

## Die Messiasidee zur Zeit Jesu.

Von Professor Dr. H. Holtmann in Heidelberg.

Die Lösung der großen Frage der Gegenwart, der Frage nach Christus, nach den Ursprüngen seiner geschichtlichen Erscheinung und dem Inhalte seines Selbstbewußtseins, setzt zunächst das Gegebensein eines festen Standortes voraus, von welchem aus suchend und gestaltend eine wissenschaftlich haltbare Darstellung weiter fortschreiten kann. In seinem Buche *Jésus-Christ et les croyances messianiques* war Colani einen solchen in der Messiasidee aufzuweisen bestrebt, und es läge dies, *ceteris paribus*, sicherlich am nächsten. Wäre die Situation der messianischen Idee in jenem großen Wendepunkt der Jahrhunderte genau zu bestimmen, so könnte ohne Zweifel auch der Punkt ermittelt werden, auf welchem jene Idee in ihrer Anwendung auf die geschichtliche Person Jesu plötzlich zu einem neu eingreifenden, erfolgreichen Momente der Entwicklung werden mußte, indem sie zuerst ein messianisches Selbstbewußtsein und von hier aus in immer weiter gehenden Wellenkreisen eine messianische Gemeinde, eine christliche Kirche, eine erneute Menschheit erzeugen half.

Aber wie schwer ist es doch, jenen Ausgangspunkt selbst auf irgend verläßliche Art festzustellen! Ein Blick in die gangbarsten Darstellungen überzeugt sofort von der Unsicherheit des Bodens, auf dem man sich bewegt. Die viel gelesene „Geschichte der Juden“ von Dr. Grätz erzählt von allerhand Schattierungen und Modificationen, welche das Messiasbild bei den Zeloten, Schammaiten, Hilleliten, Essäern und anderen Zeitrichtungen erlitten habe (Band III, Ausgabe 2, S. 218. 219). Nur schade, daß dies Alles in der kühnen, geistreichen Weise des Verfassers gesagt ist, welche nicht allzu scharf auf quellenmäßige Begründung inquirirt sein will. Der bedeutendsten katholische Theologe der Gegenwart, Döllinger, spricht in einem seiner tüchtigsten Werke über die messianischen Erwartungen der Juden in einer Weise, wie auch die Calwer biblische Geschichte davon reden könnte (Heidenthum und Judenthum, S. 770—774. 831—836). Da-

gegen hat Joseph Vangen in seiner neuesten Schrift über „das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi“ 1866, (S. 391—461) zwar den in Betracht kommenden Stoff vollständig beigebracht, die einzelnen Theile aber fast lediglich darauf angesehen, ob sie einen „günstigen“ oder „ungünstigen Eindruck“ machen, d. h. seinem dogmatischen Urtheile entgegenkommen oder aber widerstreben.

In der protestantischen Wissenschaft ist man gerade über diesen Gegenstand im Augenblicke in einer weitgehenden Rathlosigkeit begriffen. Während als Vertreter der Mehrzahl kompetenter Stimmen Ewald dem vorchristlichen Judenthum bereits einen so fertigen und ausgebildeten Messiasbegriff zuschreibt, daß die evangelischen Anschauungen ganz unmittelbar aus dem Judenthum herübergenommen sein müßten, wie namentlich der Gedanke eines himmlischen, daher ewigen Messias im Anschlusse an den Danielischen Menschensohn schon in den bald nach 144 vor Christus angelegten Bilderreden des Buches Henoch, die Verschmelzung des Messias mit dem Begriffe des Wortes Gottes schon beim zweiten und dritten Verfasser des Henochbuches, bald nach 135 vor Christus anzutreffen sein soll (Geschichte Christus, 2. Ausgabe, S. 78 fg.), ist schon Bruno Bauer der seit Bertholdt herkömmlichen Auffassung dieser Dinge als einer Vermengung verschiedenartiger Zeiten gegenübergetreten. Diesen Standpunkt hat neuerdings bekanntlich Volkmar in einer Reihe von Rundgebungen vertreten, deren Programm schon in dem Sage seines Hauptwerkes enthalten ist: „Der Messiasbegriff der späteren jüdischen Schriften hat sich erst dem Christenthum gegenüber und nach ihm, nach dem christlichen Evangelium selbst erst näher bestimmt und verabenteuert zugleich“ (Religion Jesu, S. 113). Als auf eine geschickte Vertheidigung dieses Gedankens, der zugleich im Einzelnen weiter gebildet wird, mag hier zugleich noch auf einen Aufsatz von Wilhelm Vang in den „Zeitstimmen“ (1865, Nr. 8—10) verwiesen sein. Dieser Streit hat besonders dadurch an Interesse, aber auch an Schwierigkeit der ganzen Fragestellung zugenommen, daß er wesentlich zu einer Controverse über die Abfassungszeit der beiden Apokalypsen des Henoch und des Esra geworden ist. Wie die Volkmar'sche Aufstellung mit einer vorchristlichen Abfassung dieser Bücher unvereinbar ist, so haben Hilgenfeld, Lipsius und Gutschmid Alles daran gesetzt, um eine nachchristliche Abfassung undenkbar erscheinen zu lassen. Nichtsdestoweniger wird wenigstens die Esrapokalypse gegenwärtig fast von der Mehrzahl

der Forscher theils in die Zeiten der Flavier (Ewald, Dillmann, Noack), theils in die des Nerva (Volkmar, Bündel, Dehler, Colani, Keim, W. Vang, Vangen, Strauß u. A.) gesetzt, und wenn hinsichtlich des Henochbuches eine vorchristliche Abfassung sich besser empfohlen hat, so ist doch nicht zu übersehen, daß gerade der Abschnitt desselben, auf welchen es hinsichtlich der Entwicklung des Messiasbildes hauptsächlich ankommt, die sogenannten Bilderreden (Cap. 37—71), zwar von Dillmann, Ewald, Meyer, Weizsäcker u. A. für den ältesten Bestandtheil, von den Meisten dagegen (Volkmar, Hilgenfeld, Colani, Röstlin, Strauß, W. Vang u. A.) für einen späteren, wahrscheinlich erst nach dem Ausbruch des Vesuv im Jahr 79 nach Christus entstandenen Zusatz gehalten wird. Dies nämlich wegen der, übrigens Noach'schen, Stelle, welche von einer westlichen Gegend am Fuße eines Berges mit flüssigen Metallen über einem unterirdischen, mit Flammen angefüllten Thale, welches der Aufenthalt der gefallenen Engel ist und woraus Feuerbäche ausströmen, spricht, aber auch von den Großen dieser Erde, welche sich daselbst unbeforgt um die Gefahr einem tödlichen Badeleben überlassen (67, 4—13). Sicher scheint mir dieser Schluß, abgesehen von Dillmann's Einwendungen, schon darum nicht, weil ungleich näher bei Vajä — wenn man dies einmal für den Badeort halten will — die Insel Ischia liegt mit einem Vulcan, von dem im ersten vorchristlichen Jahrhundert zweimal (46 und 35) Eruptionen nachgewiesen sind. Seither ruhte der Epomeo bis zum Jahr 1301, wo er plötzlich wieder arbeitete. Diesem Vulcan würde aber vor dem Vesuv auch darum ein Vorzug zukommen, weil das in der fraglichen Stelle des Henochbuches geschilderte Phänomen ein mehrfach beobachtetes zu sein scheint.

Indessen liegt es mir durchaus ferne, in die bezeichneten kritischen Streitfragen eingreifen zu wollen. Es kam nur darauf an, auf die vielfachen Mängelheiten hinzuweisen, welche aus einem so unentschiedenen Zustande sich für unser Problem ergeben. Sind die Bilderreden des Buches Henoch und ist das vierte Buch Esra vorchristlichen Datums, dann freilich kann gefragt werden, ob sich Jesus nicht mit seiner Selbstbezeichnung als Menschensohn an die wenigstens innerhalb der apokalyptischen Geheimschriststellerei bereits übliche Auffassung des Messias durch das Wort des Danielischen Menschensohnes angeschlossen habe; stehen aber beide Apokalypsen selbst schon unter dem Einflusse christlicher Ideen, so ist es nicht bloß möglich, die Comb-

nation des Messiasgedankens mit dem Bilde des Menschensohnes als originale That Jesu zu fassen, sondern es liegt auch nahe, die richterliche Stellung, welche der Menschensohn-Messias in den Bildreden einnimmt, und den Anachronismus des Esrabuches, welches ihn wenigstens auftreten läßt vor dem großen Gerichte, als Wirkungen des Christenthums zu begreifen, dessen Messias zuerst auch weltlichsterliches Ansehen in Anspruch genommen hatte.

Denn darüber kann ja kein Zweifel obwalten, daß in den ältesten Bildern, welche die Propheten Israels von der messianischen Epoche entwerfen, Jahveh selbst es ist, welcher das Gericht hält, wie ja auch dieses Gericht noch nicht die forensischen Formen erkennen läßt, welche seit dem Buche Daniel in der apokalyptischen Literatur stehend wurden (vgl. z. B. Offenb. Joh. 20, 12), sondern vielmehr als eine große Entscheidungsschlacht erscheint, welche im Thal Josaphat („Gott hat gerichtet“) wagt. Nachdem er in diesem Streite die Sache seines Volkes wider die Heiden geführt, übernimmt Jahveh als guter Hirte selbst die Leitung seiner wieder vereinigten Heerde. So wenigstens war die ältere Vorstellung beschaffen, welche ihre ausmalenden Farben, wie z. B. bei Joel, von großartigen Naturereignissen entlehnt, in denen der religiöse Sinn das Nahen Gottes zum Gerichte erkannte.

Aber neben ihr sehen wir in den prophetischen Schriften eine jüngere Vorstellung erwachsen, welche ihre Bilder mehr dem Nacheinander als dem Nebeneinander der Dinge, mehr der Geschichte als der Natur entnimmt. Wie Gott zwar der eigentliche Regent seines Volkes ist, seine Herrschaft jedoch durch die theokratischen Könige ausübt, so wird auch das zukünftige messianische Reich einem von Gott gesalbten Fürsten übertragen, dessen Bild naturgemäßerweise nur der klassischen Periode des Volkes, der Davidszeit, entnommen werden konnte. Wie diese in der fernen Vergangenheit als ein Inbegriff verwirklichter Ideale vor der Erinnerung des Volkes steht, so concentriren sich auch die Richter, welche aus der Zukunft in die Gegenwart herüberwinken, um die Gestalt eines neuen David. So entsteht seit Amos, Hosea und dem älteren Sacharja jene Richtung, welche Colani als das royalistische Prophetenthum bezeichnen konnte, auch insofern, als der königliche Messias hier am meisten wie ein bestimmtes, ehnartiges Wesen uns entgegentritt, während der neue David sonst in der Regel nur als der erste in der endlosen Reihe messianischer Könige gedacht ist (2 Sam. 7 11—29; Jer. 33, 17; Sach. 12, 8; Ps. 89, 4. 5. 30—38. 132, 12). In Jesaja gipfelt sie. Alles führt nun zunächst

darauf hin, daß diese letztere Gestalt der Messiaserwartung, wie die jüngere, so auch die minder bauerhafte gewesen ist, — und dies dürfte sich wohl als die relative Wahrheit des gegen die herkömmliche Darstellung erhobenen Widerspruchs herausstellen. Bei Ezechiel halten sich beide Darstellungen noch die Wage, indem bald Jahveh selbst das Hirtenamt über seine Schafe übernehmen (34, 11), bald seinen Knecht David zu ihrem Hirten erwecken will (34, 23). „Ich Jahveh will ihnen Gott sein, und mein Knecht David Fürst in ihrer Mitte“ (34, 24). Aber an die Person eines Daviddiden, des Serubabel, knüpfen in den folgenden Zeiten nur noch Haggai und der dritte Sacharja ihre Messiashoffnungen an. Sonst aber ist es die andere Vorstellung, welche seit den Zeiten des Exils immer bedeutamer hervortritt; schon der zweite Sacharja und der babylonische Jesaja leiten auf diese Weise über, und bei Maleachi erscheint endlich die Linie der Messiaserwartung ganz abgebrochen, hingegen die der Gotteserscheinung fortgesetzt. Wie in den Psalmen Jahveh selbst unter dem Zusauchen der ganzen Schöpfung zur Abhaltung des Gerichts und Aufrichtung seines Königreichs erscheint (96, 10—13. 98, 7—9), so ist es auch bei Maleachi Jahveh selbst, welcher als schneller Zeuge wider die Zauberer, Meineidigen und Ehebrecher auftritt, während seinem „großen und furchtbaren Tag“ als „Vote des Bundes“ der Prophet Elia vorhergeht, um durch eine sittliche Läuterung die Welt auf das messianische Heil vorzubereiten. Und in dieser Gestalt, wie sie dem letzten Propheten erschien, hat auch die Folgezeit das Bild der messianischen Zeit festgehalten. Der persönliche Messias selbst verlor sich je länger desto vollständiger hinter der Gotteserscheinung; die greifbare menschliche Gestalt aber, welche an den Pforten des Himmelreichs stand, war der Vorläufer, der Wegbereiter, „der Prophet“. Es kostete, so zu sagen, weniger Anstrengung, an den kommenden Propheten zu glauben, als an den Messias selbst. Je sicherer sich das nachexilische Judenthum fühlte auf dem neugewonnenen Boden, je mehr praktische Aufgaben an es herantraten, je nüchternere die Zeit wurde, desto mehr bedurfte man auch erst wieder einer geistigen Aufgelegtheit, um an das messianische Ideal glauben zu können, und je weniger man aus eigenen Mitteln sich dazu aufschwingen konnte, zu einem persönlichen Messias zu sprechen: „Ich glaube, Herr“, desto leichter begnügte man sich mit dem zu Hilfe gerufenen Vorläufer und sprach: „Hilf meinem Unglauben“. Wo daher in der Literatur dieser Jahrhunderte ausnahmsweise einmal das Bewußtsein des Pro-

visorischen im Hinblick auf die messianische Vollendung ausgesprochen werden soll, da ist die Rede von der Zeit, bis ein zuverlässiger Prophet aufstehe (1 Makk. 4, 46. 14, 41; vgl. auch Sir. 48, 10. 11), oder auch, bis ein Priester mit Urim und Thummim erscheinen werde (Esra 2, 63).

Sonst aber darf es als hinlänglich erwiesene Thatsache betrachtet werden, daß gerade der apokryphischen Literatur des Alten Testaments der Glaube an einen persönlichen Messias fremd ist. Eben deshalb wollte ja der theologische Eifer noch vor Kurzem diese Bücher aus dem Codex der Bibel entfernt wissen. Statt dessen ziehen wir es vor, uns die Gründe dieser auf den ersten Anblick befremdlichen Erscheinung zu vergegenwärtigen. An die Person des Serubabel hatten sich die letzten Nachtriebe der rohalistischen Messiaserwartung geknüpft. Aber schon ihm steht bei dem nachexilischen Sacharja ebenbürtig zur Seite der Hohepriester Josua, und in demselben Maße, als die Nachkommen Serubabel's im Dunkel verschwanden, so daß die ersten christlichen Generationen vergeblich versuchten, eine übereinstimmende Geschlechtsfolge zwischen ihm und Christus herzustellen, in demselben Maße, als mithin das Haus David's keine unmittelbare Wirklichkeit im Bewußtsein der Nation mehr besaß und anstatt einer Davidischen Dynastie eine priesterliche Aristokratie Jahrhunderte lang die Geschicke des Volkes leitete, mußten auch die spezifisch Davidischen Züge aus dem messianischen Bilde entweichen und letzteres wieder seinen ursprünglichen Charakter unpersönlicher Allgemeinheit annehmen. Und wie das Gottesangeficht an die Stelle der Davidischen Gesichtszüge, so trat auch an die Stelle des Messiasreiches mit der Zeit der allgemeineren Begriff des Gottesreiches mit erweiterter sittlicher Grundlage. Daher kennt auch das Buch Daniel, der sicherste Anhaltspunkt für Beurtheilung der Anschauungen des syrischen Zeitalters, keinen persönlichen Messias, wohl aber im Gegensatz zu den in Thiergehalten personificirten heidnischen Weltreichen ein unter dem Bilde eines Menschensohnes erscheinendes jüdisches Reich, das sich über alle Völker erstrecken und kein Ende haben wird. Denn schon wegen der nur so hergestellten Gleich- und Ebenmäßigkeit der Vision ist die Auslegung von Nitzig, Herzfeld, Hofmann, Volkmar, Colani u. A. für die richtige zu halten gegenüber der älteren, welche in dem Menschensohn den persönlichen Herrscher des Gottesreiches fand.

Letzterer kommt im Buche Daniel gar nicht vor, wohl aber der Name Messias, jedoch von gleichzeitigen Fürsten gebraucht, wie ihn

der babylonische Jesaja schon von Kores gebraucht hatte. Auf den Gesalbten aller Gesalbten wenden ihn erst die beiden Apokalypsen des Henoch und Esra an. Das Mittelglied zwischen diesen und der Danielischen Apokalypse bilden die sibyllinischen Orakel. Im Allgemeinen mit dem Buche Daniel verwandt, sollen sie nach Hilgenfeld sogar den Menschensohn bereits als himmlischen Weltrichter und Friedensfürsten aufführen (vgl. z. B. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1860, S. 318). Wir hätten sonach schon hier die Combination des Messias mit dem Menschensohne und brauchten uns um Esra und Henoch nicht mehr zu bemühen. Allerdings scheint das für uns allein in Betracht kommende dritte Buch (652 f.) unmittelbar auf die Schilderung der großen Bedrängniß unter Epiphanes die Erscheinung des messianischen Herrschers folgen zu lassen:

Dann vom Aufgange her wird Gott einen König entsenden, welcher den schrecklichen Krieg auf der sämtlichen Erde beschwichtigt, welcher die Sinen vertilgt, treu haltend den Andern die Erde. Aber nach eigenem Rath wird er nicht das Alles vollbringen, sondern dem eben Befehl des erhabenen Gottes gehorsam.

Alein wie das „vom Aufgange her“ zunächst aus der Jesajanischen Schilderung des Kores (41, 2) entnommen scheint, der auch von der Sibylle als ein himmlelstanunter König (V. 286) verherrlicht wird, so läßt andererseits der Fortgang fast nur an den makkabäischen Herrscher Simon denken, mit dem für das Volk Israel eine kurze Zeit des Glückes eingetreten war. Die eigentliche messianische Noth steht aber erst noch bevor. Denn es wird nun im Weiteren geschildert, wie abgöttische Könige Jerusalem belagern, rings um die Thore der Stadt ihre Throne aufschlagen und ihre schändlichen Opfer bringen. Jetzt aber beginnt das Gericht. Gott selbst vernichtet die Frebler, die Erde trinkt ihr Blut, die Thiere des Feldes verzehren ihr Fleisch. Ausführlich wird dann im Anschlusse an die Propheten die schöne Friedenszeit geschildert, deren Israel genießt. Auch andere Völker, die das wahrnehmen, bekehren sich zu dem Herrn.

Lasset zum Tempel uns senden, denn Er allein ist der Herrscher!  
Lasset uns Alle erwägen des höchsten der Götter Gesetzbuch,  
Denn das gerechteste ist's von allen Hienieden auf Erden!

Als bald folgt eine weitere Schilderung von der Fruchtbarkeit der Erde und dem äußeren Glück, vor Allen aber wieder von dem allgemeinen Weltfrieden der messianischen Zeit. Ein König wird dem anderen Freund sein, ein Gesetz auf der ganzen Erde gelten; außer

dem Jerusalemitischen wird es gar keinen Tempel mehr geben. Diese Schilderung, besonders nach Jes. 11, 6—8, Sach. 2, 15, geht, nur durch den offenbar von christlicher Hand eingeschobenen B. 775 unterbrochen, fort bis zu der bekannten, auch von Virgil in der vierten Ekloge benutzten Stelle 784—794, aus welcher wir so wenig als Virgil selbst mit Langen (S. 401 fg.) die jungfräuliche Geburt des Messias herauslesen werden. Eine wiederholte Schilderung der schrecklichen Anzeichen der messianischen Zeiten schließt das Ganze (795—807).

Führen wir diese Schilderungen auf ihren wesentlichen Gehalt zurück, so liegt das Neue und Folgenreiche bloß in dem aus der unmittelbaren Erfahrung geschöpften Zwischeneintritt einer kurzen Periode des Glückes, gleichsam eines Vorspieles messianischer Herrlichkeit, mitten in die letzten Drangsale.

Gleichfalls in die Danielische Zeit werden von den Meisten die sogenannten Psalmen Salomo's gesetzt, die in ihren messianischen Schilderungen (vgl. Ps. 17 und 18) bloße Reproduktionen der älteren prophetischen Bilder enthalten. So würde denn hier allerdings, wie auf einem verlorenen Posten, noch einmal der persönliche Messias auftauchen als ein Davidssohn, der zur Herrschaft über Israel, zur Reinigung Jerusalem's von der heidnischen Besudelung, zur Vernichtung der ungerechten Fürsten erweckt werden und, selbst von Sünden rein, über ein geheiligtes Volk und über sämtliche Heiden herrschen soll. Aber wer bürgt dafür, daß diese Psalmen nicht einer späteren Zeit angehören, zu deren Signatur, wie wir sehen werden, solche Reproduktionen gehören? Langen setzt sie in die Tage der beginnenden Römerherrschaft (S. 66 fg. 416).

Jedenfalls findet sich in den eigentlichen Apokryphen, also in Schriften, welche den Durchschnittsglauben jener Zeit repräsentiren, von der Person des Messias kein Wort. Bei Sirach wird zwar David's Königthum „für immer“ erhöht, ja selbst Elias behält seine Mission, das Gericht vorzubereiten. Bei Baruch wird die Sammlung des Volkes von allen Enden der Erde gelovt; bei Tobias kommen alle Helden nach Jerusalem, um daselbst den wahren Gott anzurufen; bei Judith wird Gott Rache nehmen an allen Helden; im Buche der Weisheit werden die Gerechten über alle Welt herrschen; im ersten Makkabäerbuch ist David wieder König „für immer“ und im zweiten wird Sammlung der Zerstreuten in Jerusalem und leibliche Auferstehung verheissen. Nirgends aber erscheint der persönliche

Messias, wiewohl der energische Aufschwung aller idealen Elemente in der Makkabäerzeit auch der altheiligen Gestalt des Davididen den natürlichsten Anlaß geboten hätte, aus dem Hintergrunde der erregten Phantasie wieder in die hellste Beleuchtung vorzuschreiten.

Aber näher besehen verliert diese Erscheinung alsbald ihren paradoxen Charakter. Wir haben oben schon hingewiesen auf das allmähliche Verlöschen des letzten Schimmers von Glanz, welcher noch in den ersten Zeiten des zweiten Tempels auf den Ueberresten des Hauses David's geruht hatte. Damit erbleichten auch die Davidischen Züge des Messiasbildes. So wächte sich gleichsam die allzu nahe Allianz, welche die höchste Idee, die Israel im Busen trug, mit der erdgeborenen Erinnerung an einen geschichtlichen Vertreter des nationalen Selbstgefühls geschlossen hatte. Zweihundert Jahre lang standen die Priester allein an der Spitze der Nation, und als mit den Makkabäern wieder ein fürstliches Geschlecht das Steuer ergreift, ist dasselbe nicht aus Juda's, sondern aus Levi's Stamm entsprossen. Wenn sich, die Wichtigkeit beider Deutungen einmal vorausgesetzt, in den Sibyllinen um Simon's Gestalt, im Henochbuche um das Haupt des Johannes Hyekanus, welcher den Tempel auf Garzim zerstört, die Edomiter beschnitten und Priesterthum, Königthum und Prophetenthum vereinigt hatte, ein an das Messianische streifender Glanz sammelt, so ist schon damit der Damm der Davidischen Signatur für alles Messianische gebrochen. Wäre die Existenz makkabäischer Psalmen eine ausgemachte Sache, so dürfte man daran die weitere Beobachtung knüpfen, daß in jenen ersten Glanzzeiten des Hasmonäerthums die in der klassischen Stelle 2 Sam. 7, 14 niedergelegte Anschauung, wonach Gott als väterlich leitender Erzieher zum Könige in einem besonderen Liebesverhältnisse steht, auf das hasmonäische Haus übertragen und den alten Königspsalmen (20. 21 und 45) neue an gereicht wurden, wie 2 und 110, welche dann, wie auch 72, sammt und sonders zum Rang messianischer Weissagungen erhoben wurden. Unter allen Umständen dagegen darf angenommen werden, daß man durchschnittlich zur Blüthezeit der Hasmonäerherrschaft um so weniger nach der Zukunft sich streckte und sehnte, als ja die Gegenwart, welche den erneuten Glanz einer jüdischen Königskrone bot, das Nationalgefühl hinlänglich befriedigte.

Dieses Zurücktreten des Davididen aus dem nationalen Bewußtsein ist aber nur die negative Rehrseite zu einer den gleichen Zeitraum ausfüllenden Entwicklung von positiver Bedeutung. Ein sittliches und geistiges Element hat der messianischen Erwartung über-

haupt nie gefehlt. Schon die Hoffnung auf eine Vollendung des Jahwecultus im messianischen Zeitalter muß als ein solches betrachtet werden und selbst das Bild des königlichen Davididen ist keineswegs solcher auf sittliche Vertiefung weisender Züge lebzig (vgl. Jer. 30, 21). Im Ganzen aber konnte derselbe doch nur eine erweiterte Auflage der jüdischen Theokratie bedeuten; er war der Kernpunkt, um welchen sich die nationalen Vorstellungen in ihrer dichtesten Unauflöslichkeit ansetzten, mithin auch ein Hemmnis für jene theilweise Vergeistigung der jüdischen Weltanschauung, wie sie sich in Folge der Verührung mit dem Griechenthum in der Periode der apokryphischen Literatur anzubahnen versuchte. Sollte aber der Messias nicht mehr in erster Linie Davidide sein, so verlor er für die volkstümliche Auffassung überhaupt seine concrete Wirklichkeit. Theils verflüchtigte sich darnum das persönliche Messiasbild in die allgemeine Vorstellung des messianischen Glückes am Ende der Tage, theils ward es Gegenstand theologischer Schulbetrachtung, für welche Entwicklung wir in den apokalyptischen Werken Esra's und Henoch's, in welche Zeit sie immer fallen mögen, auf jeden Fall Anhaltspunkte haben. Wenn aber diese apokalyptischen Darstellungen wesentlich darauf hinauslaufen, den nationalen Messiasbegriff, die Gestalt des theokratischen Königs zu verallgemeinern, ihn mit dem Danielischen Menschensohn zu vereinerleichen und ihm in Folge dessen ein über der erfahrungsmäßigen Menschheit schwebendes vormenschliches Dasein zu verleihen, so blieb zwar diese Vorstellung, wofern sie nicht geradezu erst durch das Christenthum hervorgerufen sein sollte, auf jeden Fall nur Sondereigenthum der apokalyptischen Schriftstellerei; um so folgenreicher war aber die damit zusammenhängende Umgestaltung der Idee des Gerichtes, das aus der Schlacht im Thale Josaphat zu einer großen Weltkatastrophe, zu einem richterlichen Act geworden war, in welchem Gute und Böse endgültig geschieden werden. Und zwar wie geschieden? Was die ganze Geschichte Israels schon nahe genug legte, die Möglichkeit, daß auch im auserwählten Volk eine Scheidung von Frommen und Gottlosen, von getreuen Bundesgliedern und treulosen Verräthern sich vollziehen werde, das war in der syrischen Zeit als schreckhafte Wirklichkeit aufgetreten. Im Buche Henoch werden nicht bloß die Raubthiere gerichtet, sondern auch diejenigen Schafe, welche gemeinsame Sache mit dem Feinde gemacht haben. Auf der andern Seite naht die Zeit, wo das Judenthum zahlreiche Eroberungen innerhalb der Heidenwelt machen sollte. So kam es, daß, während bisher Gerechte und

Ungerechte so viel bedeuteten als Juden und Heiden, allmählich die beiden je sich entsprechenden Begriffe immer weniger sich decken wollten und daß in Folge dessen die moralischen Ideen in einen gewissen Conflict mit den nationalen Gefühlen kamen, ja allmählich als das Höhere, als das Uebergreifende sich geltend machten. Beides hängt aufs engste zusammen, das sich verfeinernde sittliche Gefühl und die sich verallgemeinernde, ins Menschheitliche sich erweiternde messianische Idee, und wiederum mit der fortschreitenden Vergeistigung der messianischen Ideen hängt zusammen die rückwärtende Bedeutung des persönlichen Hauptes des Messiasreiches. Es war nicht eine Abschwächung, sondern im Gegentheil eine Vertiefung des sittlichen Kerns der Jahwehreligion, wodurch das spröde Sonderbewußtsein des Judentums aufgeweicht wurde, und so ist das letzte Ende schon in den Sibyllinen nicht mehr die Unterwerfung der Heiden unter den Dienst Jahweh's durch den Davididen, sondern die Erweiterung des Jahweglaubens zum allgemeinen Glauben der Menschheit.

So sind wir bis an die Schwelle der neutestamentlichen Zeit vorgeschritten. Diese selbst wird der herkömmlichen Darstellung zufolge in der Regel als von messianischen Ideen geschwängert, als eine gewitterschwere Atmosphäre dargestellt, aus der jeden Augenblick der zündende Blitz des Rufes: „Der Messias ist da!“ sich erzeugen konnte. Im Mittelpunkte der theokratischen Erwartungen des Volkes habe das Messiasbild gestanden, das gesammte Volk „auf den Fußspitzen der Erwartung“ nach dem kommenden Retter gesehen.

Nach dem Vorhergehenden bedarf diese Ansicht allerdings einer Ermäßigung, schon deswegen, weil die Idee eines persönlichen Messias nicht bloß aus der religiösen Poesie, aus dem frommen Bewußtsein verschwindet, sondern auch auf das Nationalleben ohne Einfluß ist. Weder bei Sadducäern noch Pharisäern, noch Essäern kann sie ein wesentliches Bruchstück ihrer Ansichten, ein durchschlagendes Motiv ihrer Parteilichkeit abgeben. Die Sadducäer verhielten sich überhaupt kühl gegen alle eschatologischen und apokalyptischen Vorstellungen. Die Pharisäer gaben solchen zwar den weitesten Raum, aber sie dachten sich das kommende Reich als auf Grundlage des allgemeinen Priestertums, durch Herstellung einer allgemeinen Gerechtigkeit und Gerechtigkeit sich erbauend. Dies war das Princip, welches sie gegen die sadducäische und priesterliche Aristokratie zur Geltung zu bringen suchten. „Gott hat Allen das Erbe, das Priestertum und die Heiligung gegeben“ — diese Worte des zweiten Makkabäerbuchs enthalten das

demokratische Programm des Pharisaertums, in welchem der königliche Davidide nur noch als eine ganz anderen Verhältnissen entstammte Antiquität gelten, nur noch den Werth einer Reliquie besitzen konnte. Die Essäer endlich anticipirten das künftige Reich schon jetzt durch Bildung einer gereinigten religiösen Gemeinschaft und nahmen durch ihre Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, welche gleich nach dem Tode an den ihr zukommenden Ort übergehe, der Idee des Weltgerichtes alle Bedeutung. Der Messiasglaube war hier jedenfalls seiner jüdischen Grundlage, der ausschweifenden Erwartungen eines irdischen Königreichs entblößt, und es ist kein glücklicher Versuch gewesen, die Apokalypsen des Daniel, Henoch, Esra und der Sibylle als Schulbücher eines essäischen Geheimbundes darzustellen und so eine literarisch bis unmittelbar auf Christus, der daran anknüpfte, wirkende Schule ausfindig zu machen. Aber die Zukunftshoffnungen der Essäer bewegten sich außerhalb des Vorstellungskreises der nationalen Prophetie überhaupt, wie auch Kittschl anerkennt (altkatholische Kirche, S. 202), und konnten überhaupt nur idealistischer Art sein, vielleicht ähnlich den vergeistigten Ansichten, welche Philo in ein goldenes Zeitalter eröffnet, wobei die Vorstellung eines Messias höchstens einmal gestreift wird, wenn von einer übermenschlichen, jedoch nur den Frommen sichtbaren Gestalt die Rede ist, unter deren Führung die bekehrten Nachkommen Israels aus griechischen und barbarischen Ländern heimkehren sollten (de exor. 9. Mangel II, S. 436).

Bei so bewandten Umständen wird es begreiflicher, wie man neuerdings die ganze bisher übliche Betrachtungsweise geradezu auf den Kopf stellen wollen konnte. Wo man glaubt eben dadurch die geschichtliche Größe Jesu der Gefahr einer drohenden Verdunkelung zu entziehen, daß er die Erwartung eines persönlichen Messias erst in Folge des messianischen Auftretens Jesu auch bei seinen Gegnern Platz greifen und namentlich das Esrabuch im Lichte eines dem christlichen Messiasglauben entgegengeworfenen Programmes der jüdischen Apokalypse erscheinen läßt. Eine vorchristliche Christologie, meint er, sei hienlos. W. Bang endlich erklärte die hergebrachte Ansicht für genau ebenso thöricht als wollte ein Schriftsteller in künftigen Jahrhunderten, auf ein halbes Duzend unserer Poeten gestützt, allen Ernstes den Beweis führen, daß die Nation der Deutschen, beherrscht von dem Traum ihrer künftigen Größe, in erregter Spannung den Ruffhäuser umstanden, den Flug der Raben beobachtet und dem Augenblick entgegengeharrt habe, wo der verzauberte Kaiser von seinem elfenbeinernen

Stuhle sich erheben und in fürchterlicher Majestät seinem Volke erscheinen werde“.

In der That hat diese neue Ansicht von der Sache das Verdienst, übersehene oder nicht genugsam gewürdigte Thatsachen zur Geltung gebracht zu haben. Wir werden nach Abstreifung des Uebertriebenen und Einseitigen, das ihr anhaftet, das Richtige treffen, wenn wir im Hinblick auf den beschriebenen Verlauf die innere Entwicklung der Messiasidee als zur Zeit der Geburt Christi bereits erschöpft und zum Stillstande gekommen bezeichnen. Die Bewegung, welche jeder Gedanke durchmacht, so lange sein ursprüngliches Leben ihm innewohnt, war an ihrem Ziele angelangt. Während einzelne Vorstellungsreihen, welche mit der Messiasidee in Zusammenhang stehen, noch eine reiche Entfaltung erfahren, wie z. B. die Vorstellung vom Gericht von der Schlacht im Thale Josaphat zum Weltgericht und vom Weltgericht zum individuellen Gericht sich fortbewegt, bleibt das Messiasbild unbeweglich stehen, nur daß seine Züge allmählich erbleichen, seine Umrisse sich verallgemeinern. Der Ausgangspunkt des Kreislaufes war die Abschattung des geschichtlichen Davidsbildes am farbenglühenden Horizont nationalen Zukunftsglaubens gewesen; der Endpunkt bestand in der von der Reflexion vollzogenen Verflüchtigung des bestimmt umrissenen Bildes in die zu Grunde liegende Idee. Dieser Kreislauf war bereits durch alle Stadien durchgemessen, der Verbrennungsproceß war zu Ende; was jetzt noch übrig blieb, das war auf der einen Seite der Dunst des allgemeinen Gedankens, die Atmosphäre der jüdischen Aufklärung in der Apokryphenzeit, auf der andern die ausgebrannte Schlacke des zersehten Stoffes, die keine Entwicklung mehr haben kann.

Bedarf dieses Resultat noch einer Bestätigung, so wird eine solche geboten durch zwei mit der neutestamentlichen Literatur ungefähr gleichzeitige Werke jüdischen Ursprungs — das Buch der Jubiläen und die Himmelfahrt des Moses. Soweit jenes für unsere Frage in Betracht kommt, hat Bangen das Erforderliche geleistet. Aber die von ihm (S. 446 fg.) mitgetheilte Stelle (Cap. 23) enthält lediglich eine dichterische Beschreibung der Herrlichkeit des messianischen Reiches, etwa ähnlich wie das dritte Sibyllenbuch. Von einem Messias ist darin lediglich nicht die Rede. Vielmehr ist es „der Herr, welcher das Gericht hält und Gnade läßt an Hunderten und an Tausenden“. Was aber die „Himmelfahrt des Moses“ anlangt, so hält sich Bangen noch an das malländische Fragment Ceriani's. Seither



hat Hilgenfeld im Anhang zum ersten Fasciculus seines *Novum testamentum extra canonem receptum* eine vollständige Zusammenstellung aller noch vorhandenen Reste dieses von Ewald in das erste, von Hilgenfeld ins fünfte, von Rangen ins achte Jahrzehnd des ersten christlichen Jahrhunderts verwiesenen Apokryphums gegeben. Das Resultat bleibt jedenfalls dasselbe. „Der Apokalyptiker hat die Erwartung eines irdischen Messias vollständig verlassen und hofft nur, aber mit um so reinerer und feurigerer Sehnsucht auf eine Erscheinung Jehova's zur Bestrafung der Heiden und zur Verführung des ausgewählten Volkes ins himmlische Reich“ (Rangen, S. 454). Nur darf der *nuntius qui est in summo constitutus*, dessen Hände gefüllt werden d. h. der mit göttlichen Aufträgen versehen wird, eben darum nicht mit dem gleich darauf von seinem himmlischen Thron sich erhebenden Gott selbst identificirt werden, wie Rangen (S. 453) thut, da der *nuntius* vielmehr auf einen Engel und in diesem Falle speciell nach Dan. 12, 1 auf Michael weist. Wie der Prophet Eisa in der populären, so erscheint der Erzengel in einer mehr apokalyptischen Auffassung als unmittelbarer Vorbote der Endkatastrophe.

Dieser ganze wohl übersehbare Verlauf ist darzustellen in der Theologie des Alten Testaments. In die neutestamentliche Entwicklung reicht er nicht mehr herein. Um die Messiasgedanken der neutestamentlichen Zeit zu verstehen, muß man sich vielmehr des großen Einschnittes bewußt werden, welcher gekennzeichnet ist durch das nach dem Erlöschen der productiven Kräfte Israels aufkommende, lediglich auf Sammlung seiner literarischen Reste und auf eine Art von gelehrter Beschäftigung mit dem theologischen Inhalte derselben gerichtete Judenthum. In den beiden Jahrhunderten vor und nach Christus wurde der Kanon auch in seinem dritten Theile abgeschlossen. Diese Schriften bildeten fortin das eigentliche Palladium, den geistigen Mittelpunkt des nationalen Lebens. Die heiligen Texte wurden abgeschrieben, abgeschlossen, festgestellt, bewahrt, gelesen und wieder gelesen, umgeschrieben und gedeutet. Allmählich bildete sich das gesammte jüdische Bewußtsein aus einem lebendigen Träger lebendiger Ideen um in den steifen Rahmen einer unorganisch aus zahllosen Schriftstellen zusammengesetzten, lediglich nach den Befehlen der rabbinischen Phantasie disciplinirten Begriffswelt. Hier mußten dann alle biblischen Vorstellungswelten, die entleerten wie die nächsten, alle Elemente des altisraelitischen Geistes ohne Rücksicht auf das Gesetz ihrer eigenen wechselseitigen Bedingtheit zu gleichem Rechte gelangen, und so trat mit äußerer Nothwendigkeit

auch das Bild des messianischen Davididen wieder in das Bewußtsein zunächst der Schriftgelehrten, welche die eigentlichen Träger dieses neuen, specifisch jüdischen, dem Talmud zustrebenden Geistes sind, dann auch des von ihnen belehrten Volkes. Der persönliche Messias mußte so gut wie die Urim und Thummim oder wie das durch die Praxis längst abrogirte Jabeljahr ein stehender Artikel der Erklärung von Gesetz und Propheten werden.

Nur auf dem Wege des Schriftstudiums und der Schrifterklärung war somit diese dem Bewußtsein der persischen und griechischen Periode fast ganz abhanden gekommene Idee restaurirt worden. Es war zunächst lediglich ein Interesse der Schriftauslegung und Schriftgelehrsamkeit, das dem persönlichen Messiasbilde, aus welchem das wirkliche Leben gewichen war, eine Art von Nachleben in Form einer äußerlichen Zusammensetzung aus künstlich präparirten Schriftstellen verlieh. Und zwar geschah dieß nicht ganz ohne Widerspruch. Derselbe ging aus von dem sich aufdrängenden Bewußtsein der Geschichtswirksamkeit einer solchen Vereivigung bereits außer Fluß gekommener, erstarrter Vorstellungen. Von dem pharisäischen Schriftgelehrten Hillel, also etwa aus der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts (wenn nicht Eräz Recht hat, der das Wort einem zu Zeiten Constantin's lebenden zweiten Hillel in den Mund legt, vgl. Geschichte des Judenthums, IV, S. 386), haben wir noch den merkwürdigen Ausspruch, die Kinder Israel hätten den Messias aufgekehrt in den Tagen des Königs Hiskia. Die Gelehrsamkeit christlicher Ausleger hat diesen Ausspruch zuerst aus dem Schutte der Vergangenheit hervorgezogen, um damit die „anstößige Rede“ des Johanneischen Christus vom Genuße seines Fleisches als des wahren Himmelsbrodes zu erklären. Aber das Wort hat damit gar nichts zu thun, sondern Hillel ermahnt, man möge das nicht mehr von der Zukunft erwarten, was man bereits in der Vorzeit vorweggenommen habe, den messianischen König, der schon in Hiskia erschienen sei. Der Talmud setzt freilich dieser rationalistischen Erklärung Hillel's ausdrücklich den Fluch bei. Sache der Orthodoxie war es vielmehr, die Messiasidee nicht bloß an sich wieder herzustellen, sondern in ihrer näheren Ausmalung sich auch genau nach den alten klassischen Stellen zu richten. Während aber diese lauter Reflexe der jedesmaligen Wirklichkeit waren und mit derselben in engstem Zusammenhange standen, wurde jetzt auf dem Wege ihrer phantastischen Vermischung ein Gedankenbild konstruirt, zu dessen Verwirklichung alle Bedingungen fehlten. Denn nachdem



einmal die messianische Idee wieder hervorgefucht und mit dogmatischem Ansehen umkleidet war, begann alsbald — zum deutlichen Erweis des rein schulmäßigen Charakters dieses Nachlebens, zu dem sie erwacht war — jenes spielende Bemühen, sie in den übrigen Inhalt der hebräischen Literatur hineinzu legen. In dieser Beziehung weitesterten die rabbinischen Theologen nicht bloß mit den christlichen, sondern sie wurden vielleicht auch von diesen beeinflusst. Die chaldäischen Uebersetzungen und Umschreibungen des Alten Testaments, die wir unter dem Namen der Targume noch besitzen, reichen zwar in ihren ältesten Theilen bis ungefähr in die Zeiten der Entstehung des Christenthums zurück, erhielten aber ihre Endredaction erst im Anfange des vierten Jahrhunderts zu Babylon. Unter ihnen ist es das Targum des Jonathan, welches zuerst nach christlichem Vorgange in dem Knechte Jahveh's, wie ihn der babylonische Jesaja beschreibt, den Messias erkennt, freilich so, daß es alle Züge des Leidens auf das Volk überträgt, für den theokratischen König also nur die Verherrlichung im Neste behält. Einen weiteren Berührungspunkt mit dem Christenthum bildet es, wenn wenigstens bei einzelnen Lehrern die schulmäßige Ausbildung des Messiasbildes schon weiter, wenn sie dahin gebiechen war, daß man, wie den Moses und den Tempel im ersten Capitel der zur neutestamentlichen Zeit geschriebenen „Stimmefahrt des Moses“, wie sonst wohl auch das Gesetz und das Volk, so auch den Messias als schon vor der Welt in Gott vorhanden dachte, so daß durch ihn alle Einwirkungen Gottes auf die israelitische Geschichte vermittelt waren. Wie weit man mit dieser Lehre von einem vorzeitlichen Dasein des Messias bitteren Ernst machte, ist schwer zu sagen bei der eigenthümlichen Organisation des orientalischen und semitischen Geistes, dem das Bewußtsein um den Unterschied der bloß gedachten und der vorhandenen Wirklichkeit abgeht. Jedenfalls hat der Apostel Paulus, der seine Christologie auf dem Grund der auch bei Philo auftauchenden Unterscheidung des empirischen und des idealen Menschen aufbaut, seine theologische Bildung in einer Schule erhalten, welche solchergestalt das Mittelglied zwischen palästinischer und alexandrinischer Speculation, zwischen Apokalypstik und Philosophie darstellte. Späterhin entwickelte sich die Philonische Lehre vom Logos zu der im Buche Sohar enthaltenen Lehre vom Metathton, der in eine nähere oder fernere Beziehung zum Messias gebracht worden zu sein scheint. Wenigstens ist davon die Rede, daß er einen menschlichen Leib angenommen habe. Daneben existirte aber auch die Danielisch-apokalypstische Form der Vorstellung noch weiter fort und

kam in dieser Beziehung der Name des „Wolkenmannes“ für den Messias auf.

Indessen scheinen solcherlei, auf eine höhere, übermenschliche Natur abzielende, Schulansichten, nachdem sie bei der ersten Lehrentwicklung des Christenthums eine gewisse Bethheiligung gefunden, späterhin gerade um dieses Umstandes willen innerhalb des Judenthums zurückgetreten zu sein. Die verbreitetste Lehre des Judenthums im nachapostolischen Zeitalter war ohne Zweifel diejenige, welche Tryphon im Dialog mit dem Märtyrer Justin (Kapp. 49 und 68) dahin formulirt, alle Juden erwarteten, daß der Messias als Mensch von Menschen abstammen werde, während es Thorheit sei, ihm ewiges Dasein und Gottheit zuzuschreiben. Selbst wenn er vom Himmel gekommen ist, um wie David zu regieren, ist und bleibt der von der rabbinischen Theologie construirte Messias doch wesentlich Mensch. Dieß das Resultat auch der Colanischen Untersuchungen. In den, in Bezug auf das Christenthum noch unbefangenen, älteren Targumen läßt sich gleichfalls nirgends ein Zug entdecken, der auf ein übermenschliches Wesen des Messias hintweise (vgl. Langen, S. 418 fg.). So kam es, daß, während die Propheten den Messias in der neuen Ordnung der Dinge auftreten ließen und während sich in Bezug auf die Zeiten Jesu wenigstens nicht bestimmt ermitteln läßt, ob der Messias noch in die diesseitige oder in die künftige Weltperiode gehört, schließlich doch je länger je mehr die schon in den Apokalypsen vertretene Vorstellung Raum gewann, wonach die „Tage des Messias“ noch dem Diesseits, dem „gegenwärtigen Weltlauf“ angehören. Man schob den Messias je länger je mehr in die Entwicklung der Dinge selbst herein, ließ ihn dieselbe fördern und zu einem vorläufigen Ziele führen. Und zwar vollzog sich dieser Umschwung schließlich in Babylonien, wo überhaupt ein realistischerer Zug obwaltete, während man sich in Palästina nur in die Vergangenheit hineinräumte und die Zukunft als Wiederholung der Vergangenheit darstellte. Die babylonischen Lehrer sprechen es endlich aus, daß zwischen dieser Welt und den Tagen des Messias kein weiterer Unterschied sein werde, als der aufgehörende Druck der Völker. Es ist dieselbe Entwicklung, dasselbe Staatsleben, nur die Freiheit tritt ein mit ihrem allbelebenden Hauche.

Sehen wir vom nachapostolischen Judenthum herüber auf das gleichzeitige Judenthumschristenthum, so begegnen wir auch hier nicht bloß der bekannten esjonitischen Auffassung der Person des Messias, sondern es bietet sich uns in den Clementinen auch wieder die schon er-

klärte Erscheinung des messianischen Propheten, hinter welchem der königliche Messias fast verschwindet. Oder vielmehr es „fließt die Erwartung einer Wiederkehr des Propheten Elias mit der Erwartung des Messias zusammen“ (Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1858, S. 410). Wie Christus Luc. 24, 27. 32 die Schrift öffnet, so auch der wahre Prophet der Recognitionen, welcher die Weissagungen der übrigen Propheten erst beglaubigt (I, 59) und verständlich macht (I, 61).

Wir haben somit einen bis an die Schwelle der neutestamentlichen Zeit reichenden Proceß der Auflösung der altisraelitischen Messiasidee zu unterscheiden von einem zur neutestamentlichen Zeit schon im Gange befindlichen Proceß der Neubildung, wobei die einzelnen wirklich oder scheinbar vom Messias handelnden Schriftstellen in unterschiedsloser Weise als Bausteine benutzt werden. Daß dieser Proceß der Neubildung, welcher in seinem Resultate sich besonders durch die angegebene Veränderung in Bezug auf die Chronologie des messianischen Auftretens von dem prophetischen Bilde unterschied, zur Zeit Jesu schon im Gange war, läßt sich daraus schließen, daß eine derartige chronologische Verschiebung nirgends in der evangelischen Geschichte einem Anstoß begegnet. Nirgends stoßen wir auf den Einwand, daß der Erscheinung des Messias ja nach biblisch correcter Auffassung eine von Gott geschlagene Schlacht oder sonst eine Art Weltgericht vorangehen müsse. Jede Erinnerung an die ursprüngliche Stellung des Messias nach dem Gerichte ist geschwunden. Dagegen mußte, wenn das Christenthum erst den Messiasgedanken wieder aus dem Grabe gerufen hätte, der evangelischen Geschichte, welche nicht bloß Simeon und Hanna auf den Trost Israels harren, sondern auch die Herzen vieler im Volke dem Sohne Davids entgegen schlagen läßt, in der That so gut wie gar kein geschichtlicher Werth zugeschrieben werden. Dem ist aber nicht so. Dagegen stimmt Alles im Neuen Testament zu der scripturariſchen und schulmäßigen Färbung, welche den Messiasbegriff während dieses seines zweiten Lebens charakteristisch unterscheidet. Einen sprechenden Beleg hierfür bietet eigentlich das ganze Evangelium nach Matthäus mit seiner bekannten Tendenz des Nachweises messianischer Eigenschaften Jesu im Alten Testamente. Und wenn sogleich im Eingange dieses Wertes die Schriftgelehrten forschen und finden, daß der Messias in Bethlehem geboren werden müsse, so ist dieß nur ein einzelner Zug in diesem vermittelt rein literarischer Forschung reconstruirten Messiasbilde. Wenn Jesus, so lange er sich bloß als Menschensohn einflüßert, darum

noch keineswegs für den Messias gehalten wird, so paßt das vollkommen zu dem Resultate, daß die Verbindung der Begriffe Menschensohn und Messias erst von der apokalyptischen Geheimliteratur vollenzogen, der Name Menschensohn daher auf keinen Fall eine verbreitete und volksmäßige Bezeichnung des Messias war. Wenn dagegen von dem Davidssohne Errettung aus der Hand der Feinde, Sammlung des zerstreuten Israels, Aufrichtung eines politischen Reichs erhofft wird, wenn die Jünger darüber streiten, welcher der Größte sein wird in diesem Reiche, wenn die Zebedaen sich Ausichten auf die Ehrenplätze machen, so ist dieß von dem Ausgangspunkte einer schriftmäßigen Unterweisung, wie sie von den Gesetzeslehrern und Synagogen jener Tage ausging, vollkommen zu begreifen. Aber auch der Gegensatz, welcher sich in Bezug auf die messianische Frage nunmehr zwischen Judenthum und Christenthum aufthut, trägt ganz den Charakter einer Controverse über den Schriftinhalt. Die ersten Reden der Apostel an die Menge zu Jerusalem behandeln alle gewisse Schrifttexte. Denselben Weg sehen wir dann auch die Siebenmänner Stephans und Philippus, nicht minder auch die antiochenischen Missionäre Barnabas und Paulus betreten, wo sie in den Synagogen reden. Es ist durchaus ein „Streit über die Schrift“, als was der jüdisch-christliche Gegensatz in diesem Stadium erscheint. Und ebenso kommt es auch im Innern der messianischen Gemeinde zu den ersten Ansätzen einer dogmatischen Entwicklung, indem man im Hinblick auf das paradoxe Schicksal des Messias abermals die Schrift öffnet und nunmehr in derselben die Entdeckung eines neuen Messiasbildes macht, welches dem gleichzeitig von der rabbinischen Theologie ausgebildeten ebenso feindselig gegenübertritt, wie es andererseits die Mithsel des Kreuzestodes Jesu zu lösen verspricht.

Aus dieser messianischen Controverse, wie sie zwischen Juden und Christen geführt wurde, begreift sich das Wahrheitsmoment der neuerdings vernommenen Rede, daß erst das messianische Auftreten Jesu den Messiasgedanken im Judenthum wach gerufen habe. Wenigstens besitzt derselbe in der nachchristlichen Zeit nachweisbar im jüdischen Bewußtsein eine Realität von ungleich massiverer Art als vor dem Auftreten Christi. Trotz aller religiösen Aufregung, mit welcher der wichtige Schritt des Schicksals damals das seinem Untergang entgegengehende Volk erfüllte, gehörte doch das persönliche Messiasbild zu den schwerer flüßig zu machenden, also unlebendigeren Elementen der Volkserwartungen. Wir treffen hier mit den Bemerkungen zusammen,

welche kürzlich Baumgarten in dieser Zeitschrift (X, S. 663) über die mehr „jehovistische“ als „messianische“ Form der Ausichten auf Rettung machte, welchen man sich bis zur Zerstörung Jerusalems in Judäa hingab. Wir haben diesem Nachweise, aus welchem wir die gänzlich auf Null reducirten, ja eigentlichst profanirten Messiaserwartungen des Josephus besonders hervorheben, nur hinzuzufügen, daß bis zur Gründung von Aelia Capitolina wahrscheinlich, von Jesus vorderhand abgesehen, lediglich ein Einziger es gewagt hat, sich zu dem verführerisch in der Luft schwebenden Titel zu melden, — nämlich Bar Kochba, und auch dieser, was charakteristisch ist, nur in Folge einer von Seiten des schriftgelehrten Rabbinenthums, welches Num. 24, 17 auf ihn anwandte, an ihn ergangenen directen Aufforderung. Aber auch jetzt noch erschien diese That des Rabbi Akiba als ein so unerhörtes, den Gesichtskreis des damaligen Geschlechts so ganz übersteigendes Wagniß, daß Rabbi Johanan ben Torta dem Akiba als ungläubiger Thomas gegenübertrat und sagte: „Eher wird Gras auf deinen Backenzähnen wachsen, als der Messias erscheinen“ (vgl. Grätz, Judenthum, IV, S. 159 fg.).

In der evangelischen Geschichte kann zur Bestätigung dessen zunächst auf den Täufer Johannes hingewiesen werden. In dieser Beziehung ist W. Lang's Ausführungen einfach beizutreten. Wenn mitten in der nach Jes. 66, 24, Jer. 15, 7 ausgemalten Beschreibung des messianischen Gerichts der Täufer sich als den bloßen Vorläufer eines Stärkeren darstellt, welcher nach ihm kommen wird, so kann nach dem ursprünglichen Sinne dieser Rede damit um so gewisser nur Jahveh selbst gemeint sein, als uns bisher der Messias noch nie in der Rolle als Weltrichter begegnet ist. Kein Prophet und, von den Bilderreden des Henoch abgesehen, kein Apokalyphtiker hatte gewagt, was in der Folge dem Christenthum möglich werden sollte. Der geschichtliche Johannes ist also, gerade wie Elias in der Stelle des Malachi, auf die er sich beruft (3, 1. 23), der Vorläufer des weltrichtenden Gottes selbst, welcher mit Feuer und Geist tauft, d. h. die Einen mit seinem Geiste begabt, wie Joel, die Anderen mit Feuer verbrennt, wie der zweite Jesaja geweissagt hatte.

Hauptsächlich aber ist zu verweisen auf den Reflex, welchen die Wirksamkeit Jesu im durchschnittlichen Bewußtsein des Volkes findet. Derselbe besteht nämlich durchaus nicht darin, daß man rasch darauf verfällt, in ihm den Messias zu finden, sondern sie sagen, Johannes sei von den Todten auferstanden, oder er sei Elias oder der Propheten Einer (Marc. 6, 14. 15. 8, 28). Auch noch das vierte Evan-

gelium hat von der Thatsache, daß „der Prophet“ das Aeußerste von messianischen Erwartungen bildete, welche dem populären Bewußtsein erschwinglich waren, eine vollkommen richtige und geschichtsmäßige Anschauung (4, 19. 6, 14. 9, 17). Jesus nennt sich selbst so (4, 44) und seine Wunder sollen ihn nicht sowohl als Messias denn überhaupt als Propheten und religiösen Restaurator beglaubigen (2, 18. 3, 2. 4, 45. 6, 2. 7, 31. 10, 41). Empfängt vielleicht von hier aus die schwierige Stelle Joh. 1, 21 ein entsprechendes Licht? Jedenfalls springt auch auf dieser Seite der Betrachtung nur wieder das Epochenmachende des Petrusbekenntnisses in die Augen, und wenn das erste und das vierte Evangelium nicht genug eilen können, Jesu gleich von vornherein von allen Seiten die Prädicate der Messianität entgegentragen zu lassen, so drängen sie eben auch hier, wie schon in Bezug auf die Erklärungen des Täufers Johannes geschehen war, auf den Anfang vor, was am Ende sich herausgestellt hat; sie fassen als Princip, was vielmehr Resultat gewesen ist.

Könnte aber Jesus seit der letzten Zeit des galläischen Aufenthaltes, ja im Grunde schon seit der Speisungsgeschichte (vgl. Weizsäcker, evangelische Geschichte, S. 447 fg.) es nicht wehren, wenn die Ahnung von der messianischen Bedeutung seiner Person sogar den Namen „Davidssohn“ auszusprechen wagte, so drückt es doch nur das Siegel auf die Beobachtungen, die sich uns hinsichtlich des Davidsiden aufdrängten, wenn Jesus selbst ihn vor den Ohren der Schriftgelehrten verleugnet. Es ist der Schlüsselpunkt der ganzen ersten Entwicklung messianischer Ideen, wenn, nachdem jedes neue Jahrhundert der persisch-griechischen Zeit auch einen neuen Abzug an dem Bestande des Davidschen Messiasideals mit sich geführt hatte, endlich Jesus den letzten Streich dagegen thut, indem er mit dem bestehenden Schriftglauben selbst, also mit denselben Mitteln, deren sich die Schriftgelehrten zur Restauration des Davidschen Messiasbildes bedienten, die Unhaltbarkeit desselben darthut. Die Stelle Ps. 110, 1, worin der Sänger von seinem Herrn spricht, galt allgemein als Aneide David's an den Messias. Es ist somit ein Widerspruch, den Messias für einen Sohn David's in fleischlichem Sinne zu halten. Wie Marcus (12, 35—37) und Lucas (20, 41—44) den Auftritt erzählen, läßt er nur entweder diese oder die sehr unwahrscheinliche Auslegung zu, daß Jesus die messianische Erklärung des betreffenden Psalms selbst habe anfechten wollen. Auch Wiel erkennt diese Alternative an und geht nur davon ab, weil „weder das Eine noch das Andere irgend

wahrscheinlich" sei (Synopse, II, S. 340). Aber wir sind nicht berechtigt, den direct sich ergebenden Sinn eines den Stempel der Echtheit so entschieden tragenden Ausspruches Jesu zu Gunsten einer vorgefaßten Ansicht über seine Genealogie, und sei dieß auch die Ansicht des Apostels Paulus gewesen, zu alteriren. Offenbar stellt sich Jesus auf die Seite des Psalms und will daraus ableiten, daß die Schrift selbst den Messias für einen Höheren denn David hält, wie er sonst wohl auch sagt, er sei mehr als Salomo oder Jonas. Mit Recht haben daher Weiße, Freytag, Strauß, Schenkel, Solani in dem besprochenen Ausspruch eine directe Opposition gegen das wieder ins Leben gerufene Davidische Element in der Messiasvorstellung, insonderheit also auch in der Beurtheilung seiner messianischen Ansprüche nach einem genealogischen Maßstabe erblickt. So hat Jesus ja auch sonst die prophetischen Stellen, in welchen die damalige Schriftgelehrsamkeit den Messias fand, bald durch Herbeiziehung ganz neuer Züge ergänzt, bald durch Zurückstellung der realistischen Züge hinter die idealen einer freieren Behandlung unterworfen.

Wenn daher Jesus, anstatt sein messianisches Bewußtsein vor Allen in die Davidsohnschaft zu verlegen, es vielmehr mit dem Namen „Menschensohn“ ausdrückt, nimmt er auch auf diesem Punkte zu der Schrift eine Stellung ein, die in unvergleichlicher Höhe über der Methode des damaligen rabbinischen Schriftgebrauches steht; zugleich aber verhält er sich vollendend und abschließend zu derjenigen Bewegung, welche schon seit Jahrhunderten auf die Verallgemeinerung und Versittlichung der messianischen Idee hingearbeitet hatte, und wie, sei es vor, sei es nach ihm, die jüdischen Apokalypsen derselben Tendenz in der Weise huldigen, daß sie der Messiasgestalt den allgemeinen Hintergrund des Menschensohnes geben, so thut auch er. Die Beziehungen, welche in dieser Richtung zwischen der apokalyptischen Literatur und dem Christenthum obwalten, aufzudecken, magt sich der Verfasser dieses nicht an. Als sicher kann meines Erachtens indessen gelten, daß das Henochbuch vor den nach Petrus, Judas und Barnabas genannten Briefen entstanden sein muß (vgl. die Nachweisungen bei Hilgenfeld, Zeitschrift, 1860, S. 334, während die S. 355 verzeichneten Spuren der Benutzung des vierten Buches Esra im Neuen Testamente nicht gleiche Beweiskraft haben. Dagegen fordert zu neuer Untersuchung auf, was derselbe Gelehrte in seinem *Novum testamentum extra canonem receptum*, fasc. I, p. 96. 112. 114. 115 beibringt und womit Langan, S. 111, zu vergleichen).

Für die Wissenschaft vom Leben Jesu aber lautet das Resultat der vorliegenden Beobachtungen dahin, daß die Messiasidee sich Jesu zur Durchführung seines Berufes keineswegs mit der Nothwendigkeit darbieten und aufdringen mußte, wie man sich dieß gewöhnlich vorstellt. Dieselbe persönlich zu fassen, sie auf eine geschichtliche Erscheinung anzuwenden, war keineswegs ein so sehr nahe liegender Schritt. Die Frage, was Jesus veranlassen konnte, nach ihr zu greifen, weist uns daher durchweg auf die originale Einartigkeit seines Selbstbewußtseins zurück, welches früher ausgebildet gewesen sein mußte, ehe er in dem Selbstbekenntnisse zur Messianität einen für seine Zeitgenossen aussprechbaren Namen, für sich selbst eine begriffliche Objectivirung dafür fand. Was sich uns mithin herausgestellt hat, ist die Unhaltbarkeit jenes zu Anfang als möglich angenommenen Standpunktes, welcher die gleichzeitige Messiasidee als Schlüssel für die Geheimnisse des Selbstbewußtseins Jesu gebrauchen will. Es widerspricht ein solcher Versuch der Entwicklung der messianischen Idee auf ihrem damaligen Stadium nicht minder als dem Gange der Lebensgeschichte Jesu, „in welchem gerade die Messianität nur als die Anwendung und Folge seines Selbstbewußtseins oder Sohnesgefühles erscheint“ (Weizsäcker, S. 474).

Nachtrag. Auch Fost ist, wie ich eben sehe, der Ansicht, man habe einen persönlichen Messias eigentlich nicht erwartet, erst Jesus habe den Gedanken wieder angeregt, während die Rabbinen mehr vom Himmelreich, als vom Messias zu reden pflegten (Geschichte des Judenthums, I, 1857, S. 397. 411).