen mit den Häuptern der Gemeinde in Jerusalem: Petrus, Jacobus und Johannes. Aber er lehnt es leidenschaftlich ab, daß er sein Evangelium von irgend einem Menschen habe, er deutet nicht mit einer Zeile an, daß er von ihnen über den historischen Jesus irgend etwas gehört, ja er gründet, worauf in entscheidender Weise Fr. Steudel gegen Bouffet aufmerksam gemacht, nie und nirgends einen seiner einschneidendsten polemischen Gedanken gegen die Gesetzeseserker darauf, daß er den historischen Jesus dabei auf seiner Seite habe, er gibt seine ausführlichsten theologischen Darstellungen, ohne einen historischen Jesus zu erwähnen, er gibt eben ein Evangelium von Christus, nicht das Evangelium, das er von einem menschlichen Individuum Jesus aus erster, zweiter oder dritter Hand gehört hat.

Doch nun zu den Evangelien! Um diesen die Möglichkeit, uns noch weitere Aufschlüsse über Jesus geben zu können, zu reservieren, hatte Bouffet die Tatsache eines historischen Jesus aus den paulinischen Briefen zu erhärten gesucht. Das nennt man einen Birkel: zuerst wird der Jesus dieser Episteln auf die Ueberlieferung der Evangelien gestützt, dann die Ueberlieferung der Evangelien auf die paulinischen Episteln. — Also wir treten mit Bouffet „in den Bereich der Möglichkeit, aus den Evangelien weitere Aufschlüsse über diesen Jesus zu finden“. Dazu müssen wir die vier Evangelien des neuen Testaments unter einander vergleichen, und finden, daß das vierte sich in vielen Dingen von den drei ersten unterscheidet. Ich hatte nun behauptet, was bis jetzt eigentlich als selbstverständlich gegolten, daß trotz dieser Unterschiede alle vier Evangelien einem Ziele nachstreben: der christlichen Gemeinde ihr Christusbild zu zeichnen. Ich hatte es als unzulässig betrachtet, diese Unterschiede so aufzufassen, daß die drei ersten, die sogenannten Synoptiker, ein historisches Individuum, einen jüdischen Rabbi hätten schildern, das vierte dagegen eine philosophische Idee in messianischem Gewande hätte geben wollen. Jetzt findet Bouffet, ich hätte damit „alle historischen Ergebnisse in Verwirrung gebracht“, und ich sei „mit einigen zusammengerafften Gründen an einem gesicherten Ergebnis der ganzen bisherigen Evangelienforschung, der Differenz zwischen den Synoptikern und dem Johannes, schlankweg vorübergegangen“ (S. 27). Ich glaube aber, die Differenz zwischen diesen Evangeliengruppen noch etwas besser zu kennen, sie wenigstens schärfer hervorzuheben, als Bouffet es getan, der in der Aufzählung der Differenzen seinen Lesern gerade den

wichtigsten, einschneidendsten Punkt, die Differenzen der Leidensgeschichte und eine völlig verschiedene Datierung des Todestages Christi, verschwiegen hat, während ich gerade aus diesem Punkte Folgerungen ableite, die schon an sich genügen, die traditionelle Behandlung der evangelischen Literatur als Quelle für die Lebensgeschichte eines historischen Individuums umzustößen. Hierbei ist es mir allerdings gleichgültig, ob ich dadurch einige oder auch alle Zirkel der Leben-Jesu-Theologen in Verwirrung bringe. Aber kann nun Bouffet seine Position, die Synoptiker nur als Hauptquellen des Lebens Jesu verwenden zu wollen, behaupten? Er sagt ja: „Schon das älteste Evangelium ist vom Standpunkte des Glaubens geschrieben, schon für Markus ist Jesus nicht eben nur der Messias des jüdischen Volkes, sondern der wunderbare, ewige Gottessohn, dessen Herrlichkeit in dieser Welt leuchtete. Und mit Recht hat man hervorgehoben, daß in dieser Hinsicht unsere drei ersten Evangelien nur graduell verschieden seien vom vierten Evangelium.“ (S. 54). Die Verwirrung, die ich angerichtet haben soll, muß also doch in der Natur der Evangelien selber liegen. Ich kann nun darauf verzichten, allen den Quälereien nachzugehen, mit denen Bouffet an den verschiedenen Versuchen der kritischen Theologie doch nur die Unmöglichkeit offenbar macht, eine sogenannte Urquelle, die den Stoff einer wenn auch noch so dürftigen Jesusbiographie enthalten haben soll, zu konstruieren. Daß „Herrenworte“ in der alten Christenheit etwas anderes bedeuten als Sprüche eines jüdischen Rabbis, das geht aus der Epistelliteratur und der ganzen alten patristischen Literatur zur Evidenz hervor. Daß Markus, wie Bouffet behauptet, von dem wichtigen und einschneidenden Ereignis der Zerstörung Jerusalems noch nirgends eine Ahnung verrate, ist geradezu falsch. Markus kennt sogar schon politische Verfolgungen, die über die Christen ergehen (13, 9). Das Evangelium ist dem zeitlichen und räumlichen Schauplatz, auf dem einmal die Pharisäer gelebt, schon so fern gerückt, daß es, um seinen Lesern einen, wenn auch recht oberflächlichen Begriff von einem Pharisäer zu geben, für notwendig erachtet, mitzuteilen, daß „die Pharisäer und Juden nicht essen, sie waschen denn die Hände manchmal und halten also die Auffäße der Ältesten“ (7, 3). Wichtiger ist für uns das Ergebnis, zu dem Bouffet selbst in bezug auf den Quellencharakter der Evangelien kommt: „Alle einzelnen Worte“ — auch bei den Synoptikern — „erst vermittelt durch eine Gemeintradition, hindurchgegangen durch viele Hände.“ (S. 43). „Selbst das, von dem wir annehmen sollten, es stände ganz fest, schwankt in der Ueberlieferung“ (S. 45). „Sie wollten, die drei ersten Evan-

gellen genau wie das vierte, Evangelium predigen, den Glauben verkünden“, „das eigentliche biographische Interesse fehlt ganz“. „Wir haben im Markusevangelium keine Biographie des historischen Jesus, sondern eine Reihe aneinander gereihter Anekdoten, wenn dieser Ausdruck hier, der Deutlichkeit wegen, einmal erlaubt sei.“ „Die „Reden“ Jesu sind zum guten Teil Schöpfungen der Gemeinden, von der Gemeinde aus einzelnen Worten Jesu zusammengestellt“. „Dabei ging nun, von allem übrigen abgesehen, mit den Reden eine gewaltige und einschneidende Veränderung vor“ (S. 47—50). Fast klingt es wie Ironie, wenn nun Bouffet, nachdem ihm das „gute orientalische Gedächtnis der Jünger“, auf das er sich als die ultima ratio zurückgezogen, so gründlich versagt hat, eine Art göttlicher Fügung in diesem Zustande der Evangelien ersieht: „Das gehört auch zu der Größe Jesu, daß keiner seiner Jünger auch nur im entferntesten fähig gewesen wäre, seine Gestalt in ihrer Ganzheit zu erfassen“ (S. 52). Da sind doch unsere Leben-Jesu-Theologen ganz andere Männer, die bringen das fertig, wozu die Jünger nicht im entferntesten fähig sich erwiesen!

Sie setzen, wie Bouffet ihnen das Zeugnis ausstellt, hier mit ihrer stillen, geduldbigen, systematischen Arbeit ein! Sehen wir also zu, was dabei als Wissen von Jesus herausgekommen sein soll! Da ist zunächst das, was Bouffet das spezifisch Wunderbare nennt, so daß „Historiker, wo solche Wunder erzählt würden, kaum (!) anders können als anzunehmen, daß da Legende und nicht Geschichte vorliege.“ Als ob man zu dieser Annahme, auch ohne das „kaum“, erst Historiker, Professor der Theologie sein müßte! Dann aber will Bouffet von den Wundertaten, den „ganz außerordentlichen Wundern“ (S. 57) das alltägliche Heilen und Wundertun (!) Jesu in den Häusern, auf den Plätzen und Straßen, den sich an ihn herandrängenden Wunderglauben des Volkes unterscheiden und dieses zum historischen Bestande des Lebens Jesu rechnen (S. 56). Wir haben also hier die berühmten Wunder, die keine waren, und die wir solange auf sich beruhen lassen können, bis uns Bouffet ein hölzernes Eisen gezeigt. Ueberboten wird diese Bouffetsche Theologie in diesem Punkte allerdings noch durch diejenige Harnacks, der in seinen Reden und Aufsätzen (I, 24 ff.) die mythischen Stücke der Evangelien geradezu als Beweismittel für die Bedeutung des historischen Jesus in Anspruch nimmt: „Die gewaltige Persönlichkeit spiegelt sich niemals vollkommen in den Tatsachen, sie spiegelt sich nur in den Köpfen und Herzen derer, die sie entzündet und entflammt hat. Wie unvollkommen

wäre unsere Kenntnis von Jesus Christus, wenn wir nur seine Worte hätten und nur seine äußere Geschichte kennen! Erst dadurch, daß wir die Legende von ihm besitzen — das Wort hier im weitesten Sinne —, d. h. den Eindruck, den er auf seine Jünger gemacht, leuchtet uns das ganze Bild seiner Herrlichkeit auf. Wir mühen uns ab, festzustellen, was hier tatsächlich ist und was nicht, und müssen uns abmühen, sonst wären wir Nietlinge. Aber hoch über jeder Frage und aller Kritik steht die Tatsache, die sich fast in jeder Legende über ihn spiegelt, daß er die höchste Gewalt besessen hat, die überhaupt besessen werden kann, die Gewalt über sich selber, und daß er durch Demut und Liebe die Herzen bezwungen hat“. An diesem theologischen Maßstabe gemessen: was muß doch Herakles für ein Riese, für eine gewaltige Persönlichkeit der Geschichte gewesen sein, wie muß Orpheus so wunderbar gesungen haben, daß sie so gewaltige und erhebende Legenden von sich haben schaffen können! Und Wilhelm Tell erst, wie muß das Tatsächliche seines historischen Lebens gewesen sein, daß er einen Schiller zu seiner Dichtung entflammt hat! Wie niedrig muß doch diese Theologie ihr Publikum einschätzen, daß sie ihm solche Beweisführungen zu bieten wagt! —

Von den Worten Jesu sagt Bouffet, sie gleichen Kieselsteinen, die die Meereswogen der Tradition gerollt, geglättet, hierhin und dorthin abgesetzt, zu diesem und jenem Konglomerat vereinigt haben (S. 53). Da aber Worte nun einmal keine Kieselsteine sind, sondern Darstellungen von Gedanken, so geht ihnen jegliche Zerreißung etwas tiefer ein als den Kieselsteinen, sie geht bis in ihren Inhalt, ihr innerstes Mark hinein. Also müssen wir auch mit den Worten Jesu warten, bis die Kritiker mit ihrer stillen und ruhigen systematischen Arbeit darüber einig geworden sind, wie nun ihr historischer Jesus seine Worte wirklich gesprochen — und da können wir noch lange warten! Doch Bouffet ist mit den Kieselsteinen nicht zufrieden, er will den Beweis für die Existenz historischen Granits in unsern Evangelien noch an so manchen Orten führen. Summieren wir diese Granitstücke Bouffets, so kommt uns allerdings die Erinnerung an die kreisenden Berge, die das Mäuslein geboren, in den Sinn. Granit ist, daß Jesus keine Wunder getan — aber diese Eigentümlichkeit hat er mit allen Sterblichen gemein, sie kann also für ihn nichts Besonderes sein. Er hat gesagt: niemand ist gut als Gott allein. Aber das sagte jeder Jünger Platos auch, es war nur ein Ausdruck für die allgemeine platonische Weltanschauung von der absoluten Transzendenz Gottes. Seine Verwandten, auch seine Mutter, seien ge-

kommen, um Jesum heimzuholen, weil er nicht bei Sinnen sei. Aber das gibt doch höchstens ein Urteil der Verwandten Jesu wieder, und noch dazu ein solches, das irrig gewesen sein müßte. Granit soll sein, daß der historische Jesus nicht, wie der Gemeinglaube annehme, der wunderbar Geborene oder der Praeexistente gewesen, daß er nicht seinen Tod als die Garantie der Versöhnung der Menschen mit Gott betrachtet. Was ist damit aber gewonnen? Das alles paßt ja auf jeden historischen Menschen, jedes wirkliche Individuum, das nicht pathologisch beurteilt werden muß, ebenso gut wie auf den historischen Jesus! Daß aber das Gleichnis vom verlorenen Sohn, das sich einzig bei Lucas findet und für dessen Inhalt Bouffet mit Recht eine besondere Vorliebe hat, nicht historischer Granit im Sinne Bouffets sein kann, darüber sind wirklich einmal so ziemlich alle Theologen der kritischen Richtung einig. Und bei dem entscheidenden Punkte, wie sich Bouffets historischer Jesus zu der Messiasfrage gestellt, versagt der Granit vollständig. Da haben wir nur Flugsand, die bekannte Theologie von dem Messias, der eigentlich keiner gewesen, oder der einer gewesen, aber nur latent, der es am Ende gar nicht hat sein wollen, und wir verstehen, wie Bouffet zuletzt zu dem Geständnis kommt, er sei hier allerdings schon in denjenigen Problemen und Schwierigkeiten des „Lebens“ Jesu, die er und seine theologischen Freunde wohl nie ganz lösen würden.

Stehen wir das Fazit der Rechnung, so ist das, was Bouffet von seinem historischen Jesus glaubt, allerdings sehr viel, und was er glaubt, das macht seinem dogmatischen Eifer alle Ehre. Aber was er weiß, ist auch herzlich wenig, es ist nichts, gar nichts, was irgendwie seinem Jesus eine persönliche, historische Bestimmtheit gäbe, und was er nicht mit jedem anderen jüdischen Rabbi gemein hätte, es ist vor allen Dingen nichts, was irgendwie verständig macht, warum Bouffets Seele jubelt, weil es ihr ist, als stöße sie auf das Fundament ihres geistigen Daseins. Wenn die Theologie von einem historischen Jesus nichts anderes weiß als was Bouffet gewußt hat, dann ist ihr Bankrott unausbleiblich, und die Selbstgewißheit, mit der sie rehet, die Miene der geistigen Ueberlegenheit, die sie annimmt, gleicht nur zu sehr dem Auftreten derjenigen, die nach außen hin ein großes Haus machen, um ihren Kredit noch eine kurze Zeit zu wahren, während zugleich in den Aufstellungen allerlei Manipulationen vorgenommen werden, um die wahre Bilanz zu verschleiern.

Wie ganz anders wirken die Worte, mit denen Dr. Ferd. Faß. Schmidt, ein durchaus von ideologischen Prämissen ausgehender

Theologe, im Januarheft der Preussischen Jahrbücher bei Gelegenheit einer Besprechung der Gunkelschen Schrift „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments“ das negative Ergebnis der Leben-Jesu-Forschung ehrlich eingesteht. Er folgert aus den Untersuchungen Gunkels, daß die Reduktion des reinen Christus auf die Persönlichkeit des historischen Jesus sich endgiltig als unmöglich und bedeutungslos herausgestellt, und fährt dann fort (S. 7 ff.): „Gunkel selbst möchte zwar diesem Schluß noch ausweichen, indem er sagt: „Die evangelische Tradition von Jesu, die aus der mündlichen Ueberlieferung der ältesten Gemeinde stammt, enthält im allgemeinen guten historischen Stoff; daneben aber natürlich auch mancherlei sagenhafte Ausführungen, Ausschmückungen, eingebrungene alttestamentliche Züge u. a.“. Wo aber ist denn der „im allgemeinen gute historische Stoff“ der evangelischen Tradition noch zu finden, wenn alles zusammengestellt wird, wovon bisher schon erwiesen ist, daß es teils aus dem alten Testament, teils aus dem Hellenismus und teils aus den fremden orientalischen Religionen entnommen ist. Geschieht dies, so schrumpft der „gute historische Stoff“ für die Rekonstruktion der irdischen Persönlichkeit Jesu schon jetzt auf ein Minimum zusammen, und doch ist die Forschung auf diesem Gebiete noch nicht am Ende ihrer Tage angelangt, so daß zu erwarten steht, daß noch weitere Stücke als der synkretistischen Religion jener Tage entstammend nachgewiesen werden. Aber selbst wenn das nicht mehr geschähe, — wie steht es denn schon heute mit diesem Minimum? Es ist schon so gut wie nichts, und dieser kümmerliche Rest ist, religiös betrachtet, nicht einmal von ausschlaggebender Bedeutung. Denn von dem äußeren Leben Jesu wissen wir doch einigermaßen sicher nur, daß er zur Zeit des Tiberius heilend und predigend in seinem Lande umhergezogen ist, und daß er bei dem Versuch, die hauptstädtischen Kreise für sich zu gewinnen, als Revolutionär verhaftet und gekreuzigt worden ist. Wenn dann aber der theologische Positivismus als das historisch Feststehende die Sprüche und Gleichnisse ansieht, so ist auch dagegen zu sagen, daß eine Reihe der wichtigsten dieser Sprüche als bereits vor Jesus im Judentum vorhanden bezeugt sind, und daß auch von einem Teil der Gleichnisse bereits der Nachweis erbracht ist, daß sie von Jesus selbst nicht oder nicht so erzählt sein können. Aber selbst wenn hier ein echt historischer Rest bliebe, muß doch gesagt werden: so hoch auch die sittliche Bedeutung dieser Stücke ist, eine universale Religion hätte nicht daraus erwachsen können. Und wenn die Urgemeinde von ihrem Meister weiter nichts empfangen hätte

als die, und daß er dafür in den Tod ging, so wäre das Vorhandensein dieser Gemeinde nicht einmal an dem entgegengesetzten Ende von Jerusalem bekannt geworden. Jesus, ein heilender Rabbi und pietistischer Moralprediger, der für seine sittliche Ueberzeugung sein Leben läßt — aus solchem Stoff entsteht noch keine Weltreligion". —

Eine ernst warnende Stimme erhebt auch D. Pfeleiderer in einem Aufsatz des Protestantischen Blattes: „Was hat die Theologie des 19. Jahrhunderts von Herder und Kant gelernt?“ Es heißt dort: „Ihre Spitze hat diese Romantik erreicht in der Ritsch'schen Theologie, nach welcher der Mensch Jesus die einzige Offenbarung Gottes im ganzen Weltverlauf sein und uns darum geradezu als Gott gelten sollte, d. h. als eine über die Schranken der geschichtlichen und stets relativen Erscheinungen hinausgehobene Autorität von absolutem Wert und absoluter Verpflichtung. Diese dogmatische Apotheose eines Menschen, in der die romantische Verwechslung von Idee und Erscheinung ihren schärfsten und bündigsten Ausdruck erfahren hat, sollte in den letzten Jahrzehnten durch die Leben-Jesu-Theologie geschichtlich bewiesen werden, — ein Unternehmen, das nach der Natur der Sache genau ebenso sinn- und hoffnungslos war wie die Quadratur des Kreises. Dennoch hat die deutsche Theologie seit Jahrzehnten fortwährend an dieses zwecklose Unternehmen ihre beste Kraft verschwendet, und alle Einwürfe besonnen und geschichtlich denkender Männer verhallen machtlos vor der romantischen Suggestion, die auch die liberal und modern sein wollenden Theologen gründlich hypnotisiert hatte.“

## II.

Für den Sokratiser ist die Erkenntnis eines Nichtwissens der Anfang des Wissens. Das rein negative Resultat, das bei einer langjährigen, mit mikroskopischem Scharfblick unternommenen Durchforschung der Evangelien in Bezug auf ein historisches Individuum herausgekommen ist, kann unmöglich das Ende, muß vielmehr der Anfang eines wissenschaftlichen Verständnisses des Christentums werden. Der Mythos — dieses Wort scheint mir religiös wertvoller als das von Harnack bevorzugte: Legende, oder gar die Bouffesschen Anekdoten — verlangt doch selbst wieder seine Erklärung, und wenn die Vulgärtheologie meint, mit dem Eingeständnis, daß die Evangelien mythische Dichtungen nicht nur in sich bergen, sondern seien, falle alle Arbeit der Wissenschaft dahin, damit bleibe, zumal für den Historiker, nichts mehr zu tun übrig, so ist das eben eine Nachwirkung des alten Nationalismus, der

Wahrheit und Dichtung von einander trennte und nicht begreifen wollte, daß auch die Dichtung Wahrheit sein könne. Harnack hat darin ganz recht, daß er auch der Legende einen historischen Wert sichern will. Sein fundamentaler Irrtum ist nur, daß er den Mythos als eine potenzierte Geschichte, als einen historischen Superlativ behandelt, während er in Wirklichkeit eine ganz andere, eigenartige Geschichtsschreibung darstellt, nämlich die Widerspiegelung der Geschichte in der schaffenden, personifizierenden religiösen Phantasie. Die *e r b a u l i c h e* Ausdeutung der Christusmythen ist allgemein bekannt und wird von liberalen wie orthodoxen Theologen beständig in der Predigt geübt. Die historische Ausdeutung soll aber erst noch gefunden werden, und um diese zu finden, muß eben eine andere Art der Geschichtsforschung als die bisher bei den Evangelien beliebte in Anwendung kommen. Diese von mir geforderte Methode der Geschichtsforschung hat ganz besonders den Zorn Bouffets hervorgerufen. Er folgt darin dem Spuren D. Thikötters, der in einer Gegenschrift gegen mein Christusproblem auch den Hauptangriff gegen meine Methode richtete. Aber während D. Thikötter wenigstens klar erkennen ließ, wo bei ihm der Irrtum, nämlich die Verwechslung meiner Methode mit dem marxistischen Geschichtsmaterialismus, lag, sind Bouffets Ausführungen über diesen Punkt so verworren, daß mir fast der Verdacht kommt, es fehle ihm jede tiefere Kenntnis, wenigstens jedes tiefere Verständnis dieser „neuen Methode“, von der er doch so zuversichtlich urteilt, daß ihre Totengräber schon lange vor der Tür ständen!

Wüßte Bouffet, um was es sich eigentlich handelt, er würde mir keinen Vorwurf daraus machen, daß sich meine Erörterungen über beste Methoden der Geschichtsforschung bei meinen Arbeiten ungebührlich in den Vordergrund gedrängt hätten (S. 9). Denn von einer guten und brauchbaren Methode hängt tatsächlich der Wert jeder wissenschaftlichen Untersuchung ab, und eine richtige Methode ist mehr wert, als eine ganze Tabelle richtiger Daten. Die Methode macht die Daten erst lebendig und zwingt sie zum Reden; deshalb sind auch alle Fortschritte der Wissenschaft in erster Linie durch Verbesserungen in den Forschungsmethoden zustande gekommen. Bouffet urteilt nun: „Es handelt sich bei den Forderungen der „neuen Methode“, insofern sie prinzipiell und mit allem andere ausschließender Geltung erhoben werden, um nichts anderes als um eine unkritische Uebertragung naturwissenschaftlicher Forschungsmethode, ihrer Gesetze und Mittel auf die von der Naturwissenschaft unabhängige, ihren eigenen Gesetzen folgende

Geschichtswissenschaft“ (S. 10). Das lieft sich fast so, als wenn ich die geschichtlichen Ereignisse an einem Pendel hätte aufhängen und nach ihren Schwingungen an demselben meine Geschichtsforschung hätte machen wollen! Tatsächlich handelt es sich dagegen nur um die Anwendung der auf den Schultern von Herder und Kant stehenden Geschichtsauffassung auf das Verständnis der evangelischen Geschichte und des Urchristentums.

Das Recht dieser Geschichtsauffassung erst noch nachweisen zu wollen, das wäre meinerseits eine Annäherung, in der ich mir selber bei dem Blick auf die Namen, die über ihrer Wiege stehen, lächerlich vorkommen müßte. Diese Geschichtsauffassung, von der Bouffet in einer öffentlichen Erklärung der Bremer Nachrichten feststellt, daß er sie nicht ernst zu nehmen vermöge, ist so sehr in den eisernen Bestand unserer ganzen heutigen Weltanschauung übergegangen, daß es auf Bouffet selbst zurückfällt, wenn er sie nicht ernst nehmen kann. Die Schubfächermethode Bouffets, die ein eigenes Gebiet für die Natur, ein anderes für die Geschichte, und ein ganz besonderes erst gar für die Religion, namentlich die christliche Religion, in ihren Kästen der Wissenschaft reserviert hält, sollte doch für einen Deutschen, der von Herder und Kant mehr als die Namen kennt, nicht mehr in Betracht kommen, er brauchte dabei Spencers synthetische Philosophie gar nicht einmal zu kennen! Daß Natur und Geschichte nicht dasselbe sind, weiß freilich diese Geschichtsauffassung gerade so gut wie Bouffet: „Das menschliche Wesen, das Endziel der Biologie, ist der Anfang der Soziologie“, sagt Spencer, und mit dem Anfang beginnt etwas Neues! So weiß auch Herder, der in den Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit das Menschengeschlecht als den großen Zusammenfluß niederer organischer Kräfte ansieht, die in ihm zur Bildung der Humanität keimen sollen, daß der Mensch mit seiner Geschichte in dem großen Zusammenhang des Lebens ein eigenes Gebiet ausmacht: „Vom Stein zu Krystallen, von diesen zu Metallen, von diesen zur Pflanzenschöpfung, von da zum Tier, endlich zum Menschen sehen wir die Form der Organisation steigen, mit ihr auch die Kräfte und Triebe des Geschöpfes vielartiger werden, und sich endlich alle in der Gestalt des Menschen, sofern diese sie fassen konnte, vereinigten.“ Aber alle diese verschiedenen Lebensgebiete bilden eine Lebenseinheit, sie zeigen nur Umbildungen und Neubildungen an dem einen unendlichen Leben. Und Kant, der ganz sicher nicht daran dachte, in unkritischer Weise die naturwissenschaftliche Forschungsmethode auf die Geschichtswissenschaft zu übertragen, betrachtet doch in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft die Körper-

lehre mit der Seelenlehre als die beiden Hauptteile der Lehre von der einen Natur. Er stellt an die Spitze seiner „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ den Satz: „Was man sich auch in metaphysischer Absicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen mag, so sind doch die Erscheinungen desselben, die menschlichen Handlungen, ebenjowohl als jede andere Naturbegebenheit, nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt. Die Geschichte, welche sich mit der Erzählung dieser Erscheinungen beschäftigt, so tief auch deren Ursachen verborgen sein mögen, läßt dennoch von sich hoffen, daß, wenn sie das Spiel der Freiheit des menschlichen Willens im Großen betrachtet, sie einen regelmäßigen Gang desselben entdecken könne; und daß auf die Art, was an einzelnen Subjekten verwickelt, und regellos in die Augen fällt, an der ganzen Gattung doch als eine stetige, fortgehende, obgleich langsame Entwicklung der ursprünglichen Anlage derselben werde erkannt werden können“. Es ist der gemeinsame Begriff des Kausalgesetzes, der die moderne Geschichtsforschung mit der Naturforschung verbindet, wobei das Kausalgesetz als ein Vernunftgesetz in Anwendung kommt, sodas beide, Naturgesetz wie historisches Gesetz, in dem Vernunftgesetz ihren Bestand haben. In diesem Sinne hat Rud. Stammler in seinem großen Werke „Wirtschaft und Recht“ den Kantischen Gedanken erfasst: „Es ist nur eine Erfahrung, in welcher alle Wahrnehmungen als im durchgängigen und gesetzmäßigen Zusammenhange vorgestellt werden; ebenso wie nur ein Raum und eine Zeit ist, in welcher alle Formen der Erscheinung und alles Verhältnis des Seins oder Nichtseins stattfinden. Wenn man von verschiedenen Erfahrungen spricht, so sind es nur soviel Wahrnehmungen, sofern solche zu einer und derselben Erscheinung gehören.“ Sobald wir dem Kausalgesetz für das gesamte Gebiet der Erscheinungen mit Kant Gültigkeit zuschreiben, ist nichts gegen Karl Lamprechts „Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft“ einzuwenden: „Das vorige Jahrhundert hat, soweit es rationalistisch war, noch alles historische Geschehen aus isolierten Einzelhandlungen abgeleitet, mithin auf das gesamte Gebiet der Geschichte die Präsumtionen persönlich-eminenter Zweckhandels und individueller Psychologie übertragen. Es ist ein Standpunkt, der heute theoretisch wohl wenige Verteidiger mehr findet, die Praxis aber noch, bewußt oder unbewußt, weithin beherrscht. . . . Bald zeigte sich, daß das Reich der von uns durch Ursache und Wirkung verknüpft gedachten Vorgänge, das man bisher zumeist mit dem des mechanischen Naturgesetzes identifiziert hatte, damit keineswegs abgeschlossen

war. Es erweiterte sich vielmehr von Tag zu Tag, und ihm wurden zahlreiche Provinzen auch vollbewußten Lebens unterworfen und dauernd einverleibt. . . . Und allbekannt ist, daß im Laufe unseres Jahrhunderts namentlich eine große Reihe sozialer Vorgänge unter gewissen Kautelen besonders statistischen Charakters dem Reiche der Kausalzusammenhänge eingefügt worden ist: darauf beruht es, wenn die Befruchtung des geschichtlichen Denkens neuerdings namentlich von der Soziologie, der Völkerpsychologie und verwandten Wissenschaften ausgeht." Ja in seiner Auseinandersetzung mit seinem größten Antipoden Ranke kann Lamprecht doch Zeugnisse seines Gegners anführen, in denen auch dem Ideologen und Individualisten das Auge für die Zusammenhänge des historischen Geschehens aufzugehen begannen, so aus der Englischen Geschichte: „Wie viel gewaltiger, tiefer, umfassender ist das allgemeine Leben, das die Jahrhunderte in ununterbrochener Strömung erfüllt, als das persönliche, dem nur eine Spanne Zeit vergönnt ist, das nur da zu sein scheint, um zu beginnen, nicht zu vollenden. Die Entschlüsse der Menschen gehen von der Möglichkeit aus, welche die allgemeinen Zustände darbieten; bedeutende Erfolge werden nur unter Mitwirkung der homogenen Welt Elemente erzielt; ein jeder erscheint beinahe nur als eine Geburt seiner Zeit, als der Ausdruck einer auch außer ihm vorhandenen Tendenz." Die Totengräber der von mir auf die Entstehung des Christentums angewandten Methode müssen deshalb, um diese Methode zu begraben, zuerst das Kausalitätsgesetz aus dem Zusammenhange alles Geschehens, d. h. aus der alle Erfahrung erst ermöglichenden Vernunft entfernen, sie müssen des Glaubens liebstes Kind, das Wunder, entweder für die Geschichte im allgemeinen oder wenigstens für die Geschichte des Christentums im besondern als ein Erkenntnisprinzip des historischen Geschehens statuieren.

Will das Vouffet? Ja und nein, wie das in seiner ganzen Theologie begründet liegt. Wie sein Christus zwar die großen, außerordentlichen Wunder, die von ihm berichtet werden, nicht vollbracht, aber doch alltägliche Wunder getan, so soll der historische Jesus als große Persönlichkeit zwar nicht isoliert werden, aber doch als die einzigartige, alle überragende Persönlichkeit gelten. Ja, was soll denn an ihm nicht isoliert, was an ihm nicht in den ganzen geistigen Zusammenhang, in dem er stand, eingereicht werden, und was bleibt an ihm doch isoliert? Mit dieser „Ja- und nein-Theologie" läßt sich alles machen, nur keine historische Erkenntnis!

Gegen meine Methode erklärt Vouffet, daß hier das letzte entscheidende Wort die historischen Tatsachen sprächen, denen wir

uns zu beugen hätten. Na ob ich das etwa nicht wollte, es nicht viel entschiedener, allseitiger wollte als Vouffet! Ich gehe ja gerade aus von einer historischen Tatsache, die niemand, auch Vouffet nicht, irgendwie in Frage stellen kann: von der Existenz der christlichen Gemeinde. Diese steht fest in Rom im Jahre 64, wo unter Nero die Stadt durch den großen Brand verwüstet wurde. Vouffet will ihre Existenz auch schon in den vierziger Jahren unter Claudius nachgewiesen sehen, und da er, worin ich allerdings nicht zustimme, das Markus-Evangelium schon vor 70 geschrieben sein läßt, dieses Evangelium aber das Christusbild schon durch die Gemeindeanschauungen wesentlich beeinflusst haben soll, so wird also, auch nach Vouffet, die Existenz der Christengemeinden durch die Evangelien erhärtet. Das ist also, mit Vouffet zu reden, einmal wirklicher Granit, hier können wir weiter bauen. Vouffet freilich kann das nicht, da er mit diesen Gemeinden nichts anzufangen weiß. Es führt ja kein Weg zu ihnen von einem Jesus, der ein rein geistiges Evangelium verkündigt haben soll. Sie sind schon selbst etwas altkatholisches, also für Vouffet eine Abirung vom Evangelium. Deshalb schweigt sich Vouffet über die Entstehung dieser Gemeinden ganz aus. Sie sind mit einem Male da, ändern die Jesusworte, gestalten die Jesusgestalt nach ihren Christusvorstellungen, aber woher sie kommen, das weiß kein Mensch zu sagen. Gerade hier setze ich ein. Wenn diese Gemeinden nicht in der Luft schweben, sondern auf historischem Boden stehen wollten, so mußten sie zunächst diejenige organisatorische Form annehmen, unter welcher damals im römischen Reiche Vereine mit praktischen, sozialen Zielen allein möglich waren: die Form einer Thiasse oder eines Eranos, d. h. einer Kultgenossenschaft, eines religiös-sozialen Verbandes. Daß die christlichen Gemeinden Unterstützungszwecke mancherlei Art verfolgten, daß sie eine Kultgenossenschaft bildeten, daß in ihnen Christus als Herr verehrt, daß ihm zu Ehren Lieder gesungen, die Eucharistie gefeiert wurde, steht wieder fest, sowohl aus dem neuen Testament wie aus dem Brief des Plinius, aus der ganzen staatsrechtlichen Stellung zu den Christengemeinden, und der gesamten patristischen Literatur der alten Kirche. Nirgends, an keiner einzigen Stelle hören wir von einem menschlichen Individuum, einem Rabbi Jesus, überall von einem Jesus Christus, einem Christus Jesus, einem Christus, der „Herr“, „Haupt“, „Patron“ der Gemeinde genannt wird. Wenn die Apologeten, wie Arnobius in seinen sieben Büchern gegen die Heiden I, 36 ff., von einem geborenen Menschen Christus reden, so stellen sie ihn ganz auf gleiche Stufe mit den Heroen, den

Göttern und Halbgöttern, z. B. dem Weingott Liber, der Ceres, dem Askulap, der Minerva und dem Herakles. Damit gewinnen wir auch Einblick in die Kräfte, die dem Christusgott persönliche, menschliche Gestalt verliehen: es sind die gleichen psychologischen Faktoren sozksam, die überall dem intensiven religiösen Empfinden ein persönlich-menschliches Anschauungsmaterial geschaffen.

Das ist wieder Granit, daß Christus für die Christen ein Gegenstand des Glaubens, nicht des Wissens gewesen, wie nach Ebr. 11, 1 alle historischen Ereignisse, weil sie doch dem Gebiete des Sichtbaren angehören und von irgend jemandem einmal wahrgenommen sein müssen, außerhalb der Sphäre des religiösen Glaubens liegen, und wie auch die Augsburger Konfession Art. XX. den religiösen Glauben von dem historischen Glauben, dem Wissen der Historie, klar unterscheidet. Es widerspricht also diesen elementarsten Anschauungen des Christentums, wenn ein Professor der Theologie seinen Historien glauben als den christlichen Gemeinglauben hinstellt und S. 72 behauptet, daß alle großen Persönlichkeiten, die den Lauf des Christentums wirklich gefördert hätten, überzeugt gewesen seien, daß sie ihr Leben nahmen aus dem Leben des Jesus von Nazareth. Ich weiß wohl, daß die Leben-Jesu-Theologen überzeugt sind, den Lauf des Christentums gefördert zu haben. Aber außer ihnen ist mir keine große Persönlichkeit bekannt, die ihr Leben aus dem Leben des Housset'schen Rabbis Jesus von Nazareth gewonnen. Meister Eckhart, sicher eine große christliche Persönlichkeit und ein Förderer des Christentums, sagt sogar: „Du mußt nämlich wissen: als Christus Mensch ward, da nahm er nicht ein bestimmtes Menschenwesen, er nahm menschliche Natur an!“ Bis auf Luther hin ist ihnen allen Christus der Gottmensch gewesen, ein Gegenstand des Glaubens und nicht des Schauens, begabt mit allen den Prädikaten, die Bouffet und seine Theologie von dem Individuum Jesus von Nazareth ablehnt und dem Gemeindeglauben zuweist: praeeexistent, d. h. vom Vater in Ewigkeit geboren; wunderbar, d. h. von der Jungfrau Maria geboren; der apokalyptische Messias, d. h.: sitzend zur Rechten Gottes, von dannen er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten. Diese Glaubenssprache der Christen muß verstanden werden, ehe die Frage nach dem Werte des Glaubensinhalts gestellt werden kann. Bouffet aber nennt das einfach alkatholisch und meint dann damit fertig zu sein, da das ja nicht „Evangelium“ sei.

Von der Tatsache der Christusgemeinden geht nun die Frage rückwärts in ihre Bildungsfaktoren. Alle menschlichen Persönlich-

keiten, mochten sie nun Jesus, Paulus, Johannes oder wie sonst heißen, müssen als historische Individuen ihre Stellung innerhalb der Gemeinde genommen haben. Möchten sie auch Gemeinde bildend aufgetreten sein, wie wir das von dem tarfischen Zeltweber sicher wissen, so führt kein Weg von einem einzelnen unter ihnen zu dem Christusgott. Das Wesen der Christengemeinden, ihr kommunistischer Grundcharakter, hätte die Apotheose eines ihrer Glieder schon an sich ausgeschlossen, zumal auf einem Boden, auf dem auch die jüdische Synagoge eine Christusgenossenschaft hatte werden können. Die Apotheose des Pythagoras, die man etwa als Analogie herbeiziehen möchte, verfaßt durchaus, weil diese zu einer nachchristlichen Zeit vor sich ging, als die Persönlichkeit des Pythagoras schon jede historische Bestimmtheit verloren hatte und nur noch ein Name geworden war. Zudem besteht zwischen der göttlichen Würde, die Pythagoras im Kreise seiner neuen Schüler einnahm, und derjenigen Christi in seiner Gemeinde doch der wesentliche Unterschied, daß der philosophische Meister bei aller ihm zugeschriebenen Wunderkraft und phänomenalen Allwissenheit doch nicht Kultusgott gewesen ist, sondern nur der verehrte göttliche Meister und Lehrer. Vor allen Dingen aber weist nicht die leiseste Spur eines historischen Weges von einem jüdischen Rabbi Jesus aus Galilaea zu dem Christusgott der christlichen Gemeinden, denn daß der durch den Auferstehungsglauben hindurchführende Weg ein dogmatischer und kein historischer ist, darüber brauche ich mich mit Bouffet wohl nicht auseinanderzusetzen. Wir haben aber eine historische Begründung des Christusgottes, die uns in dieses Phänomen klaren Einblick gestattet: die Entwicklung des jüdischen Messiasglaubens unter der Einwirkung der griechischen, der platonischen Logosidee. Sobald eine Synagoge, die unter der römischen Einwirkung schon ganz den Charakter einer thiasischen Genossenschaft angenommen hatte und dementsprechend auch nach dem römischen Vereinsrecht behandelt wurde, kräftiger von dem messianischen Zuge des Spätjudentums erfaßt wurde, mußte sie notwendigerweise die Frage der messianischen Parusie stellen, und der Boden, auf dem der Glaube an die Parusie Christi erwachsen mußte, war gegeben.

Nehmen wir diese historischen Tatsachen, von denen ich in meinen beiden Büchern, namentlich der Entstehung des Christentums ausgegangen bin, aus denen ich dann die weiteren Folgerungen für die Bildung und Organisation der christlichen Gemeinden gezogen habe, und sehen von ihnen aus in die neutestamentliche Literatur, insbesondere die Evangelien, so werden uns alle die Unmöglichkeiten erspart, mit denen die Leben-Jesu-Theologie aus

ihnen ihren historischen Stoff hat entnehmen zu müssen gemeint. Diese Evangelien sind literarische Urkunden des christlichen Gemeindeglaubens, und zwar aus einer Zeit, in der die christliche Gemeinde angefangen hatte, sich eine von der messianischen Synagoge unabhängige Organisation zu geben. Ich glaube in den Evangelien sichere Spuren zu finden, die nach Rom als ihren Entstehungsort führen. Das nennt Bouffet eine erstaunlich kühne Behauptung, weil man bisher so ziemlich allgemein der Meinung gewesen sei, daß die Evangelien die allerbesten Quellen für die kulturellen und religiösen Verhältnisse Palästinas in der ersten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts seien (S. 34 f.). Daß die Meinung, die Bouffet anführt, ziemlich allgemein gewesen, ist richtig. Aus dieser Meinung heraus wurde die Geographie und die Zeitgeschichte Palästinas bearbeitet, so lernten unsere Kinder in den Schulen Palästina aus den Evangelien kennen, die Theologen bildeten ihr Urteil über die Verhältnisse des Landes und seiner Leute aus den Evangelien; kein Christ dachte daran, daß diese „allerbeste“ Quelle für die palästinensischen Verhältnisse doch auch eine unzuverlässige, eine getrübbte Quelle sein könne. Da waren es zuerst jüdische Gelehrte, die auf Grund ihrer eingehenden, in die kleinsten Details eindringenden Kenntnis der jüdischen Literatur aus dem ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung feststellten, daß unsere Evangelien nicht nur ein unklares, sondern ein geradezu falsches Bild des palästinensischen Judentums aus der Zeit um Augustus und Tiberius entwarfen, daß dieses Bild überhaupt auf gar keine wirklich geschichtlichen Verhältnisse des palästinensischen Judentums passen. In mehreren Aufsätzen: „Ein Streiflicht auf die theologische Wissenschaft“ zitiert Fr. Steudel (Bremer Nachrichten, Februar 1904) einen Artikel von Dr. Güdemann aus der Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 47. Jahrgang, Heft 5/6, über das Judentum im neutestamentlichen Zeitalter in christlicher Darstellung, wo es Seite 241 f heißt: „Es kann seit dem Erscheinen von Geigers Schrift „Sadduzäer und Phariseer,“ Breslau 1865, für jeden Unbefangenen als ausgemacht gelten, daß man von den Intentionen dieser Parteien aus den Evangelien kein richtiges Bild gewinnt. Hierüber ist also weiter kein Wort zu verlieren. Dagegen soll auf einige Punkte hingewiesen werden, welche dartun, daß den Mitteilungen der synoptischen Evangelien überhaupt, soweit sie sich auf jüdische Verhältnisse beziehen, jene Patina oder Färbung mangelt, welche dem Historiker die Ueberzeugung aufdrängt, daß er es mit wirklichen Erlebnissen zu tun habe. Sie enthalten, was das Judentum betrifft, eine stylisierte Darstellung. Oder wie käme es

sonst, daß trotz der Häufigkeit der Begegnungen und Wechselreden Jesu mit Sadduzäern und Pharisäern von diesen nicht ein einziger, sage nicht einer, namhaft gemacht wird.“ (Der Luc. 7, 40 angeführte Simon kommt offenbar nicht in Betracht, weil dieser Name ohne genauere Bezeichnung nichts besagt). „Die Abfertigung, welche ihnen Jesus nach den Evangelien erteilte — wobei er übrigens Anschauungen verlautbarte, die auch dem Talmud geläufig sind — würden doch an Gewicht zunehmen, wenn man erführe, daß derjenige, der sie erhielt, einer von den bedeutenden Lehrern des Judentums war, wovon zu Jesu Zeit kein Mangel gewesen sein kann. Aber es treten immer die Pharisäer, die Sadduzäer, die Schriftgelehrten, einige Male auch etliche von ihnen auf, und diese summarische Bezeichnung kann doch nicht als Merkmal der Aktualität angesehen werden. Hierzu kommt, daß öfters von Pharisäern und Schriftgelehrten, als von verschiedenen Gruppen, oder von einem gemeinsamen Auftreten der Pharisäer und Sadduzäer die Rede ist, was alles nicht von wirklicher Kenntnis der jüdischen Verhältnisse zeugt. Nimmt man diese Momente zusammen, dann wird man sich der Ueberzeugung nicht verschließen können, daß den Verfassern der vorhandenen Evangelien die tatsächlichen Zustände im vorchristlichen Judentum nicht mehr bekannt waren, sie standen selbst schon außerhalb desselben, und mit der Entfremdung von ihnen war ihnen auch das Verständnis dafür verloren gegangen, wofür auch manche Mißverständnisse ihrer hebräischen oder aramäischen Vorlagen sprechen. Es kam ihnen auch nicht darauf an, ein der Wirklichkeit entsprechendes Bild vom Judentum zu entwerfen. Das Judentum wird von dem Evangelium nur als Folle benutzt, zu diesem Zweck genügt es, von den Vertretern und Führern des Judentums, die ohnehin nur als Statisten auftreten, blos summarisch zu reden.“

Bouffet versucht nun, meine Argumente für eine römische Abfassung der Evangelien zu entkräften, obgleich er selbst (S. 39) schreibt: „Immerhin soll nicht geleugnet werden, daß in unserer Evangelienliteratur sich hier und da auch römische Verhältnisse wieder spiegeln“, wobei er denn sofort bei der Hand ist anzunehmen, daß da deutlich ein Wort Jesu nach römischem Rechtsbrauch umgewandelt sei, daß aber eine solche Ueberlieferung, sogar in dem Bouffetschen Lieblingsevangelium, dem Markus, sich durch einen Vergleich mit dem Parallelstellen des Matthäus und Lucas auch sofort als sekundär erweise. Mir ist die Gestalt des Petrus in den Evangelien ein wichtiger Fingerzeig nach Rom. Petrus, der Fels, auf dem die Gemeinde Christi gebaut werden soll, daß

alle Pforten der Hölle sie nicht überwinden können, der Menschenfischer, der den großen, wunderbaren Fischzug tut, daß die anderen Apostel kommen müssen ihm zu helfen, er erscheint doch auch am Schlusse der Bergpredigt, wenn von dem klugen Manne die Rede ist, der, die Christusprüche befolgend, sein Haus auf den Felsen gründet. Ohne diese Anspielung auf die römische Felsengemeinde würde das ganze Gleichnis nur noch ansehnlicher, als es sonst schon ist. Denn daß es beim wirklichen Hausbau besser sei, Felsen-Grund zu nehmen als Sandgrund, wird niemand behaupten, der auch nur die oberflächlichste Kenntnis der für den Hausbau geeignetsten Grundstücke besitzt. Dagegen verweist Bouffet auf die einzelnen schwachen Stunden, von denen die Evangelien in der Geschichte des Felsenjägers zu erzählen wissen. Als ob das nicht vielmehr gegen einen persönlichen Petrus, im Jüngerverhältnis zu einem persönlichen Meister, zeugen müßte! Wie arg müßte sich der Mann, der einem Simon den offiziellen Beinamen des Felsenmannes gegeben, in einem solchen Jünger getäuscht haben, wenn sich nachträglich solche Defekte des Charakters herausgestellt haben sollten! In solchen Erfahrungen müßte doch der Petrusname untergegangen sein! Wenn aber nachträglich, eine aus Schwankungen und Irrungen sich konsolidierende und zur Welt-herrschaftsperpektive sich durchringende Gemeinde, eben vom Standpunkt des Gewordenen aus, ihre eigene Geschichte darstellt, dann haben diese Schwankungen und Irrungen nichts anstößiges mehr, sie dienen gerade als Folie, zumal sie aus der noch lebendigen Erinnerung des Zeitbewußtseins doch nicht ausgeilgt werden konnten. — Ich soll mich ferner einer bedenklichen Verwechslung der jüdischen Tempelsteuer mit der römischen Staatssteuer schuldig gemacht haben, wenn ich die Erzählung, Matth. 17, von dem Geldstück, das Petrus auf Christi Geheiß aus dem Munde des gefangenen Fisches entnommen, auf die römische Steuer gedeutet. Gewiß beziehen die theologischen Kommentare diese Geschichte auf die jüdische Tempelsteuer, aber doch nur, weil die Kommentatoren wissen, daß in Galiläa eine römische Staatssteuer nicht erhoben wurde. Aber schon Rohbertus (vergl. Marquardt: römische Staatsverwaltung, Leipzig 1876, II, S. 196, Anmerkung 1) hat sich gegen diese Auffassung gewandt. Und diese Auffassung läßt ganz unberücksichtigt, daß der Stater, der dem Munde des Fisches entnommen und als Steuer entrichtet werden soll, eine griechische Goldmünze, der Dareikos war, also als Tempelgeld nicht gebraucht werden durfte. Wenn denn einmal der Fisch durch ein Wunder das Tempelgeld schaffen sollte, so hätte er es, sofern der Tempel

dabei ins Auge gefaßt war, doch auch gleich in eine brauchbare Münze umzuwechseln sollen! Und stimmt denn das Wort Jesu, daß die Kinder von der nur den Fremden auferlegten Steuer frei sein sollten, mit der Praxis der Tempelsteuer, die doch wahrlich nicht von den Fremden, sondern gerade von den Juden erhoben wurde? Stimmt das Wort auch zu der sonstigen Praxis Jesu, der zum großen Tempelfest nach Jerusalem zieht und inbezug auf die Befolgung des Gesetzes als ein Muster in der „Erfüllung aller Gerechtigkeit“ dargestellt wird? — Dann die Zöllner! Bouffet weiß, daß direkte Steuern und Steuerbeamte für die Gebiete des Vierfürsten, also auch für Galiläa, nicht in Betracht kommen konnten, meint aber dann, ich hätte mich „zunächst einmal über den Unterschied von Steuern und Zöllen unterrichten sollen, ehe ich über die Zeitverhältnisse Palästinas mitrede“ (S. 37). Ich muß dagegen sagen, was heute jedes politisch einigermaßen geschulte Kind weiß, daß Zölle gar nichts anderes sind als eine besondere Gattung Steuern, nämlich indirekte Steuern, und wenn die römischen Steuerkompetenzen, wie Bouffet zugibt, nach Galiläa nicht hineinreichten, so auch nicht die römischen Zollkompetenzen. Deshalb urteilt auch Schürer, daß die in Galiläa erhobenen Zölle „ohne Zweifel“ nicht an den kaiserlichen Fiskus, sondern in die Klasse des Herodes Antipas gestossen seien. Aber wenn der Vierfürst wirklich in seinem kleinen Ländchen die Segnungen des Merkantilsystems hat ausprobieren wollen, wofür doch allein die Evangelien als Belege dienen, so fällt damit die traditionelle Begründung, daß die Zöllner, weil im Dienste der römischen Regierung arbeitend, mit den „Sündern“, den Unreinen auf eine Stufe gestellt werden, dahin, und, wie ich diesen ganzen Punkt nur als eine offene Frage behandle, die Erklärung, die Cicero von dem allgemeinen Volksurteil der Römer über die Zöllner abgibt, erscheint mir immer noch auf die soziale Schicht der Zöllner in den Evangelien übertragen. — Endlich die Kolonienwirtschaft, die ich in dem wirtschaftlichen Hintergrunde der Evangelien wiederfinde, tut Bouffet mit den Worten ab: „als wenn die Verpachtung eines Weinbergs, die Einsetzung eines Vorlehnigen und ähnliche Vorgänge unter den Kulturverhältnissen Palästinas unmöglich gewesen wäre!“ (S. 39). Aber das ist ja ganz etwas anderes als das Kolonat, bei dem es sich um die Entwicklung eines halbfreien Bauernstandes handelt, und das allein aus der römischen Latifundienwirtschaft, niemals aus den kleinbäuerlichen Verhältnissen Galiläas resp. Palästinas entstanden sein kann. Nicht eine Pachtung nach jüdischem Recht, sondern die Einsetzung eines Kolonen durch den römischen Großgrundbesitzer haben

die von mir hauptsächlich herangezogenen Stellen Matth. 24, 45 ff.; 25, 14 im Auge, worüber für den, der die einschlägigen Rechts- und Wirtschaftsverhältnisse des Kolonats und seine Bedeutung für die weitere Entwicklung der christlichen Wirtschaftsgeschichte einigermaßen kennt, ein Zweifel nicht bestehen kann. Daß man sich in Palästina, wie Bouffet zu meiner Gegenüberstellung des jüdischen und des römischen Rechts sagt, über etwaige humane Bestimmungen des mosaischen Rechts gerade auf dem Gebiete des Schuldrechts hinwegsetzte, sobald die Bestimmungen nicht mehr zeitgemäß waren, (S. 38) mag sein. Das geschieht ja anderswo auch. Aber solche Abrogierung des mosaischen Gesetzes im Punkte des Schuldrechts hätte doch nachgewiesen werden müssen, sonst bleibt mir Josephus doch noch ein besserer Zeuge dieses Rechts als Bouffet, zumal Josephus ja mit seiner Darstellung von jedem Zeitgenossen hätte Lügen gestraft werden können, und diese Lüge hätte einen sehr empfindlichen Punkt, das Mein und Dein betroffen! Nur der Vollständigkeit wegen möchte ich noch die Erzählung vom Zinsgroßhändler streifen, bei der Bouffet meine, übrigens mit ausdrücklicher Reserve aufgestellte Vermutung, daß dieselbe nicht in die palästinensischen Verhältnisse passe, mit einem Zitat aus Schürer widerlegen will, daß die in Judaea hergestellten Kupfermünzen auch zurzeit der römischen Herrschaft wie unter den Herodianern kein menschliches Bild getragen, während es nicht zu vermeiden gewesen, daß römische Denare mit dem Bilde des Kaisers in Judaea zirkulierten, trotzdem nächst dem Kaiserkult für die Juden besonders die Kaiserbilder auf den Münzen anstößig gewesen seien. Was das Zitat beweisen soll, verflehe ich nicht recht. Prägte Judaea keine Münzen mit einem menschlichen Bilde, so war die in der Erzählung vorausgesetzte Selbstverständlichkeit, daß eine Münze mit einem Kaiserbilde gerade aus dem Säckel der Umstehenden gereicht wurde, ja hinfällig. Aber, so befehrt uns ein anderer, Gymnasialprofessor Henke, der Zensus mußte in Silber entrichtet werden, und die Silbermünze trug eben das Kaiserbild. Doch gab es nach Marquardt, römische Staatsverwaltung II, 37 „gemeinsame Landesmünzen der Provinz Asia, von dem Typus der bacchischen cista mystica mit der daraus hervorkommenden Schlange, Cistophoren genannt, die in den Haupt- oder Gerichtsstädten der Provinz geprägt wurden und zwar, wie es scheint, bis in das dritte Jahrhundert, die auch in den römischen Verkehr kamen und dort den Kurs von 3 Denaren hatten.“ Da nun Palästina mit der Provinz Asia jedenfalls mehr Verkehr hatte als mit Italien, wie leicht hätte, die Geschicklichkeit

der Erzählung vorausgesetzt, eine solche Geldmünze, in der jedenfalls der Zensus hätte entrichtet werden können, zum Vorschein kommen und damit die ganze Pointe, auf die die Erzählung angelegt erscheint, umstoßen können! Und wenn Jesus als Galiläer eine römische Staatssteuer nicht zu zahlen hatte, so wäre ja für ihn persönlich die Frage, ob es recht sei, dem Kaiser den Zensus zu entrichten, belanglos gewesen. Es wäre unverständlich, wie man ihm mit dieser Frage eine Falle hätte stellen wollen, wo er doch einfach darauf hätte verweisen können, daß er nicht dem Kaiser, sondern dem Antipas steuerpflichtig sei. Da hätte der Geschichte erst recht die Pointe gefehlt. Mir lag aber nur daran, zu zeigen, daß eben diese Pointe bei einer wirklichen, in Jerusalem sich abspielenden Geschichte ihre Bedenken habe. Jene einen Wert habe ich auf diesen Punkt nirgends gelegt. Ich halte also fest an meiner Anschauung, daß das Milieu der Evangelien römisch, nicht palästinensisch ist.

Wie die Geographie, so versuchte ich auch die Chronologie der Evangelien einer Revision zu unterziehen. Die Chronologie erscheint so einfach und klar: Jesus unter Pontius Pilatus gekreuzigt, das gibt als äußerste Grenze des Todesjahres, da Pilatus 35 von Tiberius abberufen wurde, das Jahr 34. Nur zwei wichtige Punkte bringen diese Festsetzung in Verwirrung. Dieser spätestens 34 hingerichtete Jesus redet kurz vor seinem Tode von politischen Ereignissen, die frühestens im Jahre 70 stattfanden, ja er redet von einem Gerichtsverfahren vor heidnischen Obrigkeiten, bei dem die Christen beteiligt sind, wo ein solches doch erst unter Kaiser Trajan in Frage gekommen ist.

Soll das übernatürliche Kunst gewesen sein, Dinge, die nach einer Reihe von Dezennien eingetreten sind, vorauszusagen? Ich weiß nicht, ob Bouffet diese Frage bejaht. Dann aber wäre doch die Adresse, an die diese Vorhersagung sich gerichtet, ganz verfehlt gewesen. Jesus hätte zu seinen Zeitgenossen, seinen Jüngern, gesagt, sie würden vor die heidnische Obrigkeit gestellt, daß sie sich verantworten müßten wegen ihres Evangeliums, wo doch keiner von ihnen in die vorausgesagte Lage gekommen ist, und selbst Petrus, der nach der Tradition im Jahre 64 gestorben sein soll, nicht einmal die für die Jahre 66—70 vorausgesagten Kriege und Drangsale erlebt haben könnte. Wenn also auch Bouffet sagen wollte, Jesus habe zwar kein übernatürliches Vorauswissen kommender Ereignisse besessen, aber irgend eine mysteriöse Begabung habe ihm doch besondere Blicke in die Zukunft erschlossen, so würde er an der Tatsache, daß diese Zukunftsblicke gerade in der

Hauptsache, der Aktualität der Ereignisse für die ihm zühörende Generation, falsch gewesen sein würden, scheitern. Aber ich brauche die „ja und nein Theologie“ gar nicht für diese Frage in Anspruch zu nehmen. Es gilt ja heute als ausgemacht, daß diese Zukunftsbilder der Evangelien nur der Form nach in die Zukunft schauen, während sie in Wirklichkeit vergangene, zum Teil selbst erlebte Ereignisse im Auge haben. Sollen nun diese, keineswegs auf kürzere Partien beschränkten, sondern die ganzen synoptischen Evangelien durchziehenden Zukunftsstücke nicht kurzerhand als „unecht“ abgetan werden, wozu bei dem ganzen Charakter der Evangelien schlechterdings kein Grund vorliegt, so geraten alle diese Stücke in unauflösbaren Widerspruch mit der Chronologie, die Jesum unter Kaiser Tiberius zwischen 30 und 34 gekreuzigt sein läßt. Die zweite Verwirrung entsteht durch die Kreuzigungsgeschichte selber. Die Gründe, mit denen Brandt in seinem Buche „die Evangelische Geschichte“ die Unmöglichkeit der in den Evangelien gegebenen Darstellung erhärtet hat, sind noch von keinem Theologen widerlegt, sie können auch nicht entkräftet werden. Ich summiere diese Gründe in der von Fr. Steudel zusammengezogenen und sachlich vermehrten Form: „Es ist geschichtliche Tatsache, daß dem Synedrium verboten war, eine Sitzung am Sabbath oder gar an einem hohen Festtage abzuhalten. Feste und Sabbathe beginnen aber bei den Juden abends 6 Uhr. Und doch soll jene verhängnisvolle Sitzung in der Nacht des höchsten Festtages der Juden abgehalten sein! Es war strenges Verbot, ein Todesurteil nach nur einmaliger Sitzung auszusprechen, und nun wird diese Sitzung nach den Evangelien frivol umgangen, ohne daß auch nur eine Stimme des Widerspruchs laut wurde! Bis zum letzten Augenblick wissen die Gegner Jesu, daß sie mit einer Auslieferung Jesu an die Römer einen Aufstand des Volkes riskieren, und beschließen daher, vor ihrem Eingreifen erst das Fest vorübergehen zu lassen, aber mit einemmal ist ohne jede Motivierung dies Vorhaben vergesen, und das Volk, das vorher für Jesum begeistert war, ist im Handumdrehen von den Hohenpriestern umgestimmt! Jeden Tag lehrt Jesus öffentlich vor allem Volk im Tempel, und trotzdem benötigt die oberste Behörde, der doch gewiß auch schon damals Polizeiorane genug zur Ueberwachung eines verdächtigen Individuums zur Verfügung standen, eines Verräters, um seiner nur habhaft zu werden. Der Statthalter soll zum Passahfest den Juden einen Gefangenen loszugeben gepflegt haben, und doch erfahren wir nirgends sonst irgendwo von einer derartigen Geflossenheit, oder auch nur davon, daß das ausnahmsweise,

zuweisen, vorgekommen wäre. Dazu kommt, daß bis heutigen Tages noch kein Mensch hat sagen können, welches denn eigentlich der Grund gewesen sein soll, auf den hin das Synedrium Jesum des Todes schuldig gefunden hat, denn der Anspruch der Messianität war kein solcher Grund. Es widerspricht zudem allen Anschauungen des jüdischen Volkes, einen aus ihrer Mitte der verhassten römischen Obrigkeit — und Pilatus war ihnen ganz besonders verhaßt — auszuliefern.“ Auf diese Punkte, die ich doch auch in meinem Christusproblem S. 43 gestreift, geht Bouffet nicht ein. Der Tod Jesu ist ihm überhaupt unbequem. Schon die Darstellung, die sein Lieblingsevangelist Markus von dem Tode Jesu gibt, paßt ihm nicht: „Für Markus ist bereits, wie in dem Evangelium des Paulus, in Jesu Leben die Hauptsache sein Leiden und sein Tod, ein Drittel seiner Darstellung ist der Leidensgeschichte gewidmet“ (S. 58). Aber Bouffet kennt ja den Markus besser, als der Evangelist sich selbst kennt. Er fährt fort: „Dem Jesus, den uns der Evangelist wirklich zeichnet, liegt der Gedanke, daß sein ganzes Leben und Wirken nur einen vorläufigen Wert habe, und daß die Versöhnung der Menschen mit Gott nur durch seinen Tod garantiert werde, noch sehr ferne.“ Die Kreuzesgeschichte erscheint also Bouffet als etwas Sekundäres, sie ist ihm, ebenso wie die Auferstehungsgeschichte, dogmatisch unbequem, er wird sich dementsprechend über die heiklen Fragen, die diese Geschichte dem Exegeten aufzwingt, kaum allzuviel Strupel machen. Für den Historiker aber fordern diese Fragen gebieterisch ihre Antwort, und die Antwort kann nur die sein, daß die Kreuzigung so, wie sie in den Evangelien erzählt wird, nicht geschehen sein kann. Dieses negative Resultat findet aber nach meiner Ueberzeugung seine positive Erklärung durch das literarische Genre, dem die Evangelien einzureihen sind, das ich mit dem allerdings etwas weitgefaßten Namen der Apokalyptik bezeichne. Dieser Sammelname umfaßt doch alle literarischen Erzeugnisse, die den prophetischen Messianismus als die Vermittelung zwischen der platonischen Jenseitigkeitsvorstellung und der Wirklichkeit ausbilden. Wie die Danielapokalypse hierin voranging, so hat sie auch den Typus geschaffen, nach dem die messianische Literatur der folgenden Zeit weitergeschaffen hat: den transszedenten, aber seine Ankunft realisierenden Messias. Daß die Erzählungen der Evangelien in diesen großen apokalyptischen Rahmen hineingezeichnet sind, sollte jedem unbefangenen Leser der Evangelien zweifellos sein. Wie die Theologen sich auch winden und drehen mögen: der Christus der Evangelien ist der in den Wolken des Himmels kommende Menschensohn, seine Person steht im Mittel-

punkte der ganzen evangelischen Darstellung. Das ist die Doppelnatur des apokalyptischen Messias, im Unterschiebe von dem prophetischen, die dann in dem kirchlichen Gottmenschen mit den beiden Naturen ihre dogmatische Ausprägung gefunden: er ist da und er kommt, er ist wirklich und doch überweltlich. Steht diese Parallele einmal fest, dann folgt die andere von selbst, daß auch die Evangelien die Zeiten verschieben und das Gegenwartsleben sowohl in die Zukunft wie in die Vergangenheit projizieren: Der eigene messianische Glaube, der die Zukunftshoffnungen erfüllt, erscheint als realisiert in der Christusgeschichte, und diese wird als eine schon vollendete in der Vergangenheit dargestellt, während sie zugleich in ihrer Vergangenheit das Kommen, die Parusie Christi enthüllt. Damit haben wir den Schlüssel zu der Leidensgeschichte. Diese erscheint in den Evangelien im Zusammenhang mit den Leidenserwartungen, d. h. also, ohne apokalyptische Zeitauffassung, mit den Leidenserfahrungen der Christen (Markus 8, 31—38). Ist nun die Leidensgeschichte in der Weise, wie sie in den Evangelien erzählt wird, historisch unmöglich, so kann sie nur, sofern sie überhaupt eine historische Bedeutung beanspruchen soll, als eine Leidensgeschichte der Christen aufgefaßt werden, die in der Form einer Christusgeschichte dargestellt wird, und da die erste große, offizielle Leidenserfahrung der Christen unter Trajan fiel, so scheint mir alles dafür zu sprechen, daß die Evangelien diese Trajansche Verfolgung bei der Erzählung von der Kreuzigung Christi unter Tiberius und Pilatus im Auge haben. Wenn Douffet urteilt, daß ein solches Verfahren, wie es hier die Evangelien angewandt haben sollen, nämlich die Projektion der Gegenwart in die Vergangenheit, in der gesamten spätjüdischen Literatur beispiellos dastände, so hat ihm schon ein jüdischer Gelehrter, Dr. Perles, Rabbiner in Königsberg, das Gegenteil dargetan. Er schreibt S. 123 einer Schrift, in der er Douffets Religion des Judentums einer kritischen Beleuchtung unterzieht: „Wie die Juden auf der einen Seite die traurigen Erfahrungen der Gegenwart häufig in die Vergangenheit projizierten, so projizierten sie auch die großen Gedanken Gottes aus der Vergangenheit in die Gegenwart“, und in einer Anmerkung führt der Verfasser als Beispiel an: „So stellt der Midrasch Echa Rabba die Zerstörung des zweiten Tempels mit allen ihren Folgen so dar, als handle es sich um die Zerstörung des ersten Tempels und überträgt alle Züge des Titus auf Nebukadnezar“, während in einer zweiten Anmerkung ein Wort eines anderen jüdischen Gelehrten zitiert wird: „Der Anachronismus ist das Lebensprinzip der Hagada.“

Das klassische Beispiel für diese Umsehung der Zeitverhältnisse durch die jüdischen Schriftsteller aber bleibt die Danielapokalypse selber, die in der Maske des Nebukadnezar den Syrerkönig Antiochus Epiphanes auftreten läßt, und es ist nur eine Verlegenheitsrede Bouffets, wenn er emphatisch ausruft: „wie kann man diese wenigen, durchsichtigen Anekdoten mit der Fülle der lebendigen Wirklichkeit in unsern Evangelien vergleichen! Wo ist etwas, das im Danielbuche den Reden Jesu entspräche!“ Als ob es sich um eine Vergleichung des Inhalts, und nicht vielmehr rein der schriftstellerischen Form handelte!

Von dieser Position aus wird auch die Geschichtsforschung ganz andere Wege einschlagen müssen, als sie es bisher unter der Führung der kritischen Theologie getan, um zu einem historischen Verständnis des Christentums zu gelangen, sie wird endgültig mit dem Grundvirtum der Theologie brechen müssen, die Entstehung des Christentums aus dem neuen Testament ableiten, statt die Entstehung des neuen Testaments aus dem Christentum erklären zu wollen. Hier liegt eine Aufgabe, die gerade so sicher zu einem erfreulichen Ziele führen muß, wie die bisherige Arbeit der kritischen Theologie sich als eine Sisyphusarbeit erwiesen hat. Ist das Christentum kein vom Himmel gefallenes Wunder, sondern das organische Produkt einer historischen Entwicklung, so müssen sich seine Bildungs- und Entstehungsfaktoren auch in dem Gesamtleben der Zeit auffinden lassen, und auch die Evangelien, als zeitgenössische literarische Produkte, können nicht als für sich bestehende literarische Quelle, sondern nur als ein besonderer Zweig an dem allgemeinen Kulturleben der Zeit aufgefaßt und gewürdigt werden. Bouffet und seine theologischen Parteigenossen können die Evangelien solange nicht nach rein historischem Maßstabe messen, soviel sie auch von freier Kritik und Wissenschaft reden mögen, als sie in ihnen nur die literarische Umhüllung erblicken, die einen ganz eigenartigen, alle übrigen Menschenwerte überragenden Kern vermuten lassen soll. Die Voraussetzungen ihres Glaubens tragen sie in die Evangelien hinein und lassen es dann die Evangelien entgelten, wenn sie zu diesen Voraussetzungen nicht stimmen wollen. Eine Evangelientortur könnte man füglich diese Arbeit der kritischen Theologie nennen. Und in diese Tortur soll der kirchliche Laie mit hineingezogen werden? Dieser Professorenchristus, der auf der einen Universität wieder anders aussieht als auf der anderen, soll unserem Volke angeboten werden als „Weg, Wahrheit und Leben“? Das heißt: In unserer Kirche soll ein Professorenregiment aufgerichtet werden, nachdem wir das Priester- und das Pastorenregiment abzuschütteln begonnen haben!

Keinliche Scheidung zwischen historischer Wissenschaft und religiösem Glauben, diese Grundbedingung für eine wahre Freiheit sowohl der Wissenschaft wie des Glaubens, ist solange nicht möglich, als, um mit Harnack zu reden, Christus als eine historische Spezialität behandelt wird, statt aus ihm eine Universalität, ein religiöses Prinzip zu machen. Hier, wie die Theologen der Harnack'schen Richtung es lieben, von einem Christentum ohne Christus zu reden, ist geradezu eine völlige Umkehrung des Tatbestandes. Dem Christentum soll vielmehr sein Christus zurückgegeben werden, den die Leben-Jesu-Theologie ihn entweder genommen, oder zu einer historischen Spezialität verstümmelt hatte. Dem Christus, der das Gemeindefleben verkörpert, kann der heutige Mensch innerlich frei gegenüberreten, er kann ihn heute aus seiner Seele gerade so gut schaffen, wie ihn der Schreiber eines Evangeliums geschaffen; er kann mit den Verfassern der Evangelien als Mensch sich gleich stellen, weil er ihren seelischen Prozeß in sich nachempfinden, weil er selber Evangelium sagen, Evangelium schreiben kann. Freilich will Bouffet die Kongenialität der Menschenseele mit Christus, die den Alten doch Glaubensüberzeugung gewesen, nicht zugeben: „Die produktive, selbständige Leben erzeugende Kraft der Religion ist im Abnehmen begriffen“, belehrt er uns resigniert am Schluß seines Buches. Da habe ich einen anderen Glauben: ich sehe diese Kraft im Zunehmen — freilich nicht unter den Theologen, bei denen das produktive, selbständige Leben gehalten, oft genug geradezu geächtet ist. Aber ich sehe sie im Volk, das sich seinen Christus schafft in seiner Weise, mit demselben Rechte, das die religiöse Schöpferkraft in den ersten Zeiten des Christentums für sich in Anspruch genommen, nicht als eine theologisch einbalsamierte Mumie, sondern als der lebendigste, persönlichste Ausdruck seiner eigenen großen Ewigkeitsliebe, seiner unersättlichen Sehnsucht nach Leben. „Der Glaube, der sich auf andere beruft, ist kein Glaube; die Abhängigkeit von solchem Gefühl ist der Maßstab für den Verfall der Religion, für das Sichvertriehen der Seele. Die Stellung, welche Jesus seit Jahrhunderten in der Geschichte einnimmt, ist die einer Autorität; das kennzeichnet die Menschen“; diese Worte Emersons sprechen kurz und bündig aus, zu welchem Ende der theologische Historien Glaube führt. Deshalb liegt in dem Kampf, den Bouffet und seine Partei für ihren historischen Jesus und gegen einen Gemeindefristus führen, ein tieferer Gegensatz beschlossen, als es bei dem ersten Blick auf diesen Theologenstreit ansieht. Es ist der Gegensatz zwischen einer Religion der Autorität und der Freiheit, oder, da diese Autorität heute durch die theologische

Schule vermittelt wird, der Schule und des Lebens, der Schriftgelehrsamkeit und der Volksseele. Wo in diesem Kampf der Sieg sein wird, das kann nicht zweifelhaft sein. Es ist so, wie Ellen Key in einem ihrer Essays: „Die Wenigen und die Vielen“ sagt: „Wir stehen jetzt vor der nächsten großen Selbständigkeitserklärung, der, daß die Menschennatur in ihren eigenen Tiefen und ihren eigenen Befehlen die Möglichkeit zu einer immer höheren ethischen Harmonie und Entwicklung hat. Die Lehre vom Idealmenschen Jesus, als der einzig lebenden und lebengebenden Norm der Sittlichkeit, steht dieser Selbständigkeitserklärung entgegen. Und nachdem wir dies eingesehen haben, ist es unsere Pflicht, es fromm und freimütig auszusprechen.“ —

In dieser Forderung, in der Bejahung der eigenen Autonomie und der Verneinung jeglicher Gebundenheit an eine fremde Autorität, trifft ein Wissen, das vollen Ernst macht mit seinem eigenen Begriff, durchaus zusammen mit einem Glauben, der wirklich aus religiösen Lebenswerten gebildet ist. Die Erfüllung dieser Forderung wird nur unmöglich gemacht bei jener gläubigen Gelehrsamkeit und jener gelehrten Gläubigkeit, die nach Art der Theologie Bouffets weder zum Wissen noch zum Glauben innere Kraft besitzt und sich deshalb mit ihrem versinkenden Glauben an ihren Strohhalm eines angeblichen Wissens von Jesus anklammert.

## Nachtrag.

Wie die kritiklose Kritik den Vortrag Bouffets schon zu verwerten beginnt, dafür diene folgendes als lehrreiches Beispiel. Ich habe in meiner Broschüre (S. 14) die leichtfertige Art gekennzeichnet, mit der Bouffet seine im mündlichen Vortrage aufgestellte Behauptung, ich hätte die Geschichtlichkeit des Paulus bestritten, nachher in einer öffentlichen Erklärung abgeleugnet resp. zurückgenommen, um dann in dem gedruckten Vortrage doch wieder daran festzuhalten, ich hätte den Versuch machen wollen, die Person des Paulus zu beseitigen. Jetzt schreibt Dr. Kappstein in der Nationalzeitung vom 4. März d. Jg. inbezug auf Bouffets Broschüre: „Hier fallen wichtige Streiche auf den Geistlichen der freien Stadt, der

auch die Existenz des Heidenapostels abzuleugnen wohl den Mut, aber nicht die wissenschaftlichen Mittel hat.“ Offenbar fallen aber die wichtigen Streiche auf den zurück, der unbefehen auf Bouffets Autorität hin den Lesern der Nationalzeitung das Märchen aufischt, ich hätte die Existenz des Heidenapostels geleugnet. So wirbs gemacht, und das Märchen wird natürlich geglaubt, denn Bouffet hat es ja doch gesagt, und Dr. Kappstein hat es in der Nationalzeitung drucken lassen!

