

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	19 (1972)
Heft:	2-3
Artikel:	Das "Leben Jesu" von David Friedrich Strauss und die Hegelsche Philosophie
Autor:	Breuss, Josef
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-760933

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

JOSEF BREUSS

Das «Leben Jesu» von David Friedrich Strauß und die Hegelsche Philosophie

Im Jahre 1835 erschien bei Osiander in Tübingen «Das Leben Jesu kritisch bearbeitet» von D. Fr. Strauß. Dieses Buch wirkte so machtvoll, «daß man sagen kann, 1835 als das Jahr seines Erscheinens sei dadurch zum Schicksals- oder, wenn man lieber sagen will, das Revolutionsjahr der modernen Theologie geworden»¹. Nach der herrschenden Ansicht ist das «Leben Jesu» von D. Fr. Strauß aus der Anwendung der Hegelschen Philosophie auf die Hl. Schrift hervorgegangen. Diese Ansicht findet sich dezidiert ausgesprochen bei H. J. Wach: «Strauß ist ein spekulativer Denker. Schon seine erste theologische Arbeit zeigt ihn als Hegelianer: die kluge und temperamentvolle Rezension der theologischen Enzyklopädie von Rosenkranz. Seine Mythentheorie, aus der Spekulation hervorgegangen, ist auf sie aufgebaut»².

In neuester Zeit versuchte G. Müller in einer sehr gründlichen und wertvollen Arbeit «wenigstens einiges von jenem Dunkel aufzuhellen, das bis heute über dem Denkweg liegt, den Strauß bereits gegangen war, als er das ‘Leben Jesu’ verfaßte»³. Durch die Analyse der Dissertation des D. Fr. Strauß, die Jahrzehnte hindurch verschollen war, ist G. Müller zur Überzeugung gekommen, daß die Identitätsphilosophie von Schelling

¹ TH. ZIEGLER, David Friedrich Strauß. In: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche XIX, Leipzig 1907, 81.

² H. J. WACH, Das Verstehen. Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert, Bd. 2. Tübingen 1929, 272 f.

³ G. MÜLLER, Identität und Immanenz. Zur Genese der Theologie von David Friedrich Strauß. Zürich 1968, 3.

für die geistige Entwicklung des revolutionären Theologen von größter Bedeutung war. Tatsächlich kam Strauß bereits in Blaubeuren durch seinen Lehrer F. Chr. Baur unter den Einfluß des monistischen Naturphilosophen. G. Müller schätzt den Einfluß Schellings auf Strauß so hoch ein, daß er meint, in der geistigen Welt, in die Strauß in Blaubeuren hineingeführt wurde, ließen sich bereits *keimhaft alle entscheidenden formalen und inhaltlichen Komponenten seiner späteren Leben-Jesu-Konstruktion nachweisen*⁴.

I. KRITISCHE PRÜFUNG
DER THESEN VON H. J. WACH UND G. MÜLLER

Wir gehen bei unserer Untersuchung von der Beobachtung aus, daß das berühmte Leben Jesu von 1835/36 nach dem Urteil von Strauß aus zwei theologischen Strömungen hervorgegangen ist: 1. Aus jener Richtung der Theologie, die «das Positive, Tatsächliche im Christentum zu Ideen – nach der einen Ansicht zu vergeistigen, nach der andern zu verflüchtigen» suchte und 2. aus der neutestamentlichen Kritik der «neuesten Zeit», die die Echtheit der Evangelien in Frage gestellt hat⁵.

1. Das idealistische Geschichtsverständnis

Im Gefolge der ersten Richtung steht die spekulative Christologie, die Strauß in der «Schlußabhandlung» des «Leben Jesu» dargelegt hat. In diesem dogmatischen Teil überträgt Strauß jene Prädikate, die die Kirche Christus zuschreibt, auf die Menschheit: «Zur Idee im Faktum, zur Gattung im Individuum, will unsere Zeit in der Christologie geführt sein: eine Dogmatik, welche im Locus von Christo bei ihm als Individuum stehen bleibt, ist keine Dogmatik, sondern eine Predigt»⁶.

Auch der romantisch-idealistiche Mythsbegriff, den wir als eines der tragenden Motive im «Leben Jesu» finden, ist sehr eng verwandt mit der ersten theologischen Richtung. Strauß definiert den Myths als

⁴ A. a. O. 196.

⁵ Verteidigungsschrift des Repetenten Dr. STRAUSS in Sachen meines Buches «Das Leben Jesu», eingereicht beim Württembergischen Studienrate. In: A. HAUS-RATH, David Friedrich Strauß und die Theologie seiner Zeit, I. Heidelberg 1876, Beilagen, 10–14. 10 (zit.: «Verteidigungsschrift»).

⁶ D. FR. STRAUSS, Das Leben Jesu kritisch bearbeitet, II. Tübingen 1836, 738 (zit.: «Leben Jesu 1835»).

«geschichtsartige Einkleidungen urchristlicher Ideen, gebildet in der absichtslos dichten Sage»⁷. Der Wert der neutestamentlichen Wundergeschichten liegt nach Strauß darin, daß sich in ihnen die Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur spiegelt. Diese Idee war früher nicht bewußt vorhanden, «sondern erst mit und in diesen Erzählungen kam sie, und zwar nicht rein als Idee, sondern eben nur in geschichtlicher Form»⁸.

Die zweite theologische Richtung, die neutestamentliche Kritik, hat das «Leben Jesu» wesentlich stärker geprägt. Strauß sucht in der Einleitung dieses Buches den Nachweis zu erbringen, daß von keinem der Verfasser unserer Evangelien die Augenzeugenschaft zu beweisen ist und daß 30 Jahre zwischen dem Tode Jesu und der Entstehung der Evangelien zur Sagenbildung ausreichten⁹. Aus dem «Widerspruch» zwischen den Synoptikern und Johannes folgert er die Unglaubwürdigkeit beider, spielt die Evangelien gegeneinander aus und erklärt die neutestamentlichen Wunderberichte als Mythen. So ist der Name Strauß für immer mit den Begriffen Kritik und Auflösung verbunden. Dabei war Strauß allen Ernstes davon überzeugt, das Wesen des Christentums nicht angestastet zu haben – im Gegenteil: Durch die Vernichtung der geschichtlichen Hülle sollte sich die Wahrheit, die Idee, erst recht zeigen.

Die beiden theologischen Richtungen, von denen Strauß spricht, stehen so im «Leben Jesu» in engem Zusammenhang.

Bei der Erwähnung jener theologischen Richtung, die das positiv Geschichtliche zu «vergeistigen» sucht, verweist nun D. Fr. Strauß auf die Hegelsche Religionsphilosophie, wo dieser Prozeß «in allen Hauptstücken des christlichen Glaubens» durchgeführt sei¹⁰. Tatsächlich wurde das «Leben Jesu» schon zur Zeit seines Erscheinens als Kind der Hegelschen Philosophie betrachtet. G. Müller hat nun nachgewiesen, daß man den Einfluß Hegels auf das «Leben Jesu» im allgemeinen überschätzt hat. Er betrachtet mit A. Wandt¹¹ und A. Hausrath¹² die Mystik, in

⁷ Leben Jesu 1835, I, 75.

⁸ D. FR. STRAUSS, Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie, III. Tübingen 1838, 168 (zit.: «Streitschriften»).

⁹ Leben Jesu 1835, I, 66.

¹⁰ Verteidigungsschrift, 10.

¹¹ A. WANDT, D. Fr. Strauß' philosophischer Entwicklungsgang und Stellung zum Materialismus. Münster 1902, 9.

¹² A. HAUSRATH, David Friedrich Strauß und die Theologie seiner Zeit, I. Heidelberg 1876, 20 (zit.: «HAUSRATH, Strauß»).

deren Strahlungsbereich Strauß aufwuchs, als Ausgangspunkt der philosophischen Entwicklung des Ludwigsburgers¹³. In der Klosterschule zu Blaubeuren (1821–25) wurde Strauß «nicht nur zu einem orthodoxen Christen erzogen, sondern der mystische Zug seines Vaters beherrschte ihn sogar eine Weile vollständig»¹⁴. In Blaubeuren hatte Strauß das Glück, von den beiden hervorragenden Lehrern F. Chr. Baur und Kern unterrichtet und in ihre eigene Entwicklung hineingezogen zu werden¹⁵. Hier kam Strauß durch Baur unter den Einfluß des monistischen Naturphilosophen Schelling, für dessen Lehre der junge Ludwigsburger die beste Disposition mitbrachte.

Der Beginn des Universitätsstudiums (1825) in Tübingen brachte zunächst eine große Enttäuschung: Die philosophischen Vorlesungen fielen gegen das, was Baur und Kern geboten hatten, sehr ab¹⁶. Strauß und seine Freunde griffen zur Selbsthilfe und lasen Kant. Strauß, der mit dem Mystiker und Geisterseher Eschenmeyer freundschaftliche Beziehungen pflegte, konnte aber mit diesem Philosophen nichts anfangen und kam über Jacobi zu Schelling¹⁷. G. Müller sieht richtig, daß Strauß in seinem Denken durchweg auf dem Schelling der Identitätsphilosophie fußt, besonders in der spekulativen Christologie¹⁸. Schelling erkennt nur eine Wirklichkeit an und schließt jedes Gegenüber von Gott und Welt aus; die Geschichte als ganze erhält Offenbarungscharakter¹⁹. Dieser Offenbarungsbegriff setzt einen pantheistischen Gottesbegriff voraus und läßt kein Fortleben des Menschen nach dem Tod zu.

Strauß verfiel am Beginn seines Studiums in Tübingen auch jener weit verbreiteten Epidemie, die Schellings Naturphilosophie hervorgerufen hatte: der Sucht nach parapsychologischen Phänomenen. Im Jahre 1826 wurden F. Chr. Baur und Kern, die Strauß als Lehrer in der Klosterschule Blaubeuren geschätzt hatte, nach Tübingen berufen. Baur

¹³ G. MÜLLER, Identität und Immanenz, 234 f.

¹⁴ HAUSRATH, Strauß, 8.

¹⁵ D. FR. STRAUSS, Christian Märklin. Ein Lebens- und Charakterbild aus der Gegenwart. In: Gesammelte Schriften von David Friedrich Strauß, hrsg. von E. Zeller, 10. Band. Bonn 1878, 175–359. 190 (zit.: «STRAUSS, Märklin»).

¹⁶ STRAUSS, Märklin, 203 f.

¹⁷ «Man las Kant und verzog das Gesicht über den sauren Apfel, in den man gebissen hatte; man las Jacobi, der schmeckte schon süßer, und man meinte, wenn das Philosophie sei, schon eher mittun zu können; man las Schelling, und wer die Jugend zumal eine so wie wir erzogene, zu begeistern weiß, der hat sie. So hatte uns nun Schelling» (STRAUSS, Märklin, 205).

¹⁸ G. MÜLLER, Identität und Immanenz, 145, Anm. 98.

¹⁹ F. W. SCHELLING, Werke III, hrsg. von M. Schröter. München 1927, 312.

führte gleich die Schleiermachersche Theologie ein. Ihr Grundgedanke, daß Religion Sache des Gefühls ist, mußte Strauß zusagen, doch durch die «Glaubenslehre» gelangten Strauß und seine Freunde auf einen ganz neuen Boden²⁰. Schleiermachers Ableitung der kirchlichen Lehren aus dem frommen Bewußtsein, den Versuch, «die Dogmen, wie sie da sind, gleichsam mit Haut und Haaren in den Himmel der Idee» kommen zu lassen, konnte Strauß bald nicht mehr billigen. Strauß äußert den Verdacht, daß Schleiermacher die meisten seiner Sätze nicht aus dem frommen Bewußtsein abgeleitet, sondern auf deduktivem Wege dialektisch gefunden habe²¹. Schleiermacher wisse im Grunde sehr gut, daß die Dogmatik Produkt der spekulativen Tätigkeit des menschlichen Geistes sei.

Schleiermachers «Glaubenslehre» ist ein revolutionäres Element in der geistigen Entwicklung von Strauß: Er lernte «ganz neue Kräfte» in sich kennen, entdeckte seine dialektische Begabung, löste seine Beziehung zur Geisterseherei und machte von dieser Zeit an «reißend schnelle Fortschritte»²². Der Bruch mit der Lehre der Kirche erfolgte nicht von Seiten der historisch-kritischen Untersuchung der Bibel, sondern von Seiten der spekulativen Theologie her²³. Als «ersten Wendepunkt» bezeichnet Strauß eine Preisaufgabe der Katholisch-theologischen Fakultät Tübingen aus dem Jahr 1828: «Ich bewies exegetisch und naturphilosophisch mit voller Überzeugung die Auferstehung der Toten, und als ich das letzte Punktum machte, war mir klar, daß an der ganzen Geschichte nichts sei»²⁴.

Strauß hatte von Schleiermacher eine der Schellingschen Philosophie entsprechende Theologie erwartet und war enttäuscht. Er fand Schleiermacher zu wenig kritisch und sah in der «Glaubenslehre» einen

²⁰ «Ein Stück reflektierender Vermittlung um das andere schob sich unberichtet in unser Bewußtsein, und ehe wir's uns versahen, standen wir auf einem ganz neuen geistigen Boden, von welchem aus uns das alte Zauberland des Hellsehens, der Magie und Sympathie, wenn wir auf dasselbe zurückblickten, wie auf den Kopf gestellt erscheinen mußte» (D. FR. STRAUSS, Gesammelte Schriften, I. Bonn 1876, 131).

²¹ D. FR. STRAUSS, Charakteristiken und Kritiken. Eine Sammlung zerstreuter Aufsätze aus den Gebieten der Theologie, Anthropologie und Ästhetik. Leipzig 1844, 173 (zit.: «Charakteristiken und Kritiken»).

²² D. Fr. STRAUSS, Gesammelte Schriften, I, Bonn 1876, 12.

²³ «Schleiermachers Einfluß war es, der Strauß aus einem gläubigen Studenten, nach dem Sprachgebrauch des württembergischen Pietismus, zu einem Ungläubigen machte» (HAUSRATH, Strauß, 34); G. MÜLLER, Identität und Immanenz, 215.

²⁴ D. Fr. STRAUSS, Ausgewählte Briefe, hrsg. von E. Zeller. Bonn 1895, 51 f.

Vermittlungsversuch zwischen spekulativer Deduktion und dogmatischen Lehrsätzen. Strauß wandte sich Hegel zu, in der Hoffnung, bei ihm die endgültige Überwindung des dualistischen Standpunktes und den Schlüssel zur Aufhebung der Religion zu finden. In der 1831 verfaßten Dissertation vertritt Strauß die Thesen, die wahre Wiederbringung aller Dinge sei in der Hegelschen Philosophie verwirklicht; die Religion könne nicht alle Widersprüche des frommen Bewußtseins lösen²⁵.

Die Dissertation von 1831 und die spekulative Christologie von 1836 weisen Strauß als Hegelianer aus, der unter dem Einfluß Schellings die «Phänomenologie» rein monistisch deutet. Für die spekulative Christologie und den romantisch-idealstischen Mythosbegriff trifft die These von G. Müller zu.

2. Die Kritik am Neuen Testament

Auch von der Evangelienkritik her wurde auf ein Werk wie das «Leben Jesu» von 1835 hingearbeitet. Der Kirchenhistoriker F. Chr. Baur, ein Lehrer von D. Fr. Strauß, schreibt dazu: «Die neutestamentliche Kritik war durch alle die Echtheit, Entstehung und Beschaffenheit der kanonischen Schriften betreffenden Untersuchungen auf einen Punkt angekommen, auf welchem die Glaubwürdigkeit und geschichtliche Wahrheit der evangelischen Geschichte überhaupt sehr in Frage gestellt war. Da die evangelische Geschichte wesentlich die Lebensgeschichte Jesu ist, so ist es auch wieder die Person Jesu, deren Bedeutung in Frage steht. Es war, ohne in diese Frage näher einzugehen, unmöglich, auf dem einmal betretenen Weg nicht weiter fortzuschreiten, und das Straußsche Leben Jesu war, so betrachtet, durch die Notwendigkeit der Sache selbst hervorgerufen»²⁶.

Das «Leben Jesu» erschien zu einer Zeit, da die Glaubwürdigkeit der Evangelien bereits erschüttert war. Seit Herder war klar: Man mußte sich entscheiden entweder für die Synoptiker oder für Johannes. Das Zeugnis der Synoptiker hatte durch Schleiermachers Diegesentheorie und J. L. Gieselers Annahme einer mündlichen Tradition vor der Verschriftlung der Evangelien seine verpflichtende Kraft verloren. Das Johannes-

²⁵ D. Fr. STRAUSS, Die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge in ihrer religionsgeschichtlichen Entwicklung. In: G. MÜLLER, Identität und Immanenz, 50–82. 81.

²⁶ Geschichte der christlichen Kirche, V. Tübingen 1862, 359.

evangelium galt im allgemeinen als das Werk eines Augenzeugen. Schleiermacher hatte diese These zum wissenschaftlichen Dogma erhoben. Leugnete jemand wie D. Fr. Strauß die Echtheit des Johannes-evangeliums, dann stürzte das ganze Gebäude zusammen. «Ein unglücklicheres Strategem ist nie ersonnen worden»²⁷.

Die Frage: Wer ist glaubwürdig? enthielt die Frage: Was ist glaubwürdig? Sie wurde von den Rationalisten und Supranaturalisten verschieden beantwortet. Die rationalistische Exegese, deren unbestrittenes Haupt bis zum Auftreten von Strauß der Schwabe H. E. G. Paulus war, führte alle Wunder in den Evangelien auf einen Irrtum der Evangelisten zurück. Hier trat eine Verharmlosung der Berichte ein, die Strauß nicht mitmachte: lieber «geschichtartige Einkleidungen von Ideen als ideenlose Geschichte»²⁸. Die supranaturalistische Exegese bekannte sich grundsätzlich zur Geschichtlichkeit aller Wunderberichte, suchte aber doch die Wunder zu rationalisieren²⁹. Strauß ist später mit beißendem Spott gegen diese Inkonsistenz vorgegangen. Der Supranaturalist müsse alles annehmen, so sauer es ihm auch falle³⁰. Aus dem Zustand der Erschöpfung des Rationalismus und Supranaturalismus erkannte Strauß, daß die Zeit für eine neue Lösung gekommen sei: «Dem Verfasser ... schien es Zeit zu sein, an die Stelle der veralteten supranaturalen und natürlichen Betrachtungsweise der Geschichte Jesu eine neue zu setzen»³¹. «Der neue Standpunkt, der an die Stelle der bezeichneten treten soll, ist der mythische. Er tritt in gegenwärtigem Buche nicht zum erstenmal in Berührung mit der evangelischen Geschichte. Längst hat man ihn auf einzelne Teile derselben angewendet, und er soll jetzt nur in ihrem ganzen Verlaufe durchgeführt werden»³².

G. Müller meint, Strauß sei auch mit seinem Mythosbegriff über Baur von Schelling abhängig³³. Schelling und Baur vertreten einen rein spekulativen Mythosbegriff. Baur definiert den Mythos als bildliche Dar-

²⁷ HAUSRATH, Strauß, 97.

²⁸ Verteidigungsschrift, 12.

²⁹ Streitschriften, I, 153.

³⁰ «Aber unsre verständigen Supernaturalisten stellen sich so gerne mit gekrümmtem Rücken dem Herrn dar: er solle auflegen, so viel er möge, sie wollens 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» (Streitschriften, I, 181).

³¹ Leben Jesu 1835, I, III.

³² A. a. O. IV.

³³ G. MÜLLER, Identität und Immanenz, 192.

stellung einer Idee durch eine Handlung³⁴. Diesem Mythosbegriff wäre die Frage nach der «äußerer Geschichte» vollkommen unangemessen³⁵. Nun ist es das Verdienst von Strauß, die historische Frage in prinzipieller Schärfe gestellt zu haben³⁶. Der Mythosbegriff hat bei Strauß eine Komponente, die man nicht ohne weiteres auf Baur und Schelling zurückführen kann.

Strauß hat sich in der ersten Auflage des «Leben Jesu» damit begnügt, alle Wunder «mythisch verdampfen» zu lassen. Die zweite Auflage hat er dann um die «Kriterien des Mythischen» erweitert. Zu diesen Kriterien zählt Strauß: den «Verstoß gegen die geltenden Gesetze des Geschehens»³⁷; die Verletzung des Gesetzes der kontinuierlichen Sukzession³⁸; die Verletzung der psychologischen Gesetze³⁹; den «Widerspruch einer Relation mit sich selbst oder einer andern»⁴⁰; das Schweigen eines «Referenten» bei einer sehr wichtigen Stelle⁴¹ und schließlich noch die poetische Form⁴². Es stimmt, daß sich Strauß bei der Diagnostizierung einer evangelischen Geschichte als «mythisch» «in keiner Weise abhängig von Prämissen aus der Hegelschen Spekulation» zeigt⁴³. Die Kriterien des Mythischen und der Platz, den Strauß in der Einleitung zum «Leben Jesu» seinem Werk in der Problemgeschichte zuweist, zeigt, daß er in der Tradition der «mythischen Schule» steht. Die beiden Bultmannschüler Chr. Hartlich und W. Sachs haben in einer Untersuchung gezeigt, daß die Einführung des Mythosbegriffs in die Bibel auf die Aufklärung zurückgeht, in der die Position der Verbal-inspiration unhaltbar und die Bibel einer schonungslosen Kritik durch die Natur- und Geisteswissenschaften unterzogen wurde⁴⁴. Die ersten

³⁴ F. Chr. BAUR, Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Altertums, I. Stuttgart 1824, 28.

³⁵ G. MÜLLER, Identität und Immanenz, 193.

³⁶ «Durch David Friedrich Strauß ist eine der historisch-kritischen Fragestellung ausweichende Theologie für immer mit dem Brandmal der Unwissenschaftlichkeit ... gekennzeichnet worden. Das ist seine theologeschichtliche Bedeutung» (E. HIRSCH, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, V. Gütersloh 1960, 518).

³⁷ Leben Jesu 1837, I, 103 f.

³⁸ A. a. O. 104.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ A. a. O. 105.

⁴¹ A. a. O. 106.

⁴² A. a. O. 107.

⁴³ Chr. HARTLICH und W. SACHS, Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft. Tübingen 1952, 121.

⁴⁴ A. a. O. 2 f.

Versuche, den Mythos zur Interpretation der Bibel zu gebrauchen, wurden dort unternommen, wo die Anwendung dieses Begriffs noch am ehesten tragbar schien, nämlich in der Genesis. Der Gebrauch des Mythosbegriffs zur Erklärung des Alten Testaments weitete sich immer mehr aus und griff – wenn auch mit gewisser Zurückhaltung – auf das Neue Testament über. Schon Eichhorn erklärte in seiner Analyse der Versuchung Jesu, der Engelerscheinungen in der Apostelgeschichte und der Geistsendung zu Pfingsten diese Berichte als mythisch. Durch W. M. L. de Wette (1780–1849) erfuhr der Mythos eine Aufwertung: de Wette sah im Mythos den Niederschlag einer Idee, die den eigentlichen Inhalt ausmacht; die historische Faktizität ist nur scheinbar und zur Form zu schlagen. Dieser Ansicht begegnen wir auch bei D. Fr. Strauß⁴⁵. Gegen H. J. Wach ist zu betonen, daß der Mythosbegriff von Strauß mit der Hegelschen Philosophie nichts zu tun hat.

Die *kritische* Komponente des Mythosbegriffs, die im «Leben Jesu» von 1835 vor allem zum Tragen kommt, resultiert bei Strauß erst aus der Studienzeit in Tübingen. Man darf mit A. Hausrath⁴⁶ annehmen, daß das Erstlingswerk von Strauß in einem direkten Verhältnis zu einer Vorlesung über Synopse steht, die Kern 1827/28 hielt. Kern forderte durch die Halbheit seiner kritischen Entscheidungen das Urteil seines begabtesten Zuhörers stark heraus⁴⁷. Das Resultat der Vorlesung war, daß Strauß sich zum ersten Mal vom Inspirationsglauben lossagte⁴⁸. F. Chr. Baur zeigte in seiner Vorlesung über die Apostelgeschichte (1829) und die Korintherbriefe (1830) «ein kritisches Licht, obwohl erst in der Ferne». «Denn er war weit von der Verwegenheit entfernt, wie später der Verfasser des Lebens Jesu ... tat, mit einer Handvoll Kerntruppen einen Sturm auf die Mauern Zions zu unternehmen; zu der regelrechten Belagerung aber, auf die er es anlegte, fand er damals kaum die ersten Linien zu ziehen an»⁴⁹.

Im Mittelpunkt des Interesses stand aber bei Strauß zunächst die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie, «Vorstellung» und «Begriff» innerhalb der Hegelschen Philosophie. Nach einer kurzen

⁴⁵ Charakteristiken und Kritiken, 235 f.

⁴⁶ HAUSRATH, Strauß, 34.

⁴⁷ «In Bezug auf die evangelischen Erzählungen hatte Kern ein gesundes Auge für die Widersprüche, aber einen noch besseren Magen, sie auszugleichen» (STRAUSS, Märklin, 212).

⁴⁸ Fr. Th. VISCHER, Kritische Gänge I, hrsg. von R. Vischer. Leipzig 1914, 73. A. HAUSRATH, Strauß, 34.

⁴⁹ STRAUSS, Märklin, 221.

Vikariatszeit (1830/31) reiste Strauß im November 1832 nach Berlin, um von Hegel selbst Antwort auf die brennenden Fragen zu bekommen. Aber kaum hatte er sich dem großen Philosophen vorgestellt und seine ersten Vorlesungen gehört, wurde Hegel am 14. November 1832 von der Cholera weggerafft. Strauß hörte dann im Wintersemester bei Schleiermacher «Neutestamentliche Einleitung» und verschaffte sich eine Mitschrift zu dessen Vorlesung über das Leben Jesu. Die willkürliche Bevorzugung des Johannesevangeliums und die spekulativen Konstruktion historischer Probleme forderte den Widerspruch heraus wie früher die Halbheiten der Kernschen Exegese⁵⁰. Sachlich ist Schleiermachers Einfluß für die Ausführung des Planes zum Leben Jesu «gewiß vielfach bestimmend» gewesen⁵¹.

Schleiermachers Deduktion der Geschichte des Lebens Jesu aus der Dogmatik bzw. dem frommen Bewußtsein und die Inkonsistenzen in der Evangelienkritik waren für Strauß eine Herausforderung. Schleiermachers Leben Jesu bot den Anlaß, einer extrem subjektiven Betrachtungsweise der Bibel eine «objektive» und «voraussetzungslose» entgegenzustellen.

Die Notwendigkeit der Evangelienkritik betont D. Fr. Strauß auch in seiner Rezension der «Encyclopaedie der theologischen Wissenschaften» von Rosenkranz aus dem Jahre 1832. Rosenkranz sei in der Schriftauslegung befangen, weil er im Christentum nicht unterscheide zwischen Vorstellung und Begriff⁵². Die Deduktion der Wunder sei Rosenkranz so wenig als sonst jemandem gelungen⁵³.

Strauß kehrte im Mai 1832 ins Stift nach Tübingen zurück, konnte aber wegen seiner Tätigkeit als Repetent erst in den letzten Monaten des Jahres 1833 mit den Vorarbeiten zum «Leben Jesu» beginnen. Ihre ersten Ergebnisse bestanden in einer Rezension der Schriften von F. L. Sieffert⁵⁴, M. Schneckenburger⁵⁵ und Kern⁵⁶ über den Ursprung des Matthäusevangeliums. Strauß legte die Unhaltbarkeit des herrschenden Urteils dar, das wesentlich auf Schleiermachers Verehrung des Johannes

⁵⁰ HAUSRATH, Strauß, 72.

⁵¹ Th. ZIEGLER, David Friedrich Strauß, I. Straßburg 1908, 131.

⁵² Charakteristiken und Kritiken, 226.

⁵³ A. a. O. 228.

⁵⁴ Über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums. Königsberg 1832.

⁵⁵ Über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums. Stuttgart 1834.

⁵⁶ Über den Ursprung des Evangeliums Matthaei. Tübinger Zeitschrift für Theologie 1834, Heft 2.

und Protektion des Lukas beruhte⁵⁷. Kern habe wenigstens den Widerspruch zwischen den Synoptikern und Johannes erkannt, ziehe aber nur ein Scheingefecht auf⁵⁸. Das «Leben Jesu» sollte gar nicht so kritisch ausfallen. Strauß hatte zunächst nur an jene historisch-kritische Darstellung und philosophische Rekonstruktion der Christologie gedacht, die er beim Hegelschüler Marheineke vermißte⁵⁹. Auf diesem Weg sollte die kirchliche Christologie widerlegt und als in der Hegelschen Philosophie aufgehoben gezeigt werden. Das Material, das Strauß zusammentrug, bezog sich nun fast durchwegs auf die Evangelienkritik. Besonders das Leben Jesu von Schleiermacher, das er vor sich liegen hatte, und die schlechten harmonistischen Kunststücke seines Lehrers Kern reizten seinen Grimm⁶⁰. Aus dem «Leben Jesu» wurde ein «Leben Jesu kritisch bearbeitet».

Die beiden bezeichneten Richtungen in der damaligen Theologie, die philosophische und die kritische, haben einander in die Hände gearbeitet. Strauß, der sich mit beiden angefreundet hatte, sah sich aufgefordert, «diese Richtungen auch wirklich in Verbindung zu setzen»⁶¹. G. Müller berücksichtigt nur die romantisch-idealistiche Seite des Mythosbegriffs und überschätzt deshalb den Einfluß Schellings auf das «Leben Jesu» von 1835. In diesem Buch überwiegt die Kritik, und man wird deshalb auch kaum von einem «schroffen Anti-Rationalismus» des Ludwigsburgers sprechen können⁶².

II. DIE ABHÄNGIGKEIT VON HEGEL

Der Einfluß der monistischen Identitätsphilosophie Schellings und der «mythischen Schule» darf uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß ein enger Zusammenhang zwischen dem «Leben Jesu» von 1835 und der Hegelschen Philosophie besteht. Hegel schien mit seiner Unterscheidung zwischen Vorstellung und Begriff in der Religion – zumindest nach der Ansicht von Strauß – die Möglichkeit zu bieten, die in der Bibel berichteten Wunder als Mythen abzutun, um so zur eigentlichen Wahrheit vor-

⁵⁷ Charakteristiken und Kritiken, 245.

⁵⁸ A. a. O. 245 f.

⁵⁹ HAUSRATH, Strauß, 75.

⁶⁰ Streitschriften, III, 60.

⁶¹ Verteidigungsschrift, 11.

⁶² G. MÜLLER, Identität und Immanenz, 173.

zudringen, die hinter dem Text liegt. Der Exeget müsse die vergängliche Hülle der Schrift abstreifen, um den Inhalt, die Idee, in reiner Form zu besitzen⁶³. Strauß war überzeugt, seine Kritik treffe nur die Hülle der Wahrheit und taste das Wesen des Christentums nicht an⁶⁴.

Die Berechtigung für die Trennung zwischen Inhalt und Form der biblischen Berichte glaubte Strauß bei Hegel gefunden zu haben: «Mit der Hegelschen Philosophie stand meine Kritik des Lebens Jesu von ihrem Ursprung an in innerem Verhältnis. Schon in meinen ersten Universitätsjahren erschien mir und meinen Freunden als der für die Theologie wichtigste Punkt dieses Systems die Unterscheidung zwischen Vorstellung und Begriff in der Religion, welche bei verschiedener Form doch den gleichen Inhalt haben können. In dieser Unterscheidung fanden wir die Achtung vor den biblischen Urkunden und den kirchlichen Dokumenten mit der Freiheit des Denkens denselben gegenüber auf eine Weise, wie sonst nirgends, in Einklang gebracht»⁶⁵.

Tatsächlich proklamierte Hegel die Identität von Philosophie und Religion⁶⁶. Hegel wußte sich sogar als den Retter der christlichen Wahrheit wider die schon ins Lager der Theologie selber eindringenden Feinde des Unglaubens; er stellte fest, die Dogmen seien auch bei frömmern Theologen «sehr dünne geworden und zusammengeschrumpft»⁶⁷. Da Hegel aber eine rein idealistische Geschichtsauffassung vertrat und in allem Sein und Geschehen die einheitliche, mit dialektischer Notwendigkeit sich vollziehende Offenbarung der göttlichen Idee sah, lehnte er jede Beglaubigung des Christentums durch historische Untersuchungen ab. Hegel war darum auch ein Feind des «hölzernen» Supranaturalismus,

⁶³ «Wie die Leiblichkeit des persönlichen Gotteswortes am Kreuze sich ertöten lassen mußte, um durch Auferstehung und Himmelfahrt sich zu erklären, so darf auch das geschriebene Bibelwort die Nägelmale und Lanzenstiche der Kritik nicht scheuen, ... damit es, als Buchstabe sterbend, als Geist wiederum auferstehe» (Charakteristiken und Kritiken, 236).

⁶⁴ «Den inneren Kern des christlichen Glaubens weiß der Verfasser von seinen kritischen Untersuchungen völlig unabhängig. Christi übernatürliche Geburt, seine Wunder, seine Auferstehung und Himmelfahrt bleiben ewige Wahrheiten, so sehr ihre Wirklichkeit als historischer Fakta angezweifelt werden mag» (Leben Jesu 1835, I, VII).

⁶⁵ Streitschriften, III, 57.

⁶⁶ «Die Philosophie expliziert nur sich, indem sie die Religion expliziert, und indem sie sich expliziert, expliziert sie die Religion» (Fr. W. HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, I. Berlin 1832, 5 (zit.: «HEGEL, Philosophie der Religion»)).

⁶⁷ HEGEL, Philosophie der Religion I, 9.

der zu äußerer Autorität Zuflucht nahm⁶⁸. Außerdem meinte Hegel, die Beglaubigung des Christentums durch historische Untersuchungen sei unmöglich, weil die Bibel als historisches Dokument die Fragwürdigkeit alles Historischen teile; ihr Zeugnis erreiche nicht einmal den Grad von Gewißheit, den uns Zeitungsnachrichten über irgendeine Begebenheit geben⁶⁹.

Hegels Lehre ist «gewissermaßen ein letztes Aufgebot des neuern wissenschaftlichen Bewußtseins, die christliche Religion, ihre Lehre, ihren Kultus als wahr und vernünftig anzuerkennen unter der Bedingung, sie sich im Umkreis von Bildung und Wissenschaft aus dem Vorstellungsmäßigen ins Begriffliche übersetzen zu dürfen»⁷⁰. Was am Christentum wahr und falsch ist, entscheidet bei Hegel das begriffliche Denken. Dabei wehrt sich Hegel gegen den Vorwurf, seine Philosophie stelle sich über die Religion⁷¹; das Christentum sei die absolute Religion, weil die Philosophie das Christentum als absolut bestätige. In der Versöhnung von Vernunft und Offenbarung durch die Hegelsche Philosophie sah Strauß einen theologischen Frühling nach langer Winterszeit angebrochen⁷². «Heiteren Mutes ließ jetzt die theologische Jugend die Natter des Zweifels sich um Kopf und Busen spielen, des Besitzes der Zauberformel gewiß, sie zu bannen»⁷³.

1. Die Unterscheidung zwischen Vorstellung und Begriff in der Hegelschen Religionsphilosophie

Die Zauberformel, mit der Hegel Offenbarung und Vernunft versöhnte, hieß «Vorstellung und Begriff». Religion und Philosophie haben nach Hegel den gleichen absoluten Inhalt⁷⁴; der Unterschied liegt in

⁶⁸ «Der wahrhafte christliche Glaubensinhalt ist zu rechtfertigen durch die Philosophie, nicht durch die Geschichte. Was der Geist tut, ist keine Historie; es ist ihm um das zu tun, was an und für sich ist, nicht Vergangenes, sondern schlecht-hin Präsentes» (HEGEL, Philosophie der Religion II, 266).

⁶⁹ HEGEL, Philosophie der Religion II, 264.

⁷⁰ E. HIRSCH, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, V. Gütersloh 1960, 253.

⁷¹ HEGEL, Philosophie der Religion II, 287.

⁷² D. FR. STRAUSS, Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft. Tübingen 1840/41, 1 f.

⁷³ A. a. O. 2.

⁷⁴ «Der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität selbst, Gott und nichts als Gott und die Explikation Gottes» (HEGEL, Philosophie der Religion I, 5).

der Form. Die Religion hat die Wahrheit in der zwischen unmittelbarer sinnlicher Anschauung und eigentlichem Gedanken liegenden Form der Vorstellung; die Philosophie hat denselben Inhalt in der Form des Begriffs, die allein der Wahrheit adäquat ist⁷⁵. Das Volk muß sich mit der Wahrheit in der niedrigen Gestalt der Vorstellung begnügen⁷⁶. Was Hegel vorschwebte, ist eine Gemeinde der Wissenden, nicht der Glaubenden. Auf dieser Spur ist ihm Strauß gefolgt.

Die Unterscheidung zwischen Vorstellung und Begriff in der Religion mußte für Strauß in einer Situation, da er die Wunder der Bibel nicht mehr für wahr halten konnte und die Glaubwürdigkeit der Evangelien erschüttert war, sehr gelegen kommen. Hier schien sich die Möglichkeit zu bieten, das in den Evangelien als historisch Berichtete auf die Seite der Vorstellung zu schlagen und nur am Begriff festzuhalten.

2. Hegels Verhältnis zur theologischen Kritik

Als das «Leben Jesu» von Strauß erschien, distanzierten sich die Hegelianer von diesem Werk. Hegel hätte dieses Buch nicht als Ausdruck seines Sinnes anerkannt. Strauß hat das auch zugegeben⁷⁷. Hegel sei eben persönlich kein Freund der historischen Kritik gewesen und wollte sich seine Illusionen nicht zerstören lassen⁷⁸. Außerdem sei das Hegelsche System ein System der Restauration. Freilich dürfe man bei Hegel den Gegensatz zu Schelling nicht übersehen, der sich besonders in der Phänomenologie ausspreche, und damit nähere sich Hegel der Kritik; die ganze Phänomenologie sei ja Kritik des Bewußtseins⁷⁹. Die unmittelbare Anschauung sei bei Hegel etwas Untergeordnetes, von welchem durch eine Reihe von Vermittlungen, in denen das unmittelbar Gegebene sich aufhebe, zum Absoluten aufgestiegen werde. Wenn die Kritik in der Philosophie die Hauptrolle spiele, dürfe sie in der Theologie nicht fehlen. Dogmen und biblische Erzählungen sollen in den Begriff

⁷⁵ Fr. W. HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, III. Berlin 1833, 96. (Zit.: «HEGEL, Geschichte der Philosophie».)

⁷⁶ HEGEL, Philosophie der Religion I, 79; II, 163.

⁷⁷ Streitschriften III, 61.

⁷⁸ «Es verdroß ihn, wie es Goethe'n verdroß, die Heroenfiguren des Altertums, an welchen ihr großer Sinn mit Liebe hing, von kritischen Zweifeln angenagt zu sehen. Waren es mitunter auch Nebelballen, die sie für Felsenmassen nahmen, so wollten sie doch nicht darauf aufmerksam gemacht, nicht in der Illusion gestört sein, durch welche sie sich gehoben fühlten» (Streitschriften III, 61 f.).

⁷⁹ A. a. O. 65.

überführt werden und so das Schicksal der sinnlichen Erfahrung in der «Phänomenologie des Geistes» teilen⁸⁰.

Hier erhebt sich die Frage, ob Strauß das Anliegen der Phänomenologie überhaupt verstanden hat. Hegel leugnet die unmittelbare Erfahrung und die Vorstellung nicht empirisch, sondern nur dialektisch: Sinneserfahrung und Vorstellung sind im Begriff aufgehoben im Sinne von tollere *und* conservare. Die Frage, wie sich das Empirische zum Dialektischen verhält, kann Hegel nicht beantworten. Dieses Verhältnisses zwischen Geschichte und Eschatologie ist Hegel nicht Herr geworden.

Die Wirklichkeit ist bei Hegel nur als begriffliche Wirklichkeit und der Begriff nur als konkreter, d. h. Wirklichkeit gewordener Begriff zu fassen⁸¹. Was dem Begriff entspricht, muß sich in der Geschichte verwirklichen. So sind die Religionen nicht willkürlich entstanden, sondern bedingt durch die Natur des Geistes⁸². Das gilt auch für das Christentum: Die Menschwerdung, Jesu Tod, Auferstehung und Himmelfahrt sind durch den Begriff geforderte notwendige Momente im logisch-geschichtlichen Entwicklungsgang der Idee. Hegel sieht darum in der Menschwerdung Gottes den höchsten Ausdruck der Idee⁸³. Bei Hegel wird die Inkarnation verkürzt und nicht in ihrer Unendlichkeit und niemals einholbaren Differenz des Mysteriums belassen. Damit hebt Hegel die Inkarnation in einem der Wirklichkeit nicht entsprechenden Sinn auf, weil dieses Mysterium niemals «begriffen» werden kann.

⁸⁰ «Wie nun für das Erkennen überhaupt die sinnliche Gewißheit, samt deren Objekt und Inhalt, der sinnlichen Gegenständlichkeit, den Ausgangspunkt bildet: so ist für das theologische Erkennen der Ausgangspunkt die gläubige Gewißheit und deren Gegenstand, die religiöse Tradition, als Dogma und heilige Geschichte. Und der Fortschritt von diesem Anfangspunkte kann in der Theologie kein anderer sein als in der Philosophie, nämlich der einer negativen Vermittlung, welche jenen Ausgangspunkt zum Untergeordneten, was für mich nicht die Wahrheit ist, herabsetzt. Zwischen das Dogma in seiner kirchlichen Fassung, die heilige Geschichte in ihrer biblischen Erscheinung einerseits und den an sich wahren Begriff andererseits fällt eine ganze theologische Phänomenologie hinein, in welchen es jenen Anfängen des religiösen Bewußtseins nicht besser ergehen kann als der sinnlichen Gewißheit in der philosophischen Phänomenologie. Wer dies nicht anerkennt, ... der verleugnet im Gebiet der Theologie die Phänomenologie» (Streitschriften III, 65 f.).

⁸¹ «Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig» (Fr. W. HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundsätze. Berlin 1832, 17).

⁸² HEGEL, Philosophie der Religion I, 41.

⁸³ HEGEL, Philosophie der Religion II, 237.

D. Fr. Strauß wollte aus den neutestamentlichen Mythen eine überzeitliche Idee, die Idee von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, herauslösen und dann das Neue Testament verwerfen. Die Anwendung des Inhalt-Form-Schemas ist aber innerhalb der Hegelschen Philosophie nicht möglich. Die Wahrheit begegnet uns nach Hegel nicht hinter der Schrift, sondern in ihr, freilich in der Form der Vorstellung. Die totale Trennung der Wahrheit von ihrer geschichtlichen Vermittlung, die Strauß zu vollziehen suchte, ist nach Hegel unmöglich. – Historische Untersuchungen können nach Hegel die Wahrheit des Christentums weder beweisen noch in Abrede stellen⁸⁴. Die Frage nach dem Geschichtlichen in den Evangelien konnte für Hegel gar nicht jenes Gewicht haben wie für Strauß. Es ist kein Zufall, daß Hegel die kritische Geschichtsschreibung, deren Hauptrepräsentant damals G. Niebuhr war, nie recht zu würdigen gewußt und sich ablehnend dazu verhalten hat; sie erschien ihm als Geschichte der Geschichte.

Strauß meinte, seine Evangelienkritik entspreche zwar nicht dem Geiste Hegels, wohl aber seinem System. Bei der Untersuchung des Verhältnisses der Hegelschen Philosophie zur Evangelienkritik fand Strauß nicht die gewünschte Klarheit: «Die wichtigste Frage dabei (bei der Unterscheidung zwischen Vorstellung und Begriff in der Religion) wurde uns bald die, in welchem Verhältnis zum Begriff die geschichtlichen Bestandteile der Bibel, namentlich der Evangelien, stehen: ob der historische Charakter zum Inhalt mitgehöre ... oder ob er zur bloßen Form zu schlagen, mithin das begreifende Denken an ihn nicht gebunden sei. Suchten wir hierüber in den Schriften Hegels und seiner vornehmsten Schüler Belehrung, so fanden wir uns gerade in diesem Punkt, über

⁸⁴ «Die Beglaubigung des Sinnlichen, sie mag einen Inhalt haben, welchen sie will, bleibt unendlichen Einwendungen unterworfen, weil sinnlich Äußerliches zum Grunde liegt, was gegen den Geist, das Bewußtsein ist; hier ist Bewußtsein und Gegenstand getrennt und diese zum Grunde liegende Trennung, die mit sich führt die Möglichkeit von Irrtum, Täuschung, Mangel an Bildung, ein Faktum richtig aufzunehmen, aufzufassen, so daß man Zweifel haben kann. Der sinnliche Inhalt ist nicht an ihm selbst gewiß, weil er es nicht durch den Geist als solchen ist, weil er einen anderen Boden hat, nicht durch den Begriff gesetzt ist. Man kann meinen, man müßte durch Vergleichung aller Zeugnisse, Umstände auf den Grund kommen oder es müssen Entscheidungsgründe für das eine oder das andere sich finden, allein diese ganze Weise der Beglaubigung und der sinnliche Inhalt als solcher ist zurückzuführen auf das Bedürfnis des Geistes. Was für den Geist Wahrheit haben, was er glauben soll, muß nicht sinnliches Glauben sein; was für den Geist wahr ist, ist ein solches, für welches die sinnliche Erscheinung heruntergesetzt wird» (HEGEL, Philosophie der Religion II, 264).

welchen wir vor allen andern Licht wünschten, am meisten im Dunkel gelassen. Bei Hegel, namentlich in der Phänomenologie, zeigte sich die ganze Zweideutigkeit des Begriffs der Aufhebung an diesem Punkte. Bald schien gegenüber von dem erreichten Begriff der Sache die Geschichte als bloß vorgestellte fallen gelassen, bald mit der Idee auch die Historie festgehalten zu werden»⁸⁵.

Diese Zweideutigkeit zeigte sich Strauß zunächst bei der Untersuchung der Ansicht Hegels über die Menschwerdung. Strauß fand die Menschwerdung Gottes bei Hegel «wiederholt und nachdrücklich» ausgesprochen und jede Vorstellung von Christus, die nicht die Göttlichkeit im vollen Sinn in ihm anerkennt, als «ebenso unphilosophisch wie unchristlich» zurückgewiesen⁸⁶. Dann stelle Hegel diese Ansicht über Jesus doch wieder in Frage, und zwar dadurch, «daß durchaus bei Hegel nicht ... das Bewußtsein des Individuums, in welchem die Einheit Gottes und des Menschen offenbar geworden ist, deduziert und expliziert wird, als vielmehr das Bewußtsein derjenigen, für welche jenes Individuum der Gottmensch war»⁸⁷. Außerdem lasse Hegel den Glauben an Jesus als menschgewordenen Gott ausdrücklich erst nach dem Tode Jesu und dem Aufhören seiner sinnlichen Gegenwart anfangen und mache einen Unterschied zwischen der unmittelbaren Betrachtung der Person und Geschichte Jesu und der Betrachtung durch den Glauben. Somit erscheine, meint Strauß, das wirkliche Leben Jesu nur als Ausgangspunkt, der dankbar anzuerkennen ist, aber vor der Wahrheit, auf welche er führt, in den Hintergrund tritt. Strauß hatte also den dringendsten Verdacht, Hegel betrachte Jesus nicht als wirklichen Sohn Gottes im «objektiven» Sinn, sondern nur als Sohn Gottes im Glauben der nachösterlichen Gemeinde.

Ein weiteres Moment der Unsicherheit war für Strauß die Zweitteilung des christlichen Credos, die Hegel vornimmt. Hegel unterscheidet zwischen ewigen Wahrheiten, die von absolutem Interesse für die Menschen seien (z. B. die Lehre von der Natur Gottes, der Inkarnation und der Auferstehung) und äußerlichen Vorstellungen (Wundergeschichten der Bibel)⁸⁸. Mit der Forderung nach Glauben an die äußerlichen Vorstellungen mude man dem Menschen zu, «Dinge zu glauben, die er auf einem gewissen Standpunkt der Bildung nicht mehr glauben kann. Es

⁸⁵ Streitschriften, III, 57 f.

⁸⁶ A. a. O. 76.

⁸⁷ A. a. O. 80.

⁸⁸ HEGEL, Geschichte der Philosophie III, 249.

soll an Wunder geglaubt werden, und dies soll ein Mittel sein, an Christus zu glauben; es mag ein Mittel sein, aber es wird doch immer für sich gefordert. Dieser so geforderte Glaube ist ein Glaube an einen Inhalt, der zufällig ist, d. h. der nicht wahr ist; denn der wahre Glaube hat keinen zufälligen Inhalt⁸⁹. «Ob bei der Hochzeit zu Kana die Gäste mehr oder weniger Wein bekamen, ist ganz gleichgültig und eben so zufällig, ob jenem die gedorrte Hand geheilt wurde»⁹⁰.

So bestimmten Erklärungen gegenüber hatten für Strauß Äußerungen Hegels, in denen er für die Geschichtlichkeit der Evangelien einzutreten schien, wenig Gewicht. Schließlich konnte Strauß darauf verweisen, daß Hegel keineswegs alle Darstellungen der Evangelien für historisch gehalten hat. Tatsächlich zeigt Hegel wiederholt seine Abneigung gegen die Wunder⁹¹. Es sei klar, meinte Strauß, daß Hegel nicht nur die dogmatische Beweiskraft der Wunder in Frage ziehe, sondern auch ihre historische Realität in Abrede stelle⁹². Wenn Hegel die Erzählungen der Evangelien für historisch gehalten hätte, so hätte er es «nicht in Vollmacht des Begriffs, der Konsequenz des Systems, sondern historischer Forschung getan, in welcher Hinsicht er ... uns freilassen müßte, auf andere Resultate zu kommen»⁹³.

Strauß faßt seine Untersuchung der Ansicht Hegels über die Person Jesu und die Bibelkritik folgendermaßen zusammen:

«1. Zur Bildung der Anschauung, welche in dem Menschen Jesus den gegenwärtigen Gott ... erkennt, hat am meisten das im Verlaufe der Weltgeschichte bedingte Bedürfnis der damaligen Zeit beigetragen, jene Einheit des Göttlichen und Menschlichen in sinnlicher Gegenwart anzuschauen.

2. Die einzelnen erzählten Begebenheiten des Lebens Jesu sind von ihrer absoluten Bedeutung zu unterscheiden. Diese ist von ihrer historischen Realität oder Nichtrealität unabhängig und daher die Untersuchung des letzteren Punktes der Kritik vollkommen freizugeben, welche aber der Natur der Sache nach nie zu einem vollkommen sicheren Resultat gelangen kann.

⁸⁹ HEGEL, Philosophie der Religion I, 150.

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ «Die Wunder, welche die späteren Biographien Pythagoras' erzählen, sind zum Teil sehr abgeshmackt wie die neutestamentlichen» (HEGEL, Geschichte der Philosophie, 228).

⁹² Streitschriften, III, 91.

⁹³ A. a. O. 90.

3. Deswegen bleibt übrigens doch der Person Jesu die Bedeutung, daß in ihr wie in keiner anderen die Einheit des Göttlichen und Menschlichen zur Erscheinung gekommen ist; nur daß das Wie und Wieweit von Hegel teils unbestimmt gelassen, teils dadurch beschränkt wird, daß er den Inhalt des Bewußtseins Christi in Vergleichung mit dem, der sich sofort in der Gemeinde nach und nach entwickelte, für unvollkommen erklärt»⁹⁴.

3. Strauß im Verhältnis zu Hegel und zur Hegelschen Schule

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, daß Strauß seine Evangelienkritik als «theologische Phänomenologie» verstanden hat, in welcher die biblischen Wunderberichte das Los der sinnlichen Wahrnehmungen und Vorstellungen in der philosophischen Phänomenologie teilen sollten.

G. Backhaus meint, Strauß habe 1835 seinem Lehrer Hegel widersprochen⁹⁵. Es soll nun untersucht werden, ob Strauß 1835 überhaupt noch auf dem Standpunkt der Hegelschen Philosophie stand oder wenigstens stehen wollte.

Den entscheidenden Beweis für die These, das «Leben Jesu» von 1835 sei eine Absage an Hegel, sieht G. Backhaus darin, daß Strauß die Koinzidenz von Wahrheit und Wirklichkeit leugne⁹⁶. Strauß hat sich wiederholt gegen den Vorwurf verteidigt, er leugne die Koinzidenz von Wahrheit und Wirklichkeit. Wer ihm das vorwerfe, verwechsle Wirklichkeit überhaupt und bestimmte Wirklichkeit. Aus der Koinzidenz von Wahrheit und Wirklichkeit im Sinne Hegels folge, daß sich die Idee des Gottmenschen verwirklichen mußte, jedoch nicht, daß sich diese Idee *nur* in Christus realisiert hat⁹⁷. Der Satz: «Das Wesen der Idee schließt gerade auch die Absolutheit der Erscheinung als Individuum, als dieser einzelne Mensch, in sich, werde von der Hegelschen Schule nur hingestellt, nicht bewiesen»⁹⁸.

Strauß hat die Abhängigkeit seiner Evangelienkritik von der Hegelschen Philosophie selbst betont: «Ich machte meine Sache so gut als ich

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ G. BACKHAUS, *Kerygma und Mythos bei D. Fr. Strauß und R. Bultmann*. Hamburg 1956, 16.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ *Streitschriften*, III, 69.

⁹⁸ Ebd.

auf meinem damaligen Standpunkte konnte. Dieser Standpunkt war der der Hegelschen Philosophie. Aus dem Hegelschen Satze, daß Religion und Philosophie den gleichen Inhalt, nur jene in der Form der Vorstellung, diese in der Form des Begriffes haben, war meine ganze Kritik des Lebens Jesu hervorgewachsen»⁹⁹. Besonders deutlich zeigt sich der Einfluß der Hegelschen Philosophie auf die Evangelienkritik von Strauß im Plan zum «Leben Jesu» von 1835: «Die Abhandlung selbst zerfiele, wie billig, in drei Teile, in einen traditionellen, kritischen und dogmatischen oder in einen unmittelbar positiven, in einen negativen und einen solchen, der das Positive wahrhaft wiederherstellte»¹⁰⁰. Der traditionelle Teil soll wieder drei Teile erhalten. «Nun ginge aber der Tanz los im zweiten, kritischen Teile»¹⁰¹. Die Wiederherstellung des durch die Kritik Zerstörten soll wieder in drei Stufen erfolgen: Supranaturalismus, Rationalismus und Wissenschaft.

Der Hegelsche Einfluß liegt auf der Hand: Strauß wollte die Evangelien von der Stufe der Vorstellung auf die Stufe des Begriffs heben, vom Glauben zum Wissen führen. Der Prozeß vollzieht sich nach dem Hegelschen Schema von These, Antithese und Synthese.

Bei der unleugbaren Unbestimmtheit der Ansicht Hegels über die Person und die Geschichte Jesu ist es nicht verwunderlich, daß sich innerhalb der Hegelschen Schule verschiedene Richtungen bildeten, von denen jede Hegel anders interpretierte. «Auf die Frage, ob und wie weit mit der Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur die evangelische Geschichte als Geschichte gegeben sei, sind an sich drei Antworten möglich: daß nämlich aus jenem Begriff entweder die ganze evangelische Geschichte; oder bloß ein Teil derselben; oder endlich daß sie weder ganz noch teilweise von der Idee aus historisch zu erhärten sei»¹⁰².

Dementsprechend teilte Strauß die Hegelsche Schule in drei Lager ein: Die Hegelsche Rechte deduzierte aus dem Begriff des Gottmenschen die ganze evangelische Geschichte. Ihre Vertreter sind Goeschel, Gabler und Marheineke. Bei diesen Rechtshegelianern schien «hinter der affinativen Seite des Verhältnisses vom Begriff zur Historie die negative fast zu verschwinden»¹⁰³. Hier konnte Strauß nicht mitmachen, denn

⁹⁹ STRAUSS, Die Halben und die Ganzen. Eine Streitschrift gegen die HH. DD. Schenkel und Hengstenberg. In: Gesammelte Schriften V, hrsg. von E. Zeller. Bonn 1877, 149–228. 176. Streitschriften, III, 57.

¹⁰⁰ STRAUSS, Ausgewählte Briefe, 12.

¹⁰¹ A. a. O. 12 f.

¹⁰² STRAUSS, Streitschriften, III, 95.

¹⁰³ Streitschriften, III, 58.

die Rechtshegelianer blieben nach einem enormen Aufwand von Bemühungen letztlich auf dem Standpunkt des orthodoxen Systems stehen¹⁰⁴. Bei Hegel werde doch alles in einen Vermittlungsprozeß hineingezogen: «So wenig der Schluß der Phänomenologie lautet: so wären wir denn auf langen und verschlungenen Wegen wieder zum Anfangspunkte, der sinnlichen Gewißheit, zurückgelangt, ... ebensowenig kann der Prozeß der spekulativen Theologie damit endigen, daß die gläubige Gewißheit das Höchste, in ihr alle Wahrheit enthalten sei»¹⁰⁵. Strauß bezeichnete die Produkte der Hegelschen Rechten als Tragelaphen, über welche die Philosophie erschrecken müsse.

Das Zentrum der Hegelschen Schule deduzierte aus der Idee nur den wichtigsten Teil der evangelischen Geschichte als historisch. Wegen des überwiegend konservativen Charakters der Hegelschen Schule wußte hier Strauß nur Rosenkranz zu nennen.

Mit der Behauptung, daß die Wahrheit der evangelischen Geschichte von der Philosophie aus weder ganz noch teilweise zu erhärten sei, sondern die Prüfung derselben der historischen Kritik zu überlassen sei, trat Strauß auf die linke Seite der Hegelschen Schule.

Strauß stand 1835 ohne Zweifel auf dem Standpunkt der Hegelschen Philosophie, die er allerdings rein monistisch interpretiert hat. Das «Leben Jesu kritisch bearbeitet» ist keine Absage an Hegel, sondern eine Absage an die damals überwiegend konservative Hegelsche Schule: «Aus der Wahrheit der Ideen folgerte man die Wirklichkeit der Geschichte. Gegen diese Position der Hegelschen Schule war der ganze kritische Teil meines Lebens Jesu geschrieben»¹⁰⁶.

¹⁰⁴ «Wozu, fragten wir uns, die Unterscheidung von Vorstellung und Begriff in der Religion, wenn beide nicht wirklich auseinandergehen, sondern wir, wie an den letzteren, so auch an die erste gebunden sind? Es ist nur der Schein der Freiheit, welchen man uns vorspielt, wenn man uns über das Faktum hinaus zur Idee nur darum führt, um uns von der Idee wieder zum Faktum als solchem zurückzulenken. Dadurch sind wir um keinen Schritt vorwärts gekommen, sondern mit einem unverhältnismäßigen Aufwand von Bemühung auf dem Standpunkt des orthodoxen Systems stehen geblieben» (Streitschriften III, 58).

¹⁰⁵ A. a. O. 68.

¹⁰⁶ STRAUSS, Die Halben und die Ganzen, 176; Streitschriften III, 57.