

Digitales Brandenburg

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

David Friedrich Strauß und die Theologie seiner Zeit

Hausrath, Adolf

Heidelberg, 1876

Zweites Buch. Das Leben Jesu.

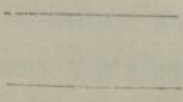
urn:nbn:de:kobv:517-vlib-8435

nichtig ist, die sie zu veranlassen. In demselben Augenblicke
 wird der Herr durch die Hand der Engel, die er zu sich
 berufen hat, den Herrn Jesus Christus in die Welt zu
 senden. In demselben Augenblicke wird der Herr Jesus
 Christus in die Welt zu senden. In demselben Augenblicke
 wird der Herr Jesus Christus in die Welt zu senden. In demselben
 Augenblicke wird der Herr Jesus Christus in die Welt zu senden.
 In demselben Augenblicke wird der Herr Jesus Christus in die Welt
 zu senden. In demselben Augenblicke wird der Herr Jesus Christus
 in die Welt zu senden. In demselben Augenblicke wird der Herr
 Jesus Christus in die Welt zu senden. In demselben Augenblicke
 wird der Herr Jesus Christus in die Welt zu senden. In demselben
 Augenblicke wird der Herr Jesus Christus in die Welt zu senden.

Zweites Buch.

1. Märklin 8. 08. 8. Streitschriften 1.

Das Leben Jesu.



I. Stand der theologischen Wissenschaften im Vergleich des
Lebens Zeit von Stand.

Es ist mit unabweisbarer Gewissheit zu behaupten, dass die
Wissenschaften im Allgemeinen, und die Theologie im Besonderen,
in der neuesten Zeit einen bedeutenden Fortschritt gemacht
haben. Dieser Fortschritt ist nicht nur in der Ausdehnung der
Wissenschaften, sondern auch in der Vertiefung derselben zu
sehen. Die Theologie hat sich insbesondere in der neuesten
Zeit in der Ausdehnung ihrer Grenzen, in der Vertiefung
ihres Inhalts, und in der Erhellung ihrer Grundsätze
bedeutend gefördert. Die Theologie hat sich nicht nur
in der Ausdehnung ihrer Grenzen, sondern auch in der
Vertiefung ihres Inhalts, und in der Erhellung ihrer
Grundsätze, bedeutend gefördert. Die Theologie hat sich
nicht nur in der Ausdehnung ihrer Grenzen, sondern auch
in der Vertiefung ihres Inhalts, und in der Erhellung
ihrer Grundsätze, bedeutend gefördert. Die Theologie hat
sich nicht nur in der Ausdehnung ihrer Grenzen, sondern
auch in der Vertiefung ihres Inhalts, und in der Erhellung
ihrer Grundsätze, bedeutend gefördert.

1. Stand der theologischen Wissenschaft beim Erscheinen des Lebens Jesu von Strauß.

Es ist mit epochemachenden Schriften, wie mit großen Ereignissen. Man datirt von ihnen den eintretenden großen Umschwung und macht sie im Guten, wie im Bösen für diesen verantwortlich. Aber wie in der äußern Geschichte, so gilt auch in der Literaturgeschichte das Wort: „alles ist Frucht und alles ist Samen“. Wohl sieht man heute von gewisser Seite das Leben Jesu von Strauß als den Giftkern an, aus dem die ganze Saat schädlicher Früchte der neuen Theologie hervorgesproßt ist, aber auch dieser Kern war die Frucht einer langen wissenschaftlichen Entwicklung. Im Grunde war dieses viel verschriene Buch nichts als der rücksichtslose aber, einige Hegel'sche Extravaganzen abgerechnet, objective Ausdruck des damaligen Stands der Untersuchung. Schon aus diesem Grund werden wir uns über die Lage der Theologie vor dem Erscheinen desselben orientiren müssen, aber auch für den Gang des Streites ist es wesentlich, die Stellung der wichtigeren Universitäten und ihrer theologischen Schulen in's Auge zu fassen.

Der Stand der Theologie zu Anfang der dreißiger Jahre war ein achtungsgebietenderer als der von heute. Es stellt sich das schon äußerlich darin dar, daß Schleiermacher, wenn auch für seine platonischen Studien Secretär der Berliner

Academie war, daß die herrschende Hegel'sche Philosophie es zu ihren Hauptaufgaben zählte, das Christenthum als die Religion der Identität des Subjectiven und Objectiven zu erweisen, daß ein Schelling beklagen konnte, nicht Theologe geworden zu sein, da nach seinen Principien sich alle Schwierigkeiten dieser Wissenschaft und alle ihre Probleme ganz natürlich lösen.

Beginnen wir unsere Rundschau mit Berlin, so hat ein Zögling dieser Hochschule mit lebendigem Enthusiasmus der damaligen Blüthe der theologischen Studien in der preußischen Hauptstadt gedacht: „Hierher strömte, sagt Karl Schwarz, um die Mitte der dreißiger Jahre die Elite der theologischen Jugend, um die letzte Weihe der Wissenschaft, um eine Anregung für das ganze Leben zu empfangen. Und nicht Solche allein, welche kamen, um ihr theologisches Triennium zu absolviren, nicht in Examennoth und in der Misère der theologischen Bedürftigkeit verkümmerte Menschen, sondern reifere Männer in größerer Zahl, solche, welche schon die kirchlichen Weihen erhalten: Vicare aus Baden, aus der Schweiz, aus Württemberg, Repetenten und Doctoren vom Tübinger Seminar; Männer, welche mit Eifer und Auszeichnung in ihrer Wissenschaft gearbeitet und die voll Ehrfurcht vor den Namen Schleiermacher, Neander, Hegel, Marheineke nach Berlin wallfahrteten, um mit reicherer Erkenntniß in die praktische Wirksamkeit ihrer Heimath zurückzukehren! Es war damals die Blüthezeit unserer Theologie! Eine Zeit, in welcher die Besten und Geistvollsten das theologische Studium erwählten, aus innerstem Wahrheitsdrang, der sonst nirgends eine Befriedigung zu finden vermochte¹.“ Insbesondere Schleiermacher stand im Jahr 1830 auf der Höhe seines Ansehens. Die Woche hindurch umdrängt, berichtet sein Zuhörer Strauß², von einer Schaar begeisterter und lernbegieriger Schüler, die jährlich aus allen Theilen des Vater-

¹ Karl Schwarz, Zur Gesch. der neust. Theol. 56. — ² Charakt. u. Krit. S. 3.

landes sich um sein Katheder versammelten, ward er am Sonntag eifrig gesucht von einem gewählten Kreise von Zuhörern, die sich von Keinem so, wie von ihm, in der Erbauung belehrt und in der Belehrung erbaut fanden. Kurz vor dem Erscheinen des Lebens Jesu von Strauß ward er abberufen (12. Februar 1834), doch wirkte sein Geist noch mächtig unter seinen akademischen Schülern und in seiner Gemeinde nach.

Neben der Schleiermacher'schen Theologie hatte die Hegel'sche ihre Vertretung in Berlin in Marheineke¹. Seit Hegel todt war, galt er sogar in dem engeren Berlinischen Kreise als das Haupt der Schule, die sich, wie die Jünger Muhammeds nach dem Tode des Propheten, um die Wittve desselben versammelte. Großen theologischen Kredit hatte Marheineke nicht, da ihn Schleiermacher wie bei den Studenten, so auch in der Literatur verdunkelte. Dennoch wurde für seine philosophische Dogmatik in Berlin von den Hegelianern eifrig Propaganda gemacht. Man hielt sie sogar für positiv. Allein die Dogmatik theilte in der Hegel'schen Schule mit der Naturwissenschaft das Schicksal, daß man ihr das Wort im Munde verdrehte, und Marheineke war darin nicht besser als Daub und später Bruno Bauer. Er meisterte das Dogma auch da wo er es bewies, und was sich nicht deduciren ließ, existirte für ihn nicht. Nicht daß er die Dogmen im Einzelnen kritizirt hätte, aber ganze Kategorien kommen für ihn in Wegfall. Hatte Schleiermacher beschlossen, allen Sündern soll vergeben und der Teufel nicht mehr sein, so schaffte Marheineke noch obenein alle himmlischen Heerschaaren ab, indem er die Legionen Engel in seiner Dogmatik einfach unterschlug. Diese summarische Art, wie er die Dogmen in Bausch und Bogen durch Massenmord abthat, erregte nicht selten das Kopfschütteln der Studenten. Ein Verfahren, wie das seinige, schreibt Fr. Th. Vöcher² war ganz gegen unsere schwäbische Natur. Statt daß in die überlieferten schweren

¹ Marheineke, die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft. Berlin 1827. — ² Kritische Gänge I, 113.

Massen der Dogmatik der Begriff als ein flüssiger Geist schonend eingeführt wird, rückt er in geschlossenen Reilen schwerer Kavallerie an und haut geradezu ein; alles oben herunter aus metaphysischer Höhe, nirgends der Stoff durchdrungen, ein kolbiger, gestiefter Formalismus, eine klappernde Begriffsmühle, bei der Einem Hören und Sehen vergeht." Bei dem Allem hatte diese dogmatische Schule den großen Vortheil, mit der herrschenden Philosophie in Reih' und Glied zu stehn und von dieser als ebenbürtige Mitarbeiterin auf dem Religionsgebiet anerkannt zu werden.

Zwischen der Hegel'schen und Schleiermacher'schen Schule spielte in Berlin damals ein allerdings mehr in den Hörsälen und durch gelegentliche Ausfälle, als öffentlich geführter Krieg. Das Streitobject war wesentlich dieses, daß Hegel die Frömmigkeit zwar als ein Fühlen, die Religion aber als ein Glauben und Erkennen, mithin als ein Denken auffaßte. Wo ferner Hegel den Geist in der Weltgeschichte sich objectiv aussprechen ließ, fragte Schleiermacher das einzelne, endliche Bewußtsein des frommen Subjects nach der Wahrheit. So war und blieb Schleiermacher den Theologen des absoluten Begriffs mit seinem Demonstriren des im frommen Selbstbewußtsein Gegebenen ein Sophist. Sie blickten, wie Strauß berichtet¹, von der Höhe ihres absoluten Begriffs mit Verachtung auf seinen subjectiven Standpunkt des Räsonnirens, endlichen Denkens, negativer Dialektik, auf seinen in niedrigen Regionen sich umtreibenden Scharfsinn herunter. Vollends von seinem Princip des Abhängigkeitsgefühls hatte Hegel selbst schon gespottet, daß es zwar taugen möge, einen Hund vom Ofen, keineswegs aber die Religion, am wenigsten die christliche und deren Wissenschaft, aus dem Nichts in das Sein hervorzulocken. Dabei wurden, berichtet Strauß, Schleiermachern vielfache Talente, namentlich die Darstellung betreffend, worin die Sophisten von jeher ihre Stärke gehabt, nicht abgesprochen, der große Anhang aber, den er gefunden, außer aus jenen Talenten vor-

¹ Charakt. u. Krit. S. 10.

nehmlich aus der Flachheit, Seichtigkeit und Denkschwäche der Zeitgenossen erklärt. Auf der andern Seite stand der Schleiermacher'schen Schule fest, daß die Hegelianer zwei Gebiete vermengten, indem sie die religiösen Dogmen aus der absoluten Logik oder Metaphysik deducirten, und mit gutem Fug machte Schleiermacher den Theologen dieser Schule, die Begriff und Vorstellung in der Religion trennten, zum Vorwurf, sie führten einen unprotestantischen Gegensatz von exoterischer und esoterischer Lehre ein und bedrohten die Kirche mit einer Hierarchie der Speculation.

So drehte sich das Hauptinteresse der theologisch Angeregten um diese Frage, doch gab es auch andere geistige und gemüthliche Mittelpunkte. Geradezu den größten Kreis der Verehrer sammelte August Neander um sich, der die historischen Fächer zu vertreten hatte. Durch seine „allgemeine Geschichte der christlichen Kirche“, die im Jahr 1831 bis zum sechsten Theil (Schluß des zweiten Bands) vorgeschritten war, hatte er sich gerechten Ruhm erworben. Ein vollkommen selbstständiger Kenner aller Quellen hatte er das ganze Material mit seiner eigenthümlich liebenswürdigen persönlichen Auffassung durchdrungen. Ein Kind der Periode der wiedererwachenden Herzensfrömmigkeit war er an die Quellen der Kirchengeschichte herantreten mit der Absicht, sich zu erbauen und andere durch sie zu erbauen. Ein historisches Erbauungsbuch im würdigsten Sinne des Wortes ist sein großes Werk auch geworden. Neander erzählte vor allem die Geschichte der Frömmigkeit. Weniger Neigung hatte er, die politischen Coëfficienten und die historischen Bedingungen des Gewordenen schärfer in's Auge zu fassen. Aber überall erkennt man den Mann, der die Quellen selbst gelesen hat und zu ihnen in einem persönlichen Herzensverhältniß steht. Dabei verläugnet sich auch in seiner Geschichtsbetrachtung das angeborne liebenswürdige Gemüth nicht, das das Gute überall anerkannte, zuweilen auch da, wo es nicht ist. Das Meer von Liebe, das er in sich trug, ließ er auch den Sündern der Kirchengeschichte zu gut kommen, und wenn zuweilen der weiche, zärtliche Blick ihn unfähig macht, die Conturen der Dinge so scharf

zu sehen, wie sie sind, und sich nicht ganz selten der Satz bestätigte, daß allzu viel Nührung dem Verstande nachtheilig sei, so entschädigte er doch wieder durch ein feines Gefühl für die religiösen Motive der Persönlichkeiten und seine wunderbaren Darstellungen aus dem Gebiet des geistlichen Lebens, für welche sein Buch noch heute musterhaft bleibt. Die große Wirkung, die Neander auf die Jugend übte, beruhte darum auch viel weniger auf dem, was sie von ihm lernte als in der Berührung mit seiner Person. „Es war hier, sagt Schwarz¹, eine Reinheit und Einfalt des innersten Lebenskerns, eine Kindlichkeit in allem, was die äußere Welt angeht, eine Hingebung an die heilige Sache der Religion ohne allen Vorbehalt, ohne alle Nebenrücksichten; es lebte dieser Mann wirklich und ausschließlich in der Welt des Geistes, so daß er wie mit geschlossenen Augen hindurchging durch das Getümmel der Hauptstadt und die Leidenschaft der theologischen Parteien.“ Die Wirkung einer reinen Natur auf ihre Umgebung war es, wenn Theologen von so radikalem Gegensatz wie Hengstenberg und Heinrich Krause beide in gleicher Verehrung an ihm emporsahen und jeder von ihm zu gehen pflegte mit der Empfindung: „Es wäre doch gut, wenn du auch so wärest!“

Neben Neander und Schleiermacher hatte durch Mittel anderer Art Hengstenberg eine bedeutende Stellung in Berlin erlangt. Doch werden wir seine Thaten billig in einem andern Zusammenhang als dem der Wissenschaft zu betrachten haben.

In Göttingen war der Geist der Langeweile, den die beiden Planch, Vater und Sohn, in den zwanziger Jahren in den theologischen Hörsälen verbreitet hatten, in den dreißigen noch nicht ganz gewichen. Weder Pott, noch Tresfurt, noch Reiche wirkten stark auf die Studirenden. Dafür war das kirchengeschichtliche Fach durch Gelehrte ersten Rangs wie Gieseler und Kettberg vertreten, die in strenger Methode des Forschens den Ersten ihrer Zeit ebenbürtig waren. Auch Lücke stand auf der Höhe seines

¹ Zur Gesch. der neust. Theol. von Karl Schwarz, S. 42.

akademischen Wirkens, eine liebenswürdige Persönlichkeit, die auf die Jugend einen wohlthätigen Einfluß übte, befreiend auf die Engen, vertiefend auf die Freien einwirkte. Dagegen fehlte es an einem frischen Nachwuchs. Nur Ewald hatte bereits seine prophetische Rolle ergriffen und begeisterte seine Schüler durch seine Frische, sein kolossales Wissen und seinen apostelgleichen Vehreifer, bildete aber auch im Umgang mit wenigen süßamen Kollegen und untergeordneten Schülern jenes überreizte Selbstgefühl aus, das die Krankheit seines Lebens ward.

Weitaus die größten Schaaren von Theologen versammelte damals Halle um sich, das eben in der Rückbildung von einer rationalistischen zur pietistischen Universität, die es ehemals schon gewesen, begriffen war. Der alte Rationalismus mit seiner Rückführung der Religion auf Moral hatte seine Arbeit vollbracht; er hatte der jungen Generation nichts mehr zu sagen, sie aber ihm um so mehr. Ein Zögling von Gesenius, der eben damals in Halle studirte, schildert uns lebendig, wie seit der Mitte der dreißiger Jahre eine Ahnung durch die Herzen der Studenten ging, daß Wegscheider und alle Träger des rationalistischen Fachs, im fünften Acte spielten. „Hatten mich, so erzählt er¹, zunächst schon die leeren Bänke und die ganze ärmliche und gleichgültige Zurüstung da, wo man sich vor Kurzem mit Ungestüm nach der neuen Weisheit des Jahrhunderts gedrängt, mit einem tragischen Gefühle angesprochen, so hatte mich dann Wegscheider's Vortrag noch mehr erkältet; denn über das, was er sagte, fühlte ich mich auf gewisse Weise, ich wußte nicht wie, in meinem Bewußtsein bereits überhoben.“ Auf soliderem Grunde stand Gesenius Autorität, dessen exegetische Regeln so einfach waren wie alles Gesunde und Vernünftige, und eben darum keiner Zeitströmung und keiner Mode unterlagen. Gesenius war kein speculativer Kopf. Es war das Einzelne in Leben und Wissenschaft, die ganze zerstreute Welt

¹ Gesenius, Eine Erinnerung für seine Freunde. Berlin. Gärtner 1842. S. 5 f. Von Robert Haym.

der Dinge, welche ihn interessirte. Hier aber that sich auch Alles seinem Blicke auf¹. Er führte die Studenten ein in die ganze bunte Mannigfaltigkeit des orientalischen Lebens, unter die Richter und die Pflastertreter vor den Thoren, in die Häuser und auf die Dächer, in die Paläste und in den Tempel, vor Könige und Propheten, zu Salomon's und Belsazar's Herrlichkeit, und wiederum zu den Hirten und Jägern der Genesis und eben darum, weil er nichts wollte, als klar sagen, wie alte und ferne Dinge wirklich gewesen sind, blieben seine Vorlesungen dem neuen Geschlechte eben so wichtig wie dem vorangegangenen. Bei den Studirenden war Gesenius gefeiert wie kein Anderer. Er hatte eine so schickliche Weise, mit dem jungen Uebermuthe zu verkehren, daß er bei diesem auf's Beste angeschrieben war. Mehr als ein Mal hat er ihre Interessen vertreten und darüber sogar selbst großen Nachtheil davon gehabt. In ihren Augen war er der erste Mann der Universität, aber dennoch war das Schicksal seiner Richtung in Halle besiegelt. Zwar im alttestamentlichen Fach, wo der energische Mann allen Widerspruch niederhielt, und sich in Ködiger und Tuch gelehrte Hülfсарbeiter herangezogen, blieb es bei der Kritik. Auch die Studenten blieben treu; höchstens daß bei einer der losen Bemerkungen des Alten sich der neue Geist durch Scharren des einen oder andern frommen Füchslens geltend machte. Aber der Charakter wird einer theologischen Facultät nicht durch ihren Orientalisten, sondern durch ihren Dogmatiker aufgeprägt und hier war Wegscheider bereits Ullmann und Tholuck unterlegen. Ein neuer Geist regte sich unter Lehrern und Studenten. Der Angriff der Hengstenberg'schen Kirchenzeitung auf die Nationalisten hatte seine Wirkung gethan. Der erste Historiker der Hochschule, Leo, wurde fromm und widerrief seine israelitische Geschichte. „Gewiß nicht, wie Hengstenberg 1836 versicherte, aus erneuertem und gründlicherem Studium allein. Blieb er auf seinem früheren Standpunkt, so konnte eher der Bardel seine Flecken wechseln, wie

¹ Haym a. a. O.

er seine unheiligen Ansichten von der heiligen Geschichte.“ Eine Befehung war eingetreten, die die erneute Untersuchung überflüssig machte und sich bald in sehr lauter Weise vom Katheder vernehmen ließ. Weniger pathetisch, vielmehr vorsichtig für und wider erwägend, betonte der seit 1829 eingetretene Ullmann in geschmackvoll ausgearbeiteten Vorträgen die Schönheit und Tiefe der patristischen Auffassungen, die in dem klassischen Zeitalter des Rationalismus Gegenstand des Gelächers gewesen waren. In seinem „Gregor von Nazianz“ hatte Ullmann es im Sinn Neander's zuerst wieder gewagt, die Epoche der arianischen Streitigkeiten aus ihren eigenen Voraussetzungen zu verstehen, während für die Rationalisten die Vernunft des neunzehnten Jahrhunderts die Elle war, „mit der sie die Kirchenväter nicht maßen, sondern prügeln“. In seiner „Unschuldigkeit Jesu“, wie der Aufsatz in den Studien und Kritiken sich zuerst nannte, hatte er ganz in Hase's Weise versucht, für diese dogmatische Aussage einen historischen Beweis zu erbringen, kurz er repräsentirte damals noch wesentlich die ästhetisch-geschichtliche Reaction gegen die Geschmacklosigkeit und Ungeschicklichkeit, in die der Rationalismus gerathen war.

Weit entschiedener als er versammelte aber Tholuck die gläubige Partei um seine Fahne. Zu Anfang seines Auftretens von den Studirenden als wunderliche Persönlichkeit angestaunt, hatte der Consistorialrath bald die Hälfte der 800 Theologen, die damals die Halle'schen Straßen verdunkelten, auf seiner Seite. Ein geistreicher, frei sich erzeugender Vortrag, große Belesenheit in allen alten und neuen Literaturen, brillante Inspirationen, Kapuzinermäßige Schnurrpfeifereien im Umgang und ein weit über die Provinz hinausgreifender Einfluß stellten die Basis her, auf der der „Studentenvater“ der spätern Periode heranreifte.

Derselbe Gegensatz, der in Halle die Facultät spaltete, sprach sich zu Jena in dem Kampf zwischen Hase und dem Generalsuperintendenten Köhr zu Weimar aus. Schon die wissenschaftliche Reconstruction des altprotestantischen Lehrbegriffs war dem

rationalistischen Pöpstlein der Thüringer Lande anstößig und so erschienen 1834—37 die eleganten Streitschriften Hase's gegen Köhr, die sich in heiterer Weise bemühten, dem Repräsentanten des Rationalismus begreiflich zu machen, daß nie eine Generation die Summe menschlicher Gedanken erschöpfe und das Maß der Wahrheit sei. Dazu hatte Hase den zuerst von Heß in Zürich, dann von Herder unternommenen Versuch einer „Lebensgeschichte Jesu“ glänzender wieder aufgenommen und damit, wie Strauss es nennt, die alte Theologie in die Schlinge verwickelt, in der sie zu Fall kam.

In Erlangen, wo Engelhardt Kirchengeschichte, Ammon Pastorallehre las und Harleß eben durch Symbolik und Polemik bekannt ward, war der bedeutendste Name Olshausen, der den Markt durch seine Commentare beherrschte, die das eigentliche Zeughaus des damals noch zu Compromissen bereiten Supra-naturalismus durch lange Zeit gewesen sind.

Von Tübingen haben wir bereits geredet. So bleibt noch Heidelberg. Der Typus der Facultät war seit Anfang des Jahrhunderts stets ein liberaler gewesen. Auf Marheineke und Dewette waren Paulus, Umbreit und Abegg gefolgt, Daub, Lewald und Schwarz waren geblieben, Ullmann dagegen wirkte seit 1829 in Halle. Wenn man die Bedeutung erwägt, die für die damalige Theologie Daub und Paulus hatten, so ist man betroffen über die geringe Zahl von Studirenden, die die theologische Facultät dieser Hochschule zählte. Sogar Daub sah selten mehr als zwanzig Zuhörer zu seinen Füßen, und Ullmann schreibt im Jahre 1823 an Schwab: „Die Constellation der theologischen Studien auf unserer Universität ist jetzt von der Art, daß mehrere, ja die meisten Lehrer eigentlich unnütz und für nichts da sind. Ich halte meine angezeigten Vorlesungen, aber vor einer kleinen Anzahl von Zuhörern und ohne die geringste Hoffnung, daß

dabei irgend etwas herauskomme. Ich lese bloß, um zu lesen¹.“
 Paulus verlegte unter solchen Umständen den Schwerpunkt seiner Thätigkeit auf das Gebiet der Publicistik. Seine Schriften über die württembergische Verfassung, „über die Vertretung der Kirchen in Ständeversammlungen“ und namentlich seine 1819 bis 1831 erscheinende politisch-kirchliche Zeitschrift „Sophronizon“ hatten seinen Namen zu einem der populärsten in Deutschland gemacht und seine exegetischen Bestrebungen, das biblisch Berichtete mit dem nunmehr Denkbaren in Einklang zu bringen, erfreuten sich des vollsten Beifalls eines lichtfreundlichen Publicums. Sein besuchtestes Colleg war seine Kirchengeschichte, in der er neben einer achtbaren Quellenkunde eine nicht minder respectable Grobheit entwickelte und mit stets gleicher Entrüstung „die in's Uebermenschliche phantastirende, dialektische Speculation eines Athanasius, Augustinus, Anselmus und ihrer Nachahmer“ weniger verstehen als verlachen lehrte. Ähnlichen Charakter hatten seine Exegetika, die den Evangelisten nachträglich das natürliche Verständnis der Dinge deutlich machten, die diese selbst für Wunder gehalten hatten. Seit 1831 zog Paulus sich indessen immer mehr von seinen Lectionspflichten zurück, um dafür doppelt eifrig in den Tagesstreitigkeiten mitzusprechen. War Paulus der Berühmtere und galt bis zu seinen Niederlagen durch Strauß als das unbestrittene exegetische Haupt des Nationalismus, so wurde dagegen sein College Daub getragen von einer wahrhaft schwärmerischen Verehrung der Studentenschaft. Wie der jugendliche Rothe in ihm den Donnernden Jupiter des Katheders sieht², so hat auch Strauß Daubs Leben ein „erhebendes Bild“ genannt. Er fand ihn immer gleich liebenswerth, sei es daß der Mann mit seiner markigen Bassstimme einen wissenschaftlichen Gegenstand entwickelte, oder in patriarchalischer Würde im Kreise der Seinigen saß, oder in harmloser Geselligkeit Abends im Gesellschaftszimmer des

¹ Theol. Stud. u. Krit. 1867. Ergänzungsheft. S. 23. ² Rothe's Leben v. Nippold I, 74.

Museums unter alten und jungen Freunden sich erholte¹.“ Auswärts, der Schwierigkeit seines Stils halber, wenig gelesen, von seinen Schülern mehr verehrt als verstanden, hatte er doch in der Hegel'schen Schule neben dem Meister kanonisches Ansehen. In gelehrter Parteilichkeit wurde er Schleiermacher als der Theologe des absoluten Begriffs entgegengestellt, und als Magus des Südens gefeiert. Selbst Strauß stellt ihn an speculativer Kraft über den Theologen des frommen Gefühls und es ist noch ein Rest von Vorliebe für den Hegel'schen Schulgenossen, wenn er in seiner classischen Charakteristik beider Männer findet, Daub habe ein Recht zu Schleiermacher zu sprechen:

Als der Griechen Schiffe brannten,
 War in meinem Arm das Heil.
 Doch dem Schlaun, Vielgewandten
 Ward der schöne Preis zu Theil.

Die kommende Generation hat doch anders geurtheilt. Sie sieht in Schleiermacher den selbstständigen Geist, in Daub den geistvollen Eklektiker.

Von den Schweizer Universitäten kam für die Theologie wesentlich nur Basel in Betracht, wo de Wette in ähnlichem Freisinn wie die Heidelberger, aber mit ungleich größerem historischen Sinn und gelehrterer Vertiefung in das biblische Alterthum eine neue exegetische Schule begründete, die der neueren Kritik die Wege gebahnt hat. Wie er insbesondere in der mythischen Deutung vieler biblischer Stücke Strauß, in der Kritik der Aechtheit und Unächtheit Baur vorarbeitete, wird an seinem Orte zu zeigen sein.

Im Ganzen lag der Schwerpunkt des theologischen Interesses, wie schon diese Umschau zeigt, noch immer auf der speculativen Durchdringung des Dogmas, die Theologie war ein Anhang der Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie geworden, als sie der junge Tübinger Repetent zu den historisch kritischen Fragen abrief.

¹ Charakt. u. Krit. 220.

Die Evangelienfrage um 1835.

Das Ueberwiegen der speculativen Theologie über die historische im Zeitalter der Romantik konnte der wissenschaftlichen Lösung der Frage nach dem Geschichtlichen von Jesu nicht förderlich sein. Man hatte ein durch die Kirche gegebenes oder speculativ construirtes Bild Jesu, und war weniger geneigt, dasselbe durch kritisch-exegetische Untersuchungen zu berichtigen, als zu bewähren. Selbst ein kritisch rastloser Geist wie Schleiermacher stand so ganz unter dem Bann seines kirchlich und speculativ gewonnenen Christusbildes, daß er in seinen Vorlesungen über das Leben Jesu auch Aufstellungen über rein geschichtliche Fragen mit dem Einwande des Glaubens abzuweisen pflegte, daß sie „unvereinbar mit unseren Voraussetzungen von Christo seien“, oder andere begründete mit dem Postulat: Christus konnte das, was er unserem Glauben ist, nur dann sein, wenn er sich so oder so verhielt¹. Auch reine Thatfragen, wie die physiologische, ob Jesu Körperkraft erschöpft gewesen sein müsse durch die Mißhandlungen vor der Kreuzigung, entscheidet er nach der Forderung der christlichen Empfindung, die einen bis in den Tod gleich starken, nicht einen schwächlichen Erlöser verlange, und für die es ein Interesse gebe an der Stetigkeit des Bildes, das wir uns von Christo gemacht haben, daß es rein bis zum letzten Augenblick dasselbe bleibe². Ganz so werden die Fragen der Unschuldigkeit, Irrthumslosigkeit und ähnliche nicht historisch sondern nach den Postulaten des frommen Bewußtseins entschieden. Daß er damit in logisch unzulässiger Weise von den nothwendigen Merkmalen einer Definition in intellectu überspringe zur Behauptung des Vorhandenseins dieser Merkmale in re, war dem scharfsinnigen Philosophen natürlich nicht unbekannt, allein dem speculirenden und poetisch angelegten Zeitalter stand die speculative Erkenntniß so unendlich hoch über der historischen, daß von

¹ Leben Jesu, herausgegeben von Rütenik. S. 10. 13. 118 a. O.
— ² Leben Jesu, S. 444.

der innern Möglichkeit, Schönheit und Erbaulichkeit der Vorstellung auch sofort auf ihre Realität geschlossen wurde. Dennoch war die Zeit keineswegs arm an rüstigen Vorarbeiten für die wissenschaftliche Bearbeitung des Lebens Jesu. Gerade die wichtigste Frage, deren Entscheidung nachmals über der Debatte des Straußischen Buchs für einige Zeit abriß, die Frage nach den Quellen, war in einer Weise von der deutschen Gelehrsamkeit in Angriff genommen, die dieser dauernd zur Ehre gereicht¹.

Der Begründer der neuern Evangelienkritik war der Schwabe Johann Gottfried Eichhorn seit 1788 Professor in Göttingen, der durch seine Hypothese eines den Synoptikern gemeinschaftlich zu Grunde liegenden Urevangeliums², die Frage nach dem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältniß der kanonischen Evangelien zuerst auf die Tagesordnung setzte, von der dieselbe seitdem nicht wieder verschwunden ist. Das wörtliche Uebereinstimmen der synoptischen Texte in längeren und kürzeren Stücken, dann wieder die Abweichungen nach Folge und Inhalt, meinte Eichhorn damit zu erklären, daß er ein Urevangelium annahm, dessen unter sich schon verschieden gestaltete Recensionen von unsern Evangelisten nochmals dreifach verschieden überarbeitet wurden. Wie aber das ursprünglich aramäische Urevangelium zu unsern drei griechischen Evangelien werden konnte, schien bei näherer Untersuchung doch schwer zu begreifen, denn verschiedene griechische Uebersetzer hätten nicht stellenweise wörtlich übereinstimmend übersetzt. So mußte schon das Mittelglied einer griechischen Uebersetzung des Urevangeliums und weiterhin mußten abweichende Recensionen dieser Uebersetzung eingeschaltet werden, die dann selbst wieder verschieden bearbeitet wurden. Nun fehlt aber unsern Evangelien überhaupt jede der Eigenthümlichkeiten, an denen man Uebertragungen zu erkennen pflegt; auch die Durchführung der Annahme einer einzigen Grundchrift erwies sich der verschiedenen Gestaltung der

¹ Zur Geschichte der Evangelienkritik vgl. H. Holtzmann, Die Synoptischen Evangelien S. 15 f. F. Chr. Baur, Krit. Unters. über die kanon. Evang. S. 27 f. — ² Allg. Biblioth. der bibl. Lit. V. 1794. S. 759 f.

Erzählung gegenüber unhaltbar, die Hypothese wurde immer künstlicher, schließlich verlor sie ihren Kredit, aber sie hatte in der mehr als vierzigjährigen Debatte die Beobachtung für die Eigenthümlichkeiten der einzelnen Evangelisten geschärft und damit einer historischen Benützung und Kritik derselben löblich vorgearbeitet. Neben der Theorie eines Urevangeliums hatte die Benützungshypothese großen Beifall, die Semler's Schüler, der Hessen-Darmstädter Griesbach, 1775—1812 Professor in Jena, zuerst ausführlich begründete. Nach ihm hätte Markus die beiden andern Evangelisten excerpirt¹, während der katholische Theologe Hug in Freiburg die Evangelisten in der Ordnung, in der sie im Canon stehen, schreiben und den Späteren den Früheren benützen läßt². Aber auch die Benützungshypothese erwies sich bei genauerer Prüfung unmöglich. Hätte Lukas unseren Matthäus gekannt, so bliebe unbegreiflich, warum er dessen Vorgeschichte durch eine andere ersetzte und die Frage wäre immer noch, woher er den über Matthäus hinausgehenden Stoff schöpfte? Sind aber Matthäus und Lukas von einander unabhängig, so bleibt die Frage unbeantwortet, woher ihre gemeinsamen Stücke stammen? Unter solchen Umständen fand Schleiermachers Diegesentheorie, die die drei Texte atomisirte, um so größeren Beifall³. Schleiermacher glaubte das Räthsel der Uebereinstimmung und Abweichung zu lösen, indem er von einer unbestimmten Anzahl kleinerer Stücke ausging, die die drei Synoptiker in verschiedener Folge verbanden, oft aber auch schon in längeren Reihen gefaßt vorkamen und so ihren drei Schriften einverleibten. Auch Paulus⁴ hatte in seiner specialisirenden Art von kurzen Tagebüchern der Maria, Aufzeichnungen des Johannes und ähnlichem, von den Evangelisten vorgefundenem schriftlichem Material geredet. Schleiermacher dachte bei seinen Diegesen weniger an solche apostolische Denkschriften

¹ Commentatio, qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur. 1789. — ² Einleitung in die Schr. N. Test. II, 166 f. 1808. — ³ Kritischer Versuch über die Schriften des Lukas 1817. — ⁴ Introductio in Nov. Test. 1799. Exeg. Handb. 1830.

als an gelegentliche Aufzeichnungen einzelner Begebenheiten, an schriftlich fixirte Anekdoten und Anekdotenreihen, daneben an Sprüche und Spruchsammlungen. Diese Aufzeichnungen entstanden unter den Christen außerhalb Palästinas, waren griechisch geschrieben und wurden dann zu größeren literarischen Werken verknüpft. Indem so Schleiermacher die langen Erzählungsketten in eine Vielheit einzelner kleiner Glieder auflöste, gewann er für die Combinationen seines beweglichen Scharfsinns ein flüssigeres Material. Allein seine Hypothese konnte schon darum nicht auf die Dauer befriedigen, weil unter ihren Voraussetzungen jedes einzelne Stück, als an verschiedenem Ort, zu verschiedener Zeit fixirt, seinen besondern Sprachcharakter haben mußte, aber der Sprachcharakter der Synoptiker ist nicht in dieser Weise bunt-scheckig. Dennoch hatte Schleiermacher den Zeitgenossen eingeredet, daß eine flüssige Form des gemeinsamen Materials die Erklärung der drei synoptischen Gebilde erleichtere und so griff der Göttinger Gieseler auf den flüssigsten Zustand einer mündlichen Tradition zurück¹. Die wörtliche Uebereinstimmung langer Stücke glaubte sich Gieseler daher erklären zu können, daß der gemeine Mann, oft erzählte Geschichten auch in Betreff der Wortfolge und des Ausdrucks zu stereotypiren pflege, weil die freie Production ihm schwerer wird als die gedächtnißmäßige Reproduktion. Allein auch diese Hypothese bewährte sich der mehr und mehr mikroskopisch arbeitenden Untersuchung nicht, da dieselbe an allen drei Texten solche Wiederholungen langer Satzgebilde oder kleiner grammatischer Abnormitäten nachwies, wie sie sich nur unter Voraussetzung literarischer Abhängigkeit erklären lassen.

Nachdem damit der Kreis der möglichen Vermuthungen erschöpft war, trat jenes wenig erfreuliche Stadium der Controverse ein, bei dem jeder Theil die Advocatur für seine Aufstellungen übernahm, während die Nachkommenden, de Wette, Credner u. s. f. mit combinirenden Zusammenstellungen² den Urhebern an Schul-

¹ Histor. krit. Versuch über die Entstehung der schriftl. Ev. 1818.
— ² De Wette, Einleitung, 1826. Credner, Einl. 1836.

disciplin nicht genugthaten und den Lernenden zu wenig Neues boten, um ein lebhafteres Interesse zu wecken. Das Problem sah jetzt complicirter aus als je zuvor und von allen Seiten sammelte man neue Beweisstücke, als das Leben Jesu von Strauß die Verhandlung abbrach.

Das materielle Interesse an dem Inhalt der evangelischen Geschichte war zu groß, um das Urtheil über die Glaubwürdigkeit derselben vorzubehalten, bis die Gelehrten sich über das Verhältniß der Quellen würden verständigt haben. War es theoretisch ganz richtig, daß sich wissenschaftlich über die Glaubwürdigkeit einer Geschichte nicht das letzte Wort sprechen lasse, ehe die Frage nach der Glaubwürdigkeit der Zeugen entschieden sei, so war doch bereits aus dem seitherigen Verlauf der Untersuchung das klar geworden, daß die Zeugnisse zu den Thatsachen keineswegs in dem unmittelbaren Verhältniß ständen, das die kirchliche und populäre Tradition voraussetzte. Mochte eine oder mehrere Quellen, mochten kleine Anekdotensammlungen oder mündliche Erzählungen den synoptischen Evangelien zu Grunde liegen, in jedem Fall hatte die Prüfung der Acten ergeben, daß eine Reihe unbekannter Mittelglieder zwischen unseren Berichten und den Ereignissen angenommen werden müssen und das Zeugniß der Zeugen hatte darum nicht mehr die verpflichtende Kraft wie früher.

Dazu traten nun aber immer lauter geäußerte Zweifel an der Richtigkeit des vierten Evangeliums, die einen um so größeren Eindruck machten, als die damalige Generation sich diesem Buch weit inniger verknüpft fühlte als jedem andern.

Daß die Kritik sich in Sachen der Synoptiker so frei ergehen durfte, hing zum Theil damit zusammen, daß man auf den Johanneischen Christus einen ungleich höheren Werth legte als auf den synoptischen. Das Zeitalter der Romantik fühlte einen stärkeren Zug zu dem wehmüthig verklärten, hoch über der rohen Masse leuchtenden Christusbild des vierten Evangelisten, als zu den kräftigen Umrissen des in und mit seinem Volke lebenden Jesus der Synoptiker. So gedrückt war der historische Sinn von

der Last einer überschwänglichen Gefühlswelt, daß man nicht durchföhlte, weldy unendlich reicheres geschichtliches Material die Synoptiker bergen, als die reflectirenden Erzählungen des vierten Evangeliums. Insbesondere Schleiermacher stellte sich ganz auf die Seite des Johanneischen Christus. Wir wundern uns dessen nicht. Auch außerhalb des kirchlichen Gebiets hat Schleiermacher ganz ähnlich geurtheilt. Wie ihm der Johanneische Christus der historische ist und nicht der synoptische, so ist ihm der platonische Sokrates der geschichtliche und nicht der des Xenophon, und er ist dabei seiner Sache so sicher, daß er in seiner berühmten Abhandlung über den Werth des Sokrates als Philosophen die spöttische Bemerkung macht, wenn sich Sokrates nur mit Reden von dem Gehalt und aus der Sphäre beschäftigte, über welche die Xenophontischen nicht hinausgehen, so begreife man nicht, wie er in so vielen Jahren nicht den Markt und die Spaziergänge und die Gymnasien entvölkerte durch die Furcht vor seiner Gegenwart und wie er Urheber und Vorbild der attischen Philosophie werden konnte? Es fehlte wenig, daß die Theologie der Romantiker über die nach den synoptischen Erzählungen entworfenen Bilder des „jüdischen Rabbi“ sich ähnlich hätten vernehmen lassen; belangreich für unsere Frage ist diese Verirrung aber darum, weil sie die apologetisch interessirte Kritik in ganz falsche Bahnen trieb. Nachdem man nämlich sich lang gewöhnt hatte, die Bedeutung der synoptischen Evangelien gegen Johannes tief herabzusetzen, wurde man plötzlich von Angriffen auf die Aechtheit des vierten Evangeliums überrascht, deren Tragweite niemand verkannte. Schon im Jahre 1801 hatte, entrüstet über die unvereinbaren Widersprüche mit den Synoptikern, der Superintendent Vogel den Apostel Johannes vor das jüngste Gericht gefordert¹ und 1820 hatte neuerdings der Gotha'sche General-

¹ E. F. Vogel, Der Evangelist Joh. u. seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht. Hof. 1801. — ² Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis Apostoli indole et origine, eruditorum judiciis modeste subjecit C. Th. Bretschneider.

superintendent Bretschneider großes Aufsehen gemacht durch die Bestreitung der Aechtheit sämtlicher Johanneischer Schriften¹. Wesentlich der mystisch supranaturalistische Inhalt des vierten Evangeliums hatte die Zweifel des rationalistischen Generalsuperintendenten herausgefordert. Zwar widerrief Bretschneider seine Bedenken wieder, aber die Frage war nun ein Mal auf die Tagesordnung gesetzt, und man sieht den Aeußerungen von Schleiermacher und de Wette wohl an, wie großen Eindruck dieser Angriff auf dasjenige Evangelium gemacht hatte, auf das die romantisch speculative Theologie im Grunde allein Gewicht legte. Der Sieg über den Angreifer war aber auch darum ein Pyrrhus'sieg, weil Bretschneider's Einwendungen gegen die Apostelschaft des vierten Evangelisten, so weit sie sich auf die Unvereinbarkeit seiner Berichte mit denen der Synoptiker stützten, nur zurückgeschlagen worden waren, indem man die Augenzeugenschaft des Matthäus preisgab, während Markus und Lukas als Apostelschüler ohnehin mit Johannes nicht sollten concurriren können. Ein unglücklicheres Strategem ist niemals eronnen worden als dieses. Man räumte die Citadelle, um eine Außenschanze zu vertheidigen. Die seit dem Kampf um Bretschneider's „Probabilien“ geschaffene Sachlage war jetzt folgende: Unter Schleiermacher's Garantie gilt Johannes als ältester Evangelist und einziger Augenzeuge, während er doch seinen gesammten historischen Stoff aus dem dritten und jüngsten Synoptiker entlehnt hat. Umgekehrt ist Markus, gemäß Griesbach's Aufstellungen ein Excerpt aus Matthäus und Lukas, er bleibt also als Quelle ganz zur Seite, da er im Wesentlichen nur weiß, was wir aus Matthäus und Lukas selbst wissen. Nächst Johannes stand Lukas in Gnaden, eben weil er Johannes das Material liefert und darum mit ihm die meisten Berührungspunkte zeigt. Er, der Jüngste, gilt also für den glaubwürdigsten der Synoptiker, dagegen Matthäus, mit dem die Johanneische Relation am wenigsten stimmt, wird zu einem durchaus secundären Product

¹ Schleiermacher, Leben Jesu 181 f.
Hausrath, D. F. Strauß I.

herabgesetzt¹. Das richtige Verhältniß war damit gründlich auf den Kopf gestellt und läugnete jemand, wie Strauß, die Voraussetzung der Aechtheit des Johannes, so stürzte das ganze künstliche Gebäude rettungslos übereinander. Schleiermacher sah das auch selbst mit vollkommener Klarheit ein und er sagte in seinen Vorlesungen über das Leben Jesu ganz offen¹, daß bei dem Aggregatcharakter der Synoptiker wir wesentlich auf Johannes setzen müßten, „gäbe man auch hier unächte Bestandtheile zu, so bleibe uns nichts Zuverlässiges mehr übrig“.

Es ist bedeutsam, daß just zu dieser entscheidenden Frage der jugendliche David Friedrich Strauß zum ersten Mal das Wort nahm. Im Jahre vor dem Erscheinen seines Lebens Jesu hat er in einer eingehenden Recension der Schriften des Königsberger Professor Sieffert, des württembergischen Diakonus Schneckenburger und seines Tübinger Lehrers Kern über den Ursprung des Matthäus², die vollkommene Unhaltbarkeit des herrschenden Urtheils dargethan, das wesentlich auf Schleiermacher's Verehrung des Johannes und Protection des Lukas beruhte. „Stellt man einmal, sagt der junge Kritiker, den Obersatz auf: wo Matthäus von Johannes und Lukas abweicht, da hat er Unrecht, und nimmt zum Untersatz das bekannte Factum, daß er wirklich von ihnen vielfach abweiche: dann ist überhaupt keine Untersuchung mehr nöthig³.“ Und so läßt er Sieffert und Schneckenburger hart an: „Es ist unerträglich, in diesen Schriften alle Augenblicke auf Sätze stoßen zu müssen, wie den: „daß Matthäus Unrecht hat, sehen wir aus der Erzählung des Apostel Johannes.“ Dagegen lobt er seinen Lehrer Kern, der im Interesse des Matthäus urtheile, aus dem Widerspruch zwischen beiden Schriften lasse sich eben so gut die Unächtheit des vierten Evangeliums deduciren als die des ersten. Doch fehlte Kern der Muth, in dieser Weise die Waffen umzukehren. „Die Drohungen des Herrn Kern, meint Strauß,

¹ S. 239 bei Rütenik. — ² Jahrbücher für wissensch. Kritik. 1834. Abgedruckt in den Char. u. Krit. S. 235. — ³ A. a. O. 244.

sind nicht so böß gemeint, wie sie lauten. Der Herr Verfasser wendet sie nur an, wie man Repressalien zu gebrauchen pflegt, um Angriffe zu verhüten. Indem er droht, Johannes zu treffen, will er die Gegner nur zwingen, auch mit Matthäus säuberlich zu verfahren. Deswegen, so oft er auch gewaltig den Bogen spannt, wird doch der Pfeil nie abgedrückt, sondern in der Zuversicht, daß der Feind sich auf so schreckbare Demonstrationen hin zurückziehen werde, die Sehne immer wieder friedlich nachgelassen, und erklärt, es solle auf jenen Einwürfen nicht weiter beharrt, durch sie namentlich dem Johanneischen Evangelium nichts entzogen, sondern nur dieses angedeutet werden, wie man dieselbe Waffe nach den entgegengesetzten Seiten hin gebrauchen könne." Daß eine Kritik, die in dieser Weise den einen Evangelisten zum andern sagen ließ: widersprich mir nicht, ich widerspreche dir auch nicht, einem entschiedenen Kopfe wie Strauß nicht imponirte, ist begreiflich. Ein wirklich ehrlicher wissenschaftlicher Sinn konnte in der That nur Ernst machen mit dem, womit Straußens Lehrer von ferne drohte, d. h., er mußte aus dem Widerspruch beider Zeugen die Unglaubwürdigkeit des Einen oder beider folgern. Eben auf dieser Consequenz beruht denn auch die Bedeutung des erwähnten Aufsazes. Dafür, daß Matthäus kein Augenzeuge sein könne, berief man sich seit Schleiermacher auf den Mangel an Anschaulichkeit und Ausführlichkeit in seinen Berichten, die die Ereignisse in durchaus posthumer Weise unter bestimmten Kategorien zusammenfaßten. Strauß gibt diesen späten Standpunkt der Betrachtungsweise bei Matthäus zu, aber er behauptet, gerade das vierte Evangelium, das vorzugsweise dogmatische, treffe dieser Einwand in noch weit höherem Maße als Matthäus. Daß Matthäus kein Ohrenzeuge der Reden Jesu gewesen sein könne, deducirten Schneckenburger u. A. aus dem Charakter der Spruchkapitel des ersten Evangelisten, die augenscheinlich durch Zusammenfließen der bei verschiedenen Veranlassungen gehaltenen Reden zu Stande gekommen seien. Wenn der erste Evangelist dennoch diese Spruchsammlungen so einführt, als wären sie in einem Zuge als

Reden gesprochen worden, so kann er unmöglich ein Ohrenzeuge gewesen sein. Auch dawider hat Strauß nichts einzuwenden, aber er macht bemerklich, daß es mit den Johanneischen Reden zwar anders, aber nicht besser bestellt sei. Wenn in Joh. 3, 16 die Rede Jesu an Nikodemus sich plötzlich in eine Rede des Evangelisten über Jesus verwandele, wenn umgekehrt Joh. 12, 44—50, nachdem Jesus bereits abgetreten ist (V. 37), sich die Reflexion des Evangelisten wieder zu einer Rede Jesu verkehre, wenn Joh. 10, 22 Jesus eine Rede beim Fest der Tempelweihe fortsetze, die er auf dem Fest der Laubhütten begonnen habe (10, 1), so seien das insgesammt Erscheinungen, die die Unterstellung, der Berichtserstatter sei ein Ohrenzeuge gewesen, gleichfalls unmöglich erscheinen ließen. Wenn Schneckenburger, Sieffert u. A. dem Matthäus vorwerfen, er habe manche Begebenheiten unrichtig eingeführt, so hat hier Strauß im Gegentheil den ersten Evangelisten gegen den vierten zu vertheidigen. Matthäus hat Recht, wenn er die Tempelreinigung auf das Ende des Lebens Jesu verlegt, nicht, wie Johannes, auf den Anfang. Er hat Recht, wenn er das letzte Mahl Jesu ein Passahmahl sein läßt, nicht eine gewöhnliche Mahlzeit. Will man aber mit Schneckenburger Matthäus einen Vorwurf daraus machen, daß er Jesum schon zu Anfang seiner Laufbahn sich als Messias bekennen läßt, so gilt das doppelt von Johannes, bei dem Jesus Jüngern und Fremden, Gläubigen und Ungläubigen sofort als Messias gegenübertritt. Ebenso kehrt sich der Kanon, Matthäus zeige sich unbekannt mit solchen Dingen, die ein Apostel hätte wissen müssen, mit zehnfacher Wucht gegen den unvollständigen Johannes und es tritt bei diesem das viel schwerere Bedenken hinzu, daß er Dinge erzählt, wie das Lazaruswunder, die ein Augenzeuge unmöglich erlebt haben kann. Vollends hat es Straußens ironischen Beifall, wenn Schneckenburger folgendermaßen argumentirt: „Matthäus berichtet die Himmelfahrt nicht. Daß ein Apostel jenes Factum wissen mußte, also, wer es nicht weiß, nicht Apostel gewesen sein kann, ist sonnenklar.“ Nun aber, fährt Strauß fort, weiß auch der vierte Evan-

gelist von der Himmelfahrt Jesu nichts, daß also auch er kein Apostel gewesen sein kann, ist „sonnenklar“. Für Strauß steht somit allerdings fest, daß das erste Evangelium nur die selbstständige spätere Bearbeitung einer überlieferten Traditionsmasse sei, daß aber aus diesem Sachverhalt das geringste Vorurtheil zu Gunsten des vierten Evangelisten erwachse, läugnet er.

Bergegenwärtigt man sich nun, daß diese ganze verzwickte Gefechtsaufstellung nur zur Vertheidigung des romantischen Lieblingsevangeliums war gewählt worden, so begreift sich, daß sofort auf allen Puncten zum Rückzug geblasen wurde, sobald man erkannte, daß diese Position der Augenzeugenschaft des vierten Evangelisten um nichts haltbarer sei, als jede andere und so erklärt sich auch der unerfreuliche Anblick, wie die Theologie der vierziger Jahre sich auf Hengstenberg's Commando eiligst wieder in alle diese Positionen stürzt und mit vorgeblichem Glauben an ihre Uneinnehmbarkeit vertheidigt, während sie doch im Kampf gegen Bretschneider dieselben nicht nur geräumt, sondern auch, damit der Feind sich nicht in ihnen festsetze, selbst aus allen Geschützen beschossen hatte.

Die Quellenkritik hatte mithin allmählig die Discussion hinübergespielt auf das Gebiet der Sachkritik. Die Frage: „wer ist glaubwürdiger also älter?“ trug die andere in ihrem Schooß: „was ist glaubwürdig?“ Zudem war das materielle Interesse an dem Inhalt der evangelischen Geschichte zu mächtig, als daß es möglich gewesen wäre, dasselbe auf die Zeit zu verdrängen, in der die Frage nach den Quellen und dem Maß der Glaubwürdigkeit jeder einzelnen würde entschieden sein. Die Theologie konnte ihr Urtheil über die evangelische Geschichte, zu der das Vertrauen durch diese kritischen Untersuchungen schwer erschüttert worden war, unmöglich noch lang verschieben. Diese Geschichte selbst bot dem aufgeklärten Jahrhundert die schwersten Bedenken. Die Pfeiler aber, die seither im Bewußtsein der Gebildeten die Last getragen hatten, erwiesen sich schon der vorläufigen Untersuchung mit nichten so massiv und aus so urwüchsigem Gestein, wie

man gemeint. So verband sich dem kritischen sofort das sachliche Interesse.

Aber auch der ganze Gang der speculativen Entwicklung drängte auf die Fragen des Lebens Jesu. Schleiermacher hatte alle Aufmerksamkeit auf die Person Jesu concentrirt. Daß ich Christ bin, kommt nach Schleiermacher daher, daß mir die Aeußerungen meines religiösen Gefühls vermittelt sind durch Jesum von Nazareth. Ob aber dieser Erlöser, dessen in mir lebende Vorstellung diese befreienden und erlösenden Wirkungen vollbringt, selbst jemals gelebt habe, ob diese Vorstellung nicht vielleicht Product der religiösen Phantasie der Jahrhunderte sei, diese Frage war, wie Straußens Entwicklungsgang uns lehrte, für die Jünger der dunkle Punkt im Friedensvertrag zwischen Glauben und Wissen, den Hegel geschlossen. Ja Hegels Principien selbst lösen diesen Vertrag wieder auf. Seit das immanente Denken, die Idee, alles vollbrachte, war der tiefsinnige Begriff der Persönlichkeit entwerthet. Obwohl Hegel sich zu dem Satze bekannte, an der Spitze aller menschlichen Handlungen, also auch der geschichtlichen, stehen Individuen, fielen doch der Reihe nach alle welthistorischen Größen der „Idee“ zum Opfer, die mehr Subject der Geschichte zu sein schien, wenn sie durch Hunderte von unbekanntem Zungen redete, als durch wenige benannte. Für diesen Proceß der Auflösung des Persönlichen und seiner Mythisirung schien die Gestalt Jesu von dem Augenblick reif, in dem das Vertrauen zu der Augenzeugenschaft der Evangelisten erschüttert war.

Endlich aber folgte diese Nothwendigkeit auch aus dem Stand der alttestamentlichen Forschung. In heißen Kämpfen hatten Semler, Michaelis, Herder und de Wette die Anwendung der Begriffe Sage und Mythos auf die alttestamentlichen Erzählungen vom sechstägigen Schöpfungswerk, vom Paradies, von der Ehe der Engel mit den irdischen Weibern, von Loth's Töchtern u. dgl. erstritten. Allein damit klopste der Begriff des Mythos auch an den Pforten des Neuen Testaments an und de Wette selbst begehrte für ihn Einlaß. Das Neue Testament wies ja in so vielen

Erzählungen auf jene mythischen Vorbilder zurück. Sollte, was im alttestamentlichen Vorbild Mythus hieß, im neutestamentlichen Abbild Geschichte heißen? Sollte die vierzigjährige Versuchung der Kinder Israel in der Wüste mythisch, die vierzigtägige Versuchung Christi, ihr Gegenbild, historisch sein? Mythisch die Engelererscheinungen des Alten Testaments, historisch die der Evangelien, deren Engel doch bis auf den Namen ganz denselben Charakter tragen? Mythisch die Wunder des Alten Testaments und historisch die Wunder des Neuen, die fast durchgängig unter ihnen ein specielltes Vorbild haben, und auch nach ihrer symbolischen Bedeutung ganz auf dem Alten ruhen? Für die Dauer war doch die Unterstellung unmöglich, daß die Hebräer eine Sage sollen hervorgebracht haben, die Vorsehung aber ließ dann die alttestamentliche Sage Geschichte werden im Leben Jesu. Das Original wäre von Menschen, das Nachbild von Gott! In der That mußte man weiter gehn und dieselben Principien auf das neue Testament anwenden, die man im alten zugelassen hatte. Auf diesen Gründen beruhte nicht nur das Recht, sondern geradezu die wissenschaftliche Nothwendigkeit des Straußischen Buchs. Wenn große Kreise noch heute das Leben Jesu von Strauß als den Sündenfall der deutschen Theologie betrachten, so haben wir bereits gesehen, daß diese Theologie schon zuvor nicht mehr im Stande der Unschuld war. Ein Blick auf die Auffassungen des Lebens Jesu in den einzelnen theologischen Schulen vor 1835 wird uns ferner zeigen, daß es kaum verlohnte, sich wegen des übrig gebliebenen Besitzes also zu ereifern, wie nach Straußens Buch aus reinen und unreinen Gründen geschehen ist.

3. Das Leben Jesu nach den Supranaturalisten und speculativen Theologen.

Wenn wir die Frage erheben, wie denn die gläubige Theologie jener Zeit sich das Leben Jesu wissenschaftlich vermittelt

habe, so sind wir wesentlich auf ihre Commentare zu den Evangelien angewiesen, denn namhafte Vertreter ihrer Richtung hatten sich vor 1835 mit der directen Lösung dieser Aufgabe nicht befaßt. Die Lebensgeschichte Jesu von J. J. Heß. (Zürich 1768) war verschollen, und Herder kann der gläubigen Theologie nicht wohl zugezählt werden. In der That würde man die ganze Disciplin, die in nestorianischem Fürwitz die menschliche Geschichte Jesu gesondert von dem göttlichen Sein Christi in der Trinität zu betrachten versuchte, überhaupt ignorirt haben, hätten nicht in den Evangelien vier Lebensbilder Jesu vorgelegen, die wenigstens zu commentiren waren. Der Aeltern zu geschweigen, unter denen Albrecht Bengel noch immer in gutem Ansehen stand, waren es namentlich die Commentare von Olshausen, Lücke und Tholuck, mit denen ein Unternehmen, wie das von Strauß, sich auseinanderzusetzen hatte. Ihrem Princip nach hatte diese Schule sich einfach der in der Schrift geoffenbarten Wahrheit zu unterwerfen und der wunderbare Charakter der erzählten Begebenheiten war an sich für eine supranaturalistische Theologie keine Schwierigkeit. Allein für den ehrlich gemeinten Versuch, aus den vier Evangelien sich ein zusammenhängendes Bild des Lebens Jesu herzustellen, war schon seit alten Zeiten das Haupthinderniß der Widerspruch der Berichte, den zweihundertjährige harmonistische Bemühungen der protestantischen Schriftgelehrten mehr zum Bewußtsein gebracht als irgendwie ausgeglichen hatten¹. Differenzen über Art und Dauer der Wirksamkeit Jesu mochte man durch künstliche Rechnungen verdunkeln oder fromm dahingestellt sein lassen, weitaus die schlimmste Verlegenheit bildeten ganz einfache Erzählungen, die mit Abweichungen berichtet, den Inspirationsgläubigen nöthigten, entweder dem einen oder dem andern Zeugen den Glauben zu versagen, wenn er nicht vorzog, künstliche Ausflüchte zu ersinnen, die es erklären sollten, daß der eine Evangelist sagt: das Mädchen war gestorben, der andere: sie war am Sterben, der Eine:

¹ Erster Versuch: Osiander, *Harmoniae evang.* I. IV. Bas. 1537.

es war des Morgens, der Andere: es war Nacht. Ein beliebtes Auskunftsmittel war in solchen Fällen, aus einem Factum, das die Evangelisten verschieden erzählten, zwei oder gar drei Facta zu machen, in welchem Fall dann jeder Berichterstatter Recht behielt. Wenn Lukas 6, 22 Jesum diejenige Rede in der Ebene halten läßt, die nach Matth. 5, 3 auf einem Berge gesprochen wurde, so läßt Storr den Heiland dieselbe Predigt lieber zwei Mal halten, ein Mal auf dem Berge und ein Mal in der Ebene, als daß er einem Evangelisten gegen den andern Unrecht gäbe. Um ähnlicher Differenzen willen hat Jesus, nach Storr, zu Kapernaum zwei Knechte verschiedener Hauptleute und dazu noch den Sohn eines Königlichen aus der Ferne geheilt. Auch die von Matthäus 9, 28 erzählte Auferweckung eines zwölfjährigen Mädchens hielt Storr nicht für identisch mit der Erzählung von Jairi zwölfjährigem Töchterlein (Mr. 5, 23 u. Luc. 8, 41¹). Die furchtsame franke Frau Mr. 5, 25 ist nicht dieselbe wie die Matth. 9, 20, obwohl beide zwölf Jahre an derselben Krankheit leiden und genesen, indem sie Jesum verstoßen am Kleide anfassen.

Mit ähnlichen Mitteln arbeitete auch in Straußens Tagen die Harmonistik weiter. Wenn Johannes (2, 14 ff.) Jesum bei seinem ersten, die Synoptiker (Matth. 21, 12 f.) bei seinem letzten Aufenthalt in Jerusalem eine Tempelreinigung vornehmen lassen, so war Tholuck weit entfernt, dem einen Evangelisten gegen den Andern Unrecht zu geben². Damit beide Recht behalten, muß Jesus den Tempel zweimal reinigen. Von einer Salbung Jesu durch ein Weib, während eines Gastmahls, erzählen uns sämtliche Evangelisten³, aber die begleitenden Umstände berichtet jeder anders. Am schroffsten ist der Widerspruch zwischen Lukas und Johannes gespannt, denn die salbende Frau ist bei jenem eine in der Stadt verrufene Sünderin, bei diesem Maria von Bethanien. So unterscheiden Tholuck, Vücke und Olshausen zwei Salbungen.

¹ Storr, Ueber den Zweck der evang. Gesch. u. der Br. Joh. —

² Comm. S. 72 f. — ³ Matth. 26, 6 ff. Mr. 14, 3 ff. Luc. 7, 36 ff. Joh. 12, 1 ff.

Zwei Mal hat eine Frau Jesu Füße gesalbt, und sie dann mit ihren Haaren getrocknet, die Eine aber war eine Sünderin, die Andere Maria, die Schwester der Martha. Allein auch so stimmt der vierte Evangelist nicht mit den zwei ersten. Jener läßt die Salbung im Hause des Lazarus, diese lassen sie im Hause Simon des Aussätzigen sich zutragen. So wird Simon zum Hausherrn, Lazarus zum Miether und Gastgeber gestempelt¹, und wenn bei den zwei ersten Evangelisten Jesu Haupt, bei dem vierten die Füße gesalbt werden, so getröstet sich die Einen, es sei Beides geschehen, die Andern meinen, beim Aufbrechen des Gefäßes sei unabsichtlich auch das Haupt Jesu mit Salbe übergossen worden². Rätthlicher wäre es da doch gewesen, kühn auf dem betretenen Weg fortzuschreiten und noch zwei weitere Salbungen zu Bethanien anzunehmen, eine des Hauptes bei Simon, eine der Füße bei Lazarus. Sind doch andere harmonistische Versuche reichlich so wunderbar. Matthäus läßt Jesum beim Auszug von Jericho zwei Blinde heilen³, Markus einen⁴, auch Lukas weiß nur von einem⁵, den er aber vor nicht hinter Jericho setzt. Die Harmonistik entblödete sich auch hier nicht, obwohl die Texte fast wörtlich übereinstimmen, den Vorgang zu verdoppeln⁶, nach welcher Rechnung dann auch die zwei Blinden des Matthäus herauskommen sollen. Zwei Mal also hörte ein Blinder, der am Wege saß, Jesus komme vorüber, zwei Mal rief ein Blinder: „Ach Herr! Du Sohn Davids, erbarme Dich meiner!“ Zwei Mal bedrohte das Volk einen solchen, er solle schweigen. Zwei Mal hielt Jesus still und fragte: „was willst Du, daß ich thun soll?“ Zwei Mal erhält er die Antwort: „Herr, daß meine Augen aufgethan werden“. Zwei Male jammerte es Jesum, und er rührte die Augen an, zwei Mal erfolgt die Heilung und der Geheilte folgte Jesus nach:

¹ Kuinöl. Comm. in Matth. p. 687 f. Tholuck a. a. O. S. 219.
² Schneckenb. Ueber d. Ursprg. d. Matth. S. 60. — ³ Mth. 3, 29 f.
⁴ Mr. 10, 46. — ⁵ Luc. 18, 31. — ⁶ Sieffert, Ueber den Ursprg. des
erst. kan. Ev. 104.

Der Eine aber saß vor Jericho, der Andere hinter Jericho. Da nun aber die Berichte über Kreuzigung, Grablegung und Himmelfahrt viel weiter auseinandergehen als dieser Heilungsbericht des Blinden von Jericho, hätte die harmonistische Auslegung consequenter Weise auch annehmen müssen, daß Jesus viermal gekreuzigt und dreimal begraben und auferstanden sei, vor Allem aber, daß er zwei Mal gen Himmel gefahren, ein Mal in Galiläa nach Markus und Matthäus und ein Mal bei Jerusalem nach Lukas. Zu diesem Neuzerker konnte man allerdings den Buchstabendienst nicht treiben. So begnügte man sich, die Kritik sauer anzusehen, die auf diese Widersprüche aufmerksam machte. Indessen waren das alles Zweifel, die schon in der Blüthezeit der Orthodorie an den Wurzeln des Inspirationsdogmas nagten. Ein schlimmeres Zeichen der Zeit war die Inconsequenz, mit der auch gläubige Theologen die Wunder der Evangelien zu rationalisiren strebten, ein sicherer Beweis, daß auch sie einen Tropfen rationalistischen Giftes mit der Muttermilch eingesogen hatten. Der auf seine „gläubige“ Auslegung so stolze Lehrer Straußens, Steudel, gestattet dennoch, den Teufel in der Versuchungsgeschichte „zur Einkleidung“ zu rechnen, die Engel aber siedelt er auf den Sternen an, während Schleiermacher sie „zwischenweltliche Wesen“ nannte. In Betreff der Besessenen des Evangeliums behauptet zwar Olshausen, an dem Glauben der Evangelisten festzuhalten², daß ein wirklicher Dämon aus den Kranken geredet habe, aber ganz wie seine rationalistischen Gegner stellt auch er sich die Kranken als wahnsinnig vor und hält es für eine apologetische Bemerkung, wenn er es fraglich findet, wie die Apostel, wenn sie unsere Irrenhäuser beträten, manche Krankheit nennen würden? So borgt auch Steudel von dem Sauertheig der Rationalisten, wenn er den nassen Tod der gadarenischen Säue nicht von der Legion Teufel ableitet, deren sich jeder eines Schweines bemächtigt, sondern in dem Vossstürzen des Besessenen

¹ Strauss, Streitschr. I, 139. — ² Comm. I, 296. Anm.

auf die Säue den „letzten, austobenden Paroxysmus“ des Leidenden sieht, das die Heerde erschreckt und so das Unglück herbeiführt, das zu rechtfertigen dem ökonomischen Schwaben fast mehr Sorge macht als die Erklärung des Wunders. In ähnlicher Halbheit schwindet ihm die Höllenfahrt Christi zu dem Abstractum zusammen, daß die Kunde von Jesu Werk auch den unseligen Geistern irgendwie zugekommen sei und die Himmelfahrt wird als Vision der Jünger gefaßt, „da Jesu Uebergang in die unsichtbare Welt eine Thatsache war, die ihrer Natur nach nicht vertrug sichtbar vorzugehen“¹. Endlich begegnen wir bei dem Wunder des Pfingstfestes der gemüthlichen schwäbischen Deutung, daß die Apostel bei jener Gelegenheit so warm und herzlich gesprochen hätten, daß auch die Fremden „sich ganz heimisch angesprochen fanden“. Wir bezweifeln durchaus nicht, daß Steudel mit bestem Gewissen später so entrüstet gegen Straußens Unglauben aufgetreten ist, allein wo wir uns in den eigentlich gefährlichen Gegenden der Theologie nach dem guten Mann umsehen, ist ganz regelmäßig auch sein Glaube unter die Mörder gefallen. Fast naiv zeigt sich diese halbgläubige Stellung der damaligen „gläubigen“ Wissenschaft auch darin, daß die Erzählungen der Schrift bald durch Analogien erläutert, bald gegen Einwendungen gerechtfertigt werden, die vom Standpunkt des Kirchenglaubens aus gar nicht aufgeworfen werden könnten. Wenn auch Ullmann² Jesum gegen den Vorwurf vertheidigt, daß er die Gadarener an ihrem Eigenthum geschädigt, wenn Olshausen bei dem wunderbaren Fischzug des Petrus an die Wanderungen der Fische und Zugvögel denkt, wenn andere das magische Hellsehen zur Erklärung der Geschichte vom Stater im Fischmaul beiziehn, wenn derselbe Olshausen den Gehorsam des Sturms gegen Jesum sich Schellingisch als Heilung der Natur von ihren Krämpfen und Zuckungen zurechtlegt, so sind das alles Beweise, daß diese gläubigen Theologen Jesum dennoch nicht als die bei der Weltregierung fortwaltende zweite

¹ Steudel, Glaubensl. 323. — ² Unsündlichkeit Jesu. Stud. u. Krit. I, 51.

Person der Trinität betrachten, da sie sonst von solchen Kleinigkeiten zu reden gar keine Ursache hätten und nicht nach irdischen Analogien greifen würden, um ein göttliches Handeln denkbar zu machen.

In noch höherem Maße ist selbstverständlich die speculative Construction des Lebens Jesu mit solchen Zweideutigkeiten ausgestattet. Ihr begabtester Vertreter — da Daub ungern auf diese Materien einging und bei seinen Vorlesungen über Johannes nie über den Prolog hinauskam¹ — ist Schleiermacher. Stolz genug hatte er sich allerdings über die nüchternen rationalistischen Vorstellungen vom Leben Jesu vernehmen lassen. „Wie ein jüdischer Rabbi, sagte er in der dritten Auflage seiner Reden², mit menschenfreundlichen Gesinnungen, etwas sokratischer Moral, einigen Wundern oder was wenigstens Andere dafür nahmen, und dem Talent, artige Sagen und Parabeln vorzutragen — denn weiter bliebe doch nichts übrig, ja einige Thorheiten würde man ihm auch noch zu verzeihen haben — wie Ciner, der so gewesen, eine solche Wirkung, wie eine neue Religion und Kirche, habe hervorbringen können, ein Mann, der, wenn er so gewesen, dem Moses und Muhammed nicht das Wasser gereicht haben würde, dieß zu begreifen überlasse man uns selbst!“ Danach sind wir gespannt, wie denn der Schleiermacher'sche Jesus sich von dem rationalistischen wohl unterscheiden werde, allein es ist schon ein schlimmes Omen, daß die Schüler, die doch sonst alle Reliquien des Meisters sammelten, erst zwanzig Jahre nach dessen Tod Zeit fanden, das Heft dieser Vorlesung zu publiciren, als ob sie die Enttäuschung vorausgesehen hätten, die gerade dieses Stück des Nachlasses des großen Theologen der Welt bereiten würde³. Vor Allem wird man sich die Frage vorlegen, was denn eigentlich an Straußens Leben Jesu die Zeitgenossen so entrüstete, wenn von dem Lehrstuhl, zu dem die gesammte deutsche Theologie zu wall-

¹ Vgl. den Artikel Daub, Weech, bad. Biogr. 165. — ² Red. über Rel. 3. Aufl. S. 442. — ³ Schon vor Erscheinen der Rutenit'schen Publication hat nicht bloß Strauß, sondern auch Rothe, der die Vorlesung gehört hatte, also geurtheilt.

fahrten pflegte, dieses Leben Jesu vorgetragen worden war. An Kühnheit der Kritik steht es hinter dem Buche von Strauß in allen Hauptpunkten kaum zurück. Freilich ist es der Ton, der die Musik macht, und wie für den Staatsmann, so kommt auch für den Theologen alles darauf an, ob er bei seinen Operationen den Geist der Zeit auf seiner Seite habe oder gegen sich. Wie schmerzhaft zuckte die gesammte christliche Gesellschaft bei den kritischen Schnitten von Strauß und wie summarisch ließ sie den speculativen Theologen mit demselben Stoff der evangelischen Geschichte schalten! Aber freilich, wenn der große Gefühls-theologe der romantischen Schule seine zwei Drittel des historischen Stoffes abwarf, so war es, weil sie nicht zu denjenigen Momenten gehörten, auf denen unser Glauben an Jesum als den Erlöser beruhe. Der kritische Theologe dagegen confrontirte die Evangelisten mit der Miene des Untersuchungsrichters und erklärte dieselben Erzählungen nicht für unerheblich für unser frommes Gefühl, sondern einfach für ungeschichtlich. In Betreff des Umfangs des Verworfenen aber unterscheiden sich das Leben Jesu von Strauß und das von Schleiermacher keineswegs so beträchtlich, als man in der Regel annimmt.

Zwei Kategorien hat sich Schleiermacher ein für alle Mal aufbehalten, unter denen alles untergebracht werden kann, was zu glauben dem philosophisch gebildeten Mann unmöglich wäre. Was mit dem Glauben an Jesum als den Mittler nicht zusammenhängt, ist für das fromme Bewußtsein gleichgültig und kann darum getrost als unerheblich preisgegeben werden und was nicht durch Johannes, den Augenzeugen, berichtet wird, erschien schon diesem Apostel als unerheblich, es ist aber auch, eben weil er, der Augenzeuge, schweigt, geschichtlich unsicher und kann je nach dem einzelnen Fall angenommen oder verworfen werden. So hat die kritische Scheere des speculativen Theologen zwei Schneiden und ist irgend eine Erzählung der modernen Weltanschauung zuwider, so können

¹ Dogm II, § 97.

wir sicher sein, daß sie unerheblich oder unjohanneisch erfunden wird. Zunächst fällt die ganze Vorgeschichte unter diesen Gesichtspunkt. Die erlösende Fähigkeit in Jesu, so argumentirt Schleiermacher, beruht auf dem Sein Gottes in Jesu, d. h. auf der stetigen Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins¹. Dieses aber ist davon ganz unabhängig, ob sein Leib durch Zuthun des Mannes oder ohne dasselbe empfangen wurde, mithin ist die Frage nach der Erzeugung Jesu für den Glauben unerheblich. Aber auch historisch kann die Frage nicht entschieden werden. Johannes schweigt von dem Vorleben Jesu überhaupt. Bei den Synoptikern dagegen treten Leute auf, die Joseph für den Vater Jesu halten; auch war Maria mit Joseph, als sie gebar, schon verlobt, was bei Lukas eine natürliche Erzeugung offen lasse und bei Matthäus, wo Joseph die Vaterschaft beabrede, werde demselben zwar im Traum gesagt, daß auch kein anderer Mann Vater des Kindes sei, allein es müßte nach Schleiermacher dann „auf andere Weise festgestellt sein, daß der Traum auf göttlicher Einwirkung beruhe“; und da der Beweis dafür fehle, stehe die Sache nicht sicher¹. Mit Recht nennt Strauß diese Auslassungen eine recht grelle Probe davon, daß Schleiermacher niemals ganz über die rationalistische Wundererklärung und ihre Unsauberkeit hinauskam. Als unerheblich für die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in Jesu, also für seine Würde als Erlöser, wird dann im weiteren Verlauf die ganze Kindheitsgeschichte Jesu in Frage gestellt, obwohl die eine oder andere Thatsache zu Grund liegen möge. Nur die am klarsten ihre Tendenz zeigende, dazu in Anlehnung an Josephus² gebildete Erzählung von Jesus im Tempel, hat für Schleiermacher in hohem Grade den Charakter der Glaubwürdigkeit, ganz einfach darum, weil sie dem Dogmatiker das von ihm statuirte stetige Innewohnen Gottes in Jesu schon von Jugend auf garantirt. Die Versuchungsgeschichte zeigt uns diese Stetigkeit des Gottesbewußtseins dagegen nicht, da das Böse sich an Jesum in keiner Form herannahen durfte, sie wird mithin für eine Parabel

¹ Vorlesungen über das Leben Jesu S. 62. — ² Vita 2. —

erklärt und Schleiermacher ist auf die sehr schlecht zu sprechen, die sie äußerlich verstehen oder gar die Versuchung in einen innern Vorgang umsetzen¹.

Was die Wunder betrifft, so sind auch sie für den Glauben unwesentlich. „Aus dem Interesse der Frömmigkeit, lautet ein Satz der Glaubenslehre², kann nie ein Bedürfnis entstehen, eine Thatsache so aufzufassen, daß durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang schlechthin aufgehoben würde.“ Auch ihnen gegenüber hat also die Kritik die freieste Hand und diejenigen Wunder sind Schleiermacher die innerlich beglaubigten, die dem Wohle der Menschheit dienen, d. h. die Heilungswunder. Freilich trifft es mit dieser Erheblichkeit für das fromme Bewußtsein wieder verdächtig zusammen, daß gerade diese Wunder sich am leichtesten rationalisiren lassen. Das vierte Evangelium, mit seiner größeren Sparsamkeit in Sachen der Wunder, kommt darin Schleiermacher entgegen, um so größere Schwierigkeit machte ihm aber die Johanneische Christologie. Wenn Johannes damit beginnt, daß der Logos, der von Ewigkeit war und der die Welt geschaffen, Fleisch ward in Jesu, wenn Jesus selbst spricht: Ehe Abraham war, war ich, so kann Schleiermacher hier nicht über seinen beliebten dogmatischen Kreidestrich treten und behaupten, die Präexistenz Christi trage für die Kräftigkeit und Stetigkeit des Gottesbewußtseins in Jesu nichts aus. So bleibt ihm nichts übrig, als die Worte wegzudeuten. Die Aussage Jesu, er habe beim Vater seine Herrlichkeit gehabt vor Grundlegung der Welt (Joh. 17, 3), will nach Schleiermacher besagen: Gott hat von Anfang an die Welt gewollt als eine solche, die durch die Sünde hindurchgehn sollte. Mithin war der Erlöser zwar nicht reell, aber ideell als mitversehen im göttlichen Rathschluß von jeher gesetzt. Die Idee eines Erlösers war also vor Schöpfung der Welt und Abrahams in Gott. So wird mit den schlechtesten Künsten der rationalistischen Exegese nicht ein einzelnes Wort, nein der ganze Sinn eines Evangeliums verdreht und zwar

¹ Leben Jesu 156. 160. — ² I, § 47. S. 256.

des einzigen Evangeliums, dem Schleiermacher unbedingte Autorität theoretisch zuerkannte.

Schreiten wir zum Tode und der Auferstehung Jesu fort, so hat auch hier Schleiermacher seinen Kanon zur Hand, daß die stete Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in Jesu mit der Frage, ob er auferstanden sei oder nicht, nichts zu schaffen habe. Für die Jünger würde Jesus der Heiland geblieben sein, auch wenn er nicht auferstanden wäre. Wohl also hat die Frömmigkeit ein Interesse, das Zittern und Zagen zu Gethsemane zu bestreiten, sie hat ein Interesse, die Entkräftung Jesu durch die Passion zu läugnen, den Ruf der Gottverlassenheit am Kreuze zu bezweifeln, sie hat aber kein Interesse an der Frage, ob Jesus natürlich oder übernatürlich aus dem Grabe erstanden sei? Daß er die Pein des Todes erduldet, ist es, worauf es der Frömmigkeit ankommt. Daß der Tod ein vollständiger gewesen, d. h. bis zu dem Punkt geführt, wo die Verwesung zu arbeiten beginnt, haben wir nicht zu glauben, sondern in Gehorsam gegen das Schriftwort zu läugnen, indem ja Petrus mit dem Psalmisten spreche: „Du wirst nicht zugeben, daß dein Heiliger verweise.“ (Act. 2, 27.) Schleiermacher hält darum den Glauben an ein natürliches Wiedererwachen Jesu für eine durchaus legitime Vorstellung, so daß er kein Bedenken trägt, selbst auf der Kanzel das allmähliche Erstarren und wieder zu Kräften Kommen des Auferstandenen zu beschreiben. „Als der Erlöser, sagt er in einer Osterpredigt¹, zuerst der Maria erschien, da sagte er, gleichsam als sei sein neues Leben noch furchtjam und empfindlich, rühre mich nicht an. Aber nach wenigen Tagen stellte er sich dem Thomas dar und forderte ihn auf, er solle ihn herzlich betasten, seine Hand in seines Meisters Seite legen und seine Finger in die Wahlen, welche die Nägel des Kreuzes zurückgelassen hatten, so daß er auch der empfindlichsten Stellen Berührung nicht scheute. Aber auch schon am ersten Tage, und als ob er auch mit dadurch recht erstarren

¹ Festpredigten, Bd. I, S. 303.

sollte, sehen wir ihn wallen von Jerusalem nach Emmaus und von Emmaus wieder nach Jerusalem, sowie hernach vor seinen Jüngern hergehend nach Galiläa, und sie wieder zurückleitend nach Jerusalem." Dieses Erstarren des Physischen erschwert nun freilich gerade den Ausgang, den Paulus u. A. für das Leben Jesu gewonnen, indem ihr Jesus sich erschöpft in die Einsamkeit zurückzieht, um zu sterben. Was Jesus nach seinem Wiedererstarren von den Leiden auf Golgatha gethan, wohin er entschwinden, weiß Schleiermacher nicht zu sagen, die sichtbare Himmelfahrt aber, von der Johannes nichts erzählt, rechnet er zu den poetischen Elementen, denen er den Glauben versagt. So bleibt ein natürlich geborner und natürlich aus tiefem Scheintod erstandener Jesus von Nazareth und billig darf man fragen, ob denn nach Abzug aller der Momente, die Schleiermacher als unhistorisch oder unwesentlich in Wegfall kommen läßt, das eigentlich Biographische noch weit über das Lebensbild jenes Rabbi der Rationalisten hinausreiche, über das die Reden über Religion sich so spöttlich vernehmen ließen? Wenn wir auch nicht mit Strauß behaupten wollen, Schleiermacher's Jesus habe vor jenem nur den Hochgeschmack der Wehmuth, der vermeintlichen Ironie und ähnliche, lediglich dem Romantiker werthvolle Eigenschaften voraus, wenn wir vielmehr zugeben, daß der Gedanke eines ungetrübten Gottesbewußtseins in Jesu hier tief und schön, wie der Rationalismus es nicht vermochte, entwickelt ist, so ist es doch mit der kirchlichen Berechtigung des Schleiermacher'schen Jesus nicht viel besser bestellt als mit der des rationalistischen. Es würde Unrecht sein, Schleiermacher darum den Vorwurf zu machen, er habe durch jene Ausfälle gegen den rationalistischen Rabbi die Welt darüber täuschen wollen, daß auch er an den Christus der Evangelien nicht mehr glaube. Den Christus, den er sich speculativ construirte, hielt er in der That für den der Evangelien. So sehr war der geschichtliche und exegetische Sinn in der mondbeglänzten Zaubernacht der Romantik eingefangen in den Dienst einer über schwänglichen Gefühlswelt, daß er Widerspruch gegen diese sofort

auch als Widerspruch gegen die geschichtliche Möglichkeit, die Uebereinstimmung mit dieser als Instanz für die geschichtliche Wirklichkeit nahm, um sich dann mit dem Wortlaut der Quellen irgendwie abzufinden. Aber eben darin zeigt sich doch auch, daß man die Evangelien nicht mehr als historische Zeugnisse im strengen Sinn gelten ließ. Man brauchte sie zur Bewährung des eigenen Gedankenbilds, aber man unterwarf sich ihnen nicht. Daß solcher Willkür gegenüber nun auch die historische Kritik die Frage aufwarf, nicht, was ist erbaulich und unserem Jahrhundert sympathisch, sondern, was ist wahr und geschichtlich beglaubigt, das war nur ihr gutes Recht. Dürfen Geburtsgeschichte, Wunder, Auferstehung und Himmelfahrt Jesu eliminirt werden, weil sie unwesentlich sind für das fromme Gefühl, so können sie auch beseitigt werden, weil der kritische Verstand sie historisch unerwiesen findet. In dem aufweichenden Verfahren der supranaturalistischen und der Willkür der speculativen Schule lag in der That nur eine Aufforderung für die historische Kritik, ihres Amtes an diesem Stoffe zu warten, den auch die gemüthlichen und speculativen Theologen nicht mehr als volle Geschichte behandelten. Im Grunde gab es nur eine Schule, die mit vollkommener fleischlicher Sicherheit die durchgängige Geschichtlichkeit des Evangeliums aufrecht erhielt, die rationalistische, und das Quantum dessen, was sie als wirkliche Thatsache festhielt, war ansehnlich genug, ob aber die Qualität der Art war, daß ein religiöser Sinn viel verlor, wenn auch dieser todte Rest der Kritik anheimfiel, läßt sich bezweifeln.

4. Das Leben Jesu nach den Rationalisten.

Dem Zeitalter, das die englischen Deisten, die französischen Encyclopädisten und die deutschen Aufklärer hinter sich hatte, für das auch Spinoza aus dem Grabe erstanden war, war die Summe

seiner Bedenken gegen das Evangelium das Wunder. Wenn unsere Einwendungen gegen die kirchliche Christologie letztlich darauf hinauslaufen, daß wir die Genesis dieser Formeln kennen und den ganzen literarischen und philosophischen Proceß übersehen, in welchem seit Heraklit dem Dunkeln und der stoischen Schule der Begriff eines Logos erwuchs, sich innerhalb der dualistischen platonischen Philosophie zur Vorstellung eines Mittlers umbildete und nur zögernd und allmählig auf Jesum angewendet wurde; wenn wir anderseits die Genesis der messianischen Vorstellung zu verfolgen gelernt haben; wenn wir gewahr geworden sind, wie diese Vorstellung zur Zeit Jesu eine Macht gewesen ist, die seinem Bewußtsein diese bestimmte Form gegeben hat, so sind das die durchschlagenden Gründe, die uns gewissenhafter Weise verbieten, die orthodoxen Vorstellungen von Jesu die unsern zu nennen. Neben diesem historischen Wissen, das den Glauben der alten Kirche nicht sowohl widerlegt als beweist und geschichtlich versteht, hat die Unvorstellbarkeit der einzelnen Wunderacte in der Geschichte Jesu nur eine nebensächliche Bedeutung. Ganz anders war der alte Rationalismus gestellt, der dem Evangelium gegenüber hauptsächlich die Zweifel der Erfahrungswissenschaften aufgeworfen sah und dieselben theilte. Daß Jesus von einer Jungfrau solle geboren worden sein, daß er Wunder gethan, daß er „vertical“ in den Himmel aufgestiegen sei, das waren die Bedenken, die einem Paulus und seiner Schule auf dem Herzen lagen. Der Schrift selbst zu widersprechen wagte man nicht. Einzelne Erzählungen für Mythen zu erklären, erschien als Auflösung des Christenthums selbst. Nicht genug konnte gewarnt werden vor dem abschüssigen Pfad, dem unergündlichen Sumpf, dem Irrweg der mythischen Erklärung, der einmal betreten, Kopf und Keiter auf Nimmerwiedersehen werde verschwinden lassen. Anderseits aber konnte man sich nicht entschließen, für die neutestamentliche Geschichte ganz andere Gesetze des Geschehens zu statuiren als die sonst bekannten. So unterschied man in den Erzählungen der Schrift das Factische, was erzählt wird, von

dem Urtheil, das die Berichterstatter über dieses Factische zu erkennen geben. Alle die Dinge, von denen die heiligen Autoren berichten, haben sich zugetragen. Sie sind Thatfachen, nicht Sagen, nicht Mythen. Unrichtig ist nur zuweilen (d. h. in der Regel) das Urtheil, das die Berichterstatter über den Zusammenhang dieser Thatfachen hinzugefügt haben. Ihr Pragmatismus ist nicht mehr der unsere, aber auch für uns nicht verbindlich. Sie erklärten nach ihrer Weltvorstellung sich die meisten Vorgänge aus einem unmittelbaren Eingreifen Gottes, wo wir nach unserer vorgeschrittenen Naturerkenntniß den natürlichen Verlauf zu erkennen suchen. Häufig aber hat auch lediglich der Aberglaube der Ausleger Wunder im Texte berichtet gefunden, die bei genauerer Prüfung gar nicht in demselben enthalten sind. Solche abergläubische Auslegungen haben wir einfach zu beseitigen und zwar gehen wir bei der Auslegung ohne Ausnahme von dem Grundsatz aus, daß die Schriftsteller das Natürliche, Wahre und Mögliche erzählen wollen, nicht das Wunderbare, Uebertriebene und Unmögliche. So lang also der Buchstabe des Textes nicht ganz klar ein Wunder erzählt, haben wir anzunehmen, daß der Berichterstatter etwas Mögliches sagen will, nicht etwas Unmögliches. Berichtet er aber ein Vorkommniß als Wunder, so haben wir seinem Pragmatismus den unsern entgegenzustellen, ohne darum im mindesten die Thatfächlichkeit des ganzen Vorgangs anzuzweifeln. So wird der Schrift gegeben, was der Schrift, und der Vernunft, was der Vernunft ist, und der Glaube an die Wahrheit des Evangeliums ist gerettet. In der That, an geschichtlichem Material blieb bei diesem Verfahren unendlich viel mehr übrig, als bei dem der Schleiermacher'schen und Hegel'schen Schule, aber dieser Rest ist auch danach! Was der natürliche Erklärer in die Retorte füllte, waren Perlen und Diamanten, was er wieder herausholt, mag das gleiche Gewicht haben, aber nicht den gleichen Werth. Im Gegentheil, es ist eine Hand voll Schmutz, den man am besten wegschüttet. Eine trivialere Geschichte als die evangelische des Paulus, ja eine unsauberere, wäre schwer zu ersinnen. Man erspare es sich nicht,

den Weg der rein historischen Auslegung der Evangelien bis in diese Pfützen zu verfolgen, man wird dann die Entdeckung machen, daß Strauß die Theologie nicht auf verderbliche Wege lockte, indem er sie zu der Anerkennung mythischer Bestandtheile in der evangelischen Geschichte zwang, sondern daß er damit den Wagen dieser Wissenschaft aus einem abscheulichen Sumpfe herauszog.

Die „natürliche“ Auslegung der evangelischen Vorgeschichte nach Paulus zu berichten, erlasse man uns. Man hat fortwährend das Gefühl, ein kostbares Andenken der Pietät in schmutzigen und plumphen Händen zu sehen, die ohne es zu ahnen ruiniren, was sie anrühren. So ist die Kindheitslage voll Duft und Poesie hier in das Mißere einer trivialen Bürgergeschichte verwandelt, das uns zum Lachen reizte, wenn nicht der Ekel die Oberhand behielte. Man meint, der Heidelberger Geh. Kirchenrath habe sich erst mit einer Hebamme berathen, ehe er diesen Theil seines Lebens Jesu schrieb, der an der Heilung der Untauglichkeit des Zacharias, der Täuschung der heiligen Jungfrau, den Kindesbewegungen in Elisabeth, dem Gevatterinenschwaz auf dem Gebirge Juda, den Wochenstübenträumen der verwandten Mütter kleben bleibt mit einer Ausführlichkeit, als ob es Paulus in dieser Atmosphäre eines Entbindungshauses eigentlich am wohlsten wäre. Am besten läßt man den Vorhang über diese Leistungen der rationalistischen Theologie schamhaft fallen. — man kann sich aber die Trivialität und Rohheit dieser natürlichen Auslegung gar nicht brutal genug vorstellen. Als Producte der unerbaulichen Vorgänge, die der rationalistische Theologe hinter den Gardinen erlauscht, werden uns denn endlich zwei Knaben vorgeführt, von denen der Eine von der Mutter her den Glauben mitbringt, der Vorläufer des Messias zu sein, der Andere gelehrt ist, sich selbst als Messias zu betrachten, der Eine erzogen ist in den Einsiedeleien der Essäer, der Andere in dem Wunderlande Aegypten. Nach seiner Rückkehr nach Nazareth sollen dann die jährlichen Tempelbesuche der

Eltern in Jerusalem¹ für Jesus eine treffliche Gelegenheit geboten haben, den Zustand seines Volks kennen zu lernen und bei dem großen Zusammenfluß der Fremden, auch den Blick über die Grenzen von Jerusalem hinaus schweifen zu lassen. Wie bereits Venturini und Bährdt zu diesen Bildungsmitteln noch die Schulen der Essener, die Recepte durchreisender Perser, die Geheimmittel alexandrinischer Juden und aufgeklärter ägyptischer Priester, hinzugesügt hatten, ist bekannt, doch darf es Paulus zur Ehre angerechnet werden, daß er in dieser Beziehung eher einlenkt und das Beste der eigenen hohen Begabung und weltgeschichtlichen Bestimmung Jesu zugeschrieben wissen will². Der schwierigen Frage, wie Jesus zu dem Entschlusse seines messianischen Auftretens gekommen sei, ist Paulus nach seiner Vorgeschichte enthoben. Die Täuschung, der Maria unterlag, wächst als Messiasbewußtsein mit Jesus auf und wird von der Umgebung groß gezogen. Ein Kreis von Hoffenden und Treibenden umgiebt den Jüngling und wenn es von Nikodemus Joh. 3, 2 heißt, er sei zu Jesus gekommen bei Nacht, so findet Paulus darin „einen merkwürdigen Wink über manche Vorfälle des Lebens Jesu, die nicht öffentlich erscheinen“³. Getragen von dem Glauben ihrer Mütter, umflüstert von den Stimmen heimlich drängender Freunde, konnte des Johannes und Jesu Hervortreten in ihrer Rolle nur eine Frage der Zeit sein. Um so mehr läßt Paulus es dahingestellt, ob Johannes ein äußeres oder inneres Factum als entscheidende göttliche Aufforderung nahm, sein Volk auf die Nähe des Messias vorzubereiten⁴. Daß der von seiner Messianität bereits durchdrungene Jesus dennoch sich der Taufe zur Vergebung der Sünden unterwirft, ist ein schöner Beweis seiner Demuth und das dabei geschehende Gotteszeichen macht Paulus keine Schwierigkeit⁵; ein plötzliches sich Theilen der Wolken, vielleicht auch ein Blitzstrahl

¹ Exeg. Handb. I, a, pag. 273 f. — ² Exeg. Handb. I, a, pag. 273. — ³ Leben Jesu I, b, pag. 141. — ⁴ a. a. O. 347. — ⁵ Paulus, Leben Jesu I, a. 165. 2, a. 29. 31. Exeg. Handb. 375.

ward von den Zuschauern als Zeichen gedeutet, und auch daß eine Taube längere Zeit Jesum umkreiste oder über seinem Haupte schwebte, ist ja in einem Lande möglich, in dem es so viele Tauben gibt und wo dieselben noch zahmer zu sein pflegen als bei uns¹. Wenn also nach dem Evangelium der heilige Geist unter Gestalt einer Taube erschien, so gibt Paulus die Taube zu, den heiligen Geist aber läßt er dahingestellt. Größer wird die Schwierigkeit im folgenden Stück, wo der Teufel selbst austritt und doch von seiner Gestalt nichts gesagt wird, was einer natürlichen Erklärung zu gut kommen könnte. Wie Jesus 40 Tage ohne Nahrung leben konnte, wo der Berg liegt, von dem man alle Reiche der Welt sieht, wie die Wüstenreise von dem Steinmeer zu diesem Berge und dann wieder zur Rinne des Tempels vor sich gegangen, das vermochte auch die sonst so erfindungsreiche natürliche Erklärung nicht zu sagen. So greift Paulus hier zu dem radicalen Mittel, den äußeren Vorgang in einen inneren umzusetzen, weshalb diese Erzählung unter der Aufschrift abgehandelt wird: „Jesu innigste Vorsätze“². In der erhöhten Stimmung, weiß uns Paulus zu erzählen, in welcher Jesus nach der Taufe sich befand, überdenkt er nochmals Mittel und Wege seiner messianischen Laufbahn. Indem er sich solchen Gedanken überläßt, unterliegt sein seit organisirter Körper der Anspannung und versinkt auf einige Zeit in tiefe Ermattung und hierauf in einen traumartigen Zustand, in welchem die vorher erwogenen Mittel des Aberglaubens, der Herrschsucht, des Teufelsdienstes ihm visionär als redende und handelnde Gestalten entgegentreten. Consequenter hat Venturini³ auch die Versuchungsgeschichte als einen äußern Vorgang festgehalten und sie dennoch natürlich zu erklären gewußt. Nach ihm haben die Pharisäer einen listigen Gesellen ihres Bundes ausgesendet, um Jesum auf die Probe zu stellen, ob er wirklich messianische Wunderkräfte besitze? Daß dem nicht so sei, wird

¹ Exeg. Handb. 368 f. — ² Leben Jesu I, a. 141, Exeg. Handb. I, a. 377. — ³ Natürl. Gesch. d. gr. Proph. von Naz. B. I, 542 f.

dem Schlaunen bei der ersten Probe offenbar, als Jesus trotz seines Hungers sich weigert, aus Steinen Brot zu schaffen. Nun versucht er es, Jesus zur herrschenden Partei schwören zu lassen, und als das mißlingt, möchte er ihm durch einen wahrwitzigen Sprung vom Tempel zu einem frühen Ende verhelfen. Auf gleicher Höhe mit dieser Deutung des Teufels steht die Paulus'sche Erklärung der nach der Versuchung herzutretenden Engel: Bildlich wird damit eine Karavane mit Lebensmitteln bezeichnet, die sich nähert und das gegen Abend sich erhebende frische Wehen des Windes, das die Stirne des siegreichen Kämpfers kühlt.

Nach dieser ganzen Fassung der Vorgeschichte muß dann auch die Wirksamkeit Jesu selbst sich als eine vollkommen natürliche gestalten. Wenn der auftretende Jesus sich den Sohn Gottes nennt, so ist dieser Ausdruck eine bildliche Bezeichnung seiner messianischen Würde, wie Hos. 11, 1 und 2 Mos. 4, 22 auch das Volk Israel der Sohn Jehova's heißt und 2 Sam. 7, 14 oder Ps. 2, 7 der König. Der Titel, der schon den frommen König ehrte, galt natürlich doppelt von dem eminenten König Israels, vom Messias, wobei doch nicht zu vergessen ist, daß Jesus zwar oft Sohn Gottes von seinen Anhängern genannt wird, sich selbst aber lieber des Menschen Sohn nennt. Den Plan Jesu begreift Paulus wesentlich als einen politischen¹. Zwar sei Jesu Hauptzweck von vorn herein sittliche Besserung und religiöse Erhebung seines Volkes gewesen, allein ungeschieden sei damit die Absicht Hand in Hand gegangen, auch die äußere Herrlichkeit der Theokratie zu erneuern, sobald die Nation ihn als Messias anerkannt und alle Gewalt in seine Hand würde gelegt haben. Erst als diese Hoffnung der Anerkennung gescheitert, erkennt Jesus die göttliche Verwerfung jeder politischen Gestaltung des messianischen Reichs und zieht sich darauf zurück, ein Gottesreich der reinen Herzen zu gründen. Gemäß jenen ursprünglichen

¹ Paulus. Leben Jesu, I, b S. 85. 94. 106 ff.

theokratischen Plänen ist darum Jesus keineswegs als Gegner des mosaischen Gesetzes, sondern nur als Gegner der rabbinischen Zusätze aufgetreten, wie denn auch die Hauptconflicte im Evangelium sich auf Mehrenpflücken, Händewaschen und dergleichen späteren rabbinischen Kleinigkeitsgram beziehen!¹

Von diesen Prämissen aus wird nun das gesammte Leben Jesu zurechtgelegt, wobei die johanneische und synoptische Relation nach den alten Künsten orthodoxer Harmonistik ineinandergeschoben wird. Mit Johannes werden zunächst die ersten Jüngerberufungen schon an den Jordan verlegt, aber die definitive Einberufung der Gewählten findet erst am See Tiberias, nach den Synoptikern, statt. Das prophetische Vorherwissen des Charakters des Simon, der von Jesu sofort der Fels genannt wird, deutet Paulus in fast feurriler Weise auf die Körpergestalt des stämmigen Fischers², der wohl schon früher diesen Beinamen getragen habe. Auf dem Weg nach Galiläa findet dann Jesus den Nathanael am Wege sitzen. Daß Jesus auch dessen Charakter kennt, erklärt sich damit, daß man ja auf dem Wege nach Kana ist, und da mochte unterwegs auch von Nathanael aus Kana die Rede gewesen sein. Als Nathanael sich nun von Jesu Urtheil betroffen zeigt, erwiedert dieser „kunnstlos und ohne alle Annakung: ehe Philippus dich rief, sah ich dich, da du unter dem Feigenbaum warst“. „Wie oft, seht der natürliche Erklärer hinzu, sieht und beobachtet man einen, der das nicht selbst bemerkt?“³ Wenn ein württembergischer Prälat fand, Jesus wäre besser nicht auf die Hochzeit zu Kana gegangen, damit Vicare und Schulmeister ihr Tanzen und Trinken nicht immer mit ihm entschuldigen könnten, so war Paulus nicht dieser Ansicht. Er freut sich von Herzen, daß Jesu erster Gang in Galiläa der zu einer Hochzeit war, wo er Mutter und Brüder anzutreffen hoffte. „Jesus, sagt Paulus, war kein Bedant, der durch steife Verhüllungen seine Leerheit verschleiert“. Er erscheint

¹ Paulus, Exeg. Handb. 2, p. 273. 600 f. — ² Leben Jesu 1, a. p. 168. — ³ Leben Jesu I, a. p. 168.

beim fröhlichen Feste und bringt sogar fünf, durch lange Fußwanderung durstig gewordene Jünger mit. Darauf waren die Gastgeber nun freilich nicht eingerichtet. „Die Leuten haben nicht Wein genug!“ sagt ihm Maria bedenklich in der Stille, wie wenn sie die Uebersahl der hinzugekommenen Gäste fast lieber weggewünscht hätte. Aber auch daran hatte der Menschenfreundliche bereits gedacht¹. Bei jüdischen Hochzeiten, meint Paulus, waren Geschenke an Wein und Del an die Hochzeitsleute ganz gewöhnlich. Jesus nun, belustigt durch den Schrecken über das Erscheinen der neuen Gäste, beschließt, seine Gabe scherzhaft zu überreichen, und wenn der Evangelist sagt, mit der Weinverwandlung habe er seine Herrlichkeit offenbar gemacht, so meint er die Menschenfreundlichkeit und Jovialität, die Jesus dabei an's Licht stellte. Die Mutter kennt schon seine Weise und gibt nur den Aufwärtern einen Wink, genau zu thun, was er sage und wenn Johannes ihm hier schon das dunkle Wort in den Mund legt: „Meine Stunde ist noch nicht gekommen“, so heißt das, die Mutter möge ihm durch ihre Voreiligkeit den Spaß nicht verderben. Wie Jesus das Kunststück fertig gebracht, läßt Paulus dahingestellt. Woolston meinte bekanntlich, er habe Liqueure unter das Wasser gemischt, Venturini findet keine allzugroße Kunstfertigkeit nöthig, da nach des Evangelisten eigenem Zeugniß die Zeugen, den Referenten inbegriffen, betrunken gewesen seien². Aber während so die tief sinnige, symbolische Erzählung, die nach des Evangelisten Meinung darstellen will, wie Jesus an die Stelle des Wassers der Johannestaufe den neuen Wein des Evangeliums setzte, sich für unser Gefühl in einen plumpen, unwürdigen Spaß auflöst, meint Paulus im Gegentheil, die Erzählung dem Gemüth erst recht nahe gebracht zu haben. „Daß die Allmacht allmächtig sei, sollte dies jemand erst glauben lernen durch ein Hochzeitgeschenk, wo sechs mit Wasser gefüllte Krüge bei der Probe guten Wein

¹ L. J. I a, 170. Comment. zu Joh. 4, S. 150 ff. Natürl. Gesch. 2, S. 61 ff.

enthielten? Ist uns nicht ein Blick in Jesu wohlwollendes, heiteres Gemüth mehr werth, als das Erstaunen über das unbekanntes Herkommen einiger Wasserkrüge, in denen eine kräftigere Weinsmischung ist, als sie die Leutchen vorher gekostet hatten"? „So, fährt das Evangelium fort, machte er, nämlich durch viele andere Zeichen seiner vortrefflichen Eigenschaften, seine Vorzüglichkeit so sehr bekannt, daß seine Lehrschüler immer inniger für ihn überzeugungstreu wurden¹. —

Mit dem vierten Evangelisten läßt nun Paulus Jesum den Tempel zu Jerusalem „zum ersten Mal“ reinigen und begleitet ihn dann nach Samarien, wo die Rede über die Gottesverehrung im Geiste und der Wahrheit sich der rationalistischen Sympathie im höchsten Maße erfreut. Leider mischt sich auch in diesen Freudenfeldch ein Tröpfchen Wunders, indem Jesus der Samariterin, zu der er redet, in prophetischem Wissen ihr gesamntes Vorleben enthüllt, doch getröstet sich Paulus, daß während Jesus am Brunnen saß und die Frau aus dem Städtchen nur erst gegangen kam, ihm rasch noch ein Vorübergehender einen Wink gegeben habe, er möge sich vor dem Weibe, das da komme, hüten, denn fünf Männer habe sie schon gehabt und habe nun bereits mit dem sechsten angebunden². Daß Jesus mit solcher Verwerthung zufälliger Mittheilungen zum Charlatan und Cagliostro herabsinkt, kommt neben dem felsenfesten Glauben an die Geschichtlichkeit der Erzählung und den natürlichen Lauf der Dinge nicht in Betracht.

Von Samarien führt dann der Weg aus dem vierten Evangelium nach dem synoptischen Schauplatz zum See Genesareth. Das Wunder an dem Sohne des Königlichen von Kapernaum, den Jesus in der Ferne heilt, macht dem natürlichen Erklärer weniger Noth, als hätte die Heilung in Jesu Beisein sich zugetragen. „Es versteht sich von selbst, meint Paulus, daß Jesus den Vater des Kranken fragte, wie die Krankheit begonnen habe und durch welche Umstände sie so gefährlich scheine? Jesus be-

¹ L. J. I, a. p. 171. — ² Paulus, Leben Jesu I, a. pag. 187.

ruhigt den Vater, daß sein Sohn lebe, daß er hoffnungsvoll hingehen und seinen Sohn in der Besserung finden könne und die gegebene Voraussagung, welche die Aerzte Prognosis nennen, zeigte sich, als der Königsdiener sich wieder dem Städtchen Kapernaum näherte, bereits als richtig." So gelangen wir denn auf dem Johanneischen Weg, freilich etwas spät, nach dem See Tiberias. Jetzt erst trägt sich der wunderbare Fischzug zu, der, nach Lukas, Petrus zum Anschluß an Jesum bestimmt. Paulus hat dabei keine Ahnung von der Schwierigkeit des Berichtes, der Jesum mit einer Allwissenheit ausstattet, wie man sie bei Gott sich vorzustellen pflegt, so daß er jederzeit um alle Fische in allen Seen, Flüssen und Meeren gewußt und von dem Treiben derselben auch im Grunde dieses Binnenwassers Kenntniß hatte. Auch die supranaturalistische Analogie, daß Jesus dasselbe mit den Fischen gethan, was Gott alljährlich mit den Zugvögeln thue¹, verschmäh die natürliche Auslegung; sie läßt Jesum vielmehr, nachdem er genau in's Wasser geschaut, einen guten Rath ertheilen², oder denselben richtig berechnen, daß bei heraufziehendem Sturm die Fische wahrscheinlich sich massenhaft nach der Mitte des Sees gezogen hätten³. Freilich bleibt auch so wunderbar genug, daß der Mann der Landstadt Nazareth den Fischern von Beruf in dieser Beziehung zu rathen wußte. Sofort nach der Vereinigung mit den fünf galiläischen Jüngern trägt sich in Kapernaum das Wunder an dem Dämonischen zu, d. h. an einem Gespenstischkranken, der sich einbildet, von einem bösen Geist besessen zu sein. Der Wahnsinnige hört in der Synagoge, daß Jesus der Messias sei. Sofort entsteht in ihm die Vorstellung, wie schlimm es seinem Dämon zu Mütthe sein müsse, und so schreit er auf: „Du von Nazareth Hergelommener, was gehst Du uns an? Dein Kommen ist nur Verderben für uns!“ Jesus hält unter diesen Umständen für das Beste, auf den Wahn des Kranken einzugehen; „Es geschehe, was Du selber erwartest!“ — Das war

¹ Olshausen, Bibl. Comm. I, 283. — ² Exeg. Handb. I, b, pag. 449.

— ³ Natürl. Gesch. d. gr. Proph. v. Naz. 2, 159.

Der Sinn von Jesu, ohne Zweifel, ernster, erschütternder Anrede. Hierdurch entstand, was bei dergleichen Nervenkrankheiten durch heftige Erschütterungen der Einbildungskraft zu entstehen pflegt, ein gesteigertes Paroxysmus, welcher das, was wir Krisis zu nennen pflegen, für immer oder wenigstens für eine Zeit lang zur Folge hat. Die Umstehenden aber sprechen nach ihren Vorstellungen: Dämonien waren in ihm, Dämonien sind jetzt herausgegangen von ihm. Da nun aber eine Menge Kranker und Wunderpüchtiger herbeidrängt, verläßt Jesus die Stadt und nach kurzem Aufenthalt in der Landschaft setzt er eines Abends über den See, wobei er ermüdet einschläft. Plötzlich fällt der Stöhn über das Schiff, wofür Paulus, auf Schiller's Tell verweist, und die Jünger wecken erschreckt den schlafenden Lehrer. Er steht ruhig auf, nennt sie Furchtsame, dabei spricht er auch über den starken Wind und das Meer und daß sie bald wieder ruhig sein müßten. Als dann in der That der Wind wieder aufhörte, nachdem er genug geblasen hatte, meinten die Jünger das den Worten Jesu zuschreiben zu sollen. Nichts desto weniger waren sie an einer andern Stelle angekommen, als wohin sie gewollt hatten, nämlich im Gebiet der Gerasener. Sie treffen dort wenig Erfreuliches: Gräber, einen Wahnsinnigen, eine Schweineheerde. Mit Jesus waren aber noch andere Schiffe in diese Gegend getrieben worden, und die Insassen dieser lassen sich mit dem Wahnsinnigen in ein Gespräch ein. Sie hatten ihn in einer halb ruhigen Stimmung getroffen und ihm mitleidig angedeutet, daß in dem Schiffe mit den sechs Männern der Messias sei, vor dem seine Dämonen nicht lange Stand halten würden. Zu seinem lichten Augenblick macht der Kranke sich zu Jesus auf, aber noch ehe er dort ankommt, hat ihn sein Irrwahn schon wieder übermannt, und als Jesus ihn fragt, wie er heiße, schreit er: „Eine Legion, denn so viele sind wir“. Dabei sieht er die Schweineheerde am Ufer weiden und als Jude meint er, diesen unreinen Thieren seine Dämonen gönnen zu können. Jesu heilende Klugheit gestattet es, gewiß aber nicht, um ein den Besitzern

der Schweine schädliches Wunder zu thun. „Alein wie scheu gerade von dieser Thierart eines dem andern nachrennt, ist bekannt. Wüthend stürzt sich der Halbtolle unter die schweiniſche Menge. Die ganze Heerde stürzt über den Abhang hinab in den See; und nun kommt der kranke Mann, nach diesem auf's höchste getriebenen Paroxysmus, desto ruhiger zurück, weil er gewiß ist, daß alle seine Dämonen in den paar tausend Schweinen Platz gefunden hätten und jetzt sichtbarlich von ihm weggeschafft seien. Wohl ihm!¹“ Andere natürliche Erklärer wollten doch Jesu die große Rechnung für die 2000 Schweine (Mr. 5, 13) nicht aufbürden. Krug² deponirt als Entlastungszeuge, die Schweine seien zuvor schon durch den Sturm in den See getrieben worden und nur, um den Dämonischen zu heilen, habe man ihm eingeredet, seine Dämonen seien jeder in je ein ersoffenes Schwein gefahren. Schmidt³ legt das Unglück der Heerde vielmehr der Nachlässigkeit der Hirten zur Last, die die Schweine sich selbst überlassen, um Jesu nachzulaufen, und sich dann auf ihn ausreden, als ihre Nachlässigkeit schlimme Folgen gehabt hat. Daß die Bewohner der Dekapolis darauf Jesum ersuchen, ihr Gebiet zu verlassen, finden doch alle diese Exegeten in der Ordnung.

Wie Paulus sich weiterhin die Heilung des Paralytischen zu Kapernaum und die Erweckung von Jairi Tochterlein zu erklären mußte, liegt schon in den Titeln der betreffenden Abschnitte ausgesprochen: „Heilung eines Gelähmten gegen Vorurtheil“ und „Jesus hebt die schreckliche Gefahr, daß das Mädchen des Synagogenvorstehers Jairus nicht zu frühe begraben wird“, woran sich dann würdig das Kapitel anschließt: „Jesus rettet einen zu schnell Weggetragenen aus dem Sarge“. Alle diese, so doppelt wunderlichen Historien berichtet Paulus, als ob es sich um Alltagsvorgänge handele. „Bei der zwölfjährigen Tochter des Jairus war Jesus noch früher, ehe er selbst sie für todt hielt, herzugelassen

¹ L. J. I; a, p. 233. — ² Henke's Mus. I, 3 p. 410 f. — ³ Exeg. Beiträge 2, 109 ff.

worden. Er hatte die Umstände der Krankheit erfahren und bestimmt geurtheilt, daß sie nicht wirklich todt sei, sondern nur in einem Schlummer liege. Dies bestätigt auch der Erfolg. Der Gedanke, ob nicht etwas Aehnliches bei dem unbekanntem Jüngling von Nain geschehen sein könnte, konnte wohl in Jesu theilnehmendem Gemüth entstehen. Er redet der Mutter zu, Thränen und Klagen zu mäßigen. Zum voraus sagt er nichts. Er tritt an den offenen Sarg und hält ihn, damit die Träger stehen. Jetzt konnte er hineinsehen; und was er sah oder auch befühlte, erfahren wir aus den Worten, die auch das umstehende Volk hörte. Er redet den Jüngling an, sah ihn also schon als einen solchen an, der angeredet werden konnte und rief ihm, sich aufzurichten. Dieser konnte es, fing an, etwas zu reden und Jesus giebt ihn ruhig und ohne Aufsehen machen zu wollen in die Umarmung seiner Mutter zurück." Da ganz dasselbe Stück am Grabe des Lazarus nochmals spielt, haben wir also anzunehmen, daß die Leute zur Zeit Jesu meistens lebendig begraben wurden. Paulus sieht sich darum auch zu dem Wunsche veranlaßt, daß das Volk durch Jesu Einschreiten zu der Einsicht gekommen sein möge: „Wir begraben wahrscheinlich zu frühe“. „Aber in jenen Zeiten war nicht nur unter den Juden, sondern überall noch kein Begriff von dieser wichtigen Frage“. Ist es doch Jesus selbst widerfahren, daß, nachdem er drei Scheintodte auferweckt, er schließlich selbst scheinodt beigelegt wurde.

Eine Parallele zu dem „Gelähmten aus Vorurtheil“ bildet der Lahme von Bethesda¹, nur daß dieser seine Krankheit simulirt, während jener sie sich doch wenigstens eingebildet hatte. Der Lahme, von dem Joh. 5 erzählt wird, ist nämlich ein Scheinfranker, der bereits seit 38 Jahren an der Heilquelle faulenzte. „Der Mensch lag in seiner Trägheit da und gestand (V. 6), daß er schon eine ziemliche Zeit hier sei, und Jesus fragte ihn deswegen: willst Du gesund werden? Ohne sich dann an die Ausflüchte

¹ L. J. I, a. p. 298.

des Simulanten zu kehren, hieß er ihn mit dem Blick, der ihm zu Gebote stand, weggehen: „Erhebe Du Dich, nimm Dein Polster und gehe!“ Der Bettler, der die Wohlthätigkeitsanstalt lange genug belästigt hatte, schleicht in der That mit seinem Tragpolster davon, doch ist er niederträchtig genug, Jesum den Pharisäern als den zu zeigen, der ihn diese verbotene Sabbathhandlung geheißsen habe.

Einige Abwechslung gegen diese Wiederholung derselben Auslegungsfünfte bietet die Erzählung von der Speisung und dem Seewandel. Bei der ersten geht Jesus mit gutem Beispiel voran und packt seine Vorräthe aus, worauf die Reichen auch herausrücken, so daß alle satt werden und in dieser befriedigten Stimmung ausrufen: „der ist wahrhaftig der in die Welt kommende Gottbegeisterte, der Mann, wie wir Einen nöthig haben“. Wie hier aus Unverstand der Ausleger ein Wunder in den Text hineingetragen worden ist, das dieser nicht erzählt, so auch bei der folgenden Erzählung, wo das Evangelium berichtet, Jesus ging herum über dem Meer, das heißt nach Paulus auf dem Ufer des Meeres, nicht auf demselben. Seine Jünger halten ihn im Zwielficht zuerst für ein Gespenst, doch ruft Petrus ihn an, um sich zu vergewissern, ob er zu ihm kommen solle? Als Jesus ruft „komm“, schwimmt er rasch entschlossen die kleine Strecke zum Ufer; wie er nun aber in die Brandung geräth, ergreift ihn auf's Neue die Gespensterfurcht und er wäre ertrunken, hätte ihm Jesus nicht vom Land her die Hand gereicht, darauf aber auch tüchtig gescholten, daß er durch seinen Kleinmuth fast sein Leben gefährdet hätte. So sauer dem natürlichen Erklärer sein Geschäft bei einigen Wundern des Evangeliums wird, so gibt es doch auch Lieblingswunder des Rationalismus. Es sind diejenigen, in denen Jesus, mit Paulus zu reden, „nicht durch ein bloßes Wort oder Wollen, sondern durch eine gewisse Behandlung die Heilung verrichtet“. So wenn Mr. 6, 13 erzählt, daß Jesu Jünger die Kranken mit Del salbten, so wenn Jesus (7, 33) den Schwerhörigen zur Seite nimmt und ihm mit dem Finger in's Ohr greift, oder wenn er

(Joh. 9, 6) einen Teig aus Speichel und Staub macht und damit des Kranken Auge bestreicht, unter der Vorschrift, eine Waschung im Teiche Siloah folgen zu lassen. Die Beschreibung solcher Vorgänge bei Markus gehört zwar zur Detailmalerei dieses Evangelisten, während Joh. 9, 6 der vermittelnde Vorgang, dessen der Logos nicht bedürfte, eingeschoben wird, um den Thatbestand einer Sabbathshändung herzustellen, allein Paulus sind solche Beispiele unschätzbar, indem er schließt: wird in einigen Fällen erzählt, daß sich Jesus natürlicher Mittel bediente, um die Kranken zu heilen, so ist dasselbe auch in allen andern Fällen vorzusetzen, ja er beutet diese Notiz noch weiter aus, indem er erklärt, ob Jesus den Finger, den er dem Tauben in's Ohr steckt, nicht zuvor in ein Arzneimittel getaucht, konnte der Taube nicht wissen, und daß der Blinde, der Jesum hatte auspeien hören, etwas wie einen Teig aus Speichel und Staub am Auge fühlte, beweist nicht, daß Jesus nicht vielleicht eine ganz andere Salbe mit Speichel angefeuchtet hatte, mit der er nun hantierte¹. Werden also die Dämonenaustreibungen erklärt durch die Uebermacht des gewaltigen Geistes Jesu über das schwache Seelenleben der Kranken, so werden die Heilungen von solchen Krankheiten, die der moralischen Einwirkung spotten, wie Taubheit, Blindheit und dergl. dadurch begreiflich gemacht, daß man Jesu Delflächchen oder Salbentöpfe und Pflaster in die Hand drückt. Da, wo keine Salbe und kein Pflaster hilft, wie bei den Aussätzigen, hat Jesus nach Paulus sich auch lediglich auf eine richtige Diagnose beschränkt, welche die im Anzug befindliche Heilung früher als andere vorherjagte. Wenn Luk. 5, 12 einen Aussätzigen voll von Aussatz vorführt, so ist gerade dieses Vollsein für Paulus ein Symptom der Heilung, indem das Ausschlagen und Abblättern des Aussatzes auf der ganzen Haut die Reinigungsphase bezeichne. Der Aussätzige weiß das auch wohl und sagt darum zu Jesus, um sich den Gang zum Priester zu ersparen: wenn Du willst, kannst Du mich für rein erklären. Jesus streckt die Hand

¹ L. J. I a, 424 f. Exeg. Handb. 2, S. 312. 391.

aus, um ihn zu befühlen, ohne daß doch der vielleicht noch ansteckende Kranke ihm zu nahe käme, und nach genauer Untersuchung spricht er als Ergebnis die Ueberzeugung aus, daß die Krankheit nicht mehr ansteckend sei, worauf sich denn wirklich bald und leicht der Aussatz vollends ganz verlor¹. Nicht einmal das macht Paulus Schwierigkeit, zehn hilfeschuchende Patienten (Luk. 7, 12 f.) insgesamt bereits zufällig rein sein zu lassen, so daß der Priester sie für geheilt erklären kann, als sie auf Jesu Rath sich ihm vorstellen. Am schroffsten gespannt ist der Gegensatz zwischen Schriftsinn und Naturgesetz in dem am Schlusse des Lebens Jesu vom vierten Evangelisten berichteten Lazaruswunder. Wir verfolgen hier die Stadien von Lazarus Krankheit. Jesus selbst meldet seinen Tod, vier Tage liegt er im Grabe, der Geruchsinn bezeugt die eingetretene Verwesung, es ist als ob der Evangelist gegen zeitgenössische Zweifler die Wirklichkeit des eingetretenen Todes in jeder Weise hätte constatiren wollen, allein gegen die Exegese des deutschen Nationalismus war kein Kraut gewachsen. Der Evangelist beginnt 11, 1: Es lag aber Einer krank mit Namen Lazarus, da sandten seine Schwestern zu Jesu, Herr, siehe, den Du lieb hast, der liegt krank. „Wie sich von selbst versteht, setzt Paulus hinzu, erkundigte sich Jesus sorgfältig aller Umstände und gab die Vorhersagung: diese Krankheit ist nicht tödtlich.“ Nach zwei Tagen, berichtet der Evangelist weiter, sagte Jesus: Lazarus schläft, und als die Jünger das vom natürlichen Schlafe verstehen, sagt er ihnen frei heraus: Lazarus ist gestorben. Ungeklärt fährt aber Paulus fort: „Der plötzliche angebliche Tod des Lazarus war offenbar Jesu auffällig, da er die Krankheit desselben als eine ungefährliche kannte. Er erinnerte sich der Umstände bei Jairi Töchterlein und dem Jüngling zu Nain. Wüßten wir irgend etwas Bestimmtes von der Krankheitsart, an welcher jetzt Lazarus ent schlummert war, so würden wir wahrscheinlich auch einsehen, warum Jesus von einem Ent schlummert sein sprach, also, wie die Arzneikundigen sagen, einen soporösen Zustand voraus-

¹ Exeg. Handb. I, b. S. 693 ff.

setzte, so daß er nicht säumen wollte, ihn aus diesem Schlafe zu erwecken.“ Weiter berichtet der Evangelist, daß bei Ankunft Jesu Lazarus schon vier Tage im Grabe lag. Er mußte also, seit Paulus hinzu, schon an dem Tage, an dem der Bote zu Jesus unterwegs war, in jenen (Soporösen) Zustand gekommen sein, in dem man ihn, nach rabbinischer Art, begrub. Als Jesus das Grab öffnen läßt, sagt ihm Martha: Herr, er riechet schon, denn er liegt seit vier Tagen. Doch weiß das Paulus besser, nach ihm hat Martha das nicht gerochen, sondern nach der Zeit geschlossen, es war aber, glücklicher Weise, eine Höhle, in der man Lazarus hineingelegt hatte, so daß der Scheintodte Luft genug gehabt hatte zum Athmen. Als der Stein vom Eingang genommen ist, spricht Jesus ein Gebet. Er dankte also, unterbricht Paulus den Evangelisten, sobald er nur in die Gruft hinein hatte blicken können, und sehe er selbst ein Wort gesprochen hatte. Folgt nicht hieraus, daß Jesus, sobald er in die Gruft hineinsah, seinen Freund schon lebend, schon in Lebensregungen erblickte? Um das Wunder ganz unzweifelhaft zu machen, schildert der Evangelist den Vorgang folgendermaßen: den (nach Mumienweise) in Leichenbinden eingeschürten habe der Logos durch sein starkes Wort aufgerichtet, herausgeführt und dann erst den Befehl gegeben, durch Lösen der Binden ihm den Gebrauch der Glieder möglich zu machen. Paulus interpretirt das so mit der lauten Stimme der Freude ruft Jesus ihm schon als einem, der kommen kann: Lazarus, komm heraus! Und so wie seine Füße und Hände noch mit Binden umwickelt waren, bewegt sich (kriecht) der gettete Freund dem messianischen Freunde entgegen. Sein Haupt war noch mit dem Todtentuch umwunden. Machtet, daß er gehen kann, löset seine Verhüllungen! Ueber diese Leistung natürlicher Erklärungskunst hinaus, ist keine stärkere Probe mehr denkbar und wir wenden uns denn gleich vom Leben zum Tode Jesu und der folgenden Auferstehung und Himmelfahrt. Vorgeschichte und

Nachspiel des Lebens Jesu pflegte man doch auch schon zu Paulus Zeit als theilweise mythisch preiszugeben, so daß man, wie ein Zeitgenosse sich spöttisch ausdrückt, durch das Prachtthor der Mythe in die evangelische Geschichte hinein, und durch ein ähnliches wieder hinausfuhr, für das Dazwischenliegende aber begnügte man sich mit den mühseligen krummen Pfaden der natürlichen Erklärung¹. Paulus hatte beim Eintritt in das heilige Gebiet keine Mythen wahrgenommen, er fand auch zu Ausgang desselben nur vollkommen natürliche und begreifliche Vorgänge dargestellt. Im Garten Gethsemane findet er sogar für nöthig, sowohl den trivialen als den wundergläubigen Auffassungen entgegenzutreten. Wenn ein Herr Thies² Jesu in Gethsemane eine natürliche Schwäche und „Nebelheit“ zustoßen ließ, so erklärt Paulus diese Deutung für eine unschickliche, was ihn freilich nicht abhält, die Hypothese zu billigen, daß zu dem innern Seelenschmerz eine leibliche Erkältung in dem kalten Kidronthal hinzugekommen sei. Ueber den Engel von Gethsemane geht Paulus in der einen Schrift einfach hinweg, da derselbe nur durch Lukas bezeugt ist³, während er in der andern einen menschlichen Tröster, ohne Zweifel wieder, wie in der Vorgeschichte, in weißem Gewande, vermuthet⁴. Daß Jesus die verhaftende Kohorte einfach durch sein Wort niederwirft, erklärt sich aus dem krassen Aberglauben der Zeit und der damaligen Soldaten⁵. Der Tod Jesu war begleitet — inconsequenter Weise gibt hier Paulus ein göttliches Eingreifen zu — von einem Erdbeben, das die ganze Gegend von Jerusalem erschütterte. „Auch der Tempelberg wurde so gerüttelt, daß der Vorhang, wahrscheinlich der zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten, durchgerissen ward.“ Nicht ein Wunder also ist es, sondern die Wirkung des Erdstoßes, daß der Vorhang reißt, den der natürliche Erklärer straff angespannt hat. Auch das Erscheinen der Todten erklärt sich aus diesem Erdbeben. „In den Bergen und Hügeln

¹ Berthold's krit. Journ. 5, 248. — ² Thiess, Krit. Komm. S. 418 f.

³ L. J. I, b. 195. — ⁴ Exeg. Handb. 3, b. S. 561. — ⁵ L. J. I, b. 196.

um Jerusalem sind viele in Stein gehauene oder gemauerte Grufthöhlen. Auch manche solcher felsiger Ruhestätten, wo nach der Ueberlieferung Leichname ehemaliger Rechtschaffener niederlegt waren, wurde jetzt gespaltet oder verschüttet. Die Ueberreste der Todten waren also weg; und späterhin, nachdem Jesus selbst lebend wieder erstanden war und also gewiß häufig an Auferstehung gedacht wurde, sah Dieser oder Jener in der sogenannten heiligen Stadt Erscheinungen, die er sich als Wirkung auch wieder belebter Rechtschaffener des Alterthums andächtig auslegte. Denn wie leicht deutet sich der Mensch die Dinge so, wie jetzt der Hauptmann und die römischen Soldaten, die die schwefelige Verflüsterung der Luft und die Erderschütterung sofort auf das beziehen, was ihnen seit etlichen Stunden das Nächste war! Eine so abergläubische Umgebung war natürlich auch nicht geeignet, die schwer zu erkennenden Unterschiede zwischen Starrkrampf und Tod zu beurtheilen, denn selbstverständlich löst sich das Wunder der Auferstehung auch hierin ein Erwachen aus dem Scheintod auf, wie schon die medizinisch klingende Ueberschrift pag. 256 andeutet: „Gefühloses Erstarrsein als allgemeines Todeszeichen“. Es ist ein gerichtärztliches Gutachten, was Paulus hier zusammenschreibt, um zu erweisen, daß Jesus nur in einen 38 Stunden währenden Starrkrampf verfallen sei, da das Hängen an den unterbundenen Armen bei absoluter Bewegungslosigkeit und beharrlich ausgestrecktem Körper nothwendig einen Krampf erzeugen mußte, der von den äußeren Theilen anfangend bald auch die übrigen Theile ergriff. Dazu kam die austrocknende Erdbebenluft, die bald zu tiefer Ohnmacht führte. Wie lange aber in manchen Fällen die Reizbarkeit des Herzens und der davon abhängigen Gefäße, ohne daß äußerlich irgend eine Bewegung bemerkt werden kann, fort dauert, das haben nach Jahrhunderten erst die Aerzte ganz zur Entschiedenheit gebracht. Der Stich in die Seite, den Jesus vor der Kreuzabnahme erhielt, hatte nur den Zweck, zu prüfen,

ob der Körper noch Lebenszeichen gebe, er kann also nur ein oberflächlicher gewesen sein. Daß das Fließen des Bluts die Fortdauer der Circulation anzeige, war den römischen Soldaten unbekannt. Nachdem dann aber die veränderte Temperatur und der Reiz der Spezerien in der Grabhöhle, die Herzthätigkeit wieder anregte, hatte die offene Wunde die Bedeutung eines Ablasses, den die Aerzte in analogem Fall heute sogar ausdrücklich anwenden würden. Nachdem der Körper Jesu nacht in der kalten Aprilnacht gehangen, wird er in Tücher eingeschlagen, mit starken Gewürzen umgeben und so in ein geschlossenes Höhlengrab gebracht, dessen Temperatur um diese Zeit, wie alle Kellerräume, gegen draußen eher warm als kalt genannt werden kann und bei dieser gelinden Erwärmung kommt der Gefreuzigte wieder zu sich. Nachdem so das Hauptdatum der Wiederbelebung Jesu sich natürlich gelöst hat, machen die übrigen Umstände nur noch geringe Schwierigkeit. Möglich, daß ein neuer Erdstoß den nur lose angelegten Stein vom Grabe entfernte, möglich, daß jene weißgekleideten Männer, die die evangelischen Personen, wie sie bei Paulus pflegen, für Engel ansehen, denselben beseitigt, möglich, daß der Wiedererwachende sich selbst half. Gewiß ist nach Paulus, daß Jesus sich körperlich wieder bei den Seinen einstellte, wenn auch durch die Qualen der Kreuzigung so entstellt, daß selbst die Nächsten ihn nur langsam wiedererkennen. Maria hält ihn, getäuscht freilich durch die Kleidung des Gärtners, die Jesus sich geborgt hatte, für diesen. Die Emmausjünger erkennen ihn erst, als er das Brot bricht und den Segen spricht. Nationell hat sich von ihnen überhaupt nur Thomas verhalten, dem es zu verdanken ist, daß an der Realität einer Körperlichen Auferstehung gar nicht gezweifelt werden kann. Sehr mit Unrecht, meint darum Paulus, werde der Schluß des vierten Evangeliums als Tadel dieses redlichen Mannes gedeutet. Vielmehr sagt Jesus lobend zu ihm: „Glücklich sind die, die jetzt oder künftig mich nicht sehen können, denn nunmehr können sie fest überzeugt werden, weil Du Dich auf eine solche Art überzeugt hast, daß Dir, dem

Fühlenden, über mein körperliches Wiederbelebte sein kein Zweifel übrig ist.“ Auch seinerseits tritt Paulus dieser Belobung des Zweiflers um so lieber bei, als nicht derjenige, der sein Auge zuzudrücken für verdienstlich hält, sondern nur der prüfende Forscher festen Glauben zu erwecken vermag.

Anderer Rationalisten sind nun einigermaßen in Verlegenheit, wie sie das Leben Jesu enden sollen, da es auf Golgatha nicht geendet hat; Paulus weiß Rath, indem er auch die Himmelfahrt natürlich zu erklären versteht. Er begleitet den durch die Kreuzigung schwer Leidenden mit jener weichen Commiseration, die man unheilbaren Kranken zu zollen pflegt, und erleichtert dadurch sich und dem Leser den Abschied. Wie das Buch in der Wochenstube begonnen, so endet es im Krankenzimmer. Jesus fühlt, daß seine Kräfte schwinden und beschließt sich von seiner Gemeinde zurückzuziehen. So bestellt er die Seinen nach dem Berg in Galiläa, der sein Lieblingsaufenthalt gewesen war. Dort verabschiedet er sich von ihnen und geht bergauf, so daß der Nebel, der auf dem Gipfel des Berges liegt, ihn ihren Blicken entzieht. Von einem „verticalen Aufsteigen in den Himmel“ ist nirgends in dem Texte die Rede, vielmehr ist Jesus bergauf in der Wolke verschwunden. Daß auch hier wieder zufällig zwei weißgekleidete Männer um den Weg sind, die bald darauf vom Berge herunter kommen und den Jüngern sagen, „daß sie hier stehen zu bleiben und himmelwärts zu blicken keine Ursache hätten“, und daß die Jünger dieselben um ihrer weißen Kleider willen für Engel halten, das sind wir nun bereits so gewohnt, daß wir uns nicht mehr darüber verwundern.

Damit steht die „vernünftige Erklärung“ an ihrem Ziel und Paulus ist selbst gerührt von seiner Leistung, der es gelungen ist, die ganze Schrift zu retten, ohne doch der Vernunft, dem edelsten und gottähnlichsten Organe im Menschen, das Geringste zu vergeben.

Auch als die theologische Entwicklung, in Folge der großen Umwälzung, die Strauß hervorgebracht hatte, längst über diese

plumpen Träume hinausgeschritten war, hielt ihr Urheber daran fest, daß in dieser Exegele die Rettung des Bibelglaubens liege. Als im Jahre 1839 die Universitäten Bonn und Berlin es veräumten, Paulus ihre Glückwünsche zu seinem Jubiläum darzubringen, setzte sie der rüstige Jubilar in eigenhändigen Zuschriften ob solcher Rücksichtslosigkeit zur Rede. Mit Befriedigung schaut er hier auf alles zurück, was er zur Rettung des Evangeliums gethan habe. Er hätte auch, schreibt er, mit vielen andern Kritikern das Gegentheil finden können, aber er hat „die Freude gehabt, die Evangelien als uralt streng kritisch anzuerkennen“. Er fand keinen Grund „irgend eine bedeutende überlieferte Thatsache zu bezweifeln“. „Auch von der Aechtheit der apostolischen Schriften und zwar gerade meistens so, wie die ältere Tradition sie behauptet, ist er (ohne es wegen einiger übervernünftigen Dogmen zu bedürfen) zuverlässiger überzeugt als viele. Sie sind ursprüngliche Ueberlieferungen dessen, was ihre Verfasser redlich glaubten, das ist aus Vertrauen auf Nebenbeweise als wahr achteten, doch mehr glaubten als wußten“. Nur zweierlei, erklärt er, sei ihm nothwendig gewesen. „Ich fand auch vieles Unglaubliche in sie nur später aus jüdisch und heidnisch patristischer Dogmatik hineingedacht, was sie zum Glück gar nicht gedacht, nicht geschrieben haben“. Dieses also mußte beseitigt werden. Zum zweiten aber mußte die unrichtige Auffassung der Jünger selbst, als ob sich natürlich Geschehenes wunderbar begeben habe, als ein überwundenes Zeitvorurtheil ausgelöscht werden, was er nach Kräften gethan habe¹.

Was das Resultat dieser Reinigung der evangelischen Geschichte war, haben wir gesehen. Dennoch war in der theologischen Welt der röthte Reliquiendienst so verbreitet, daß sie Paulus und seine Schule trug, die Auffassung dagegen, daß wir in den wunderbaren Erzählungen des Evangeliums sinnvolle Sagen haben, als äußerste Gottlosigkeit verabscheute. Nicht nur, daß die ratio-

¹ Vgl. meine Artikel „Paulus“ in von Weech's Bad. Biograph. S. 126.

nalistische Anschauung die durchschnittliche der evangelischen Pastoren ward, auch die Orthodorie wollte lieber Paulus als Strauß ertragen. Als Paulus bei dem Aufstand der Züricher gegen Strauß für diesen ein gutes Wort einlegte, da bedauerte einer seiner eifrigsten Gegner, daß dieser redliche Mann sich zum Protector eines Strauß hergeben möge. Für Paulus, sagt der fromme schweizerische Pfarrer, habe er „eine aufrichtige Hochachtung“ wegen seiner redlichen Gesinnung und seines hohen sittlichen Ernstes. Sein „Leben Jesu“ fußt auf einem ganz andern Fundamente, als das Straußische, nämlich auf dem historischen. Er läßt alle Erzählungen der Evangelien als wirklich geschehene Thatsachen stehen, nur meint er, die Apostel haben sich im Urtheile darüber geirrt und den menschlichen Causalnexuſ übersehen¹. Trotz jener Mißhandlung des Inhalts der Schrift hatte also Paulus sich die „aufrichtige Hochachtung“ dieses Orthodoxen erhalten! So wird es immer Leute geben, denen das Gold am Tempel heiliger ist als der Tempel und das Opfer auf dem Altare heiliger als der Altar selbst.

Das Leben Jesu von Strauß.

Nachdem wir uns nunmehr vergegenwärtigt, welches die Behandlungsweise der evangelischen Geschichte in den beiden herrschenden Schulen vor Strauß gewesen, werden wir nicht mehr behaupten, daß er dem Glauben der übrigen Theologen, seinen Unglauben gegenüber gestellt habe, nur das Eine verlangte er

¹ Jacob Heer, „Einige Worte der Belehrung u. s. w. hinsichtlich der neusten kirchlichen Vorfälle“. Glarus. 1839. S. 57.

von ihnen, sie sollten entweder mit dem Glauben oder mit dem Denken Ernst machen. Das aber that weder der Supranaturalist noch der Rationalist. Keiner von beiden trat an die Schrift heran, um ihr seinen Glauben zu unterwerfen. Vielmehr hielt sich jeder schon bei der Auslegung die Frage vor, werde ich das Ausgelegte mit meinen schon feststehenden Ueberzeugungen reimen können? Beide strebten also schon bei der Auslegung alles zu beseitigen, was zu glauben ihnen irgendwie beschwerlich wäre. Der Unterschied war nur der, daß der Supranaturalismus Wunder im Princip zugab, also etwas weniger häufig zu gewaltsamen Kunstgriffen genöthigt war, als der jedes exegetischen Anstands spottende Rationalismus. Da aber auch er keineswegs alle biblischen Vorstellungen mehr vollziehen konnte, so betrafen wir häufig genug den Supranaturalisten über derselben Textverdrehung wie den Rationalisten. „Unsere verständigen Supranaturalisten, sagt darum Strauß, stellen sich so gern mit gekrümmtem Rücken dem Herrn dar, er solle auflegen, so viel er möge, sie wollen's tragen; unter der Hand jedoch wissen sie die schwersten Stücke bei Seite zu bringen, und doch den Schein der getreuen Diener und gläubigen Sackträger des Herrn zu behaupten“. Die Rationalisten aber unterschieden sich in dieser Beziehung nur durch die größere Offenheit, mit der sie den gewichtigen Inhalt ihrer Bürden auf die Straße leerten und behaupteten, zu nichts verpflichtet zu sein, als dazu, die leeren Kisten auf sich zu nehmen, in die nur aus Mißverständniß jener beschwerliche Inhalt hereingekommen sei.

So wenig aber als der Supranaturalist mit dem Glauben, machte der Rationalist mit dem Denken Ernst. Dieses nicht Verstehenwollen der wirklichen Meinung der heiligen Autoren, dieses systematische Entstellen des wirklichen exegetischen Thatbestands, dieses Vernünftigfinden dessen, was man doch im Herzen für unvernünftig hielt, diese aus der Luft gegriffenen Mittelglieder, die das Unerklärliche erklären sollten, mußten im Gegentheil jeden wissenschaftlichen Ernst, ja die Wahrhaftigkeit des Theologen gegen sich selbst untergraben. Unter diesen Umständen that eine metho-

bische und genaue Untersuchung der Frage noth: was sagen unsere Quellen? Ist der Inhalt des Gesagten der Art, daß wir dasselbe überhaupt möglich finden können und wenn das Letztere, sind sie unter sich so einstimmig, daß wir von einem historischen Wissen zu reden vermögen? Das waren die sehr einfachen Fragen, die Strauß an beiläufig neunzig einzelnen evangelischen Erzählungen, und zwar mit unermüdlicher Geduld jedem einzelnen Stück gegenüber, erhob, und die er auf 1500 Seiten beantwortete mit dem Ergebnis, daß der größere Theil der evangelischen Erzählungen, geschichtlich betrachtet, theils an sich unglaubhaft, theils wegen der Beschaffenheit der Berichte unverbürgt sei. Es handelte sich dabei ganz wesentlich darum, den schlechten Künsten der Rationalisten gegenüber den wahren Sinn der Erzählung exegetisch festzustellen, die Unvollziehbarkeit der gegebenen Wundererzählung den Supranaturalisten gegenüber philosophisch zu erweisen und die Unvereinbarkeit der sich widersprechenden Berichte der Unwahrscheinlichkeit der orthodoxen Harmonistik gegenüber kritisch darzuthun. Exegese, Dialektik und Kritik wurden dabei von Strauß gleich meisterhaft gehandhabt. Keine Möglichkeit war übersehen, dem Gegner jeder Ausweg verlegt, das Fact war nirgends vorweg genommen, es ergab sich mit Nothwendigkeit aus den mit unermüdlicher Geduld bis zu Ende durchgeführten Einzelrechnungen.

Man hat die inquisitorische Form dieser Untersuchungen pietätslos genannt und das Resumé parteiisch. Allein wie die theologische Debatte stand, mußte ein Mal ein Gesamtinventar aufgenommen werden, um festzustellen, was denn eigentlich übrig bleibe, sobald die Kritik, die der Eine hier, der Andere dort im Vorbeigehen übte, methodisch auf das Ganze angewendet würde? Nach all dem willkürlichen Annehmen und Längnen, Geltenlassen und Verwerfen, that vor Allem Klarheit noth. Auch die radicalste Antwort war wohlthätiger als die vollkommene Unsicherheit, die Schleiermacher mit seiner Kritik, Paulus mit seiner Unkritik heraufbeschworen. Ich begreife es, daß man Scheu trägt, einen noch unberührten Vorhang des Allerheiligsten zu lüften, aber haben

ein Mal so viele neugierigen Hände Löcher in denselben gebohrt, so viele kritischen Messer Risse in ihn geschnitten, dann ist es besser, man nimmt ihn ganz ab, um das Allerheiligste bei Licht zu besehen, als daß jeder zu Markt bringe, was er wie ein Dieb am Guckloch im Vorbeihuschen erlauscht hat. Daß das Ergebnis, zu dem Strauß kam, ein unbefriedigendes war, ist richtig. Vor Allem wird heute niemand mehr, wie Strauß es that, über die Geschichtlichkeit von Berichten aburtheilen, ehe er die Untersuchung über ihr Alter, ihre Beschaffenheit und damit über ihre Glaubwürdigkeit zu Ende geführt hat, allein bei dem damaligen Stand der Frage entschuldigt sich diese kecke Anticipation mit der Dringlichkeit des materiellen Interesses, das die Welt an diesem Inhalt nahm. Strauß that damit nur mit negativem Resultat, was die Andern fort und fort im bejahenden Sinn auch thaten. Zudem konnte an eine unbefangene kritische Behandlung der Quellenfrage erst gedacht werden, nachdem an dem Inhalt der Quellen zur absoluten Evidenz gebracht war, daß die überlieferten dogmatischen Vorstellungen von der Infallibilität der Schrift unhaltbar seien. Um einer historischen Behandlung die Wege zu ebnen, mußte mit einer Schärfe, die jeden Widerspruch zum Schweigen brachte, gezeigt werden, daß diese Berichte nicht übereinstimmen, darum nicht inspirirt sind, ja nicht ein Mal von Augenzeugen herrühren können. Die dogmatischen Voraussetzungen, die alle Exegese und Kritik drückten, waren vor allen Dingen zu sprengen, vorher konnte der kritische Arbeiter gar nicht sein Werk beginnen. Ueberhaupt ist es nicht die Art reformatorischer Köpfe, der Welt über Nacht das richtige Resultat zu beischeeren, sondern durch Sturz des bestehenden Falschen dem Geiste Luft zu schaffen, der dann in weit-
aussehender, langsamer Arbeit den neuen Bau gestaltet.

So hat sich denn Strauß in Betreff der kritischen Vorfrage wesentlich bei dem Resultat beruhigt, das er in der früher besprochenen Recension verschiedener Schriften über das erste Evangelium im Jahre 1834 begründet hatte. Die Annahme, ein großer Theil der evangelischen Geschichte sei mythischer und sagenhafter

Natur, war ausgeschlossen, falls die herkömmliche Voraussetzung sich erprobte, daß das erste und vierte Evangelium von Augenzeugen herrühre. Auf diese Frage geht Strauß ein¹ und unterscheidet sich gegen die Bejahung mit den Gründen, die wir bereits kennen gelernt haben. Die Abfassung des zweiten und dritten Evangeliums aber durch Apostelschüler zugegeben, würde doch immer zwischen den Ereignissen und ihren Berichten ein Zeitraum von drei Jahrzehnten liegen, innerhalb dessen ein Kranz von Sagen um eine so merkwürdige Persönlichkeit wie die des gekreuzigten Messias nicht nur entstehen konnte, sondern selbst entstehen mußte. Bei Profanschriftstellern tragen wir auch nicht das mindeste Bedenken, solche Mythen anzunehmen, selbst wenn die Berichte dem Berichteten weit näher stehn. Wenn Herodot erzählt, daß das von den Barbaren bedrohte Delphi durch Erdbeben und kämpfende Heroen gerettet worden sei, daß der von den Perjern verbrannte heilige Delbaum auf der athenischen Burg über Nacht wieder einen ellenhohen Sproß getrieben, daß zum Beginn der Salaminischen Schlacht die Stimme der Minerva vernehmlich zum Kampf angetrieben habe, wenn Tacitus und Sueton Prodigien aus ihren Lebzeiten und nächster Umgebung mittheilen, so nimmt dennoch niemand Anstand, dieselben für Gerüchte, Sagen und Mythen zu erklären. Die gleiche Anwendung vom Begriff des Mythos hatten seit Bauer's „Mythologie des alten und neuen Testaments“ (1802) die verschiedensten Forscher auf die alttestamentlichen Wundererzählungen angewendet, am ausführlichsten und wissenschaftlichsten de Wette. Nach heftigem Widerspruch, insbesondere des Tübinger Steudel, der die natürliche Wundererklärung Sichhorn's der Annahme vorzog, das Wort Gottes enthalte auch Sagen und Mythen, hatte sich schließlich dieser Standpunkt bei der wissenschaftlichen Behandlung des alten Testaments dennoch eingebürgert und war durch Gabler, Bretschneider, Schleiermacher u. A. auch auf einzelne Stücke des neuen angewendet worden,

¹ Leb. Jesu 1, 63 und 664 f.

nur daß man hier noch immer die natürliche Wundererklärung, wo irgend möglich beibehielt, da Schleiermacher wenigstens dem Augenzeugen Johannes die Mittheilung unverbürgter Erzählungen nicht aufladen wollte. Fiel nun aber auch diese Augenzeugenschaft dahin, so stellte sich für jede einzelne Erzählung die Frage einfach so: ist es wahrscheinlicher, daß dieses Wunderbare sich wirklich begeben habe, oder daß die Erzählung eine Sage ist, die in den dreißig Jahren vor Abfassung unserer ersten Berichte sich im Schooß der Gemeinde erzeugte? Für die letztere Annahme, meint Strauß, werden wir uns überall entscheiden, wo ungläubliche, d. h. wunderbare Dinge berichtet werden, worauf wir uns dann noch umzusehen haben nach den positiven Reimen, aus denen etwa die Erzählungen in der dichtenden religiösen Phantasie des Volks erwachsen sind. Denn wenn wir zahlreiche Erzählungen der evangelischen Geschichte Mythen nennen, so meinen wir damit nicht, daß sie absichtlich erfonnene Märchen, böswillige Lügengeschichten seien, sondern sie sind die poetische Einkleidung eines religiösen Gedankens als Geschichte, am häufigsten sinnvolle Beweise für die Messianität Jesu. Darum gibt sich der Verfasser der Hoffnung hin, daß niemand aus Erinnerung an das Zweideutige, was die heidnische Mythologie enthalte, vor dem Worte: Mythos erschrecken werde. Mit christlichen Mythen meine sein Buch nichts Anderes, als geschichtsartige Einkleidungen urchristlicher Ideen, gebildet von einer absichtslos dichtenden Sage. In einer ausführlichen geschichtlichen Darstellung weist er zudem nach, wie schon seit mehr als einem halben Jahrhundert der Begriff des Mythischen in immer größerem Umfang auf die biblischen Schriften sei angewendet worden, so daß das Neue seines Buches nur darin bestehe, ein Mal alle Erzählungen aus dem Leben Jesu darauf anzusehen, ob sie geschichtlich oder mythisch zu nehmen seien? In der That war das, was Strauß that, nicht an sich etwas neues; was die Leute erschreckte, war nur das schon nach dem ersten Bande vorauszu sehende Resultat, er werde den Inhalt der neutestamentlichen Erzählungen fast ohne Rest für mythisch erklären und damit schien

es ihnen mit dem Christenthum am Ende zu sein. Daß aber diese Untersuchung ein Mal im Zusammenhang vorzunehmen war, wird heute kein wissenschaftlicher Kopf mehr in Abrede ziehn. War die mythische Erklärung für einen Theil des evangelischen Erzählungsstoffs als nothwendig selbst von einem Manne wie Schleiermacher zugestanden, wer wollte einen muthigen, offenen Charakter, wie Strauß, abhalten, die gleiche Reaction: mythisch oder historisch? auch mit dem Rest der Erzählungen vorzunehmen? Daß dabei die Christenheit mit dem Verlust sehr werthvoller Vorstellungen bedroht war, und daß sie wider ein solches Ergebnis leidenschaftlich protestirte, begreifen wir völlig, aber anderseits sollte man nicht vergessen, daß das gleiche Verfahren die religiöse Vorstellung säuberte von den Unsauberkeiten und Abgeschmacktheiten der natürlichen Wundererklärung, die Dank den Bemühungen von Bahrdt, Venturini, Paulus, und, bedauerlich zu sagen, auch Schleiermacher in Deutschland nach und nach allgemeine Ueberzeugung zu werden anfangen.

Diese natürliche Wundererklärung hatte sich an keinem Stück des Neuen Testaments so unleidlich versündigt wie an der Geburtsgeschichte. Indem Strauß auf diese Abschnitte eingeht, weist er zunächst nach, daß die Relation des Matthäus die des Lukas ausschliesse, daß die Stammbäume unter sich unvereinbar sind, aber auch wieder der eigenen Voraussetzung der Evangelisten von einer Zeugung Jesu durch den heiligen Geist widersprechen. Er vernichtet alle Versuche, die Erscheinungen des Engels Gabriel anders zu deuten als auf den Führer des himmlischen Hofstaats, mit dem die nachexilischen Juden ihren Himmelsheerscher umgaben und eben das Widerstreben, Deuteln und Drehen der halbgläubigen Gläubigkeit nimmt er als Zugeständniß, daß die Erzählung wissenschaftlich nur als Mythos aufgefaßt werden könne, indem er zugleich die Willkür abwehrt, die gern den nicht convenirenden Theil der Erzählung als sagenhaft ausscheiden, die übrigen Bestandtheile aber als historisch retten möchte. Statt der schmutzigen Unterstellung einer gefallenen oder getäuschten Jungfrau behalten wir

vielmehr die Erzählung in ihrem vollen poetischen Dufte, aber als Sage, deren tieferer Sinn dahin geht, die unmittelbare göttliche Sendung des Messias schon bei seinem ersten Erscheinen auf Erden über jeden Zweifel zu erheben. Für den Keim, aus dem die Sage herausgewachsen, hält Strauß mit Recht Jes. 7, 14, nach der falschen Uebersetzung der Septuaginta, nach der eine Jungfrau schwanger werden und einen Sohn gebären solle, welchen man Gottmituns nennen werde. War damit der Kern der Mythe gegeben, so schossen leicht noch andere dichterische Gebilde an diesen an und Strauß hat es sich angelegen sein lassen, zu zeigen, wie die dichterische Phantasie sich durchaus in Vorstellungen bewegte, die aus dem Schatze der alttestamentlichen Literatur geschöpft sind. Für die Geburt Jesu unter den Hirten erinnert er an Moses, der 2 Mos. 3, 1 f. bei den Heerden die himmlische Erscheinung hatte, an David, den Gott aus den Hürden bei Bethlehem genommen (Ps. 78, 7. 1 Sam. 16, 11), um sein Volk zu weiden, an die zahlreichen Sagen der alten Welt, nach denen die großen Männer häufig unter Hirten erzogen werden, aus welchem Geiste heraus auch die apokryphische Nachricht gedichtet ist, daß Jesus, wie Zeus, in einer Höhle geboren worden¹. Als Keim der Dichtung von den drei Weisen und ihrem Stern sieht Strauß die Weissagung Bileams 4. Mos. 24, 17 an, die einen Stern aus Jakob, d. h. den siegreichen messianischen König vorhersagte. Daß dieser richtige Sinn der Stelle den Juden bekannt war, beweist das Targum des Onkelos, das richtig dolmetscht: „Es wird aufstehen ein König aus Jakob“ und ein „Gesalbter aus Israel“. Nach gleicher Deutung hat auch der letzte jüdische Heerführer sich Bar Kochba, Sternensohn, genannt. Was also nach dem Sinne des Textes Bild des Messias sein sollte, hat die Sage eigentlich genommen, und von einem wirklichen Gestirn des Messias geträumt, das äußerlich sichtbar über dem Geburtsort des Messias gestanden. Erst nachträglich wohl wurde diese eigentliche Deutung

¹ Thilo, Cod. Apocr. 1, 383.

des Sterns auch von den Rabbinen adoptirt, wie sie denn der Vorstellung einer Zeit entsprach, die Meteore, astronomische Conjunctionen, Kometen u. dgl. als Boten großer Ereignisse zu nehmen gewohnt war. Wenn nun ferner nach Jes. 60 in der messianischen Zeit die fremden Völker eine Wallfahrt nach Jerusalem antreten sollen, die mit einem über der Stadt aufgegangenen Lichte in Verbindung gesetzt wird, und die den Zweck hat, dem Volke des Heils als Hulldigung alle köstlichen Gaben der Erde darzubringen, so sind die sämtlichen Elemente gegeben, aus denen die Sage von den Weisen des Morgenlands sich zusammenwebte. Die weitere Erzählung, wie nun Herodes dem Kinde nach dem Leben trachtet, hat zunächst ihre Analogie in ähnlichen Kindheitsgeschichten des Cyrus bei Herodot, des Romulus bei Livius, des Augustus bei Sueton, vor allem aber auch in der Erzählung vom ausgelegten Moseskindelein. Diese letztere Sage hat auch der christlichen die einzelnen Züge geliehen. Wie Pharao die sämtlichen Knäblein Aegyptens zu tödten gebietet, so läßt Herodes alle Kinder Bethlehems umbringen, die unter zwei Jahren sind. Insbesondere die von Josephus berichtete Relation, daß Pharao die Knäblein der Hebräer darum habe umbringen lassen, weil seine Schriftdeuter ihm eröffneten, es werde ein Kind geboren werden, das den Israeliten aufhelfen, die Aegypter aber demüthigen werde¹, ist das Schema, nach dem die christliche Dichtung gearbeitet hat. Die Flucht nach Aegyptenland entspricht Moses Flucht nach Midian und die Worte des Engels, die Jesu Rückkehr nach Palästina gestatten, sind dieselben, die auch Moses Heimkehr aus Aegypten motiviren, so daß der Dichter sogar der Analogie sich vollkommen bewußt war. Gerade Aegypten aber wurde als Asyl Jesu bezeichnet im Hinblick auf Hos. 11, 1: aus Aegypten rief ich meinen Sohn, ähnlich wie kurz zuvor die Geburt des Nazarethaners mit Rücksicht auf Micha 5, 1 nach Bethlehem verlegt worden war. So ist von der Erzeugung bis zum ersten Tempelbesuch Jesu in

¹ Jos. Ant. II; 9, 2.

seinem zwölften Jahre, die nach Strauß den Urtheilspruch des zwölfjährigen Salomo (1 Kön. 3, 23) zum Vorbild hat, die ganze Jugendgeschichte Jesu als mythischer Reflex alttestamentlicher Vorbilder zu achten.

In Betreff des Verhältnisses Jesu zum Täufer wird ein ursprünglicher Zusammenhang Jesu mit der durch Josephus bezeugten Taufbewegung angenommen, dagegen der Bericht, daß Johannes selbst sich als Vorläufer Jesu bezeichnet habe, mit der Thatsache widerlegt, daß auch nach seinem Tode die Johannesjünger als gesonderte Partei fortbestanden haben und sich mit nichten an Jesum angeschlossen.

In Betreff der Versuchungsgeschichte widerspricht Strauß sowohl der Visionshypothese als der Ansicht, daß Jesus die Versuchungen seines Amtes in Gestalt einer Parabel gebracht habe, es handle sich nicht um eine Dichtung Jesu, sondern um eine Dichtung über Jesus. Die gesammte christliche Uranschauung setzte Christus in ein persönliches Feindschaftsverhältniß zum Satan. Christus ist erschienen, um die Werke des Teufels zu zerstören (1 Joh. 3, 8). Der Teufel ist Jesu Feind und säet Unkraut zwischen den guten Samen, (Matth. 13, 39), er stellt Jesus nach (Joh. 14, 30) und ebenso den Frommen. (Eph. 6, 11). So lag es nahe, diesen Gedanken (Joh. 14, 30) „es kommt der Fürst der Welt und hat nichts an ihm“, symbolisch einzukleiden in die Geschichte einer Begegnung des Messias und des Satans, wobei der Letztere, wie im Buch Hiob, als Versucher erscheint. So war, nach rabbinischer Sage, dem Vater Abraham, vor der Opferung des Isaak, und dem Stammherrn David bei Zählung des Volks der Satan persönlich in den Weg getreten, so mußte auch der Messias in persönlichem Zwiegespräch sich mit dem Teufel auseinandersetzen. An den Anfang der Laufbahn wird diese Versuchung gestellt, damit Jesus, wie Herkules am Scheidewege noch wirklich die Macht habe, sich für das Böse zu entscheiden. In der Wüste findet sie statt, weil diese der Wohnsitz der Teufel ist, und weil Jesus dort, nach Moses und Elias Weise, in Beten

und Fasten sich auf sein Amt rüstet. Wie Israel 40 Jahre in der Wüste versucht ward, (1 Cor. 10, 6), so der Repräsentant Israels, der Messias, 40 Tage. Nach der gleichen Analogie mußte der Messias zuerst durch Hunger versucht werden, wie das Volk Israel in der Wüste hauptsächlich durch Hunger versucht worden war. Die zweite Versuchung war durch Ps. 91, 1 an die Hand gegeben, wo dem Frommen verheißen wird, die Engel würden ihn auf Händen tragen, was schwärmerisch erprobt werden konnte. Die dritte Versuchung ist, die Israel durch seine gesammte Urgeschichte begleitende der Abgötterei, die nichts anderes ist als ein Anbeten des Satans. Daß nach bestandener Versuchung Jesus aber von Engeln erquickt wird, ist theils der Geschichte des Propheten Elias nachgebildet, dem ein Engel Speise brachte, theils der Erzählung vom Mannah in der Wüste, das (Ps. 18, 24, LXX) ein Brot der Engel heißt.

Das folgende Capitel über den Schauplatz und die Chronologie des öffentlichen Lebens Jesu bietet zu mythischer Erklärung weniger Anlaß, um so schärfer geht Strauß hier mit den harmonistischen Künsten der Ausleger in's Gericht, indem er jedes Evangelium in seine Meinung wieder einsetzt, während man sonst gewohnt war, dem einen Schriftsteller die Meinung des andern und allen zusammen die eigene aufzuzwingen. Auch die Abschnitte über den Plan Jesu haben eben darin ihren Schwerpunkt, daß sie zeigen, wie mit dem Matthäusverbot an die Jünger, die Grenzen Judäa's zu überschreiten, die Lukaspraxis nicht stimmt, in der Jesus selbst in Samarien wirkt, und wie die Geschichte von der Kanaanäerin, die als Fremde zurückgestoßen wird, die von der Samariterin am Brunnen, mit der Jesus selbst anknüpft, zum Räthsel macht. Springt in diesen Abschnitten die Unzulänglichkeit einer Sachkritik vor beendeter Quellenkritik vielleicht am deutlichsten in's Auge, so haben sie doch das große Verdienst, gezeigt zu haben, daß es mit dem alten harmonistischen Zueinanderschieben der Geschichten nicht gethan sei, da diese Erzählungen sich ihrem Inhalt nach einfach ausschließen. Das gleiche Scharfrichteramt

an der Harmonistik vollziehen auch die letzten Abschnitte über die Tempelreinigung und die Salbung, unter welchen insbesondere der zweite ein Musterstück einer umsichtigen Specialuntersuchung genannt werden muß.

Bis zu diesem Punkte war die Untersuchung mit dem Schlusse des ersten Bandes, der Ende Mai 1835 hinausgegeben wurde, gediehen und schon diese Veröffentlichung reichte hin, Straußens Entlassung aus seiner Stelle am Stift zu bewirken. Die nächste Wirkung davon war, daß der stärkere zweite Band schon im Oktober desselben Jahres erscheinen konnte, datirt von Ludwigsburg, wohin man den kühnen Kritiker als Professoratsverweiser gemiesen hatte. Man hat es Strauß zur Ehre anzurechnen, daß er unerschüchtert durch den Schlag von außen die Untersuchung zu Ende führte, wie er sie begonnen.

Vielmehr bildet gerade die entscheidende Untersuchung, die über die Wunder Jesu, des neuen Bandes ersten Abschnitt. Gemäß seiner Hypothese über die Entstehung religiöser Mythen, stellt Strauß hier sofort den Beweis voraus, daß das jüdische Volk von seinem Messias Wunder erwartete, woraus die Disposition der Gemeinde sich erkläre, ihrem Messias auch Wunder zuzuschreiben. Umsomehr wird jede Erzählung als Dichtung, Sage, Mythos zu fassen sein, deren Entstehung sich so leicht erklärt, deren Geschichtlichkeit aber irgend schwereren Bedenken unterliegt. Das Verfahren ist also auch hier summarisch, wie das nach Lage der Acten und dem Stande der Untersuchung nicht anders sein konnte. Da in der That, wie Strauß nachwies, eine übereinstimmende Relation nirgends, sondern nur schwankende und widerspruchsvolle Berichte unerhörter Ereignisse vorlagen, mußte vorläufig allen Kategorien von Wundern, den Heilungen von Dämonischen, Ausätzigen, Blinden und Paralytischen, den unwillkürlichen Heilungen, wie denen in die Ferne, den Todtenerweckungen, wie den verschiedenen See- und Speisungsgeschichten der Glaube versagt werden, da sie alle nur als Specialisirungen dessen erschienen, was Jesaja 35, 5 von der messianischen Zeit vorher sagte: „dann

werden aufgethan werden die Augen der Blinden und die Ohren der Tauben werden hören, dann wird auffspringen wie ein Hirsch der Lahme, und es jubelt die Zunge des Stummen". Sowohl die Vergleichung der einzelnen Berichte, als die Prüfung des geschichtlichen Inhalts ist dabei von höchster Umsicht und Pünktlichkeit, wie denn gerade der Schwerpunkt der kritischen Untersuchungen in diese Abschnitte fällt, die mit ihrer Perijflage des Dr. Paulus der natürlichen Wundererklärung ein für alle Mal das Lebenslicht ausgeblasen haben.

Von den Wundern, die Jesus gethan, wendet sich der zweite Abschnitt zu den Wundern, die an Jesus geschehen sind, so zunächst zur Verklärungsgeschichte. Sowohl die Olshausen'sche Annahme eines inneren Läuterungsprocesses, vermöge dessen die künftige Herrlichkeit des verklärten himmlischen Christus, sei es transparent, sei es phosphorescirend, schon jetzt auf einen Moment hervorgeleuchtet habe, als die rationalistische Abendsonnenvergoldung erhalten ihren verdienten Bescheid; das Erscheinen sowohl des begrabenen Moses als des gegen Himmel gefahrenen Elias wird gegen den unerlaubten Rationalisirungsversuch, sie in Traumbilder der drei schlafenden Jünger umzusetzen, textgemäß festgehalten, schließlich aber auch dem angeblichen Glauben der Supranaturalisten ein unerbitterliches *cui bono?* gegenübergestellt. Den Kern des Mythos findet Strauß in diesem Fall in der Matth. 5, 11 berührten jüdischen Erwartung, daß ein Prophet wie Moses oder auch Elias das messianische Reich inauguriren werde. So sollten in der That die beiden großen Zeugen des alten Bundes zur Beglaubigung des Messias erschienen sein. Für das Einzelne hat dann die Geschichte von Mose Weilen auf dem Berge Sinai die Züge geliefert. Moses nimmt auf den Berg Aarons, Nadab und Abihu mit, so Jesus Simon, Johannes und Jakobus. Auch die Wolke 2 Mos. 24, 16 geht in die synoptische Erzählung über und ebenso wird das glänzende Angesicht Moï's auf Jesum übertragen. Damit war der zweite Gesetzgeber dem ersten zur Seite gestellt und eben in diesem Interesse ist der Anlaß der Sagenbildung zu suchen.

Von da ab wird die mythische Erklärung der Geschichte Jesu wieder mit einer einfachen kritischen Prüfung der Berichte vertauscht, um auch an dem relativ bestbezeugten Abschnitt des Lebens Jesu, der Reise nach Jerusalem und der Passionsgeschichte darzuthun, wie bei den steten Widersprüchen und Abweichungen der Referate von einem im strengen Sinn geschichtlichen Wissen nicht geredet werden könne. Ebenso kommt bei den Erzählungen von der Auferstehung Jesu die Untersuchung zu dem Resultat, daß wenn die einzelnen Referenten nur in wenigen Punkten zusammenstimmen, wenn die Localbezeichnung des Einen die von den Uebrigen berichtete ausschließt; die Zeitbestimmung eines Andern für die Erzählungen der Uebrigen keine Frist läßt; die Zählung eines Dritten ohne alle Rücksicht auf die andern angelegt ist; endlich unter mehreren von verschiedenen Referenten berichteten Erscheinungen jede die letzte sein will und doch mit den übrigen nichts gemein hat: so müsse man absichtlich blind sein wollen, wenn man nicht anerkenne, daß keiner der Berichterstatter das, was der andere berichtet, kannte und voraussetzte, daß jeder die Sache wieder anders gehört hatte, daß somit über die Erscheinungen des auferstandenen Jesus frühzeitig nur schwankende und vielfach variierte Gerüchte im Umlauf waren. Daß Strauß freilich die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung erst nach Galiläa verlegt und als ein Product der nachträglich wieder erstarkenden messianischen Hoffnungen betrachtet, dürfte heute niemanden mehr als eine psychologisch glückliche Hypothese einleuchten, sie hängt vielmehr mit der Neigung zusammen, dem Mythos eine längere Zeit zur Entstehung zu gönnen, während es sich hier offenbar nicht um langsam sich bildende Mythen, sondern um rasch eintretende Visionen der Gemüther handelte.

Glücklicher ist die mythische Interpretation der Himmelfahrt, deren erster Keim in dem Worte Jesu bei Matthäus gesucht wird, daß er fortan werde gesehen werden zur Rechten der göttlichen Kraft (26, 64), eine Aeußerung die ihm gemäß der messianischen Weissagung Ps. 110, 1 in den Mund gelegt wurde. Ursprünglich nun scheint der Hin-

gang zum Vater als mit der Auferstehung verknüpft gedacht worden zu sein, je mehr aber die einzelnen Erscheinungsgeschichten Consistenz gewannen, um so dringender regte sich das Bedürfnis, zu einem äußerlichen Abschluß zu gelangen. Erwartete man zudem nach Daniel den Menschensohn sichtbar auf den Wolken des Himmels, so ergab es sich von selbst, seinen Hingang zum Himmel als sichtbares Aufsteigen auf einer Wolke vorzustellen. Die alttestamentlichen Vorbilder waren in Henoch und Elias zur Hand, sowie insbesondere im Scheiden des Moses, der den Augen der Seinen nach Josephus gleichfalls in einer Wolke entzogen ward¹. Damit wäre denn das Geschäft der mythischen Ableitung des Lebens Jesu vollbracht. Es liegt in der Art neuer Hypothesen, daß sie, weil sie Einiges in der That erklären, meinen, Alles erklären zu müssen. So hat auch hier der Versuch der mythischen Erklärung sehr viel mehr auf seine Schultern genommen, als er dauernd zu tragen vermochte. Die Evangelien erklären sich so wenig ausschließlich aus der mythenbildenden Thätigkeit der Gemeinde, eine Annahme, gegen die Strauß übrigens selbst protestirt, als sie sich aus irgend einer der andern Hypothesen ausschließlich erklären. Sie sind überhaupt nicht aus einer Formel zu deduciren, sondern nach speciellster Untersuchung alles Einzelnen, als sehr complicirte historische Producte zu verstehen. Doch lag es im Geiste der Zeit, ein religiös Gegebenes einfach als Reflex der Idee zu begreifen. So kam Strauß auf die Lösung, die unter allen die radicalste und für das populäre Bewußtsein die unannehmbareste war. Der Verfasser gibt sich über den letzteren Umstand auch durchaus keiner Täuschung hin. „Durch die Ergebnisse der bisherigen Untersuchungen, so beginnt er seine Schlußabhandlung, ist, wie es scheint, alles, was der Christ von seinem Jesus glaubt, vernichtet, alle Ermunterungen, die er aus diesem Glauben schöpft, sind ihm entzogen, alle Tröstungen geraubt. Der unendliche Schatz von Wahrheit und Leben, an welchem seit

1) Jos. Ant. IV; 4, 8.

achtzehn Jahrhunderten die Menschheit sich groß genährt, scheint hiermit verwüstet, das Erhabenste in den Staub gestürzt, Gott seine Citade, dem Menschen seine Würde genommen, das Band zwischen Himmel und Erde zerrissen zu sein". Die Antwort, die der Schüler Hegel's auf alle diese Einwürfe gibt, ist die, daß nicht That sachen des Lebens Jesu, die nach genauer Prüfung nie existirten, alle jene segensreichen Erfolge herbeigeführt, sondern daß diese Erfolge vielmehr Wirkungen der Idee von Christo seien, deren ewige Wahrheit auch der Philosoph nicht bestreite. Vielmehr ist derselbe mehr als jeder Andere sich bewußt, daß wie der Inhalt der Religion überhaupt, so insbesondere der der christlichen, identisch mit der höchsten Wahrheit sei. Nachdem er nun in einem dogmengeschichtlichen Abriß gezeigt, wie die Geschichte der Christologie die Geschichte ihrer Selbstauflösung sei, unternimmt er es, als ideale Wahrheit zu reconstruiren, was er als empirische Wirklichkeit verneint hat. Er geht dabei aus von dem Satze Kant's, daß das gute Princip nicht bloß zu einer gewissen Zeit, sondern vom Ursprung des menschlichen Geschlechts an unsichtbarerweise vom Himmel in die Menschheit herabgekommen, sowie von dem Schelling'schen Wort: die Menschwerdung Gottes ist eine Menschwerdung von Ewigkeit. Kant hatte unter jenem Satz die moralische Anlage verstanden, die dem menschlichen Geschlecht von Haus aus angeboren sei, Schelling verstand unter der ewigen Menschwerdung Gottes den Proceß, wie das Unendliche im Menschen als ein Endliches zu Bewußtsein gelangt. So erscheint das Endliche in seinem Unterschied von dem Unendlichen, mit dem es doch eins ist, als ein leidender und den Verhältnissen der Zeit unterworfenen Gott. Die neueste Philosophie, d. h. Hegel, Marheineke, Daub, Rosenkranz führten diesen Schelling'schen Gedanken weiter. Wenn Gott Geist ist, ist er vom Menschen, der auch Geist ist, nicht verschieden. Daraus folgt, daß Gott nicht als sprödes Unendliches außer und über dem Unendlichen verharret, sondern daß er in dasselbe eingeht. Endlichkeit, Natur und menschlicher Geist setzt Gott als seine Entäußerung, aus der er

eben so wieder in die Einheit mit sich selbst zurückkehrt. Dieser Proceß ist aber ein ewig nothwendiger. Wirklicher Geist ist der unendliche nur, wenn er zu endlichen Geistern sich erschließt, wie der endliche Geist nur dann wahrer ist, wenn er in den unendlichen sich vertieft. Das wahre und wirkliche Dasein des Geistes also ist nicht Gott für sich, sondern der Gottmensch (d. h. Gott in der Menschheit), weder allein seine Unendlichkeit, noch allein seine Endlichkeit, sondern die Bewegung des Sichhingebens und Zurücknehmens zwischen beiden, welche von göttlicher Seite Offenbarung, von menschlicher Religion ist.

Dieser ewige Proceß ist es, dessen Vorstellung den Inhalt der verschiedenen Religionen bildet und der am vollkommensten vorgestellt wird, in der christlichen Religion. So lange der Mensch sich selbst noch nicht als Geist weiß, kann er auch Gott noch nicht als Menschen wissen; ist er noch natürlicher Geist, so vergöttert er die Natur; als gesetzlicher Geist, der seine Natürlichkeit nur erst auf äußerliche Weise bemeistert, wird er Gott als Gesetzgeber sich gegenüberstellen. Allein die Natürlichkeit wird ihres Verderbens inne, die Gesetzlichkeit ihrer Unzulänglichkeit, und so erwacht das Bedürfniß, für die Natürlichkeit einen Gott zu haben, der sie über sich erhebe, und für die Gesetzlichkeit einen Gott zu haben, der sich zu ihr herunterlasse. Ist die Menschheit einmal dazu reif, die Wahrheit, daß Gott Mensch, der Mensch göttlichen Geschlechts, als ihre Religion zu haben: so muß, da die Religion die Form ist, in welcher die Wahrheit für das gemeine Bewußtsein wird, jene Wahrheit auf eine gemeinverständliche Weise, als sinnliche Gewißheit erscheinen, d. h. die Menschheit wird sich ein menschliches Individuum vorstellen, welches als der gegenwärtige Gott gewußt wird. Sofern dieser Gottmensch das jenseitige göttliche Wesen und das diesseitige menschliche Selbst in Eins zusammenschließt, kann von ihm gesagt werden, daß er den göttlichen Geist zum Vater und eine menschliche Mutter habe; sofern sein Selbst sich nicht in sich, sondern in die absolute Substanz reflectirt, nichts für sich, sondern nur für Gott sein will, ist er der Sünd-

lose und Vollkommene; als Mensch von göttlichem Wesen ist er die Macht über die Natur und Wunderthäter; aber als Gott in menschlicher Erscheinung ist er von der Natur abhängig, ihren Bedürfnissen und Leiden unterworfen, befindet sich im Stande der Erniedrigung. Der Tod des Gottmenschen endlich ist die Aufhebung seiner Entäußerung und Niedrigkeit, positiv gewendet die Erhöhung und Rückkehr zu Gott, und so folgt auf den Tod die Auferstehung und Himmelfahrt.

Die Lehre von Christus ist mithin nichts als die vorstellungsmäßige Anschauung des göttlichen Weltprocesses, in dem das Unendliche endlich, der absolute Geist bewußter menschlicher Geist wird und zu seinem reinen Sein zurückkehrt. Was von dem Wissenden als ewiger Weltproceß begriffen wird, das wird von dem Gläubigen als einmaliger äußerer Vorgang, der sich aber stets in jedem Gemüth wiederholen soll, vorgestellt. Beide aber haben dieselbe Wahrheit, der Eine begrifflich, der Andere vorstellungsmäßig, und eben jene Wahrheit hat diese Vorstellung erzeugt, die als einzelne Geschichte, wie dieses Buch gezeigt, niemals wirklich gewesen ist, aber täglich wahr ist in der ewigen Menschwerdung Gottes und Rückkehr zu sich selbst. So ist aus dem Begriff Gottes und des Menschen in ihrem gegenseitigen Verhältniß die Wahrheit der kirchlichen Vorstellung bestätigt.

Die mythische Erklärung läßt mithin die ideale Wahrheit unangetastet, denn eben die Einkleidung der Idee als einzelne Geschichte nennen wir Mythos. Wenn dagegen die orthodoxe Hegel'sche Schule noch einen Schritt weiter gehend die Realität der Idee in Christo behauptet und den Gläubigen zugestehen will, daß in einem Individuum die Gottheit selbst, voll und spezifisch, Mensch geworden und ihr göttliches Wesen menschlich realisiert habe, so bemerkt Strauß hiegegen: das das nicht die Art sei, wie die Idee sich verwirkliche, daß sie in ein Exemplar ihre ganze Fülle ausschütte und gegen alle andern geize, sondern in einer Mannfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wieder aufhebender Individuen, liebt sie

ihren Reichthum auszubreiten. Also eben, weil eine zum Individuum gewordene Idee ein dreieckiges Viereck wäre, bleibt es dabei, daß die Menschwerdung Gottes täglich wahr ist in der Menschheit, aber niemals wirklich gewesen ist als individuelle Geschichte. Als Subject der Prädicate, die die Kirche Christus beilegt, ist vielmehr die Idee der Menschheit zu setzen. In einem Individuum, einem Gottmenschen, gedacht, widersprechen sich die Eigenschaften und Functionen, welche die Kirchenlehre Christo zuschreibt: in der Idee, der Gattung, stimmen sie zusammen. Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene Gott; sie ist der Unjüdlliche: sofern der Gang ihrer Entwicklung ein tadelloser ist, die Berunreinigung immer nur am Individuum klebt, in der Gattung aber und ihrer Geschichte aufgehoben ist; sie ist der Sterbende, Auferstehende und gegen Himmel Fahrende, sofern aus der Negation ihrer Natürlichkeit ihre Rückkehr zu Gott entspringt. Wie das Leiden der Isis und des Osiris die Geschichte Aegyptens symbolisirt, so das Leiden Christi die Geschichte der Menschheit.

Nun aber handelte es sich bei der Erklärung des Christenthums nicht um eine geschichtliche, sondern um eine lebende Religion. Wenn der christliche Prediger die heilige Geschichte reproducirt, mit dem Bewußtsein des Wissenden, einen Mythos vorzutragen, der den Weltproceß symbolisirt, so muß er sich selbst wie einer jener betrügerischen Hierophanten vorkommen, die das Volk verehren lassen, was sie selbst ganz anders deuten. Daß eine so zweideutige Stellung eines Mannes nicht würdig sei, fühlt auch Strauß und so läuft die Schlußabhandlung auf die Frage hinaus, sind heute noch wissenschaftlich gebildete Prediger möglich, nachdem die Wissenschaft erkannt hat, daß die Beziehung der Prädicate der Menschwerdung Gottes auf ein geschichtliches Individuum nur zur volksmäßigen Form dieser Lehre gehört? Die Gemeinde bezieht die kirchliche Christologie auf einen Einzelnen, ihr wissenschaftlich gebildeter Prediger auf die Idee der Menschheit; der Gemeinde gelten die evangelischen Erzählungen als Geschichte,

dem kritischen Theologen guten Theils als Mythe. Bei dieser Sachlage stehen nun nach Strauß vier Wege für den Prediger offen. Erstlich, er theilt sich der Gemeinde mit und sucht auch ihr das Geschichtliche in Ideen aufzulösen, ein Versuch, der nothwendig fehlschlagen muß, weil der Gemeinde alle Prämissen fehlen und den deswegen nur ein fanatisch gewordener Aufklärungstrieb machen könnte. Der zweite Ausweg wäre der, daß der Prediger sich auf den Standpunkt der Gemeinde herabläßt, indem er gemäß der sachlichen Identität von Begriff und Vorstellung, die ideellen Vorgänge als concret historische darstellt. Er denkt dabei an die Idee, die Gemeinde an das Individuum. Sobald nun aber die Gemeinde dahinter kommt, daß er z. B. von der Auferstehung Christi predige, damit aber die Erhebung des Geistes zum Unendlichen meine, wird sie ihn für einen Lügner erklären, da sie von einer Identität von Begriff und Vorstellung weder einen Begriff, noch eine Vorstellung hat. Wird man ihn im ersten Fall aus der Kirche weisen, so wird in diesem ihm selbst das Reden in der Sprache der Gemeinde, die doch seine wahre Meinung durchschaut hat, schließlich unerträglich werden, und er wird von sich aus gehn. Der dritte Weg wäre die Vertauschung der geistlichen Praxis mit der wissenschaftlichen Thätigkeit. Daß der kritische Theologe dabei immer mehr solche heranzieht, die in jenen Conflict hereingerathen, macht freilich für die Kirche das Uebel nur ärger. Anderseits aber wird derjenige, der glaubt, er sei nun hinter die Wahrheit gekommen, er sei in das innerste Mysterium der Theologie eingedrungen, nicht geneigt sein, noch sich verpflichtet fühlen, nun gerade die Theologie zu quittiren. Vielmehr wäre das geradezu eine unnatürliche Zumuthung an einen solchen und für ihn selbst unmöglich. Ist dieser dritte Weg der, den sich Strauß für sich offen hält, so ist der vierte als *via Märklin* zu bezeichnen. Der Prediger wird sich in seiner Mittheilung an die Gemeinde zwar in den Formen der populären Vorstellung halten, aber er wird bei jeder Gelegenheit den geistigen Inhalt, die Wahrheit der Sache durchscheinen lassen und so die

Auflösung jener Formen auch im Bewußtsein der Gemeinde vorbereiten. Thut er das, so wird die Gemeinde von vornherein wissen, daß er nur auf jene Seite Werth lege, was freilich nicht verhindert, daß sie ihn eben wegen dieses Bekenntnisses, je nachdem sie ist, der Unwahrheit bezüchtigt, worauf er entweder sich vorsichtiger an ihren Glauben anschmiegen oder aber am Ende doch aus der Geistlichkeit austreten wird, wie denn in der That der Mann, auf den diese Worte zielen, nach zehnjährigem Laviren schließlich dennoch als Gymnasiallehrer, nicht als Pfarrer geendet hat. Ernstlich also hält Strauß doch nur einen Weg offen und zwar jüst den, den er für sich braucht, den Andern bleibt einfach der Austritt empfohlen.

6. Unhaltbarkeit des Strauß'schen Standpuncts.

Daß die Aufgabe, die sich Strauß gesetzt, eine nach dem Gang der theologischen Discussion gebotene war, haben wir ausdrücklich anerkannt. Nachdem sich ein Theil der evangelischen Geschichte als Mythe erwiesen, war dieser ganze Geschichtsstoff darauf anzusehen, ob er sich besser mythisch oder historisch erklären lasse? Wenn die Antwort zwar die Geschichtlichkeit der Person Jesu nicht bestritt, dennoch aber auch nicht einmal einen Versuch machte, das Historische von Jesu, gegenüber dem Mythischen, festzustellen, so konnte das mit dem Hinweis auf den damaligen Stand der kritischen Frage entschuldigt werden, aber auch dieser Hinweis fehlte. Im Gegentheil ging aus der ganzen Darstellung hervor, daß Strauß zwar die Umrisse des Lebens Jesu und den größeren Theil seiner Reden für historisch halte, aber es fehlte ihm jeder Antrieb, daraus ein Bild des geschichtlichen Christus zu

gewinnen. Ihm war es um die Ermittlung des Geschichtlichen von Jesus überhaupt nicht zu thun, da er als Schüler Hegel's ein größeres Interesse hatte, alles Wesentliche aus der geschichtlichen Entfaltung der Idee herzuleiten, die einzelnen mithandelnden Persönlichkeiten aber zu gleichgültigen dienenden Gliedern herabzusetzen. So ist bei aller sachlichen Berechtigung auch sein Zorn gegen die natürliche Wundererklärung zum Theil doch der Zorn des Hegelianers gegen diejenigen, die zur Erklärung dieser Erzählungen geschichtlicher Veranlassungen bedürfen. Es ist ihm das nichts anderes als „Mangel an Zutrauen zum Geist und zur Idee, als ob diese nicht im Stande wäre, rein aus sich heraus Erzählungen zu erzeugen, sondern es hiezu durchaus einer äußeren, wenn auch noch so zufälligen Begebenheit als Veranlassung bedürfte¹.“ Aus diesem Hegel'schen Schulinteresse, dem die Idee alles, die Person nichts ist, hat Strauß die Frage nach der Person Jesu dahingestellt gelassen und auch nicht einmal einen Versuch gemacht, die Reste geschichtlichen Wissens, die auch ihm übrig geblieben waren, zu sammeln. Natürlich hat er dadurch den Gegensatz gegen sein Buch in ganz überflüssiger Weise verschärft, denn eben das war den Gläubigen das Erschreckende an seinem Unternehmen, daß hier nicht einzelne Bestandtheile der evangelischen Geschichte, sondern das Leben Jesu selbst als Mythos interpretirt ward. Aber das war der Zug der gesammten damaligen Wissenschaft, alles Individuelle in der allgemeineren Vorstellung einer unmittelbaren Thätigkeit des Geistes einzuschmelzen. Herder hatte zuerst die Losung ausgegeben, daß alles Große nicht durch die Kraft eines geschulten Dichters gemacht werde, sondern bewußtlos aus der Seele des Volks quelle, in welcher das Göttliche spricht². Auch in Schleiermacher war die Frömmigkeit ganz allgemein und nicht der einzelne geschichtliche Fromme Producent des Dogma's. Während Hegel das Denken Gottes, die immanente Logik der

¹ L. Jesu. I, 45. — ² Vgl. Julian Schmidt, Charakterbilder aus der Zeitg. Lit. 1875 p. 6 f.

Idee als die geschichtliche Macht verehrt, bringen die Romantiker gar den „Traum Gottes“ zu Ehren. Diese Tendenz war aber nicht erst von gestern her. So hatte Wolf die Odyssee und Iliade, und Vachmann hatte die Nibelungen dem dichtenden Volke, nicht einzelnen Dichtern, auf die Rechnung geschrieben. Niebuhr löste die Geschichte der römischen Könige in überlieferte Volkslieder auf und Otfried Müller wußte glaubhaft zu machen, daß Lykurg nur die volksthümliche Personification einer Reihe gesetzgeberischer Vorgänge sei. Es ging ein Sturm gegen die Persönlichkeit durch diese Zeit und bereits hatte derselbe auch die alttestamentlichen Gestalten erfaßt. Abraham, Ismael, Jaak, Jakob, Esau, Joseph sollten nicht mehr als geschichtliche Persönlichkeiten gelten, sondern symbolisiren die Volksindividualitäten und Landschaften, die zwischen Syrien und Aegypten lagern. Jetzt ergriff dieselbe Tendenz auch die Gestalt des christlichen Religionsstifters. Aber nicht den Ergebnissen einer historischen Untersuchung ward der geschichtliche Jesus zum Opfer gebracht. Vielmehr hatte dem schärfsten Scheidewasser der Kritik ein letzter spröder Kern widerstanden, aber dieser unlösliche historische Rückstand schien Strauß eher lästig als erfreulich zu sein, wie für jeden Forscher diejenigen Thatfachen, die nicht in der Rechnung aufgehen und die man darum am liebsten schweigend zur Seite schiebt. Die Hypothese hätte eigentlich auch die Mythisirung dieser Bestandtheile erfordert und weil sie gegen ihn sprach, unterließ es Strauß, über sie Rechnung zu stellen. Es ist sehr charakteristisch, wenn ein anderer Junghegelianer, Guzkow, seinen Uriel Acosta sich dadurch als großen Philosophen ausweisen läßt, daß derselbe den beschränkten Rabbinen Amsterdams beweist, der Ketzer Acher sei nie gewesen, sondern sei nur das Objectivwerden und Anderssein der Idee. Concretes zu Abstractem zu machen, den tiefsinnigen Begriff der Persönlichkeit aus der Geschichte zu löschen, individuell Gegebenes aus dem Begriff zu deduciren, das machte den philosophischen Kopf. In so fern hat Straußens Verzicht auf die Ermittlung des historischen Christus den Charakter eines Hegel'schen

Schulinteresses und ist auch mit dem Stand der Quellenfrage durchaus nicht voll entschuldigt.

Nächst der Hegel'schen Phänomenologie war aber auch Kreuzer's Symbolik auf ihn von Einfluß gewesen und erklärt, warum er so rasch das Suchen nach dem geschichtlichen Jesus einstellte. Wenn das Leben, Sterben und Auferstehen des Nazareners nur die mythische Einkleidung derselben religiösen Anschauung des Lebensprocesses ist, die auch in dem Mythos anderer Religionen sich symbolisirt, dann werden wir so wenig nach geschichtlichen Grundlagen des Lebens Jesu zu suchen haben, als bei dem Mythos vom zerstückten Osiris, vom gefesselten Zeus, vom getödteten Baldur jemand nach der historischen Grundlage fragt. Dann geht die Frage auf den Gedanken der Erzählung, nicht auf ihre Veranlassung. In solchem Zusammenhang fortschreitend hat dann später die Hegel'sche Linke über die „Inconsequenz eines historischen Christus bei Schleiermacher“ gespottet und hat Bruno Bauer das Leben Jesu von Strauß, das die Thatsache eines historischen Jesus und Paulus bestehen lasse, ein Buch „vollkommener kritischer Nullität“ genannt. Diesen herrschenden philosophischen Tendenzen zu Ehren hat Strauß sich von dem wesentlichsten Theil seiner Aufgabe dispensirt, zu zeigen, welche Bestandtheile des Evangeliums er für historisch halte, denn daß solche in Nest blieben, gab er im Allgemeinen zu.

Ein zweiter Mangel, der gleichfalls das rein negative Resultat seines Buchs erklärt, ist die vollkommene kritische Neutralität gegenüber den Quellen, die ihn der Aufgabe enthob, sich auch nur darüber auszusprechen, welcher Version er eine relativ größere Glaubwürdigkeit zuerkenne. Zugegeben, daß es eine zu weit aussehende Vorarbeit gewesen wäre, die Abhängigkeitsverhältnisse der Evangelien von einander zu prüfen, so mußte er doch darüber eine Meinung haben, welchem Evangelium vor dem andern ein relativer Vorrang zukomme? Für die seitherige Betrachtung war dem vierten Evangelium diese entscheidende Stimme zugefallen, und wo dasselbe pauirte, führte Lukas den Vorsitz. Diese Auto-

vitäten zu bestreiten, hatte Strauß vollkommen Recht, aber statt
 nun die zurückgestellten Instanzen wieder in ihre Rechte einzusetzen,
 läßt er überhaupt keine mehr gelten. Ein Bericht wird durch
 den andern widerlegt, Matthäus an Johannes, Johannes an
 Matthäus zerrieben, wobei sich der Kritiker schließlich von der
 Entscheidung dispensirt, da ihm jeder Bericht durch drei entgegen-
 stehende aufgehoben erscheint. Und diese Entsagung geht nicht
 nur auf Einzelnes, sondern auf das Ganze. Da er die einzelnen
 Facta als unerweisbar betrachtet, abstrahirt er auch von der Ge-
 schichtlichkeit dessen, worin die Berichte zusammenstimmen. Während
 wir argumentiren, da die Substanz aller Berichte von Jesu die
 Wunderthätigkeit ist, so müssen von Jesu Wirkungen ausgegangen
 sein, die von den Zeitgenossen als Wunder angesehen werden
 konnten, sagt Strauß vielmehr, daß alle einzelnen Berichteten
 Wunder unmöglich, folglich unhistorisch sind, ist auch die
 Vorstellung, Jesus habe Wunder gewirkt, lediglich aus der
 Meinung der Juden zu erklären, daß der Messias müsse ein
 Wunderthäter sein. Während wir genöthigt sind, aus der
 gleichmäßigen Bezeugung einer Thatsache in allen Berichten zu
 schließen, daß sie schon in den ältesten Quellen erzählt war und
 darum uns gedrungen fühlen, nach einem geschichtlichen Kern zu
 suchen, erkennt Strauß keine derartigen Unterschiede der Bezeugung
 an, ihm genügt zur Verwerfung der eine oder andere unhistorische
 Zug oder selbst der gar nichts beweisende Umstand, daß das erste
 kanonische Evangelium die Erzählung anders berichtet als dreißig
 Jahre später der dritte, oder fünfzig Jahre später der vierte Evan-
 gelist, eine Argumentation, die heute kein Historiker zulassen würde.
 Nicht als ob dasjenige, was in der ältesten Quelle stand, nun
 sofort als historisch zu achten wäre — auch erste Quellen sind
 immer nur Berichte über die Thatsachen und nicht die Thatsachen
 selbst —, aber wenn schon die Grundschrift eine Erzählung wie
 die Speisung in der Wüste hatte, dagegen die Erzählung von
 der Himmelfahrt erst in dem überarbeiteten Markus und bei
 Lukas auftritt, so werden wir dort nach einem historischen Kerne

suchen, hier nicht. Der einfache dogmatische Schluß: in beiden Erzählungen wird Unglaubliches berichtet, es ist also die eine so mythisch wie die andere, trifft keineswegs zu. Auch wenn wir uns bei jener Speisung in den Schluchten von Gadara nur an die messianischen Versammlungen in der Wüste, von denen Josephus berichtet, erinnert finden, die gleichfalls die Erfüllung irgend eines Zuges aus der Wanderzeit Israels zum Programm nahmen, so rückt die Erzählung damit schon in einen ganz anderen historischen Zusammenhang ein als die zweite, die wesentlich dem Bedürfnis eines literarischen Abschlusses und der Lectüre des Buches Daniel ihren Ursprung verdankt.

Gegenüber der durch Strauß herbeigeführten neuen Sachlage war mithin der Wissenschaft ihre Aufgabe sehr bestimmt vorgezeichnet: Strauß selbst präcisirte sie in der dritten Auflage dahin: „In dem Dunkel, welches die Kritik durch Auslöchen aller bisher dafür gehaltenen historischen Lichter angerichtet, muß das Auge erst durch allmähliche Gewöhnung wieder Einzelnes unterscheiden lernen.“ Es galt, im Dunkeln weiter tastend, zunächst sichere Orientierungspunkte über den Stand der einzelnen Quellen zu den Thatsachen, über ihre Richtung, ihr Alter, ihre Glaubwürdigkeit zu gewinnen, das Primäre von dem Secundären und Tertiären zu sondern und dann, wie Keim in seinem, diese Entwicklung abschließenden Werke, sich ausdrückt: die Geschichte Jesu mit Entschlossenheit und mit Abweisen alles Schillerns und Vermittelns auf die ältesten Quellen zu stellen.

Die neuere Theologie hat denn auch, nachdem der erste wüste Lärm sich gelegt hatte, diese Aufgabe mit Energie in Angriff genommen, freilich nicht in dem orthodoxen Lager, wo man durch Aufwärmen längst veralteter Hypothesen und Illusionen, durch Charlatanerie und Chikanen, durch apologetische Weherufe, Verdächtigen und Absetzen den Krieg fortführte, sondern in der kritischen Schule, deren tapfere Männer mit Strauß die Zechen bezahlten, aber auch den angerichteten Schaden, wenn man von

¹ S. 124. — ² Keim, Jes. v. Naz. III, Vorrede. 3.

einem solchen reden will, wieder gut machten. Wir nennen mit Ehrfurcht die Namen Baur, Zeller, Schwegler und Köstlin, die ihre Kniee nicht gebeugt haben in den Tagen des allgemeinen Abfalls, als es wieder einmal, wie so oft in der christlichen Kirche, hieß: und es heuchelten mit ihnen auch die übrigen Juden, also daß auch Barnabas mitgerissen wurde von ihrer Heuchelei. (Gal. 2, 13.) So wurde denn jetzt die Frage nach den Quellen mit verdoppelter Energie in die Hand genommen und daß das geschah, hat schließlich auch zu positiven Resultaten geführt¹. Das Ergebnis, in wenig Sätze zusammengefaßt, war folgendes. Johannes, der seinen ganzen geschichtlichen Stoff aus Lukas schöpft, bleibt für die Frage nach den Thatsachen überhaupt außer Betracht. Die drei Synoptiker, näher geprüft, ergeben in jedem Fall eine gemeinsame historische Quelle, die über den allgemeinen Verlauf der Lehrthätigkeit und des Lebens Jesu einen in sich geschlossenen Bericht erstattet, der auf erste Zeugen zurückgeht, und in seinen Umrissen durchaus glaubhaft erscheint². Vor Allem aber ist über diese historische Quelle hinaus in den unbezweifelbaren Worten und Gleichnissen Jesu noch ein Schatz historischen Materials enthalten, dem durch einfache Analyse und rein wissenschaftliche Interpretation der ermöglichenden Bedingungen eine Menge thatfächlicher Aussagen abgefragt werden konnten. Man brauchte nur diese Aussagen als Momente eines individuellen Lebens, subjectiven Empfindens, einer privaten Erfahrung in's Auge zu fassen, an dem gegebenen Wort die Spuren vorangegangener Gemüthszustände und Einwirkungen literarischer, zeitgeschichtlicher Verhältnisse zu studiren, so war es nicht nur möglich, von dem Selbstbewußtsein Jesu ein durchaus geschichtliches Bild zu geben, sondern auch in diesen Worten die innere Geschichte dieses Selbstbewußtseins zu verfolgen und an ihnen die Geschichtlichkeit des aus der historischen Quelle erhobenen Lebensabrisses zu prüfen³. Gibt

¹ Vgl. Baur, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien. Tübingen 1847. — ² Vgl. Holtzmann, Synopt. Evang. Das Lebensbild Jesu nach der Quelle A. Leipzig 1863. S. 468 f. —

³ Vgl. Keim, Die menschliche Entwicklung Jesu. Zürich 1861. 116

die innere Entwicklungsgeschichte Jesu an sich schon Aufschlüsse genug auch über seinen äußeren Lebensgang, sind einzelne Thatfachen auch durch ächteste Worte, Sprüche und Parabeln bezeugt, so tritt dann als weiteres ergänzendes Material die Zeitgeschichte hinzu, die die Bildungsmomente aufzählt, die an der Geburtsstätte Jesu auf seine Entwicklung einwirken konnten und mußten und die alle bedeutendsten Ereignisse der Zeit Jesu prüft, ob wohl das eine oder andere seine Schatten über seinen Weg geworfen und einen Reflex in seinem Bewußtsein hinterlassen habe¹. An Stelle der rohen Mosaikbilder der Harmonistik und der plumphen natürlichen Wundererklärungen des alten Lebens Jesu ist so eine unendlich feinere Form der mikroskopischen Untersuchung getreten, die jedes kleinste Bruchstück auf seine ursprünglichen Lagerungsverhältnisse untersucht und die, im Fall dasselbe sich als ächt ausweist, mit Vorsicht und Umsicht alle Schlüsse daraus zieht, die aus demselben für den Entwicklungsgang und die Geschichte Jesu gezogen werden können. Allerdings, das alte nicänische Götterbild auf Goldgrund ist aus diesen Processen nicht wieder erstanden, aber, um mit den Worten eines der verdienstvollsten Forscher auf diesem Gebiete zu reden, „ein an wahrhafter Geistesgröße, an positiver Heiligkeit, an in Kampf und Schmerz bewährter Hoheit jenem Heiligenbild ungleich überlegenes, jeder gereiften Religiosität verständlicheres und entsprechenderes Christusbild².“

Daß es dahin kam und kommen konnte, ist aber ganz wesentlich das Verdienst jenes revolutionären Buchs, das denen, die sehen wollten, die Augen dafür aufriß, daß es schlechterdings nicht mehr angehe, in der alten harmonistischen Weise fort zu wirthschaften, sich ausschließende Berichte ineinander zu schieben, Widersprüche zu verschleiern, Ungeschichtlichkeiten zu beschönigen, und das mit klaren Worten heraus sagte, daß das Leben Jesu, wie die ererbte Theo-

¹ Keim, Geschichte Jesu von Nazara in ihrer Verkettung mit dem Gesamtleben seines Volkes. Zürich 1867. — ² Holtzmann, Synopt. 514. Vgl. die Vorrede von Keim, Jesus v. Naz. III, 3 f.

Logie es vortrage, weder die wirkliche Meinung der Evangelisten, noch die mögliche Meinung des neunzehnten Jahrhunderts sei, sondern eine Summe exegetischer Gewaltthaten, philosophischer Ungeheuerlichkeiten und halb bewußter, halb unbewußter Selbsttäuschungen.

Ist diese That das eigenste Verdienst von Straußens energischem Wahrheitsinn und persönlicher Tapferkeit, so fällt dagegen ein letzte Hauptschwäche seines Buchs wesentlich seiner Schule zur Last. Es ist das die grundverkehrte Stellung, die er sich zur Kirche gab. Weil er mit Hegel den Glauben als ein Denken, das Dogma als eine Vorstellung faßte, kam er zu der schiefen Frage, kann der, der diese Vorstellung nicht mehr theilt, ihr Prediger sein? Da nach Strauß selbst niemand mehr die Vorstellungswelt des Evangeliums theilt, wie er das den Supra-naturalisten an jeder einzelnen Erzählung schlagend nachwies, hätte überhaupt niemand mehr ein Recht der Predigt, denn das, ob einer meint oder vorgibt, jene Vorstellungswelt zu theilen, kann ihm ein Recht nicht geben, das er an sich nicht hätte. Aber die Religion ist kein Denken und darum handelt es sich hier gar nicht um das Theilen oder Verwerfen von Vorstellungen. Die Religion ist Empfindung. Deshalb sind die Frauen religiöser als die Männer, gerade wie die Männer religiöser als die Frauen sein müßten, wenn sie, wie Hegel behauptet, ein Denken wäre. Unmöglich kann darum das Theilen oder Verwerfen von Vorstellungen, unmöglich können rein logische Operationen darüber entscheiden, ob wir die Religion der Christen haben oder nicht. Ist Religion Empfindung des Absoluten und das Christenthum eine besondere Art der Empfindungsweise, so kann die Probe unseres Christenthums unmöglich darin bestehen, ob wir Jesum mit dem vierten Evangelisten als den Logos der alexandrinischen Religionsphilosophie begreifen oder diese oder jene Erzählung für eine Thatfache halten, sondern darin, ob unsere religiösen Empfindungen harmonisch mit der Bibel zusammenklingen oder mit dem Talmud, dem Koran oder der materialistischen Literatur unserer Zeit? Fühlen wir uns abhängig von einem Gott, der als seine

Ob eine bestimmte äußere Lebensform von uns verlangt, von
 einem tyrannischen Willen, in den wir uns fatalistisch zu ergeben
 haben, von einer Constellation materieller Bedingungen, oder von
 einem Gott, der unser Heil will, dessen ewige Liebe und erlösende
 Barmherzigkeit wir in unserem Leben, in der Menschengeschichte
 und in der Einrichtung der Welt fühlend erfahren? Das sind
 die Empfindungsweisen, die sich nach Moses, nach Muhammed, nach
 Christus oder nach der nackten Natur benennen und nur danach
 wird es sich entscheiden lassen, welcher Form der Religion wir
 angehören. Auf die Frage: kann ein modern gebildeter Theologe
 noch mit gutem Gewissen Prediger der Gemeinde sein? müßten
 wir also keine andere Antwort als die, wenn er christlich empfindet
 und sein Leben mit dieser Empfindungsweise stimmt: ja, wenn
 nicht: nein, und wenn er hundert Mal alle Vorstellungen der
 Gemeinde theilte. Dieser Maßstab ist aber auch darum voll-
 kommen unbedenklich, weil eine der christlichen entgegengesetzte
 Weltanschauung auch eine andere Empfindungsweise erzeugen wird,
 die dem Ungläubigen das Predigen und den Gläubigen seine
 Predigt von selbst entleidet. Gottvertrauende Atheisten, bußfertige
 Materialisten, wiedergeborene Epikuräer wird es nicht geben, eben
 darum aber wollen wir die Frömmigkeit zum Maß der kirchlichen
 Berechtigung machen und nicht die Vorstellung.
 Aber es sei, daß zur Zugehörigkeit zur Kirche Christi die
 Religion Christi, d. h. seine Art, das Absolute aufzunehmen im
 Gefühl, nicht hinreiche, sondern daß auch eine specifiſche Stellung
 zu seiner Person hinzukommen müsse, so ist dennoch der Strauß'sche
 Verzicht weder speculativ noch geschichtlich begründet. Wenn
 Strauß läugnet, daß es die Art der Idee sei, ihre Vollkommenheit
 in einem Wesen zu realisiren und darum meint, es könne von
 einem Glauben an Jesum bei einem philosophisch Gebildeten
 nicht mehr die Rede sein, so läuft auch hier wieder der Irrthum
 mit unter, daß das Object des religiösen Glaubens philosophisch
 construirt werden will. Nur darum handelt es sich, ob unser
 religiöses Bewußtsein, wie es einen liebenden Gott als Harmonie,

einen auf seine Ehre eifersüchtigen Gott als Dissonanz empfindet, und darum die Existenz des einen läugnet, die des andern nach seinen Gesetzen voraussetzen muß, ob dieses religiöse Bewußtsein nicht ebenso die Realität des Ideals nach den Nothwendigkeiten seiner Organisation setzen müsse als eine unmittelbare Thatsache seines Gefühls, als religiöse Grundanschauung? Wir behaupten das eben so fest, als wir es zu der Normalität des religiösen Bewußtseins rechnen, sich von Gott abhängig zu fühlen. Der Glaube an die Realität des Ideals gehört uns ebenso zu den normalen Functionen eines entwickelten religiösen Bewußtseins als der Gottesglaube. Alle unsere Freundschaft, alle unsere Liebe lebt von dem Glauben, daß das Ideale auf Erden wirklich werden könne und dieser Glaube, religiös gewendet, spricht sich im alten Testamente als messianische Hoffnung, in dem neuen als Glaube an Jesum, als den Messias aus. Es ist also durchaus nicht lediglich Inconsequenz von Schleiermacher gewesen, den Glauben an einen geschichtlichen Erlöser aufzunehmen in den Zusammenhang eines Systems, das doch nur Aussagen des religiösen Selbstbewußtseins zu seiner Glaubenslehre verwenden wollte. Wir rechnen den Glauben an die Wirklichkeit des Ideals in der That zu den nothwendigen Aussagen unseres frommen Abhängigkeitsgefühls. Der That nach ist dieser Glaube auch in allen Religionen mitgesetzt, sei es in dem Verhältniß derselben zu ihren Göttern oder zu ihrem Stifter, sei es in der Form der messianischen Hoffnung, sei es in der eschatologischen Erwartung, die auf die bessern Wesen der andern Welt diese Forderung bezieht.

Gehen wir nun aber geschichtlich zu Werk, in welchem Falle es sich nicht um die Bedeutung Jesu für unsere Frömmigkeit, sondern um das Wissen von seinem irdischen Leben handelt, so gelangt selbst die rein historische Untersuchung, wie schon angedeutet, zu einem Ergebniß, das keineswegs der kirchlichen Bedürfnisse in der Weise spottet, wie Strauß meint. Es ist nicht der rationalistische Menschenfreund, auch nicht der „in den Hochgeschmack der Wehmuth getauchte Genius des Romantikers Schleiermacher“, der

uns als Ergebnis unseres historischen Forschens übrig bleibt, sondern der historische Messias, dessen Ahnung ein Jahrtausend durch die Geschichte des religiös begabtesten Volkes wandelte, der als der Erschienene mit der festesten Ueberzeugung von denen ergriffen ward, die ihn allein wirklich kannten und den die Folgezeit als solchen erwiesen hat, durch eine religiöse Umwälzung, gegen die alle andern ein Kinderpiel heißen müssen. Jesus historisch, im Zusammenhang seiner Volksgeschichte, das heißt eben als Messias begriffen, schließt jene religiöse Betrachtungsweise seiner Person nicht aus, sondern verlangt sie, obwohl wir uns hüten, unserem Glauben an die Wirklichkeit des Ideals auf die historische Prüfung des Lebens Jesu Einfluß zu verstaten, wie anderseits eine geschichtliche Widerlegung der Idealität Jesu zwar unseren Glauben an diesen, nicht aber die an die Realität des Ideals zerstören würde. Weder historisch, noch philosophisch, noch religiös finden wir darum die Resultate von Strauß haltbar, und wenn die neuere Theologie gänzlich abgekommen ist von der Hegel'schen Construction des Dogma's und sich durchweg auf den Boden Schleiermacher's stellt, so ist es eben darum, weil die Hegel'sche Fassung des Glaubens als eines Denkens consequent auch zur kritischen Auflösung jedes positiven Glaubens führt und damit die Theologie selbst verneint.

Bitte Buch

Der Leben-Zeit