

1 Das Problem

Wenn einst unsere Kultur als etwas Abgeschlossenes vor der Zukunft liegt, steht die deutsche Theologie als ein größtes und einzigartiges Ereignis in dem Geistesleben unserer Zeit da. Das lebendige Nebeneinander und Ineinander von philosophischem Denken, kritischem Empfinden, historischer Anschauung und religiösem Fühlen, ohne welches keine tiefe Theologie möglich ist, findet sich so nur in dem deutschen Gemüt.

Und die größte Tat der deutschen Theologie ist die Erforschung des Lebens Jesu. Was sie hier geschaffen, ist für das religiöse Denken der Zukunft grundlegend und verbindlich.

In der Dogmengeschichte legt sie den negativen Grund des religiösen Denkens. Indem sie die Besitzergreifung der Ideen Jesu durch den griechischen Geist beschreibt, verfolgt sie den Aufbau von etwas, das uns fremd werden mußte und fremd geworden ist. Ihre Bestrebungen, ein neues Dogma zu schaffen, erleben wir als solche, die sich selber Geschichte sind. Wohl ist es interessant zu verfolgen, wie die modernen Gedanken in das alte Dogma hereinfluten, um sich dort mit ewigen Ideen zu neuen Gebilden zu verbinden, in das Wesen der Denker einzudringen, in denen sich dieser Prozeß vollzieht: aber die wahre Wirklichkeit dessen, was uns da als Geschichte entgegentritt, erleben wir an uns selbst. Wie in der Leibnizschen Monade sich das ganze Universum widerspiegelt, so erleben wir intuitiv, auch ohne klare geschichtliche Kenntnis, die aufeinanderfolgenden Zustände des Werdens des modernen Dogmas vom Rationalismus bis zur heutigen Zeit. Dieses Erleben ist die wahre Erkenntnis, um so wahrer, je mehr wir alles als etwas Undefinitives, sich mühsam nach einem noch in Dunkel gehüllten Abschluß Hinbewegendes erleben. Wir haben noch keinen Ausgleich zwischen modernem Denken und Geschichte, sondern immer nur zwischen halbem Denken und halber Geschichte. Was es sein wird, dieses Definitive, das kommenden Jahrhunderten neues Leben und neue Regeln bringt, wissen wir nicht. Wir ahnen nur, daß es die Tat eines einzigartigen gewalttätigen Geistes sein wird, deren Recht und Wahrheit sich darin erweisen wird, daß wir, die an dem Undefinitiven arbeiten, uns dawider auflehnen werden, wenn wir auch jetzt harren und erwarten, daß ein Geist komme, der groß genug sei, mit Vollmacht der Welt, die wir auf unsern mühselig angelegten Pfaden nicht vorwärts bringen, eine neue Bahn zu schaffen.

Darum steht die Geschichte der Erforschung des Lebens Jesu an elementarem Wert höher als die Geschichte der Erforschung des alten Dogmas und der Versuche des neuen. Sie stellt das Gewaltigste dar, was die religiöse Selbstbesinnung je gewagt und getan hat. In der dogmenge-

schichtlichen Forschung wurde die deutsche Theologie mit der Vergangenheit fertig; in neu schaffender Dogmatik suchte sie das religiöse Leben als Erkenntnis für die Gegenwart am Leben zu erhalten; in der Erforschung des Lebens Jesu schaffte sie für die Zukunft, in dem reinen, nicht schauenden Glauben an die Wahrheit.

Wir stehen im innersten Kreise der Weltgeschichte. Es kam ein Mensch, die Welt zu beherrschen; er herrschte zum Guten und zum Verderben, wie es die Geschichte bezeugt; er zerstörte die Welt, in die er hineingebohren war; an ihm scheint das geistige Leben unserer Zeit zugrunde zu gehen, weil er erstorbene Ideen, wie gegen den Tod gefeite Geisterscharen, zum Kampf gegen unser Denken führt, und das Wahre und Gute, das sein Geist in uns schafft, wieder selbst vernichtet, daß es die Welt nicht beherrschen kann. Daß er fort und fort als der einzig Große und einzig Wahre in einer Welt herrscht, deren Fortbestehen er verneint hat, ist das Urphänomen des Gegensatzes von geistiger und natürlicher Wahrheit, welcher allem Leben zugrunde liegt und in ihm Geschichte geworden ist.

Nur für den ersten Augenblick ist die absolute Indifferenz des Urchristentums für das Leben des historischen Jesus verblüffend. Wenn Paulus im Namen derer, die die Zeichen der Zeit verstehen, den Christus nach dem Fleisch nicht kennen will, so ist dies die erste Tat des Selbsterhaltungstriebes, der das Christentum dann jahrhundertlang geleitet hat, da es fühlte, daß mit der Einführung des historischen Jesus in den Glauben etwas Neues sich ereignen würde, das in den Gedanken des Herrn selbst nicht vorgesehen war, und daß damit ein Widerspruch aufgedeckt würde, dessen Lösung eine Weltfrage bildete.

Darum tat das Urchristentum recht daran, daß es nur in der zukünftigen Welt mit dem kommenden Christus lebte und vom historischen Jesus nur Sentenzen, etliche Wundertaten, Tod und Auferstehung behielt. Indem es die Welt und den historischen Jesus zugleich aufhob, entging es dem oben geschilderten Zwiespalt und blieb in seiner Anschauung einheitlich. Wir aber danken ihm, daß es uns deshalb nur Evangelien, nicht Biographien Jesu überliefert hat, denn so besitzen wir die Idee und die Person in der möglichst geringen historischen und zeitgeschichtlichen Beschränktheit.

Aber das Fortbestehen der Welt hob jene Einheit von selbst auf und zwang den überweltlichen Christus mit dem historischen Jesus von Nazareth zu einer historisch-zeitlosen Persönlichkeit zusammen. Das war die Tat des Gnostizismus und der Logoschristologie. Beide, gegensätzlich, weil sie dasselbe Ziel verfolgten, stimmen darin überein, daß sie den historischen Jesus ganz in der überweltlichen Idee sich auflösen ließen. So brachte es diese auf dem Zurücktreten der Eschatologie gegründete Entwicklung mit sich, daß der historische Jesus in den christlichen Gesichtskreis wieder eingeführt wurde, aber so, daß zugleich das Recht und das

Interesse der Erforschung seines Lebens und historischen Wesens aufgehoben wurden.

Die griechische Theologie war gegen den historischen Jesus, wie er in den Evangelien verborgen lebt, so indifferent wie die alte eschatologische Theologie. Mehr noch: sie war gefährlich für ihn, denn sie schuf ein neues, übernatürlich-historisches Evangelium, und wir dürfen von Glück sagen, daß die Synoptiker damals schon so gefestigt waren, daß sie durch das vierte Evangelium nicht mehr verdrängt werden konnten. Die Kirche, wie aus der inneren Notwendigkeit des Gegensatzes, mit dem sie zu operieren anfang, wurde genötigt, zwei gegensätzliche Evangelien als Einheit nebeneinander zu stellen.

Als das Abendland im Chalcedonense das Morgenland überwand, löste es mit seiner Zweinaturenlehre die Einheit der Persönlichkeit auf und vereitelte damit die letzte Möglichkeit des Zurückgehens auf den historischen Jesus. Der Widerspruch wurde zum Gesetz erhoben. Von dem Menschlichen war so viel zugestanden, daß dem Historischen das Recht gewahrt schien. So hielt die Formel durch Trug das Leben gefangen und verhinderte, daß die führenden Geister der Reformation den Gedanken faßten, bis auf den historischen Jesus zurückzugehen.

Das Dogma mußte erst erschüttert werden, ehe man den historischen Jesus wieder suchen, ehe man überhaupt den Gedanken seiner Existenz fassen konnte. Daß er etwas anderes ist als der Jesus-Christus der Zweinaturenlehre, scheint uns heute etwas Selbstverständliches. Wir können es kaum mehr begreifen, in welch langen Wehen die historische Anschauung des Lebens Jesu geboren wurde. Als er schon zum Leben wiedererweckt war, trug er noch die Binden des Todes wie weiland Lazarus – die Binden des Zweinaturendogmas. In der Vorrede seines ersten Leben-Jesu (1829) erzählt Hase, daß ein guter alter Herr, der von seinem Plane hörte, ihm riet, im ersten Teil von der menschlichen, im andern von der göttlichen Natur Jesu zu handeln. Das war naiv. Aber steckt in dieser Naivität nicht ein Ahnen von der gewaltigen Umwälzung, welche die Leben-Jesu-Forschung für die Zukunft vorbereitete, ein Ahnen, das die, welche an der Arbeit waren, nicht in dem Maße hatten? Zum Glück nicht, denn wie hätten sie den Mut gehabt, weiterzuarbeiten?

Die geschichtliche Erforschung des Lebens Jesu ging nicht von dem rein geschichtlichen Interesse aus, sondern sie suchte den Jesus der Geschichte als Helfer im Befreiungskampf vom Dogma. Dann, als sie vom πᾶθος befreit war, suchte sie den historischen Jesus, wie er ihrer Zeit verständlich war. Für Bahrdt und Venturini ist er das Werkzeug eines geheimen Ordens. Sie schreiben beide unter dem Eindruck des großartigen Wirkens des Illuminatenordens am Ende des 18. Jahrhunderts. Für Reinhard, Heß, Paulus und die übrigen rationalistischen Darsteller ist er der wunderbare Offenbarer der wahren Tugend, die mit der Vernunft über-

einstimmt. So fand jede folgende Epoche der Theologie ihre Gedanken in Jesus, und anders konnte sie ihn nicht beleben.

Und nicht nur die Epochen fanden sich in ihm wieder: jeder einzelne schuf ihn nach seiner eigenen Persönlichkeit. Es gibt kein persönlicheres historisches Unternehmen, als ein Leben-Jesu zu schreiben. Kein Leben kommt in die Gestalt, es sei denn, daß man ihr den ganzen Haß oder die ganze Liebe, deren man fähig ist, einhaucht. Je stärker die Liebe, je stärker der Haß, desto lebendiger die Gestalt, die ersteht. Denn auch mit Haß kann man Leben-Jesu schreiben – und die großartigsten sind mit Haß geschrieben: das des Reimarus, des Wolfenbüttler Fragmentisten, und das von David Friedrich Strauß. Es war nicht so sehr ein Haß gegen die Person als gegen den übernatürlichen Nimbus, mit dem sie sich umgeben ließ und mit dem sie umgeben wurde. Sie wollten ihn darstellen als einen einfachen Menschen, ihm die Prachtgewänder, mit denen er angeht, herunterreißen und ihm die Lumpen wieder umwerfen, in denen er in Galiläa gewandelt hatte.

Weil sie haßten, sahen sie am klarsten in der Geschichte. Sie haben die Forschung mehr vorwärtsgebracht als alle andern zusammen. Ohne das Ärgernis, das sie gaben, wäre die Wissenschaft heute nicht, wo sie ist. »Es muß ja Ärgernis kommen: aber wehe dem Menschen, durch welchen das Ärgernis kommt.« Reimarus entging dem Wehe, indem er das Ärgernis zeitlebens für sich behielt und schwieg. Seine Schrift »Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger« wurde erst nach seinem Tode durch Lessing veröffentlicht. Aber an Strauß, der als Siebenundzwanzigjähriger das Ärgernis der Welt preisgab, erfüllte sich der Fluch. Er ging zugrunde an seinem Leben-Jesu; aber er hörte nicht auf, stolz darauf zu sein, obwohl ihm alles Unglück von dorthier kam. »Ich könnte meinem Buche grollen«, schreibt er 25 Jahre später in der Vorrede zu den Gesprächen von Ulrich von Hutten,¹ »denn es hat mir (von Rechts wegen! rufen die Frommen) viel Böses getan. Es hat mich von der öffentlichen Lehrtätigkeit ausgeschlossen, zu der ich Lust, vielleicht auch Talent besaß; es hat mich aus natürlichen Verhältnissen herausgerissen und in unnatürliche hineingetrieben; es hat meinen Lebensgang einsam gemacht. Und doch, bedenke ich, was aus mir geworden wäre, wenn ich das Wort, das mir auf die Seele gelegt war, verschwiegen, wenn ich die Zweifel, die in mir arbeiteten, unterdrückt hätte – dann segne ich das Buch, das mich zwar äußerlich schwer geschädigt, aber die innere Gesundheit des Geistes und Gemüts mir, und ich darf mich dessen getrösten, auch manchem anderen noch, erhalten hat.«

Vor ihm war schon Bahrdr durch Enthüllungen über das Leben Jesu aus seiner Bahn geworfen worden; nach ihm Bruno Bauer.

1 D. Fr. Strauß: Gespräche von Ulrich von Hutten. Übersetzt und erläutert. Leipzig 1860.

Sie hatten es leicht, sie, die entschlossen waren, auch mit Lästerung den Weg zu bahnen. Aber die andern, welche Jesum mit der Liebe zum Leben erwecken wollten, hatten es schwer, wahrhaftig zu sein. Die Erforschung des Lebens Jesu war für die Theologie die Schule der Wahrhaftigkeit. Ein so schmerzliches und entsagungsvolles Ringen um die Wahrheit, wie es in den Leben-Jesu der letzten 100 Jahre beschlossen liegt, hatte die Welt noch nie gesehen und wird es nie mehr sehen. Man muß die aufeinanderfolgenden Leben-Jesu gelesen haben, mit denen Hase den Gang der Forschung von den zwanziger bis in die siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts begleitet, um eine Ahnung davon zu bekommen, was es die Menschen, die jene entscheidende Periode miterlebt haben, gekostet haben muß, die »kühnste Freimütigkeit der Forschung«, welche der Jenenser in dem Vorwort seines ersten Lebens Jesu für diese Untersuchungen in Anspruch nimmt, auch wirklich festzuhalten. Man fühlt ihm die Kämpfe nach, in denen er Stück für Stück Dinge preisgibt, die er, als er jenes Vorwort schrieb, niemals glaubte preisgeben zu müssen. Es war ihr Glück, daß ihr Gemüt manchmal ihren kritischen Blick trübte, so daß sie, ohne unwahrhaftig zu werden, weiße Wolken für ferne Gebirge nehmen konnten. Das war das gültige Schicksal von Hase und von Beyschlag.

Der persönliche Charakter der Erforschung des Lebens Jesu liegt aber nicht darin allein begründet, daß eine Persönlichkeit nur durch eine Persönlichkeit zum Leben erweckt wird, sondern in dem Wesen des Problems selbst. Das Problem des Lebens Jesu ist ohne Analogon in der Geschichtswissenschaft. Keine historische Schule hat jemals auf die Erforschung dieses Problems eingewirkt, kein Historiker von Fach jemals die theologische Wissenschaft darin gefördert. Jegliche Methode der historischen Forschung versagt an der Kompliziertheit dieser Verhältnisse. Die Maßstäbe der gewöhnlichen Geschichtswissenschaft reichen hier nicht zu, und ihr Verfahren läßt sich nicht ohne weiteres auf das Leben Jesu anwenden. Die Forschung des Lebens Jesu hat sich ihre Methode selbst schaffen müssen. In den immer wieder aufeinanderfolgenden verfehlten Versuchen haben sich fünf oder sechs Probleme nebeneinander herausgehoben, die zusammen das Grundproblem ausmachen. Eine klare Methode aber, das Problem in seiner Komplexität zu lösen, gibt es nicht, sondern es handelt sich um ein fortgesetztes Experimentieren unter bestimmten Voraussetzungen, wobei der leitende Gedanke zuletzt auf einer historischen Intuition beruht.

Das ist in der Natur der Quellen des Lebens Jesu und in unserer Kenntnis der zeitgenössischen religiösen Vorstellungskraft begründet.

Die Quellen an sich sind nicht schlecht. Wenn man sich einmal bescheidet, nicht ein Leben-Jesu, sondern nur eine Darstellung seiner öffentlichen Wirksamkeit zu geben, so müssen wir gestehen, daß wir von wenigen Persönlichkeiten des Altertums so viele unzweifelhaft historische Nach-

richten und Reden besitzen wie von Jesus. Für Sokrates liegt die Sache viel ungünstiger: er ist uns von Schriftstellern geschildert, wobei der Schriftsteller selbst schöpferisch war. Jesus steht viel unmittelbarer da, weil er von literarisch unbegabten Christen dargestellt wird.

Hier erhebt sich nun aber eine doppelte Schwierigkeit. Die erste besteht darin, daß das bisher Gesagte nur von den drei ersten Evangelien gilt, während das vierte, was Charakter, historische Nachrichten, Redegehalt betrifft, eine Welt für sich bildet. Es ist von griechischem Standpunkt aus geschrieben, die drei ersten von jüdischem. Und wenn man darüber noch hinauskommen und die Synoptiker und das vierte Evangelium, wie man es oft getan hat, etwa in dem Verhältnis zueinander betrachten könnte, in welchem Xenophon und Plato als Quellen des Lebens des Sokrates zueinander stehen, so zwingt doch die totale Unvereinbarkeit der historischen Daten den Forscher, sich von vornherein für die eine oder für die andere Quelle zu entscheiden. Es gilt hier: Niemand kann zweien Herren dienen!

Dieses Entweder-Oder stand nicht von vornherein fest. Es ist ein Resultat des gesamten bisherigen Experimentierens.

Die zweite Schwierigkeit der Quellen liegt in der Zusammenhanglosigkeit des Gebotenen. Sind die Synoptiker Anekdotensammlungen im besten geschichtlichen Sinne des Wortes, so will das vierte Evangelium, wie es im Schlußwort zu lesen steht, nur eine Auswahl von Geschehnissen und Reden geben.

Damit hätten wir denn eine Darstellung des öffentlichen Lebens Jesu mit klaffenden Lücken. Womit diese Lücken ausfüllen? Im schlimmsten Falle mit Phrasen, im besten mit historischer Phantasie. Es gibt wirklich kein anderes Mittel, die Aufeinanderfolge und den inneren Zusammenhang der Tatsachen des Lebens Jesu zu begreifen, als das historische Experimentieren. Ist das von den Synoptikern Überlieferte wirklich alles, was sich während des Zusammenseins Jesu mit den Jüngern ereignet hat, dann muß es einmal gelingen, den Zusammenhang aufzudecken. Diese Voraussetzung scheint durch die Forschung mehr und mehr geboten. Ist es aber nur eine zufällige Reihe von Episoden, die sie uns überliefert haben, dann muß man für immer darauf verzichten, das Leben Jesu zu erforschen.

Wie den Ereignissen der innere historische Zusammenhang fehlt, so vermissen wir auch jegliche Spur des Zusammenhangs im Handeln und Reden Jesu, weil in den Quellen jeder Hinweis auf die Art seines Selbstbewußtseins fehlt. Sie geben nur Phänomene. Wir verstehen sie aber historisch erst, wenn wir ihren intelligiblen Zusammenhang begreifen und sie erfassen als Handlungen einer bestimmten Persönlichkeit. Alles, was wir von Jesu Entwicklung und von seinem messianischen Selbstbewußtsein wissen, beruht rein auf Experimenten und hat nur so lange Gültigkeit, als es nicht durch eine absolute Unmöglichkeit bei der Anwendung auf die Gesamtheit der überlieferten Tatsachen außer Kraft gesetzt wird.

Es läßt sich mit Gründen aus den Quellen bejahen, daß Jesu Selbstbewußtsein im Verlaufe seines öffentlichen Wirkens eine Entwicklung durchgemacht hat; ebensogut aber läßt es sich verneinen; denn beide Male handelt es sich nur um Rückschlüsse aus kleinen Details der Darstellung, von denen wir nicht wissen, ob sie bloß zufällig sind oder ob sie zum Wesen der Tatsachen gehören. In jedem Falle aber werden durch die Behauptung, die man aufgrund des Experiments aufstellt, tatsächliche Angaben der Quellen außer Kraft gesetzt. Jede Auffassung ist zugleich eine Vergewaltigung des Textes.

Dazu kommt, daß die Quellen einen großen Widerspruch aufweisen, jede in sich gleicherweise. Sie behaupten, daß Jesus sich als Messias gefühlt habe, und schildern doch sein Leben so, daß er niemals wirklich als Messias aufgetreten sein kann. Sie statuieren also ein Verhalten, welches mit dem von ihnen angenommenen Selbstbewußtsein absolut nichts zu tun hat. Sobald aber die Taten nicht mehr die natürlichen Phänomene des Selbstbewußtseins sind, hört die exakte Geschichtswissenschaft auf, denn ein solches Faktum ist einzig dastehend.

Nun bleibt wieder nichts übrig, als durch Experimente zu approximativem Erkenntnis zu kommen, ob Jesus sich als Messias gefühlt hat, wie die Quellen behaupten, oder nicht, wie wir aus seinem öffentlichen Auftreten schließen müssen, oder zu erraten, welcher Art sein messianisches Selbstbewußtsein gewesen sein muß, daß sein Reden und Auftreten davon bis zuletzt unberührt bleiben konnte. Denn eines ist sicher: die ganzen letzten jerusalemischen Tage werden unbegreiflich, wenn man beim Volk nur den Schimmer einer Ahnung davon voraussetzt, daß Jesus sich für den Messias halten könnte.

Während nun sonst eine Persönlichkeit irgendwie bestimmt wird durch die Vorstellungswelt, die sie mit ihren Zeitgenossen teilt, so versagt dieses Mittel für die Erkenntnis Jesu ebenso wie die Quellen.

Welches war die Vorstellungswelt des damaligen Judentums? Darauf gibt es keine klare Antwort. Wir wissen nicht, ob die messianische Erwartung Gemeingut war oder nur Konventikelreligion. Mit dem Mosaismus als solchem hatte sie direkt nichts zu tun. Es gab keinen organischen Zusammenhang zwischen der Lehre von der Gesetzesbeobachtung und der Zukunftserwartung. Ferner, wenn die eschatologische Hoffnung Gemeingut war, war es die prophetische oder die apokalyptische? Wir kennen die messianischen Erwartungen der Propheten, wir kennen das apokalyptische Bild, wie es Daniel und in seiner Nachfolge Henoch und der Psalter Salomos vor Jesus, Apokalypse Esra und Baruch um die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems gezeichnet haben. Aber wir wissen nicht, welche Volksgut war oder, wenn beide zu einem Bilde zusammengetragen waren, wie dieses Bild aussah. Wir kennen nur wieder die Form der Eschatologie in den Evangelien und in den Paulusbriefen, d. h. die Form, welche

sie in der Gemeinde, aufgrund der Erscheinung Jesu, angenommen hatte. Und diese drei zusammenzubringen – die prophetische, die spätjüdisch-apokalyptische und die christliche – will nicht gelingen.

Gesetzt auch, es ließe sich etwas Genaueres über die volkstümlichen messianischen Erwartungen zur Zeit Jesu ermitteln, so wüßten wir nicht, welche Form dieselben in dem Selbstbewußtsein dessen annahmen, der sich für den Messias hielt und die Stunde noch nicht gekommen erachtete, sich als solcher zu offenbaren. Wir wissen nur, wie sie sich von außen als Warten auf den Messias und seine Zeit darstellten, aber wie sie von innen heraus erscheinen mußten, in der Aktivität des Selbstbewußtseins des Messias, darüber lassen uns alle Daten im Stich. Wir besitzen keine Psychologie des Messias. Die Evangelisten wissen nichts darüber, weil ihnen Jesus nichts darüber gesagt hat; die Quellen über das zeitgenössische geistige Leben berichten nur über die eschatologische Erwartung: also gibt es über die Art des messianischen Selbstbewußtseins Jesu nur Mutmaßungen.

Dies der Charakter des Problems, welcher es mit sich bringt, daß an die Stelle der historischen Forschung das historische Experiment tritt. Es versteht sich dabei von selbst, daß der Gang durch die Forschung des Lebens Jesu zunächst das Bild der grenzenlosesten Unordnung bietet. Eine Reihe von Experimenten wiederholen sich mit immer verschiedenen Modifikationen, wie sie eben durch die neuen Errungenschaften der Hilfswissenschaften bedingt sind. Die meisten ahnen gar nicht, daß sie nur ein Experiment wiederholen, das schon mehrmals vor ihnen gemacht worden ist. Andere werden sich dessen bewußt zu ihrem eigenen Erstaunen: so Wrede, der erkennt, daß er, nur zielbewußter, einen Gedanken Bruno Bauers weiterführt.² Wenn der alte Reimarus wiederkehrte, könnte er sich gestrost als der Modernste aufspielen, denn sein Werk beruht auf der abschließlichen Geltendmachung der Eschatologie, wie sie erst wieder bei Johannes Weiß zutage tritt.

Dabei bewegt sich die Forschung unbegreiflich sprunghaft vorwärts, um dann wieder lange Zeit stillzustehen. Von Strauß bis in die neunziger Jahre hat sie eigentlich keine Fortschritte gemacht, wenn man die erschienenen Leben-Jesu in Betracht zieht. Aber eine Reihe von Einzelproblemen nahmen bestimmtere Fassung an, so daß dann plötzlich die Gesamtfrage wie mit einem Ruck sich vorwärtsbewegte.

Es fehlt eigentlich jeder Maßstab zur Beurteilung der in Frage kommenden Arbeiten. Nicht die vernünftigen, jedes Detail des Textes gewissenhaft einwebenden Darstellungen haben die Forschung vorwärtsgebracht, sondern gerade die bizarren, mit den Texten gewalttätig verfahrenen Werke. Denn nicht in dem Vielen, was einer nebeneinander als

² W. Wrede: Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Göttingen 1901, S. 280 bis 282.

möglich hinstellt – weil er gut schreibt und niemand da ist, ihn zu widerlegen, auch die Tatsachen auf dem Papier sich nicht so stoßen wie in der Wirklichkeit –, bekundet er nachschaffendes historisches Verständnis, sondern durch das, was er als unmöglich erkennt. Die Darstellungen von Reimarus und Bruno Bauer fallen in sich selbst zusammen; es sind Phantastereien. Aber doch steckt in ihrer scharfen Erfassung eines bestimmten Problems, das sie für alles andere blind gemacht hat, ein viel größeres geschichtliches Können als in den umständlichen Werken von Beyschlag und Bernhard Weiß.

Wenn man sich aber einmal gewöhnt hat, bestimmte Merkmale in diesen planlos auftauchenden und wiederkehrenden Erscheinungen zu suchen, so entdeckt man zuletzt in schwankenden Umrissen den Gang des Fortschritts in der Erforschung des Lebens Jesu.

Zwei Perioden heben sich von selbst ab: vor Strauß und nach Strauß. Die erste wird beherrscht von dem Problem des Wunders. Wie kann sich die historische Darstellung mit übernatürlichen Ereignissen abfinden? Mit Strauß ist das Problem gelöst: sie gehören nicht in die historische Darstellung, sondern sind mythische Bestandteile der Quellen. Damit ist die Bahn freigemacht. Neben der Frage des Übernatürlichen waren andere Probleme dunkel erfaßt worden: Reimarus hatte auf die zeitgenössischen eschatologischen Vorstellungen hingewiesen; Hase, in seinem ersten Leben-Jesu (1829), suchte eine Entwicklung des Selbstbewußtseins Jesu darzutun.

Aber eine klare Erkenntnis war unmöglich, da man noch immer naiv mit der Harmonie von Synoptikern und viertem Evangelium operierte, also noch nicht die Nötigung zu einem historisch begreiflichen Aufriß des Lebens Jesu empfand. Auch diese Klärung kam durch Strauß. Sie war aber nur vorübergehend und wurde durch die neuauftkommende Markushypothese getrübt. Fest wurde die Alternative erst durch die Tübinger. In das richtige Verhältnis zur Markushypothese brachte sie dann Holtzmann.

Neben diesen Verhandlungen über die literarischen Vorfragen taucht langsam das historische Hauptproblem des Lebens Jesu auf. Man fängt an, sich zu fragen, welche Bedeutung der Eschatologie in seiner Vorstellungswelt zukommt. Mit diesem Problem stellt sich, durch einen zunächst ungeahnten inneren Zusammenhang mit ihm verbunden, das Problem des Selbstbewußtseins Jesu ein. In der Lösung, welche man dem Doppelproblem gibt, glaubt man anfangs der neunziger Jahre eine einigermaßen gesicherte historische Erkenntnis des äußeren und inneren Verlaufs des Lebens Jesu zu besitzen. Da erneuert Johannes Weiß die radikale Geltendmachung der Eschatologie des Reimarus; nachdem man sich kaum etwas damit abgefunden hatte, erneuert Wrede den Versuch Bauers und Volkmar, das Messianische aus dem Leben Jesu ganz zu eliminieren.

Nun stehen wir wieder in einer großen aktiven Periode der Erforschung des Lebens Jesu. Hie historische, hie literarische Lösung! Mit andern Worten: Gelingt es, den Widerspruch zwischen dem messianischen Bewußtsein Jesu und seinem unmessianischen Reden und Handeln so zu lösen, daß man dieses messianische Bewußtsein richtig erfaßt und daraus erkennt, er habe nicht anders handeln können, als die Evangelien berichten, oder versucht man, den Widerspruch so zu erklären, daß man, vom unmessianischen Reden und Handeln Jesu ausgehend, die Wirklichkeit seines messianischen Selbstbewußtseins bestreitet und es als Eintrag des späteren Gemeindeglaubens in das historische Leben Jesu ansieht? In letzterem Falle hätten die Evangelisten Jesu messianische Ansprüche beigelegt, weil er für die Gemeinde der Messias war, sich aber mit sich selbst in Widerspruch gesetzt, indem sie sein Leben so erzählten, wie es war, als eines Propheten, der sich nicht für den Messias hielt. Kurz gesagt: Liegt das Unbegreifliche der historischen Persönlichkeit Jesu in der Geschichte selbst oder nur in der Darstellung der Quellen?

Um diese Alternative handelt es sich in allen Forschungen der nächsten Jahre. Sie ist so gestellt, daß sie zur Entscheidung kommen muß. Aber nur der versteht das Problem wirklich, der sich über seine Bildung im Verlauf der Erforschung des Lebens Jesu klargeworden ist; nur der kann neue Erscheinungen auf diesem Gebiete beurteilen und würdigen, der weiß, unter welchen Formen sie schon einmal da waren.

Die Darstellung der Leben-Jesu-Forschung ist aber merkwürdig unentwickelt. Über die Versuche vor ihm referiert Hase in seinem ersten Leben-Jesu von 1829; in seiner »Fortbildung des Christentums« von 1840 berichtet Friedrich von Ammon, selbst einer der namhaftesten Forscher auf diesem Gebiet, über »die vorzüglichen Biographien Jesu aus den letzten fünfzig Jahren«.³ Anno 1865 stellt G. Uhlhorn die Leben-Jesu von Renan, Schenkel und Strauß zusammen; 1876 gibt Hase in seiner Geschichte die einzige vollständige Literaturgeschichte der Leben-Jesu-Forschung;⁴ 1892 nimmt Uhlhorn in seinen früheren Vortrag Keim, Delff, Beyschlag und Weiß auf;⁵ 1898 beschreibt W. Frantzen die Leben-Jesu-Bewegung seit Strauß in einem kurzen Aufsatz;⁶ 1899 und 1900 gibt Baldensperger in der Theologischen Rundschau einen Überblick über die neuesten Erscheinungen;⁷ in Weinels Buch »Jesus im neunzehnten Jahrhundert« werden naturgemäß nur einige klassische Werke analysiert;

3 Dr. Christoph Friedrich von Ammon: Fortbildung des Christentums. Leipzig 1840. Bd. IV, S. 156 ff.

4 Hase: Geschichte Jesu. Leipzig 1876, S. 110–162. Die zweite Auflage, 1891, führt den Überblick nicht weiter als die erste.

5 Das Leben Jesu in seinen neueren Darstellungen. 1892. 5 Vorträge.

6 W. Frantzen: Die »Leben-Jesu«-Bewegung seit Strauß. Dorpat 1898.

7 Theologische Rundschau 2, 59–67 (1899); Theologische Rundschau 3, 9–19 (1900).

der Vortrag von Otto Schmiedel über »Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung« (1902) zeichnet nur in großen Linien.⁸

Das ist mit dem, was darüber in den Geschichten der Theologie zerstreut zu lesen steht, so ziemlich alles. Es fehlt ein Versuch, Ordnung in das Chaos der Leben-Jesu zu bringen. Hase stellte sie geistreich nebeneinander, vermochte sie aber weder nach inneren Prinzipien zu gruppieren, noch gerecht zu beurteilen. Weiße ist für ihn ein Epigone von Strauß, Bruno Bauer ein leichtfertiger Phantast. Woher hätte er auch aus der Leben-Jesu-Forschung seiner Zeit ein Einteilungsprinzip nehmen sollen? Jetzt aber, wo in dem Zusammentreffen des literarischen und des eschatologischen Lösungsversuches die nachstraußische Forschung zu einem relativen Abschluß gelangt und das Ziel, welches ihren Gang bestimmte, offenbar geworden ist, scheint die Zeit gekommen, das Problem, wie es sich uns neu stellt, genetisch aus der Aufeinanderfolge der Werke zu entwickeln und eine systematisch-historische Darstellung der Leben-Jesu-Forschung zu geben. Es handelt sich darum, alle Versuche plastisch darzustellen, sie nicht mit Schlagworten oder herkömmlicher Rubrizierung abzumachen, sondern das hervorzuheben, was sie wirklich in der Erkennung des Problems geleistet haben, ob es ihre Zeitgenossen anerkannt haben oder nicht. Dabei werden manche berühmte Leben-Jesu, die sich in vielen aufeinanderfolgenden Auflagen eines ehrenvollen Daseins erfreuten, klein dastehen und andere, die man kaum beachtete, als groß. So kommt die Wahrheit nach dem Erfolg und schafft Gerechtigkeit.

8 Sodens Studie »Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu«, 1904, gehört nur bedingterweise hierher, da sie die Probleme nicht so exponiert, wie sie in den Leben-Jesu nach und nach zutage treten.