

Theologische Studien

Eine Schriftenreihe
herausgegeben von Karl Barth

Heft 6

KARL BARTH

David Friedrich Strauß als Theologe

1839—1939



Verlag der Evangelischen Buchhandlung Jolliton

Bisher erschienene Hefte der Schriftenreihe

Theologische Studien:

Heft 1: Karl Barth, Rechtfertigung und Recht	Fr. 1.50
Heft 2: Karl Barth, Evangelium und Bildung	Fr. 1.—
Heft 3: Wilhelm Vischer, Die Bedeutung des Alten Testaments im christlichen Leben	Fr. 1.—
Heft 4: Alfred de Quervain, Der Wesentlichkeitsanspruch des Evangeliums	Fr. 1.—
Heft 5: Karl Barth, Die Souveränität des Wortes Gottes und die Entscheidung des Glaubens	Fr. 1.—
Heft 6: Karl Barth, David Friedrich Strauß als Theologe ...	Fr. 1.—

Bei Subskription der Reihe
auf mindestens 1 Jahr — 4 bis 6 Hefte — 10% Ermäßigung

Soeben ist erschienen:

MARTIN NIEMÖLLER

Dennoch getrost

Die letzten 28 Predigten

184 Seiten Text und Bild des Verfassers
Ganzleinen Fr. 6.20

Der Gottesstreiter Martin Niemöller ist in der ganzen Welt bekannt, weil er es gewagt hat, als unerschrockener Bekenner trotz allen Zwanges und aller Drohung das unverfälschte Evangelium zu verkündigen.

■ Zum zweijährigen Jahrestag seiner Gefangenschaft erscheinen nun die letzten achtundzwanzig Predigten, die er gehalten, bevor er seiner Freiheit beraubt wurde.

Diese Predigten sollen nicht als Sensation gewertet werden, sondern sie wollen die kraftvolle Evangeliumverkündigung, welche so viele Herzen in Deutschland gestärkt hat, auch zu uns tragen und auch uns teilnehmen lassen an der Botschaft eines Glaubenszeugen. Dann aber sollen diese Predigten doch auch das Bild dieses aufrechten Mannes erst ins rechte Licht rücken, denn seine Haltung ist ja nicht aus bloß menschlicher Tapferkeit verständlich, sondern sie ist ein Geschenk des Glaubens. Und nun können wir beim Lesen auch selbst beurteilen, daß Martin Niemöller kein politischer Heger gewesen ist, wie die staatliche Propaganda wahr haben möchte, sondern daß er lauter, aufrecht und auf die schlichteste Weise das Wort Gottes verkündigt hat.

Es wird auch für unsere Gemeinden eine große Stärkung und Bereicherung bedeuten, diese Predigten zu lesen und vorzulesen. Dann wird das Zeugnis des Gefangenen trotz aller Bande weiterlaufen und seinen Dienst ausrichten.

Verlag der Evangelischen Buchhandlung Jollikon

Theologische Studien

Herausgegeben von Karl Barth

Heft 6

KARL BARTH

David Friedrich Strauß
als Theologe

1839—1939



Verlag der Evangelischen Buchhandlung Zollikon

David Friedrich Strauß als Theologe

Wir stehen im Jahre der hundertsten Wiederkehr des Gedächtnisses an den Züricher Straußenhandel, der am 6. September 1839 im „Züriputsch“ seinen blutigen Austrag fand. Das ist der Anlaß, heute von D. F. Strauß zu reden. Es sei Anderen überlassen, die Erinnerung an jenes bewegte Jahr als solches wachzurufen. Uns interessiert der Mann und das Werk des Mannes, in dessen Leben jene Ereignisse einen entscheidenden Einschnitt bildeten.

Einige Namen und Titel mögen uns zunächst in dieses Leben einführen. — Strauß wurde geboren am 27. Januar 1808 in Ludwigsburg in Württemberg und studierte in Tübingen unter den Supranaturalisten Steudel und Bengel (dem Großsohn des berühmten Johann Albrecht desselben Namens), unter dem seit 1826 dort wirkenden J. Chr. Baur, aber auch unter dem Mystiker und Mantiker Eschenmayer. Sein philosophisch-theologischer Weg führte ihn „von den Steppen Kants und seiner Ausleger nach den saftigeren Triften der Naturphilosophie“ (Ges. Schr. 1876 I S. 125), nämlich zu einer eigentümlichen Verbindung zwischen Jakob Böhme, Schelling und Justinus Kerner (dem Verfasser der „Seherin von Prevorst“) zu Schleiermacher, um dann bei Hegel sein vorläufiges Ziel zu erreichen. 1835 und 1836 schrieb er als Tübinger Repetent sein „Leben Jesu, kritisch bearbeitet“, durch das er gleichzeitig mit einem Schlag auf lange hinaus der berühmteste Theologe Deutschlands und für jede kirchliche und akademische Stellung lebenslänglich unmöglich wurde. Er veröffentlichte in den folgenden Jahren eine Reihe von Streit-schriften, in denen er den Inhalt seines Werkes zu verteidigen suchte und doch auch einigermaßen zu mildern wußte. Aber seine Berufung auf eine theologische Professur in Zürich 1839 mißlang wegen des Widerstandes des konservativen Volksteils. Zürich mußte ihn pensionieren. Und nun führte er 1840–41 in dem zweibändigen Werk „Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und in ihrem Kampf mit der modernen Wissenschaft“ seine Absage an Bibel, Kirche und Dogma zu Ende und verschwand dann, als freier Publizist sich betätigend, für eine Weile aus der theologischen Arena. In diese Zeit fällt seine unglückliche, nach vier Jahren getrennte Ehe mit der

berühmten böhmischen Sängerin Agnes Schebest, die ihm durch maßlose Eifersucht das Leben schwer gemacht hat. Strauß hat sich auch von der Melancholie dieser Erinnerung nie mehr befreien können. Und so hat ihm auch ein im Jahr 1848 unternommener Versuch politischer Betätigung mehr Verdruß als Freude eingetragen. 1864 fühlte er sich gedrungen mit einem zweiten „Leben Jesu“, diesmal „für das deutsche Volk“ bestimmt, aufs neue in die mittlerweile durch das Eingreifen der Tübinger Schule veränderte Diskussion einzutreten. Er wandte sich 1865 mit der Schrift „Die Galben und die Ganzen“ gegen das Leben Jesu von Schenkel und gegen die liberale Theologie des Protestantenvereins, führte während des siebenziger Krieges einen vielbeachteten patriotischen Briefwechsel mit seinem französischen Seitenmann Ernest Renan und schloß seine Tätigkeit mit dem Werk „Der alte und der neue Glaube“ 1872, dessen fast einmütige Ablehnung in allen Lagern seine letzten Lebensstage verbittert hat, nachdem er längst ein einsamer Mann geworden war. Er starb am 8. Februar 1874 in seiner Geburtsstadt Ludwigsburg.

Wir versuchen es zuerst, sein theologisches Charakterbild im allgemeinen zu zeichnen, um uns sodann dem sachlichen Problem zuzuwenden, das mit seinem Namen in unvergeßlicher Weise verknüpft bleiben wird, das er vor allem durch sein erstes „Leben Jesu“ — eine Parallelerscheinung zu der Leistung Feuerbachs in Bezug auf das Religionsproblem — der Theologie erstmalig in grundsätzlicher Schärfe zum Bewußtsein gebracht hat: dem Problem der Offenbarung Gottes in der Geschichte.

„Man muß Strauß lieben, um ihn zu verstehen“, hat Albert Schweitzer (Gesch. der Leben-Jesu-Forschung⁴ 1926 S. 69) gesagt. Das kann aber, so wie die Dinge liegen, zunächst keinen andern Sinn haben als den: man muß Mitleid mit ihm haben. Vor allem darum, weil das, was bei der Betrachtung seines Lebensbildes unwillkürlich Anlaß zu aufrichtigem Bedauern gibt, nicht etwa im Zusammenhang mit einem großen, wenn auch vielleicht schuldhaften Wollen des Mannes steht — Strauß ist keine tragische Gestalt — weil es viel mehr etwas Zufälliges ist als etwas Notwendiges, viel mehr ein Triviales als etwa ein Dämonisches, weil es viel mehr Kopfschütteln als etwa

Furcht zu erregen geeignet ist, weil auch das Mitleid, ohne das man ihn in der Tat nicht verstehen kann, sich kaum je mit Bewunderung für die Art, wie er gelitten hat, verbinden kann, weil auch diese wieder mehr neues Bedauern mit ihm als etwa Respekt vor ihm einflößt.

Aber freilich: Mitleid kann gerade hier auf keinen Fall das Bedauern des Unbetheiligten bedeuten. Es könnte wohl sein, daß sich in David Friedr. Strauß gerade in seiner Untragik ein geheimnisvolles Leid der ganzen neueren Theologie in besonderer Weise versammelt und dargestellt hat, so daß er nicht mit Unrecht der in den nicht-theologischen und nicht-kirchlichen Kreisen wahrscheinlich bekannteste und signifikanteste Theologe des 19. Jahrhunderts gewesen ist. Denkt man über das große sachliche Problem nach, das er aufgeworfen, das ihn soviel Ausstoßung gekostet hat, auf die er nun doch nicht eigentlich groß zu reagieren wußte, und sieht man ihn in der Verbitterung und Einsamkeit, die ihm einerseits die von ihm wider Willen vertretene Wahrheit und andererseits doch noch mehr das Unzureichende, das Unfruchtbare seines Wahrheitseifers bereitet hat, so sieht man unwillkürlich nicht nur ihn, sondern von einer bestimmten Seite den Theologen jenes Jahrhunderts überhaupt und wird sich dann nicht mit Zausrath (D. fr. Strauß und die Theologie s. Zeit 1876 2. Bd. S. 390) damit begnügen festzustellen, Strauß sei eben „wesentlich eine pathologische Erscheinung“ gewesen.

Straußens entscheidende Leistung liegt auf historischem Gebiet. Aber daß er ein Historiker gewesen sei im Sinne und vom Range eines F. Chr. Baur, kann man unmöglich sagen. Er konnte schon in einem Brief vom 7. April 1837 schreiben: „Es fängt mir das rein wissenschaftliche Wesen an, trocken zu werden. Zu einem eigentlichen Gelehrten bin ich nicht gemacht, ich bin viel zu viel von der Stimmung abhängig, habe viel zu viel mit mir selbst zu schaffen.“ Aehnliche Erklärungen über sich selber gibt er dann immer wieder. Die historisch-methodische Entdeckung, die er in seinem ersten „Leben Jesu“ zweifellos gemacht hat, war mehr ein Zufallstreffer als etwas Anderes. Das ist dadurch bewiesen, daß er ihr in seinem zweiten „Leben Jesu“ von 1864 gerade im entscheidenden Punkt nicht treu geblieben ist, sich vielmehr gerade im entscheidenden Punkt der gegen sein

erstes Buch laut gewordenen Kritik seiner Methode zu fügen wußte. Wie kam das? „Es war die Stimmung nicht mehr vorhanden, aus der heraus ich das Buch ursprünglich geschrieben hatte“ (Ges.Schr. I S. 6). Von dem Geiste zusammenhängender historischer Forschung, von der eigentlichen Aufgeschlossenheit für das, was gewesen ist, sind aber auch die kleineren historischen Arbeiten meist biographischen Inhaltes, die wir von Strauß besitzen, nicht geleitet. Er war, wenn er Zutten oder Voltaire, Frischlin oder Schubart darstellte, wieder nach seinem eigenen Geständnis viel mehr mit dem Wunschbild seiner eigenen Existenz als mit den geschichtlichen Stoffen als solchen beschäftigt. „Ich bin kein Historiker, es ist bei mir alles vom dogmatischen (resp. antidogmatischen) Interesse ausgegangen“ (Brief vom 22. Juli 1846). Der Held einer Straußischen Biographie „mußte geistige Interessen zeigen, geistige Taten aufzuweisen haben, und zwar in einer Richtung, die der meinigen verwandt war; er mußte dem Licht, der Freiheit zugekehrt, ein Feind der Despoten und der Pfaffen sein“ (Ges.Schr. I S. 31). So ist sein ernsthaft unternommener Versuch, auch eine Lutherbiographie zu schreiben, einfach daran gescheitert, daß er (Brief vom 24. Dezember 1857) Luthers Glaubensbegriff für „etwas rein Irrationales, ja Scheußliches“ halten mußte. „Ein Mann, bei dem Alles von dem Bewußtsein ausgeht, daß er und alle Menschen für sich grundverdorben, der ewigen Verdammnis verfallen wären, aus der sie nur durch das Blut Christi und ihren Glauben an dessen Kraft erlöst werden können — ein Mann, dessen Kern dieses Bewußtsein bildet, ist mir so fremd, so unverständlich, daß ich ihn nie zum Helden einer biographischen Darstellung wählen könnte. Was ich auch sonst an ihm bewundern und lieben möchte: dieses sein innerstes Bewußtsein ist mir so abscheulich, daß von Sympathie zwischen mir und ihm, wie sie zwischen dem Biographen und seinem Helden unerläßlich ist, niemals die Rede sein könnte“ (Ges.Schr. I S. 41). Der so redete, hat zwar offenbar auch bei Luther mit feindseligem Scharfblick gesehen, was die Historiker in der Regel so nicht sehen wollen oder können — er war aber in der That selber kein Historiker.

Man hat Strauß einen spekulativen Kopf genannt. Er ist das doch nur dann gewesen, wenn man darunter nicht sowohl einen

Denker als vielmehr einen leidenschaftlichen, gescheiterten, geschickt kombinierenden Grübler verstehen will. Strauß war im Einzelnen zweifellos ein gewandter, erstaunlich umsichtiger, ein aufregender und oft amüsanter Darsteller und Debatter. Die Fähigkeit eines „Denkers“ zum Aufbau im Zusammenhang, zur Konstruktion, zur Synthese ist ihm völlig abgegangen. — Er hat in dieser Beziehung nicht weniger als dreimal in seinem Leben und zwar gerade bei Anlaß seiner drei wichtigsten Schriften in geradezu katastrophaler Weise versagt. Das erste Mal bei Anlaß seines ersten „Leben Jesu“. Dieses Werk war eigentlich, gut nach Hegel, nur gedacht als kritische Analyse des naiven, von der Ueberlieferung gebotenen Christusbildes und ihm hätte als eigentliche Pointe eine spekulative Rekonstruktion der Christologie folgen sollen. Der erste, antithetische Teil des Programms wurde pünktlich ausgeführt. Die eigentliche positive Leistung aber, gerade den Teil, den er nach einem Brief vom 6. Februar 1832 merkwürdiger Weise für den leichtesten hielt, ist Strauß, abgesehen von den viel zitierten Andeutungen im Schlußabschnitt des zweiten Bandes der Welt schuldig geblieben. Dasselbe Schauspiel wiederholte sich 1840/41 in seiner Glaubenslehre. Beabsichtigt und in den dazwischen liegenden Streitschriften versprochen war eigentlich eine der kritischen Auflösung der Dogmatik folgende positive Darstellung des durch die Spekulation endgültig vergeistigten, aber insofern auch bewährten Dogmas, in der Art vielleicht, wie sie später von A. E. Biedermann im dritten Teil seiner Dogmatik durchgeführt worden ist. Straußens Können aber beschränkte sich darauf, das Schiff der Dogmatik sorgfältig in die Klippen einer etwas billigen Konfrontation mit der spinozistisch-hegelschen Philosophie zu steuern und es daselbst mit Mann und Maus untergehen zu lassen. Ein zweiter positiver Teil ist auch den 1400 Seiten dieses zweiten Werkes nicht gefolgt. Und dieselbe systematische Impotenz zeigte sich dann noch einmal 1872 im „Alten und neuen Glauben“, wo es nun endlich zu einer Entfaltung des neuen Glaubens kommt, aber in Gestalt eines derartig inkoherenter journalistischen Konglomerates von ein bißchen Darwin, ein bißchen Goethe, ein bißchen Lessing, ein bißchen Kunstbetrachtung und sehr viel namenloser, platt bürgerlicher Moral, daß man den Verfasser für von allen guten Geistern einer auch

nur formalen philosophischen Kunst verlassen halten sollte. Fr. Nietzsche hatte wirklich leichtes Spiel, als er den alten Mann wenige Wochen vor dessen physischem Ende in dem bekannten vernichtenden ersten Stück seiner „Unzeitgemäßen Betrachtungen“ auch philosophisch und literarisch vom Leben zum Tode brachte. Strauß hat in seinem Leben viel, emsig und existentiell wie sicher nicht Viele gedacht, aber ein Denker ist er noch sicherer nicht gewesen.

Weiter: Man hat Strauß besonders von gegnerischer Seite als einen quasi dämonischen Typus kalter, trockener Verstandeskonsequenz hingestellt und mit Abscheu bewundert. Und in dieser Richtung scheint er doch auch selber seine Stärke gesucht zu haben. Es war die Gabe „dialektischen Denkens“, die er als Ersatz für die ihm fehlende schöpferische Phantasie in sich entdeckt zu haben meinte (Ges.Schr. I S. 12). Als er 1841 zum ersten Mal (zwischen Zeidelberg und Mannheim) in der Eisenbahn fährt, da hat er (nach einem Brief vom 24. Mai 1841) „keinerlei Furcht, sondern das Gefühl innigster Verwandtschaft des eigenen Prinzips mit dergleichen Erfindungen... Diese Abstraktion, dieses Fortgerissenwerden des Individuums von einer allgemeinen Macht, wie es bei jenen ungeheuren Riesenmaschinen stattfindet, ist ganz dasselbe Prinzip, das wir in der Wissenschaft vertreten“. Gewiß, den Eindruck einer gewissermaßen auf Schienen rollenden Konsequenz kann man haben, wenn man je weilen ein einzelnes Straußisches Werk, etwa die große Bankrotterklärung der christlichen Glaubenslehre, vor sich hat. Sieht man auf das Ganze seiner Lebensarbeit, so erweckt der Ausdruck „Spirale“, den Haurath darauf anwendet, noch viel zu sehr den Eindruck einer Einheit. Durch ein konsequentes geistiges Wollen war damals L. Feuerbach, aber gerade nicht D. Fr. Strauß ausgezeichnet, der am 17. März 1838 von sich selbst schreibt, „daß alle sechs Jahre etwa ein alter wissenschaftlicher Mensch in mir abstirbt“. Strauß war gescheit, aber nicht von der Gescheitheit eines f. Chr. Baur, die Lines begreift und diesem Lines dann in vielleicht sehr verschiedener Form nachgeht, sondern sehr inkonsequent bald so, bald so gescheit, wie es auf Grund von allerlei mehr äußeren als inneren Bedingtheiten gerade kam. Er war z. B. in der Zeit seines Ueberganges zu Hegel in der Lage, unanfechtbar orthodox zu predigen und eine

Preisfrage notabene der katholisch-theologischen Fakultät Tübingen über die Auferstehung des Fleisches einwandfrei und mit Erfolg zu beantworten. „Ich bewies exegetisch und naturphilosophisch mit voller Ueberzeugung die Auferstehung der Toten, und als ich das letzte Punktum machte, war mir klar, daß an der ganzen Geschichte nichts sei“ (Brief vom 8. Februar 1838). Er hat sich zwischen 1836 und 1840 doch auch mit Rücksicht auf seine äußere Stellung zu Konzessionen und Kompromissen in Bezug auf sein „Leben Jesu“, dessen Wirkungen ihm selbst überraschend waren, bereit gefunden und hat dann umgekehrt 1840, notorisch im Zorn über seine Erfahrungen mit den Zürichern statt einer Rekonstruktion eine Auflösung der Glaubenslehre geliefert und in derselben Stimmung auch seine Konzessionen hinsichtlich des „Leben Jesu“ wieder zurückgenommen. Trat er als Privatschriftsteller trotz seines Buches von 1840/41 doch wieder für eine liberale Kirche und Theologie ein, so machte es ihm nichts aus, vor allem wiederum aus Gründen persönlicher Enttäuschung in der für den Liberalismus kirchenpolitisch schwierigsten Zeit der 60er Jahre den Liberalen in den Rücken zu fallen, Hengstenberg gegen Schenkel auszuspielen und gerade diese Schrift („Die Halben und die Ganzen“) „für das Beste, was ich überhaupt im polemischen Fache geschrieben habe“, zu halten (Ges. Schr. I S. 62). Er ist schließlich nach einer vierzigjährigen Laufbahn als Idealist auch noch, wie „Karl Moor unter die Räuber“ (Hausrath), unter die Materialisten und zwar ausgerechnet unter die naturwissenschaftlichen Materialisten und zwar unter diesen ausgerechnet unter die Darwinisten geraten, wo er, der Schüler Hegels, auch gegen die Affenherkunft des Menschen schließlich weiter nichts zu erinnern fand. Also daß das Lebenswerk von Strauß etwa besonders Linie und Charakter hatte, kann man beim besten Willen, etwas Derartiges zu entdecken, auch nicht sagen. Die Linie, die es hat, ist die Linie des Nabeliegendsten, des jeweils geringsten Widerstandes, der jeweils einfachsten Möglichkeit, den Theologen bezw. der Kirche eines auszuweichen und seinen eigenen Abschied von diesem finsternen Bereich noch und noch einmal zu rechtfertigen. Man hat — auch der ihm sehr wohlgesinnte Hausrath hat — schließlich den Straußens Sachlichkeit nicht eben einleuchtend bezeugenden Eindruck, daß er, wenn man ihn nur des Martyriums ent-

hoben und ihm irgendwo wie allen Andern eine ordentliche Professur gegeben hätte, in entscheidenden Dingen auch anders gekonnt und sicher einen anderen Auslauf genommen hätte. Auch als Gelden der Sache der verständigen Konsequenz kann man ihn unter diesen Umständen unmöglich bewundern.

Und nun kommen wir eigentlich erst zum Wichtigsten. Strauß hat bekanntlich seiner Zeit, weithin sichtbar und ohne es zu verleugnen, das Bild des ungläubig gewordenen Theologen geboten. Grollend und eifernd steht er seit spätestens 1839 der Kirche nicht nur, sondern sichtlich dem lieben Gott selber gegenüber wie ein prozeßführender und schließlich räuberender Michael Kohlhaas, der sich diesen Sündel zum Lebensberuf gemacht hat. Und sogar über das Grab hinaus zürnend, hat er sich jede Beteiligung eines Geistlichen bei seiner Leichenfeier schon 10 Jahre vorher verboten (Brief vom 22. Mai 1863). Es ist wirklich ein recht böses Nein, was bei ihm etwa in seiner Glaubenslehre zu hören ist. „Ich habe hier den Theismus von allen Seiten umzingelt und berannt und bin unverdeckt mit der pantheistischen Sprache herausgegangen“ rühmt er sich in einem Briefe vom 27. Februar 1840. Das Kapitel über die Kirche (2. Bd. S. 624) schließt mit der offenen Erklärung, Theologie könne heute nur noch produktiv sein, indem sie destruktiv sei. Ihr Beruf in jetziger Zeit bestehe darin, ein Gebäude, das in den Bauplan der neuen Welt nicht mehr paßt, in der Art abzutragen, daß es den Bewohnern nicht geradezu über den Kopf geworfen, sondern ihr allmählicher Auszug theils abgewartet, theils aber doch beschleunigt werde. Theologisches Studium, früher der Weg zum Kirchendienst, sei jetzt der geradeste Weg, sich dazu unfähig zu machen. Denn da das Dogma, die Weltanschauung des idiotischen Bewußtseins, die Theologie aber die Kenntnis dieses Bewußtseins sei, so sei diese Kenntnis heute unter dem Einfluß der Philosophie so kritisch eindringend geworden, daß der zu solcher Wissenschaft Gelangte aus dem, wovon sie Wissenschaft ist, nämlich eben aus der Weltanschauung des idiotischen Bewußtseins notwendig heraustrete. Es werde bald so weit sein, daß nur noch religiöse Idioten und theologische Autodidakten, die Vorsteher und Sprecher der Pietistenstunden, als Geistliche in Betracht kommen. — „Die religiöse Saite in ihm gab keinen Ton“ hat Zausrath klagend festgestellt und rechnete Strauß

immer wieder das als schwersten Fehler an, daß er eben nicht begriffen habe, daß Religion keine Sache des Denkens, sondern des Gemütes sei: „eine Weise, Gott zu empfinden und sich der Welt gegenüber zu stimmen“ (a. a. O. I S. 6), II S. 39). Käme es auf Gemüt, Empfindung und Stimmung an, dann hätte Strauß der gläubigste Theologe sein müssen, denn mit dem allem war er bis zur Sensibilität reichlich gesegnet. Käme es darauf an, dann dürfte man es ihm immerhin zugute halten, daß er in seiner vorkritischen Zeit, Ende der zwanziger Jahre — er war schließlich auch nicht ganz umsonst ein Zeitgenosse von Ludwig Hofacker, von Albert Knapp und den anderen Vätern des württembergischen Neupietismus — auch eine Erweckung erlebt und in einem Gedicht besungen hat, dessen letzte Strophe lautet:

Ja, sei du Sonn, ich grünes Kraut,
 Das hoffend auf zu dir nur schaut;
 Sei du das Brunnlein auf der Wiesen,
 Laß mich an dir als Gräslein spriesen;
 Ja, laß mich nimmer reich und mein
 Nur arm und dein, Herr Jesu, sein!

(1827 od. 28. Ges. Schr. XII S. 96.)

Man täuscht sich, wenn man angesichts der vielen bösen Worte, die Strauß gegen Kirche und Theologie und alles, was damit zusammenhängt, zu Papier gebracht, nun etwa gleich an die von Ewigkeit her Verstockten der calvinischen Prädestinationslehre denken möchte. Strauß hat auf nicht Wenige seiner Zeitgenossen einen solchen ausgeprägt antichristlichen Eindruck gemacht. Strauß hat vor allem selber mit seinem Unglauben dauernd so kokettiert, daß man das Phänomen wohl oder übel beachten muß. Aber wer vielleicht heute noch in ihm so etwas wie den Geist, der stets verneint, sehen möchte, dem ist dringend zu raten, seinen „Alten und neuen Glauben“ zu lesen. Denn der Eindruck, den man hier empfängt, ist der, daß dieser scheinbar so furchtbare Ketzer und Ungläubige in Wirklichkeit im Grunde nichts Anderes als ein seiner Bildung äußerst froher und mit sich und der Welt nun leider doch nicht eigentlich zufriedener Mitteleuropäer und die Hölle, in der er sich von rechtswegen zu befinden scheint, vielmehr eine Art „Gartenlaube“ oder „Dahheim“ gewesen sein möchte als ein Inferno wie Dante oder

wie noch der muntere Angelus Silsius es gesehen und geschildert hat. Vier Teile hat dieses Buch:

1. Sind wir noch Christen? — Antwort: Nein, denn erstens haben wir es nicht mehr nötig und zweitens paßt es uns nicht mehr.

2. Haben wir noch Religion? Antwort: „Ja oder Nein, je nachdem man es verstehen will.“ Immerhin ja, sofern wir uns trotz Schopenhauer getrost abhängig fühlen vom All, für das wir solchen Pessimisten gegenüber des Bestimmtesten dieselbe Pietät fordern, wie der Fromme alten Stils für seinen Gott. „Unser Gefühl für das All reagiert, wenn es verletzt wird, geradezu religiös“ (Ges.Schr. VI S. 97) — also doch ja!

3. Wie begreifen wir die Welt? Antwort: Frei nach Kant-Laplace, Lamarck, Darwin, Gäckel — also als unendliche, belebte, in einem Aufstieg zu immer höheren Formen begriffene Materie.

4. Wie ordnen wir unser Leben? Antwort: Indem wir uns bestimmen nach der Idee der Gattung. Was dann erläutert wird durch eine in freier Folge sich anschließende Anzahl von Mitteilungen über die Notwendigkeit der Monogamie, aber auch über das Recht der Ehescheidung, über die Berechtigung des Krieges und der Todesstrafe, über die Vortrefflichkeit des Nationalgefühls gegenüber allem Kosmopolitismus, über das Recht der Monarchie und des Adels (obwohl der Verfasser stolz darauf ist, ein Bürgerlicher zu sein), über die Gefährlichkeit der Sozialdemokratie, die Heiligkeit des Privateigentums und über die Notwendigkeit einer passenden Einschränkung des allgemeinen Wahlrechtes. (Das Alles paßt gut dazu, daß Strauß über die Revolution von 1848, kaum daß sie da war, so tief erschrocken war, wie es nur ein braver Konservativer damals sein konnte, daß er sich damals ausdrücklich nach „dem alten Polizeistaat“ sehnte — Brief vom 13. April 1848 — und daß er in der württembergischen Kammer, deren Mitglied er, wie so Jahre später Christoph Blumhardt, paradoxer Weise geworden war, anlässlich der Erschießung von Robert Blum ausdrücklich gegen eine Demonstration dieses Parlamentes zu dessen Gunsten geredet und schließlich offen — Brief vom 26. Februar 1852 — bekannt hat, daß er lieber russisch als demokratisch regiert sein wolle.) Endlich eine Beschreibung, wie die-

jenigen, in deren Namen das Buch geschrieben sein will, im Unterschied zu den Bekennern des alten Glaubens ihren Sonntag zubringen: sie tun das mit politischen Gesprächen, sodann mit historischen und naturwissenschaftlichen Studien, mit Erbauung aus „Hermann und Dorothea“ und endlich mit Aufführungen aus den Werken von Haydn, Mozart und Beethoven. „Eine Anregung für Geist und Gemüt, für Phantasie und Zumor, die nichts zu wünschen übrig läßt. So leben wir, so wandeln wir beglückt!“ (Ges.Schr. VI S. 198 f.)

Nein, sagt man sich, wenn man das gelesen hat: der Antichrist war Strauß auf keinen Fall. Und das ist das Letzte, was in Bezug auf die mitleiderregende Untragik seiner Gesamthaltung zu sagen ist; daß er eben nicht einmal zu einem rechten bösen Ketzer das Zeug und das Format hatte, daß das Ende aller seiner Negationen keineswegs ein furchtbarer prometheischer Aufbruch, sondern bei aller versuchten blanken Gottesleugnung doch nur jene immer selbstbewusste, aber auch immer grämliche, allen wirklichen Höhen und Tiefen des Lebens gegenüber ahnungslose geistige Bourgeoisie in der Stunde der Abendröte der Goethezeit gewesen ist, die dann Nietzsche als die Verwirklichung des „Bildungsphilisters“ so grausam verhöhnt hat. Ich zitiere zum Schluß zwei beste Proben aus Straußens Gedichten:

Westöflich

Ich wollte reisen, nun verreis ich nicht,
 Doch ob ich bleiben werde, weiß ich nicht.
 Daß hier ich in der Fremde bin, ist sicher:
 Wo meine Heimat sei, das weiß ich nicht.
 Ich mein, ich hatt' einmal zwei liebe Kinder:
 Ob dies nicht bloß ein Traum sei, weiß ich nicht.
 Ein Weib verstieß ich: ob zu Saß die Liebe,
 Ob Saß zu Liebe wurde, weiß ich nicht.
 Sie sagen, Bücher hätt' ich einst geschrieben:
 Ob's Wahrheit oder Spott ist, weiß ich nicht.
 Ungläubig, hör' ich, nennen mich die Leute:
 Ob ich nicht eher fromm sei, weiß ich nicht.
 Nie hab ich vor dem Tode mich gefürchtet:
 Ob ich nicht längst gestorben, weiß ich nicht.

(1848, Ges.Schr. XII S. 64.)

Wem ich dieses Klage,
Weiß, ich Klage nicht;
Der ich dieses sage,
Fühlt, ich zage nicht.

Zeute heißt's: verglimmen,
Wie ein Licht verglimmt,
In die Luft verschwimmen,
Wie ein Ton verschwimmt.

Möge schwach wie immer,
Aber hell und rein,
Dieser letzte Schimmer,
Dieser Ton nur fein.

(29. Dezember 1873, Ges. Schr. XII S 226.)

Man kann das gewiß nicht ohne menschliche Teilnahme lesen. Man wird aber sagen müssen und dürfen: So redet nicht der Antichrist. So nicht Prometheus. So überhaupt kein echtes, gefährliches Rebellentum. So eben nur das echte, immer ein bißchen hochmütige und immer ein bißchen welterschmerzliche 19. Jahrhundert! Und wenn man die „Wahrhaftigkeit“ solchen Redens und des Straußischen Redens überhaupt zu bewundern und zu rühmen geneigt sein möchte, dann soll man jedenfalls einsehen, daß sie Albert Schweitzer (a. a. O. S. 78) mit Recht als „unschöpferische Wahrhaftigkeit“ bezeichnet hat.

Wäre das alles, was über Strauß zu sagen ist, so könnte die allerdings ernsthafte Frage, mit der wir von ihm Abschied zu nehmen hätten, nur die sein, die wir schon angedeutet haben: ob nicht bei ihm unverhüllt an den Tag getreten sein möchte, was bei den glänzenderen und glücklicheren, oder vielmehr sich weniger exponierenden Gestalten gerade seiner theologischen Umgebung mehr oder weniger verborgen blieb und ob nicht das verborgene Allgemeine der Theologie des 19. Jahrhunderts, das bei Strauß offenbar wurde, so gar nicht in einer besonderen Bosheits-, sondern nur in einer außerordentlichen Schwachheitsfünde bestanden haben möchte?

Aber damit sind wir mit Strauß und seiner Bedeutung für die neuere Theologie nicht fertig. — Wir wenden uns nun — und damit wird unsere Aufgabe schwieriger — dem Verfasser des „Leben Jesu“ zu.

Ich beginne zur Würdigung dieser Leistung als solcher mit einigen charakteristischen Mitteilungen aus dem zweiten Werk dieses Titels, dem „Leben Jesu“ von 1864. § 33 und 34 dieses Buches handeln von dem „religiösen Bewußtsein Jesu“. Es muß, so beginnt Strauß, Jesu religiöses Bewußtsein seinem Messiasbewußtsein gegenüber das Erste und Ursprüngliche, das Letztere erst die nachträglich angenommene Form jenes Ersteren gewesen sein. Nach der nicht wegzudeutenden Meinung des Johannesevangeliums hätte sich Jesus für das persönliche göttliche, von Ewigkeit her bei Gott gewesene, dann für eine Zeitlang zum Behuf der Erlösung Mensch gewordene, danach wieder zu Gott zurückkehrende Schöpferwort gehalten. Die Annahme, daß Jesus dies wirklich getan habe, ist unmöglich. Denn einmal ist uns in der beglaubigten Geschichte kein Beispiel eines solchen Selbstbewußtseins bekannt. Würden wir aber einem Menschen mit solchem Selbstbewußtsein begegnen, so würden wir ihn für einen Narren oder Betrüger halten. Der johanneische Jesus mit seinem: „Wer mich sieht, der sieht den Vater“ und „Ich und der Vater sind eins“ müßte uns so verächtlich sein wie Ludwig XIV. mit seinem „Der Staat bin ich“. Je feiner der religiöse Sinn eines Menschen ist, desto weniger wird er auch bei lebhaftester Empfindung vergessen, daß bei der Ausgleichung zwischen seinem menschlichen Selbstbewußtsein und seinem Gottesbewußtsein ein nicht aufgehender Bruch übrig bleibt. Also können wir mit den Christusreden des vierten Evangeliums nichts anfangen. „Ein Jesus, der solche Dinge von sich aussagen kann, ist für die historische Betrachtung nicht vorhanden.“ Anders steht es, wenn wir uns an die Synoptiker halten. Wir entnehmen hier vor allem der Bergpredigt, daß Jesus in dem, den er als Gott empfunden und gedacht und als den „himmlischen Vater“ bezeichnet hat, die „unterschiedslose Güte“ sah. Diese unterschiedslose Güte war offenbar die Grundstimmung seines eigenen Wesens. In solcher Güte war er sich seiner Uebereinstimmung mit Gott bewußt und sie übertrug er auf Gott als die Grundbestimmung auch des göttlichen Wesens. Sind nun die Menschen dieses Gottes Kinder, so sind sie untereinander Brüder und insofern ist das Bewußtsein Jesu auch zu beschreiben als eine über alle Gemmungen und Schranken des Menschenlebens hinausgehende humane Liebestimmung, der dann eine

innere Glückseligkeit entsprang, verglichen mit der alle äußeren Freuden und Leiden ihre Bedeutung verloren. Zeiter, ungebrochen, handelnd aus der Lust und Freudigkeit eines schönen Gemütes, hatte Jesus, „um mit dem Dichter zu reden, die Gottheit in seinen Willen aufgenommen“, und so beste hellenische und mosaische Mitgift in sich vereinigt. Gewiß nicht ohne gewaltige Anstrengung, aber sicher (im Unterschied zu Paulus, Augustin und Luther) ohne Kampf mit sich selbst, ist diese harmonische Gemütsverfassung in Jesus zustande gekommen. Er erscheint als eine schöne Natur von Hause aus, die sich nur aus sich selbst heraus entfaltet, sich ihrer selbst immer klarer bewußt, immer fester in sich zu werden, nicht aber umzukehren und — einzelner Schwankungen und Fehler, der Notwendigkeit einer fortgehenden ernstern Bemühung der Selbstüberwindung und Entfagung unbeschadet — kein anderes Leben zu beginnen brauchte. Dies war nach Strauß 1864 das religiöse Bewußtsein Jesu, wie es nach den Synoptikern geschichtlich wirklich gewesen ist. Auch im Blick auf die aus den Synoptikern immerhin nicht wegzudeutende messianische Form dieses Bewußtseins konnte Strauß in dieser Zeit in verstehender Milde urteilen: „Hat Jesus geglaubt, in den Wolken des Himmels wiederzukommen? ... Denken wir nicht zu östidentalisch, wenn wir das Zusammensein einer solchen Idee mit hoher Weisheit in einem Orientalen uns nicht vorstellen können? (Brief vom 9. November 1862). Was für Aspekte hätten sich aus solchen Erwägungen schließlich doch auch für die Christologie des Johannesevangeliums ergeben können? — Schließen wir daran an, was Strauß in den Schlußparagraphen 99–100 desselben Werkes über die Bedeutung dieses Jesus für uns zu sagen weiß: Unsere historische Kunde vom Jesus ist mangelhaft und unsicher. Von einer Abhängigkeit des Glaubens und der Seligkeit von Dingen, die nur zum geringsten Teil außerhalb des Zweifels stehen, ob sie wirklich geschehen sind, kann nicht die Rede sein. Eine solche Abhängigkeit darf ja aber ohnehin auch grundsätzlich nicht sein. „So gewiß die menschliche Bestimmung eine allgemeine und jedem erreichbare ist, müssen auch die Bedingungen, sie zu erreichen... jedem Menschen gegeben“, es darf die Erkenntnis des Ziels „nicht nur eine zufällige, von außen kommende Geschichtserkenntnis, sondern muß eine notwendige Ver-

nunftserkenntnis sein, die Jeder in sich selbst finden kann". Die Unterscheidung des historischen Christus von dem idealen, d. h. dem in der menschlichen Vernunft liegenden Urbilde des Menschen, wie er sein soll und die Uebertragung des seligmachenden Glaubens von dem Ersteren auf das Letztere ist das unabwiesliche Ergebnis der neueren Geistesentwicklung; es ist die Fortbildung der Christusreligion zur Humanitätsreligion, worauf alle edleren Bestrebungen dieser Zeit gerichtet sind." Daraus folgt nun aber nicht, daß dieses Urbild, d. h. der ideale Christus in uns ganz ebenso vorhanden sein könnte, wenn auch niemals ein historischer Christus gelebt und gewirkt hätte. Die Idee menschlicher Vollkommenheit ist dem Menschen wie andere Ideen zunächst nur als Anlage mitgegeben, die dann allmählich ihre Ausbildung erhält. Der Entwicklung dieser Anlage dienen die verschiedenen Fortbildner des Menschenideals, unter denen Jesus in jedem Falle in erster Linie steht. „Er hat Züge in dasselbe eingeführt, die ihm vorher fehlten oder doch unentwickelt geblieben waren, andere beschränkt, die seiner allgemeinen Gültigkeit im Wege standen, hat demselben durch die religiöse Fassung, die er ihm gab, eine höhere Weihe, durch die Verkörperung in seiner eigenen Person, die lebendigste Wärme gegeben." War er nun gleich weder der erste noch der letzte seiner Art und fehlen seiner Ausgestaltung des Menschenideals wichtige Seiten, z. B. die Berücksichtigung der Familie, des Staates und der Kunst, so schließen sich doch alle erforderlichen Ergänzungen an das von ihm Gegebene aufs beste an, „wenn man nur erst dieses selbst als eine menschliche, mithin der Fortbildung ebenso fähige als bedürftige Errungenschaft begriffen hat", während seine Auffassung als Gottmensch einem solchen fruchtbarwerden seiner sittlich-religiösen Größe nur im Wege stehen kann. Sinn der kritischen Erforschung seines Lebens ist also: alles dasjenige, was ihn zu einem übermenschlichen Wesen macht, als wohlgemeinten und zunächst vielleicht auch wohlthätigen, auf die Länge aber schädlichen und jetzt geradezu verderblichen Wahn hinwegzuräumen, das Bild des geschichtlichen Jesus in seinen schlicht menschlichen Zügen, so gut es sich noch tun läßt, wieder herzustellen, für ihr Seelenheil aber die Menschheit an den idealen Christus, auf jenes sittliche Musterbild zu verweisen, an welchem der geschichtliche Jesus zwar

mehrere Hauptzüge ins Licht gesetzt hat, das aber als Anlage ebenso zur allgemeinen Mitgift unserer Gattung gehört, wie seine Weiterbildung und Vollendung nur die Aufgabe und das Werk der gesamten Menschheit sein kann. Dieses also war nach Strauß 1864 Jesu Bedeutung für uns.

Fassen wir zusammen: Es gibt nach Strauß 1864 einen historischen Kern des „Lebens Jesu“, der durch einen bei Johannes dichterem, bei den Synoptikern weniger dichten, aber im Ganzen nicht undurchdringlichen Schleier des Mythos verhüllt, der schwer aber nicht ganz unmöglich als solcher festzustellen ist. Dieser Kern besteht in einer die religiöse und insofern die menschliche Anlage überhaupt in hohem Maße aktualisierenden menschlichen Persönlichkeit, die unter ähnlichen ihresgleichen von uns zwar nicht als Grund im strengen Sinn, wohl aber als Mittel zur Erreichung unserer menschlichen Bestimmung zu werten ist. — Sätze Strauß 1835—36 in seinem ersten, in dem berühmten „Leben Jesu“ das gesagt, so wäre es — das kann man mit Bestimmtheit sagen — kein berühmtes „Leben Jesu“ geworden, so hätte es seinen Verfasser nicht um seine Repetentenstelle, sondern als eine Sache, die damals den Reiz einer gewissen ungefährlichen Neuheit haben konnte, auf dem üblichen Weg in den Himmel des akademischen Lehramts gebracht und von dem großen Vergernis, den der Name D. fr. Strauß für die Theologie bis auf diesen Tag bedeutet, wäre nichts sichtbar geworden. Straußens zweites „Leben Jesu“ wurde im Unterschied zum ersten weder berüchtigt noch berühmt und hätte ihm vielleicht als Dokument eines ausgesprochenen, aber immerhin nur lässlich sündigen theologischen Feld-, Wald- und Wiesen-Liberalismus, wie ihn unterdessen längst die Spatzen von allen Dächern pfliffen, das begehrte Bistum in letzter Stunde doch noch bringen können — wenn die Aufregung des berühmt berüchtigten Buches von 1835/36 nicht noch immer nachgewirkt und den Zeitgenossen die Augen dafür verschlossen hätte, daß der eigentliche, der methodische Anstoß des ersten Buches in diesem zweiten faktisch beseitigt war. Dieses zweite Buch war nämlich grundsätzlich, methodisch doch ein „Leben Jesu“, wie es vor und nach ihm so und so viele Andere auch geschrieben haben.

Das Historische im Christentum, d. h. konkret die Christologie, hatte den Begründern der neueren Theologie freilich

Sorge bereitet. Aber sie waren alle irgendwie damit fertig geworden. Wie man der Religion, des Gottesbewußtseins, der Transzendenz Erfahrung, der Christlichkeit in der eigenen Brust ganz naiv bewußt und habhaft sein zu können meinte als eines Datums, mit dem man fröhlich rechnen dürfe, so auch des geschichtlichen Grundes der Religion, gleichviel, ob man ihn mit Schleiermacher mehr als geschichtlichen Anfang oder mit Marheineke mehr als metaphysischen Ursprung oder schließlich mit Tholuck und Menken — den „Positiven“ der damaligen Zeit — mehr als supranaturale göttliche Einsetzung verstand. Man historisierte mit derselben Selbstverständlichkeit, mit der man psychologisierte. So selbstverständlich man es fand, daß im einzelnen Menschen so etwas wie z. B. schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl samt Gott als dessen Objektgehalt in Wahrheit vor- ausgesetzt werden könne, so selbstverständlich fand man es andererseits, daß es im Zusammenhang der Menschheitsgeschichte irgendwo so etwas geben möchte wie ein vollkommenes Urbild jenes eigenen Besitzes, ein Datum, auf das man — der kirchlich überlieferten Korrelation zwischen Christus und dem Glauben entsprechend — das Datum in der eigenen Brust ebenso ruhig und sicher zurückbeziehen könne. Dieselbe Romantik und derselbe Rationalismus, die den Menschen jener Zeit erlaubten, das Wunder Gottes in ihren Herzen oder doch die Vernunft Gottes in ihren Köpfen getrost vorzufinden, erlaubte ihnen auch die Voraussetzung, daß dieses Wunder oder diese Vernunft sehr wohl auch in der Geschichte einen absoluten Ort habe und den Satz, daß entsprechend der Ueberlieferung der Kirche, Jesus von Nazareth dieser Ort sei. Dieselbe Zeit, die sich an Biographien und Selbstbiographien nicht genug tun konnte zur Verherrlichung dessen, was der Mensch der Gegenwart in sich selbst fand — dieselbe Zeit mußte auch auf den Gedanken des „Leben Jesu“ verfallen und hat ihn vor und nach Strauß mit dem ihr eigenen Mut zu derartigen Unternehmungen in der verschiedensten Weise ausgeführt, immer in der Voraussetzung, daß das eine so möglich sei wie das andere.

Man konnte bei diesem Unternehmen im Einzelnen sehr verschieden vorgehen: Man konnte die Quellen naiv-historisch oder kritisch-historisch lesen und verwerten. Man konnte, wenn man das Letztere wählte, wie es noch Schleiermacher und Hase ge-

tan haben, dem Johannesevangelium vor den Synoptikern den Vorzug geben oder man konnte, wie es seit Bretschneiders „Probabilia“ von 1820 allmählich sich durchzusetzen begann, das Verhältnis umkehren. Man konnte wiederum unter den Synoptikern, wie noch Strauß 1864 und wie es auch J. Chr. Baur wollte, dem Matthäus den Rang des ältesten Berichterstatters geben oder man konnte, wie es um dieselbe Zeit modern wurde, unter die „Markuslöwen“ gehen mit oder ohne Voraussetzung einer den Markus ergänzenden Spruchquelle. Oder man konnte mit Eichhorn an ein verloren gegangenes Urevangelium denken oder mit Schleiermachers heute wieder interessant gewordener Diegesen-Theorie an eine Vielzahl einzeln umgehender Anekdoten und Gnomen als den ursprünglichen Bestand der neutestamentlichen Ueberlieferung. Man konnte ferner das Verhältnis zwischen den Berichten und den berichteten Vorgängen, besonders hinsichtlich ihres auf weite Strecken wunderbaren Charakters so auffassen, daß man irgendwie versuchte, sie zu deuten, d. h. die Vorgänge als wirklich geschehen einleuchtend zu machen: Entweder indem man, wie das unter den Rationalisten der Zeidelberger Paulus in klassischer Weise getan hat, das Uebernatürliche in den Berichten als Mißverständnis der bisherigen Exegese oder auch als Mißverständnis der Berichterstatter selbst eskamotierte und so ein Leben Jesu herausarbeitete, zu dem man, auch wenn man Wegscheider hieß, Ja sagen konnte. Oder aber indem man — und das war der Weg der sogenannten Supranaturalisten, auch der Weg eines Tholuck und Neander — zu allerhand bisher noch unbekanntem Naturkräften, zu beschleunigten Naturprozessen und vor allem zu einer in ihren Wirkungen unübersehbaren Herrschaft des Geistes über die Natur als Erklärer seine Zuflucht nahm: eine Lösung, die in jenen auf alles, was mit Magnetismus, Okkultismus usw. zusammenhängt, erpichten Jahrzehnten weithin auf Interesse und Beifall rechnen konnte. Man konnte auch vermittelnd und kombinierend vorgehen. Schleiermacher z. B. hat sich auf beiden Wegen betreffen lassen: auf dem supranaturalistischen hinsichtlich der sämtlichen Heilungswunder, auf dem rationalistischen z. B. in der Frage der Auferweckung Jesu, die er auch auf der Kanzel ziemlich offen als Auferweckung aus einem schweren Scheintod erklärt hat. Oder man konnte endlich

— aber nur zaghaft wagte man das und nur hinsichtlich der Kindheits- und Auferstehungsgeschichten wollten das einige wagen — weil auch die Begriffe „Poesie“ und „poetisch“ in jenen Jahrzehnten einen gar eigenen und zwar guten Klang hatten — den Begriff des Mythos: der nicht wirklich geschehenen, sondern zur Darstellung einer religiösen Wahrheit erdachten Geschichte heranziehen, der durch de Wette damals zunächst in die alttestamentliche Forschung eingeführt war. Man konnte zugeben, daß die geschichtlichen Ereignisse weithin, ja vielleicht bis in ihren Kern hinein von solchem Mythos umgeben sein möchten, ohne daß man sich daran irre machen ließ, daß zwischen dem duftigen Gewölk am Fuß und um die Spitze des Berges doch auch recht viel zweifellos Geschichtliches, wenigstens auf einem jener zwei Wege als geschichtlich zu deutendes Gebirge sichtbar sei. Und wiederum konnte man differieren in der Wertung des so festgestellten Lebens Jesu. Man konnte eine Figur herausarbeiten, die dem Gottmenschen der alten Dogmatik sehr ähnlich sah und auf die sich dessen soteriologische Prädikate verhältnismäßig mühelos übertragen ließen, nur daß sie jetzt entscheidend als eine göttlich gewaltige Figur in der Welt- und Menschheitsgeschichte als solcher zu begreifen versucht wurde. Man konnte in ihm mit Wegscheider den doctor divinus der allen Menschen gemeinsamen Vernunftwahrheit oder mit Schleiermacher das produktive Urbild der eigenen Erfahrung oder der der christlichen Gemeinde verehren, oder wie wir eben bei dem Strauß von 1864 hörten, den religiösen Genius, dem man dann nachträglich wohl auch einige von den Prädikaten des Gottmenschen wieder zuerkennen konnte, und man konnte die Einzigkeit und Notwendigkeit, der gerade in diesem Jesus geschehenen Offenbarung wiederum in verschiedener Stärke und mit verschiedenen Argumenten vortragen und beleuchten.

Bei allen diesen teilweise auffallend weit auseinandergehenden Leben-Jesu-Möglichkeiten war man doch einig in folgenden fünf Punkten:

1. Wie der Glaube seine Wirklichkeit hat in der Immanenz des menschlichen Bewußtseins, so ist seine Korrelation zu Christus eine Beziehung innerhalb der Immanenz der Geschichte. Wie wir den Glauben haben in gleicher Weise wie andere Ver-

mögen oder Erlebnisse, so haben wir Christus grundsätzlich in gleicher Weise wie wir andere Menschen haben.

2. Als einen Menschen einer fernen Vorzeit „haben“ wir Christus, sofern wir „Quellen“ seines Lebens haben. Die Evangelien sind nämlich **Q u e l l e n**. Als solche wurden sie geschrieben oder als solche interessieren sie uns; als solche benützen wir sie nun jedenfalls. Sie sind für uns als Quellen so verwendbar — wenn auch vielleicht unter denselben Vorbehalten — wie die Bücher des Titus Livius für die Interessenten der römischen Königsgeschichte.

3. Die gesuchte Größe, der historische Jesus, läßt sich — wir wollen ihn ja eben historisch haben, wie wir andere historische Persönlichkeiten haben — von den Quellen (wie wären sie sonst Quellen?) **u n t e r s c h e i d e n**. Er läßt sich nach den Quellen, aus den Quellen, auf Grund der Quellen in seinem Dasein und Sosein, in seinem Damals- und Dortsein erkennen, so gut oder schlecht wie der gleichzeitige Kaiser Tiberius. Er befindet sich und er wird sichtbar hinter den Quellen: so also, daß man historisch nun nicht bloß Matthäus oder Johannes, sondern so, daß man als „historischen Kern“ ihrer Mitteilungen nun wirklich Jesus hat.

4. Jesus ist eine historischer Erkenntnis prinzipiell so gut oder so schlecht wie Tiberius zugängliche **m e n s c h l i c h e P e r s ö n l i c h k e i t**. Sein Selbstbewußtsein ist, vielleicht nicht gerade nach Johannes, aber doch wenigstens nach der so viel harmloseren Bergpredigt — aber, wer weiß, sagen die positiven Theologen: auch nach Johannes! — ein immerhin denkbare, ein mögliches Selbstbewußtsein. Mit seinen Wundern, mit Jungfrauengeburt und Auferstehung, kann man, wie gezeigt, irgendwie fertig werden: sei es, indem man sie als Mißverständnis, als verborgenes Naturgeheimnis oder als Mythos ihres eigentlichen Wundercharakters entkleidet, sei es, indem man den Begriff des Historischen ad hoc etwas erweitert, historisch wirklich nennt, was man historisch möglich zu nennen sonst nimmermehr bereit wäre. So oder so: indem man das Wunder als Rahmen betrachtet, von dem sich der Inhalt unterscheiden läßt. Der Inhalt ist aber der Mensch Jesus, gewiß der religiös geniale, der als solcher außerordentliche, der erstaunliche, der anbetungswürdige, aber der wie alle Menschen unserer Einsicht zugängliche, der als Ge-

genstand historischer Erkenntnis übersichtliche Mensch Jesus. Erinnern wir uns immer wieder: Hat so etwas wie schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl Raum in unserem Selbstbildnis, warum soll dann nicht auch so Jemand wie Jesus Christus Raum haben in unserem Geschichtsbild, etwas verkürzt und zu rechtgebogen vielleicht, auch in positiv theologischen Leben-Jesu-Bildern vielleicht etwas gekämmt, etwas domestiziert, etwas praktikabel gemacht gegenüber all dem Fremdartigen, was in den Texten steht — aber eben so, wenn auch vielleicht nur mit knapper Not: Raum haben, so daß eine geschichtsimmanente Beziehung zwischen ihm und unserem Glauben prinzipiell möglich wird?

5. Als solche historisch mögliche und übersichtliche Persönlichkeit hat nämlich Jesus, wie man wieder historisch feststellen kann, einen Höchstwert für uns: als eine oder als die Zentralperson, als der Mensch, der in dem Grade vollkommener Mensch war, als er als Offenbarer Gottes angesprochen werden kann, ja, daß er unter denen, die man sonst als Offenbarer Gottes ansprechen zu können meint, mindestens, wie 1864 auch noch Strauß zugibt, in erster Linie steht.

Dies also sind die gemeinsamen Voraussetzungen der modernen Leben-Jesu-Forschung. Aus diesen Voraussetzungen fiel das „Leben Jesu“ von Strauß von 1864 nicht mehr heraus; ihnen gegenüber bedeutete es kein Aergernis mehr. Denn in ihm wußte Strauß mit dem Rätsel der Christologie nicht weniger recht und schlecht als alle Anderen fertig zu werden. Darum hat es der Reputation seines Verfassers beim Publikum und bei den Behörden zwar nicht mehr nützen aber auch nicht weiter schaden können. Darum besteht seine theologiegeschichtliche Bedeutung nur darin, gegensätzlich zu illustrieren, was der Name D. fr. Strauß eigentlich bedeutet. Er bedeutet — wir wenden uns jetzt zu dem Verfasser des ersten „Leben Jesu“ von 1835/36 — nicht mehr und nicht weniger als die Durchbrechung jenes Consensus in der Leben-Jesu-Forschung, den Protest gegen ihre Methode, die Erklärung der Undurchführbarkeit des ganzen Unternehmens. Die Sache ist wichtig genug, um an Land der vorhin aufgeführten Reihe Punkt für Punkt aufgezeigt zu werden.

1. Strauß 1835 fordert von dem Biographen Jesu als erste Pflicht ein voraussetzungsloses, d. h. durch Glauben nicht vorbelastetes Beobachten und Denken. Will er wirklich eine Biographie Jesu schreiben, will er Jesus haben, wie wir andere Menschen haben können, dann hat er sich zwischen dem Glauben und einem am Glauben uninteressierten Beobachten und Denken für das Zweite zu entscheiden. Denn was wir glauben, das können wir als solches nicht in der Geschichte zu finden meinen. Und was wir in der Geschichte suchen wollen, das muß als solches jenem uninteressierten Beobachten und Denken zugänglich sein. Durch diese Unterscheidung hat Strauß die Geschichtsimmanenz der Beziehung zwischen Christus und dem Glauben zum vornherein in Frage gestellt. Es fragt sich nun eben, ob der Gegenstand des Glaubens einerseits, der Beobachtung und des Denkens andererseits sich als identisch erweisen wird.

2. Strauß setzt 1835, getadelt von der ganzen späteren neutestamentlichen Wissenschaft, nicht etwa mit einer Kritik der Quellen als solcher ein, nicht mit einer Feststellung der Prioritäten und Abhängigkeiten der vier Evangelien, nicht mit Hypothesen über vorhandenschriftliche Urquellen und dergleichen, wie das allerdings als Historiker seine Pflicht gewesen wäre und wie es nachher allgemein gehalten worden ist. Er hat den dahin gehenden Bemühungen der Anderen auch nachher kaum mehr als eine ironische Skepsis entgegengebracht. Ihm sind Johannes und Markus und 1. Kor. 15 zum vornherein in gleicher Verdammnis gegenüber dem Kanon geschichtskritischen Denkens, mit dem er an sie herantritt und der sich etwa in Form folgender Fragen formulieren läßt: Inwiefern ist das Erzählte vereinbar mit den sonst bekannten und geltenden logischen, historischen und physiologischen Gesetzen allen Geschehens? Inwiefern lassen sich Parallelberichte wirklich miteinander vereinigen in Bezug auf Zeit, Ort, Zahl und Namen der an den berichteten Begebenheiten beteiligten Personen, in Bezug auf Umstände und Materie der Begebenheiten selbst? Inwiefern macht der poetische Charakter einer Darstellung oder ihr auch anderweitig (z. B. im Alten Testament oder in heidnischen Sagen und Mythen) nachweisbarer Inhalt ihre Geschichtlichkeit nicht unwahrscheinlich? Man kann sich denken, wie

die Antwort lautet: die Form der neutestamentlichen Erzählung ist sozusagen auf der ganzen Linie nicht die eines historischen Berichtes, sondern eben die eines Mythos. So stark ist der Eindruck, den Strauß von der besondern Art dieser Quellen hat, daß er mit ihrer Disqualifizierung als Geschichtsquellen methodisch den Anfang macht. Daß sie vor jenem Kanon alle miteinander — mit Ausnahme dürftiger Reste — nicht bestehen, daß sie nicht von Augenzeugen und also — will man die Apostel nicht als Betrüger ansehen — nicht von den Aposteln herrühren können, das und nur das ist es, was Strauß über die Quellen, ohne sie als solche weiter zu prüfen, einfach im Blick auf ihren Inhalt zu sagen hat.

3. Eben darum unterbleibt nun — und das war das Kapitale, was sein erstes „Leben Jesu“ so berühmt und berüchtigt gemacht hat — nicht nur die Entdeckung eines „historischen Kerns“ des Lebens Jesu, sondern schon die Frage danach. Daß hier ein historischer Kern in Frage komme, wird nicht geleugnet wie nachher durch Bruno Bauer und in unserem Jahrhundert durch Kalthoff und Artur Drews. Ein historischer Kern des Lebens Jesu wird aber auch nicht behauptet und nachgewiesen. Strauß hat kein Interesse an ihm. Seine Arbeit ist rein kritisch. Nur um den Aufweis des Vorhandenseins und der Entstehung des Mythos ist es ihm zu tun, möge „dahinter“ stecken, was da wolle. Das ist's, was 1835 gehört worden ist und gewirkt hat nach allen Seiten: nur eine Infragestellung auch hier, aber eine umfassende und gründliche: die Möglichkeit einer Methode, die das geschichtliche Korrelat des Glaubens in derselben Weise unsicher machte wie die Feuerbachsche Religionspsychologie sein metaphysisches Korrelat. Der Stab, auf den man sich stützte — nach dieser Seite die Geschichte — konnte auch ein Rohrstab sein, der einem durch die Hand ging. Das war der Eindruck, den Straußens Buch machte. Darum hat Strauß 1835 Alles gegen sich: von Zengstenberg bis zu de Wette, der den Feind, den Begriff des Mythos doch selber wenigstens in den Vorhof, in die wissenschaftliche Erforschung des Alten Testaments hereingelassen hatte. Darum konnte man jetzt aber auch auf vermeintlich orthodoxer Seite hören: lieber der Rationalist Paulus als der Mythenerklärer Strauß! Weil Paulus wenigstens Alles, wenn auch Alles ein wenig ins Schäßige umgedeutet, als historisch

stehen ließ, während Strauß Alles, aber auch Alles historisch unsicher machte.

4. Strauß hat sich, wie leicht verständlich, 1935 auch keinerlei Mühe gegeben, ein Charakterbild Jesu herauszuarbeiten. Ihm fehlte, um mit Weinel (Jesus im 19. Jahrhundert S. 42) zu reden, der Blick dafür, „daß das eigentlich Große, das Wertvolle, das Kraftgebende in der Menschheitsgeschichte die große geniale Persönlichkeit ist“. Er hatte eben noch keinen Carlyle gelesen! Interessiert ihn das Problem der Persönlichkeit überhaupt nicht? Man wird das von ihm, der sich nachher als Historiker vorzugsweise gerade auf dem Gebiete der Biographie betätigen wollte, kaum behaupten können. Oder interessiert ihn die Person Jesu nicht? Oder ist er dadurch behindert, daß sich die Evangelisten selbst für ganz Anderes, z. B. für die so anstößigen Wunder, viel mehr interessieren als gerade für Jesu Charakter? So daß er vielleicht gar kein Material zu haben meint, um ein solches Bild zu zeichnen? Genug, es unterbleibt. Es unterbleibt also gerade die Sache, um derenwillen die übrige Leben-Jesu-Forschung vor und nach Strauß mit Schwertern und Stangen auszog. Zugänglich, verständlich als Mensch sollte ja Jesus sein, damit man ihn „habe“, wie man andere Menschen hat. Nach Straußens Uninteressiertheit und Schweigen an diesem Punkt sah es aber aus, als ob Jesus als Mensch unzugänglich, unverständlich, als ob er also als Mensch nicht zu haben sein möchte.

5. Gebrochen hat Strauß 1835 auch mit der Meinung, als sei es möglich, mit den Mitteln der Beobachtung und des Denkens gerade dieser historischen Erscheinung, Jesus von Nazareth, einen qualifizierten Höchstwert, Einzigartigkeit, Absolutheit zuzuschreiben. Der Schlußabschnitt seines zweiten Bandes von 1836, in welchem er sich darüber ausspricht, ist theologiegeschichtlich so wichtig, daß wir ihn selbst hier in einigen Sätzen zu Worte kommen lassen möchten: „Wenn der Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur Realität zugeschrieben wird, heißt dies soviel, daß sie einmal in einem Individuum wie vorher und nachher nicht mehr wirklich geworden sein müssen? Das ist ja gar nicht die Art, wie die Idee sich realisiert, in ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten und gegen alle anderen zu geizen, sondern in einer Mannigfaltigkeit von Exem-

plaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wieder aufhebender Individuen liebt sie ihren Reichtum auszubreiten." Die Menschheit ist der absolute, der wirkliche Inhalt der Christologie. „Daß derselbe an die Person und Geschichte eines Einzelnen geknüpft erscheint, hat nur den subjektiven Grund, daß dieses Individuum durch seine Persönlichkeit und seine Schicksale Anlaß wurde, jenen Inhalt in das allgemeine Bewußtsein zu erheben und daß die Geistesstufe der alten Welt und des Volkes zu jeder Zeit die Idee der Menschheit nur in der konkreten Figur eines Individuums anzuschauen vermag... Die Wissenschaft unserer Zeit aber kann das Bewußtsein nicht länger mehr unterdrücken, daß die Beziehung auf ein Individuum nur zur zeit- und volksmäßigen Form dieser Lehre gehört.“

Man konnte und kann über die im fünften Punkt sichtbar werdende positive Seite der Straußischen Position befremdet sein und kann doch nicht übersehen, daß ihre negative Seite Gewicht genug hatte, der Naivität, mit der die übrige Theologie sich damals der Offenbarung zu bemächtigen dachte, wie man sich der Geschichte überhaupt bemächtigt, die Art an die Wurzel zu legen. Ein Absolutes als Bestandteil der Welt- und Menschheitsgeschichte als solcher ist ein hölzernes Eisen. Das hörte und verstand man sehr wohl und erschrak aufs Gründlichste, denn gerade auf die Karte der Geschichte hatte man nicht weniger als die eine Hälfte seines Vermögens gesetzt, wie auf die Karte des religiösen Bewußtseins die andere. Entrann man hier Feuerbach, so lief man dort Strauß in die Arme. Und konnte man sich allenfalls Strauß entziehen, so hatte man sich immer noch nicht von Feuerbach befreit. Das war das tief Beunruhigende der theologischen Gesprächslage vor jetzt hundert Jahren: der tief beunruhigende Hintergrund der Theologiegeschichte aller damals folgenden Jahrzehnte. Strauß ist Feuerbach auch darin ähnlich, daß er ebenso humorlos war wie jener, daß er so wenig wie jener einer Kritik seiner positiven Grundanschauung fähig war, durch die seine Negationen erst theologischen Gehalt hätten gewinnen können. Strauß ist aber Feuerbach darin leider unähnlich, daß er seiner Sache auch in Bezug auf jene epochemachenden Negationen nicht sicher — gerade prinzipiell offenbar nicht sicher gewesen ist.

Als der Sturm von Rezensionen und Gegenschriften gegen sein erstes „Leben Jesu“ einsetzte, da begann er sofort (in den kleineren Schriften dieser Zeit und vor allem in der dritten Auflage des Buches von 1838) den Rückzug anzutreten in der Richtung auf die Stellung, in der wir ihn in dem „Leben Jesu“ von 1864 gefunden haben. Er stürzt sich zwar in seinen Streitschriften mit der ganzen Vehemenz seiner scharfen Feder auf schwächere Gegner wie seinen alten Tübinger Lehrer Steudel und zermalmt sie zu Pulver, kann aber doch nicht umhin, ernsthafteren Vertretern der offiziellen Theologie wie Ullmann, Neander, Tholuck gegenüber wichtige Konzessionen zu machen. Sie betreffen besonders Punkt 5 unserer vorhin aufgestellten Reihe. Strauß erinnert sich jetzt auf einmal des Hegelschen Satzes: „An der Spitze aller Handlungen stehen Individuen“ und räumt nun ein:

1. daß die Religion einer ungleich höheren Sphäre der menschlichen Geistigkeit angehöre als Wissenschaft, Kunst ußf. und daß darum derjenige, der hier das Höchste geleistet habe, nicht in einer Linie mit den Uebrigen stehe, sondern darauf Anspruch habe, im Mittelpunkt des Kreises, zunächst der Quelle selbst, zu stehen,

2. daß eine höhere Realisierung der religiösen Idee als Jesus historisch nicht nachweisbar sei,

3. daß die Einheit des menschlichen Individuums mit Gott in seinem unmittelbaren Selbstbewußtsein und also die Menschwerdung Gottes in diesem Individuum philosophisch nicht unmöglich, ihre Wirklichkeit nur eine historische Frage sei.

Im Zusammenhang damit ist Strauß nun — so weit ist er 1864 unter dem Eindruck besonders der Arbeiten von f. Chr. Baur dann nicht mehr gegangen — bereit, in Bezug auf die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Johannesevangeliums mit sich reden zu lassen. „Wir können nicht wissen, ob ein Gemüt von der religiösen Innigkeit Jesu die Gemeinschaft mit Gott, deren er sich bewußt war, nicht im Reflex der Phantasie als Erinnerung an ein früheres Sein bei Gott sich gestalten konnte“ (L. Jesu 3. Aufl. 1. Bd. S. 539). „Ich getraue mir nicht zu behaupten, daß die johanneischen Reden etwas enthielten, was sich entschieden weigerte, teil aus der Individualität des Johannes, teils aus der Abfassung des Evangeliums in seinem

späten Alter sich erklären zu lassen" (a. a. O. S. 741). Dieselbe Erweichung des historischen Kanons macht sich geltend gegenüber der Wunderfrage. In Reaktivierung seiner früheren naturphilosophischen Interessen findet jetzt auch Strauß allerhand wieder historisch möglich, was ihm drei Jahre zuvor nur als Mythos begrifflich erschien. Und ausgerechnet im Johannes-evangelium meint jetzt auch er einen historischen Kern nachweisen zu können, der sich dann in die dreifache synoptische Relation auseinandergelegt habe. Auch das drei Jahre zuvor so scharf verpönte Harmonisieren zwischen den Evangelien wird jetzt nicht ganz verschmäht. Und frei nach Schleiermacher, möchte man sagen, wird jetzt Christus dahin definiert, er sei „derjenige, in dessen Selbstbewußtsein die Einheit des Göttlichen und Menschlichen zuerst mit einer Energie aufgetreten ist, welche in dem ganzen Umfang seines Gemüts und Lebens alle Zerrungen dieser Einheit bis zu dem verschwindenden Minimum zurückdrängte, der insofern einzig und unerreicht in der Weltgeschichte steht, ohne daß jedoch das von ihm zuerst errungene und ausgesprochene religiöse Bewußtsein sich im Einzelnen der Läuterung und Weiterbildung durch die fortschreitende Entwicklung des menschlichen Geistes entziehen dürfte" (a. a. O. S. 778).

Man muß sich klar machen, was es bedeutete, daß die Verhandlungen mit Zürich und die dortige Katastrophe ausgerechnet in die Zeit dieser rückläufigen Bewegung der Straußischen Kritik fielen! Unter dem Eindruck dieser Ereignisse, verbittert darüber, daß man ihm trotz seiner Konzessionen doch nicht traute, ja, daß z. B. Tholuck ganz offen triumphierte, die früher helle Stimme des Kritikers fange an zu mutieren, aus dem deutlichen Nein sei ein gebrochenes Ja-Nein geworden — ab irato also hat dann Strauß nicht nur seine Glaubenslehre geschrieben, sondern in den nächsten Auflagen des „Leben Jesu“ eine restitutio ad integrum vorgenommen. Er habe sich selbst Unrecht getan, selbst Scharren in sein gutes Schwert geschliffen, bekennt er nun in der vierten Auflage und stellt die kritische Haltung der ersten und zweiten wieder her!

Um so merkwürdiger ist es, ihn dann 1864 doch wieder dort zu treffen, wo wir ihn trafen: auf der breiten Straße der

Leben-Jesu-Forschung, bei einem Versuch, einen historischen Kern aus der Schale der Quellen herauszuarbeiten.

Und nun das Allermerkwürdigste: Als dieses neue Einlenken auf die Junft und auf die Kirche ebensowenig Eindruck machte wie das von 1838/39, da ließ er 1872 im „Alten und neuen Glauben“, wo dem Leben Jesu ebenfalls ein Abschnitt gewidmet ist, dem zweiten Rückzug einen dritten Vormarsch folgen, in welchem die eigentliche Meinung offenbar auch des ersten und zweiten Vormarsches trivial, aber nun auch in wünschenswertester Deutlichkeit ans Licht kommt. Ist Jesus als geschichtlicher Mensch ein solcher gewesen, von dem unser religiöses Empfinden noch immer bedingt ist? fragt jetzt der alte Strauß. Und gibt die Antwort: dazu wissen wir viel zu wenig Zuverlässiges von ihm! „Wer einmal vergöttert worden ist, der hat seine Menschheit unwiederbringlich eingebüßt. Es ist ein eitler Wahn, daß aus Lebensnachrichten, die, wie unsere Evangelien, auf ein übermenschliches Wesen angelegt . . . sind, sich durch irgendwelche Operationen ein natürliches, in sich zusammenstimmendes Menschen- und Lebensbild herstellen lasse.“ „Alle Bemühungen neuester Bearbeiter des „Leben Jesu“, so ruhmredig sie auch auftreten mögen, an der Hand unserer Quellenschriften eine menschliche Entwicklung, ein Werden und Wachsen der Einsicht, eine allmähliche Erweiterung des Gesichtskreises bei Jesus nachzuweisen, geben sich durch den Mangel jeder Handhabe in den Urkunden . . . als apologetische Künsteleien ohne jeden historischen Wert zu erkennen“ (Gef. Schr. VI S. 50 f.). Ist den Evangelien überhaupt etwas Geschichtliches zu entnehmen, so ist es das, daß Jesus, ein bloßer Mensch, erwartet hat, zur Eröffnung des von ihm verkündigten Messiasreiches in allernächster Zeit in den Wolken des Himmels zu erscheinen. Damit und nicht etwa mit einer Predigt der Herzensreinheit, der Gottes- und Nächstenliebe hat er seinen Jüngern entscheidenden Eindruck gemacht. Nach unsern Begriffen war er also ein edler geistvoller Schwärmer, den wir nicht zum Lebensführer wählen wollen, weil er uns nur auf Abwege führen könnte, wie denn auch nur die Produktion der Vorstellung von der Auferstehung des getöteten Meisters damals sein Werk gerettet hat: ein „welthistorischer Zumbug“ (a. a. O. S. 45), der allerdings ein Beweis ist für die Stärke und Nachhaltigkeit des Eindrucks,

den er auf die Seinigen gemacht hat. Durch was? Durch das Irrrationelle und Phantastische schon in seinem eigenen Wesen und in seinen eigenen Ideen, an denen er übrigens zuletzt vielleicht irre geworden ist und angesichts derer wir ihn zwar im Blick auf sein Ende um der Vorzüge seines Herzens und Strebens willen bedauern müssen, ohne uns doch des Urteils entschlagen zu können, „daß einer so schwärmerischen Erwartung nur ihr Recht geschieht, wenn sie durch Fehlschlagen zu Schanden wird“ (a. a. O. S. 51).

Wer will entscheiden, welches nun der echte Strauß gewesen ist: der Strauß der beiden Rückzüge oder der Strauß der drei Vormärsche? Der naiv und ein wenig langweilig liberale, mit dem sich immerhin reden läßt, oder der bitterböse kritische Strauß, der sich alle Verhandlungen verbittet? Das ist sicher, daß die unverkennbare Kraftlosigkeit des Ersten doch nur die Kraft beleuchtet, mit der der Zweite die Theologie vor eine Reihe von Fragen gestellt hat, zu denen sie, ähnlich wie zu denen Feuerbachs, vielleicht bis heute noch nicht durchgreifend Stellung genommen hat.

Wir formulieren sie noch einmal in fünf Punkten:

1. Ist es nicht so, daß die Auffassung des Christenglaubens als einer geschichtsimmanenten Beziehung und also die Historisierung des Glaubens, dessen Aufhebung als Glaube bedeutet?

2. Ist es nicht so, daß die neutestamentlichen Urkunden als „Quellen“ eines pragmatisch verständlichen Menschen- und Lebensbildes unbrauchbar sind, weil sie von der ersten Zeile an etwas ganz Anderes sein wollen, nämlich Zeugnisse von einem Zug um Zug der alttestamentlichen Weissagung entsprechenden „übermenschlichen Wesen“, dessen Bild sich aller historischen Rekonstruktion entziehen muß?

3. Ist es nicht so, daß ein „historischer Jesus“, hinter den sogenannten Quellen und also abgesehen vom Zeugnis des Neuen Testaments festgestellt, sich als solcher nur begreifen läßt unter Abstrich seiner diesem Zeugnis wesentlichsten Prädikate: seines Selbstbewußtseins der Messias Israels und Gottes ewiger Sohn zu sein, seiner Reichsverkündigung und Wiederkunftserwartung, seiner Auferstehung von den Toten und daß die sentimental moralisierende Charakterologie, die zu dieser fest-

stellung unentbehrlich ist, mit dem Glauben der Apostel gar nichts zu tun hat?

4. Ist es nicht so, daß die sogenannte Persönlichkeit Jesu nach der Darstellung der Evangelien mit jenen Prädikaten so unauflöslich verbunden ist, daß man als auf ein „Leben Jesu“ zielender Historiker dem fatalen Dilemma nicht ausweichen kann: entweder jene Streichung und moralisierende Umdeutung vorzunehmen oder Jesus mit Strauß als einen edlen geistvollen Schwärmer aufzufassen, wenn man es nicht vorzieht, bei der palästinensischen Urgemeinde als dem letzten historisch erreichbaren Datum stehen zu bleiben und auf alles oder fast alles, was dahinter steht, den Begriff des Mythos in Anwendung zu bringen, wobei dann auch mit der Drews'schen These, daß ein Jesus überhaupt nie gelebt habe, mindestens zu rechnen ist?

5. Ist es nicht so, daß das Ziel des historischen Weges im besten Falle auch nur ein historischer, d. h. aber als Offenbarer Gottes nur relativer Christus sein kann: ein Christus als Nothelfer, der doch als solcher nach allerhand Genossen und Ergänzern verlangt, den wir Schweizer dann z. B. frei nach S. Pestalozzi zu interpretieren hätten und den nach A. Zitler zu interpretieren wir dann den Deutschen doch auch nicht grundsätzlich verwehren könnten — ein Christus, der sich zu einer wirklichen ewigen Offenbarung an die Menschheit im besten Fall verhalten könnte wie ein höchstes und vielleicht endgültiges Symbol zur Sache selbst, ein Christus, der auf keinen Fall das fleischgewordene, Gottes Entscheidung über uns vollziehende und uns selbst zur Entscheidung aufrufende Wort wäre?

Das ist's, was die Theologie durch D. Fr. Strauß gefragt ist, wie sie durch L. Feuerbach gefragt ist, ob etwa die Gottheit, die man im menschlichen Bewußtsein gesucht hatte und gefunden zu haben meinte, etwas Anderes sei als der Schatten des Menschen in seiner Projektion auf die Ebene der Idee des Unendlichen.

Strauß war kein großer Theologe. Gerade wenn man ihn ernst nimmt, d. h. wenn man ihn bei der Haltung des ersten „Leben Jesu“, der „Glaubenslehre“ und des „Alten und neuen Glaubens“ behaftet, muß man sagen, daß seine Theologie schließlich nur darin bestand, daß er eine schlechte Lösung ihres Pro-

blems als solche durchschaute, auf weitere bessere Versuche verzichtete, ihr Thema fallen ließ und sich abseits begab. „All meine theologische Schriftstellerei bezweckte doch nur, mich aus den Falten des schwarzen Rocks herauszuwickeln und dies ist vollständig geschehen“ (Brief vom 1. Oktober 1843). Das kann aber mit ein bißchen Frechheit jedes Kind und solche Kinder als große Theologen zu bestaunen, besteht wirklich kein Unlaß. Das Merkwürdige ist nur, daß ihm jenes so billige „Herauswickeln“ doch nie so gelungen ist, daß er vor der Theologie nun etwa je wirklich Ruhe gehabt hätte, daß sie als eine erledigte Sache nun wirklich hinter ihm gelegen wäre. Ihr mit so viel Ostentation fallen gelassenes Problem hat ihn ja bis zuletzt wie ein Schicksal verfolgt: um so intensiver, je weniger er damit anzufangen wußte. Es war, wie wenn dieses Problem ein Interesse an ihm gehabt hätte, dem er irgendwie kalt, unempfindlich und hilflos gegenüberstand und dem er sich nun doch nicht entziehen konnte, über das er sich immer aufs neue aufregen, auf das er immer wieder anders und immer unangemessen reagieren — aber jedenfalls reagieren mußte. Er konnte nur darunter leiden. Das war sein Unglück. Und das wäre nun allenfalls negativ als seine theologische Größe zu bezeichnen. Es wäre ja vielen positiv größeren Theologen seiner Zeit und anderer Zeiten zu wünschen gewesen, daß sie unter dem Problem der Theologie mindestens etwas mehr gelitten hätten. Daß Strauß ihm faktisch bei allem Willen, es los zu werden, so passiv und hilflos gegenüberstand, das beleuchtet in eigentümlicher Weise die Dringlichkeit dieses Problems und das bedeutet nun doch auch eine Rechtfertigung des Mannes, wie sie bei Manchem, der dem Problem rüstiger gegenüberstand, so nicht sichtbar wurde.

Es sei mir zum Schluß erlaubt, zur Apologie von Strauß noch ein Argument vorzubringen, über dessen etwas persönlichen Charakter ich mir nicht im Unklaren bin, das ich aber der Vollständigkeit halber doch nicht gut unterdrücken kann: Ich bin nämlich nicht einmal hinsichtlich der „Gartenlaube“, in die Strauß sich zuletzt geflüchtet hat, und in der er wohl im Grunde am intimsten zu Hause war, ganz sicher, ob mit den Invektiven Nietzsches das Letzte, was darüber zu sagen ist, wirklich gesagt ist. Mir scheint es eine nachdenkliche Tatsache zu sein, daß inmitten des so fatalen Lobgesangs, den Strauß der „Cultur“

gewidmet hat, in allerlei Wendungen immer wieder das Bekenntnis auftaucht, „daß für unser Weltalter die Musik Mozart dieselbe Stelle einnimmt wie Goethe in der Poesie, nämlich ο πανω zu sein: der universelle Genius, neben dem sich die Besten unter den Uebrigen nur dadurch auszeichnen, daß in ihnen die oder jene einzelne Geistes Eigenschaft oder Seite der Kunst weiter, eben damit aber auch einseitig sich ausgebildet hat“ (Brief vom 5. März 1868). Wer das verstanden hat, dem dürfte Vieles, viel Kitsch und auch viel infantil kritische theologische Betätigung verziehen sein. Vor Nietzsche, der zur Zeit seines großen Gespöttes über Strauß bekanntlich dem greulichen Wagner restlos erlegen war, dürfte der arme Strauß jedenfalls in dieser Hinsicht das bessere Teil erwählt haben.

Aber wie dem auch sei: Es ist nun einmal so gewesen, daß neben Feuerbach gerade D. fr. Strauß der bezeichnendste Exponent für die Lage der Theologie in der Zeit nach Schleiermachers Tode gewesen ist, daß ihm und keinem Anderen das Verdienst einfach zukommt, der Theologie jene Frage: die historische, in prinzipieller Schärfe gestellt zu haben. Die Theologie hat seither viel und vielerlei darum herumgeredet, was doch mehr ein Zeugnis dafür war, daß sie seine Frage nicht gehört hat. Viele haben Strauß bis auf diesen Tag nicht überwunden, sondern sind nur an ihm vorbeigegangen und sagen bis auf diesen Tag dauernd Dinge, die, wenn Strauß nicht zu überwinden ist, nicht mehr gesagt werden dürften. Das am Anfang zitierte Wort von Albert Schweitzer möchte ich jetzt dahin abwandeln: Man muß die von D. fr. Strauß aufgeworfene Frage lieben, um sie zu verstehen. Sie ist nur von Wenigen geliebt, sie ist von den Meisten gefürchtet worden. Insofern bedeutet der Name Strauß mit dem Namen Feuerbach zusammen das böse Gewissen der neueren Theologie. Insofern hatte Strauß vielleicht nicht einmal so unrecht, wenn er sein erstes „Leben Jesu“ (Geschr. Bd. I, S. 4) ein „inspiriertes Buch“ nannte. Und daß man ihn nicht zum Theologieprofessor machte, sondern ihn selbstgerecht und allzu unbeunruhigt extra muros verbannte, das ist insofern in der Tat schließlich doch ein Skandal gewesen. Dieser letzte Satz bedeutet, daß jedenfalls Alexander Schweizer — ich nenne gerade ihn als einen von den positiv „großen“ Theologen jener Zeit — 1839 nicht das innere Recht hatte, sich der Beru-

fung von Strauß nach Zürich zu widersetzen. Die rechte Theologie beginnt genau dort, wo die von Strauß und von Feuerbach aufgedeckten Nöte gesehen und dann zum Gelächter geworden sind. So „liebt“ man nämlich solche Männer und ihre Fragen! Alexander Schweizer und seinesgleichen haben weder jene Nöte gesehen noch sind sie dieses Gelächters fähig gewesen. Wo das aber nicht der Fall ist, da durfte und da darf D. fr. Strauß auf keinen Fall — pensioniert werden.