

Geschichte aus dem Geist des Nekrologs Zur Begründung der Biographie im 19. Jahrhundert

VON GERHART V. GRAEVENITZ (Tübingen)

ABSTRACT

In David Friedrich Strauß' *Leben Märklins* sind zentrale Themen der Biographie im 19. Jh. wie Metaphysikkritik, "Erlebnis"-Begriff, Ideologie des "handelnden Subjekts" exemplarisch dargestellt: 1. als "Lebensinhalte" eines durchschnittlichen Bildungsbürgers; 2. als Grundmotive eines Nekrologs, der zum Musterfall wird für die Rhetorik erzählter "Geschichte."

David Friedrich Strauß' *Leben Märklins* exemplifies such central themes of biography in the 19th century as critique of metaphysics, the concept of "Erlebnis," the ideology of the acting subject: 1. as "life" of an average bourgeois; 2. as groundwork of a necrology that reveals a rhetorical pattern of narrated "history."

- I. Einleitung
- II. David Friedrich Strauß' *Leben Märklins*
- III. Selbstbegründung der Biographie (Rudolf Hayms *Hegel*)
- IV. Der Nekrolog
- V. Schmerz und Erlebnis (Feuerbach und Dilthey)
- VI. Propagandistisches Individuum und "individuum ineffabile" (*Preußische Jahrbücher* und *Leben Schleiermachers*).
- VII. Rhetorik des Erlebnisses

I.

Das bis zur Tabuisierung extrem gewordene Vorurteil gegen den literaturwissenschaftlichen Gebrauch des Biographischen hat sich inzwischen selbst erledigt. Nicht wenige neuere literaturwissenschaftliche Darstellungen argumentieren im Rahmen einer "Lebensgeschichte,"¹ sogar das biographische "Ereignis"² ist wieder wissenschaftsfähig geworden.

¹ Z.B. Walter Müller-Seidel, *Theodor Fontane. Soziale Romankunst in Deutschland* (1975), dort zur 'Begründung' der biographischen Perspektive S. 475-479: "Die Individualität des Schriftstellers." – Karl S. Guthke, "Der Glückspieler als Autor. Überlegungen zur 'Gestalt' Lessings im Sinne der inneren Biographie," *Euphorion*, 71 (1977), 353-382. – Jürgen Schröder, *Gottfried Benn. Poesie und Sozialisation, Sprache und Literatur* 103 (1978), der "Versuch einer Analyse und Deutung dieses für das Verhältnis von Kunst und Gesellschaft, Literatur und Politik, aber auch von innerer und äußerer Biographie im 20. Jahrhundert so exemplarischen 'Falles,'" S. 9. – Genannt werden kann auch die von Benno von Wiese herausgegebene, "biographisch" im Sinne von "Leben und Werk" verfahrenende Reihe *Deutsche Dichter*. – Informationen zum Stand der Biographie-Diskussion in der Geschichtswissenschaft gibt Hagen Schulze, "Die Biographie in der 'Krise der Geschichtswissenschaft,'" *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, 29 (1978), 508-518.

² Der spektakulärste Fall ist wohl Bertaux' Hölderlin-These. Vgl. u.a. Pierre

Zuletzt hatte die Ausrichtung am sozialwissenschaftlichen Theorieideal die biographische Methode in Mißkredit gebracht.³ Eine der Maximen lautete, das narrative Element in der Geschichtsschreibung sei zu tilgen und sei zu verwandeln in theoretische Einsicht.⁴ Dies Gebot, das auch die Literaturwissenschaft im Verlauf ihrer Orientierung an den Sozialwissenschaften übernahm, mußte die "Biographie" und die "biographische Methode" doppelt treffen: als Geschichte vom *Einzel*leben widersprach das Biographische allen Einsichten der depersonalisierten "Struktur"- und "Prozeßgeschichte." Und als einzelne *Geschichte* von einem Helden mit ihrer Nähe zum literarischen Schema des Entwicklungsromans war die Biographie bestenfalls ästhetisch zu bewerten, sie war aber nicht theorie- und damit nicht wissenschaftsfähig.

Solche Biographie-Kritik hat nicht nur ein im engeren Sinne methodologisches Interesse. Biographie-Kritik war immer auch Ideologie-Kritik. Die Geschichte vom einzelnen historischen Subjekt konnte als die repräsentative Gattung für das "oft geradezu dogmatisierte() Individualitätsprinzip des deutschen Historismus"⁵ gelten. Die alte, nämlich "liberale" Überzeugung von der Geschichtsmächtigkeit eines freien Einzelwillens war von der Geschichte selbst widerlegt worden. Die "Durchschlagskraft von Kollektivphänomenen"⁶ war Gegenstand einer Geschichtswissenschaft jenseits der historistischen Ideologie.

Inzwischen sind Argumente geltend gemacht worden, die eine einfache Opposition von narrativer und theoriefähiger Geschichtsschreibung nicht mehr zulassen. Das ideologische Ärgernis der historistischen Biographie ist umgehbar geworden. Das geschilderte Einzelleben steht nicht mehr für ein "Handlungssubjekt," dessen Erscheinen allein schon beweisen könnte, daß es historisch zu "handeln" vermöge. Das Einzelleben steht lediglich für ein "Referenzsubjekt" der Geschichte: "Es gibt keine Geschichte, von der nicht gesagt werden könnte, wessen Geschichte sie ist."⁷ So wenig einerseits Geschichte von Einzelsubjekten "gemacht" wird, so wenig ist Geschichte vorstellbar ohne die Einzelschicksale, ohne die Einzelgeschichten der von

Bertaux, "Hölderlin in und nach Bordeaux. Eine biographische Untersuchung," *Hölderlin Jb.*, 19/20 (1975/77), 131-155.

³ Über frühere, z. B. existentialistische Argumente, die den gleichen Effekt hatten, vgl. Friedrich Sengle, "Zum Problem der modernen Dichterbiographie," *DVjs*, 26 (1952), 100-111.

⁴ Vgl. Hermann Lübke, *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie* (1977), S. 10f.

⁵ Hans-Ulrich Wehler über die "politische Biographie" in "Zum Verhältnis von Geschichtswissenschaft und Psychoanalyse," in *Geschichte und Psychoanalyse*, hrsg. v. Hans-Ulrich Wehler (²1974), S. 7-26; S. 9.

⁶ Ebd.

⁷ Hermann Lübke, *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse*, S. 75.

ihr Betroffenen. "Gerade wenn Geschichte als anonym Prozeß erlebt wird, wie es heute geschieht, scheint es ... unabdingbar, die Weisen des Erlebnisses dieses Prozesses und überhaupt die Weise, wie solch ein Prozeß in die Erlebnis- und Bewußtseinswelt einer Zeit hineinwirkt, zum Thema zu machen."⁸ Eine Möglichkeit, die Erlebnisweisen gegenüber einem anonymen Geschichtsprozeß zum Thema zu machen, ist die Untersuchung der Gattung "Biographie" als Dokument solcher Geschichtserfahrung. Die Biographien im 19. Jahrhundert, nicht anders als die Memoiren im 20. Jahrhundert, können ein besonderes Interesse beanspruchen, weil gerade die massenhafte Produktion dieser Dokumente des "Einzelnen" das prekäre Verhältnis des Subjekts zu seiner Geschichte anschaulich macht.

Einige der hier angedeuteten Argumente, die für ein Interesse an der Erforschung der Biographie im 19. Jahrhundert sprechen, stammen aus einem Zusammenhang, in dem das historiographische *Erzählen* selbst thematisiert wird. Der alte Topos, daß der Geschichtsschreiber zugleich Dichter sein müsse, oder umgekehrt, daß zum Beispiel der Romanautor immer auch Geschichtsschreiber sei, hat nicht nur den Aufruf "Für eine nicht mehr narrative Historie"⁹ provoziert. Die Nähe der historiographischen zur fiktiven Erzählung ist für die Geschichtswissenschaft selbst zum Forschungsobjekt geworden. Die Absicht dabei ist, das historiographische "Erzählen" nicht einfach abzuwehren, sondern zu analysieren, "den Status historiographischer Aussagen zu bestimmen," um zu klären, welchen "formalen Bedingungen ... die Darstellung von Geschichte unterworfen ist."¹⁰ Die Geschichtswissenschaft fand in diesem Zusammenhang Interesse an den Erzähltheorien der Literaturwissenschaft. Der Band *Geschichte – Ereignis und Erzählung* der Forschungsgruppe "Poetik und Hermeneutik" ist das derzeit noch wichtigste Dokument für die Bemühungen um diesen interdisziplinären Gegenstand. In diesem Band wurde noch die Meinung vertreten, "daß die Historiographie in stärkerem Maße von den erwähnten Ansätzen einer Diskursanalyse betroffen wird als etwa die Literaturwissenschaft."¹¹ Inzwischen zeigt der Ausschreibungstext eines Kolloquiums der Deutschen Forschungsgemeinschaft über "Erzählforschung,"¹² daß auch die Literaturwissenschaft entschlossen ist, das Thema "Erzählung und Geschichte" für

⁸ Christian Meier, "Narrativität, Geschichte und Sorgen des Historikers," in *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, hrsg. v. Reinhart Koselleck u. Wolf-Dieter Stempel, Poetik und Hermeneutik 5 (1973), S. 571–585, S. 583.

⁹ So der Titel eines der Beiträge von Peter Szondi zum Band *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, S. 540–542.

¹⁰ Wolf-Dieter Stempel, "Erzählung, Beschreibung und der historische Exkurs," ebd., S. 325–346, S. 325.

¹¹ Stempel, ebd.

¹² Eberhard Lämmert, "Ankündigung eines Kolloquiums zur Erzählforschung," *DVjs*, 53 (1979), 163–166, 164f.

ihre Erkenntniszwecke zu nützen. Die Ankündigung dieses Kolloquiums für 1980 zeigt auch, daß die wissenschaftliche Aktualität des Themas eher noch im Zunehmen begriffen ist.

Aus literaturwissenschaftlicher Perspektive können Stichworte wie "Erzähltheorie" – heute eher "Narrativik" genannt – und "Diskursanalyse" leicht einen Tatbestand verstellen, der für die Erforschung der historiographischen Erzählformen prinzipielle Bedeutung hat. Von welcher methodischen Seite aus immer man "Geschichten" als Erscheinungsformen von "Geschichte" analysiert, die Pointe dieser Opposition von Plural und Kollektivsingular ist eine *historistische*. Die Erforschung von Geschichtsdarstellungen im Gegensatz zur Konstitution *einer* Geschichte, zum Beispiel die Erforschung der "Biographie," hat dasselbe Interesse, das die "Biographie" selbst einmal als repräsentative Gattung verkörperte: das Individuelle in der Geschichte vor das System der Geschichte zu setzen. Schon im Dokumentationsband *Geschichte – Ereignis und Erzählung* hat Jacob Taubes die Überlegungen Reinhart Kosellecks zu den "theoretischen Prämissen einer ernüchterten historischen Forschung"¹³ nach dem "Konkurs der Geschichtsphilosophie" verglichen mit Droysens *Historik*, deren Programm ja auch auf dem Hintergrund einer im Kurse gefallenen Geschichtsphilosophie zu lesen ist. Wenn Koselleck das Interesse an "Geschichten" vor die "Geschichte" setzt, so vor allem, weil er die "Geschichtsphilosophie seit der Französischen Revolution ... wie eine Ketzerei verfolgt."¹⁴ Das Interesse an "Geschichten" als Interesse am Historismus wird einige Jahre später in Hermann Lübbes "Analytik und Pragmatik der Historie"¹⁵ ausformuliert zu einem Programm des "analytischen Historismus." Ich muß hier Lübbes Auseinandersetzung mit der Aktualität des Historismus auf sich beruhen lassen.¹⁶ Es genügt festzuhalten, daß Lübbe seine Definition von "Geschichten" als "Prozesse(n) der Systemindividualisierung"¹⁷ historistisch verstanden wissen will. Die "Einmaligkeit des historischen Gegenstandes zu würdigen" machte "erst die Entwicklung der Historie zu einer vollgültigen Wissen-

¹³ Jacob Taubes, "Geschichtsphilosophie und Historik. Bemerkungen zu Kosellecks Programm einer neuen Historik," *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, S. 490 bis 499, S. 491.

¹⁴ Ebd., S. 493. In seinem eigenen Beitrag zum Band *Geschichte – Ereignis und Erzählung* unterscheidet Koselleck 'historistisch' "die Geschichte schlechthin von den mannigfachen Geschichten..." "Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen," S. 211–222, S. 212. Jetzt auch in R.K., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (1979), S. 130–143.

¹⁵ Vgl. Anm. 4. – Lübbes Beiträge zu *Geschichte – Ereignis und Erzählung* formulieren Gedanken, die in seinem Buch wiederkehren.

¹⁶ Bei Lübbe ist das ideologische Interesse am aktualisierten Historismus deutlich erkennbar.

¹⁷ H. Lübbe, *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse*, S. 98, Hervorhebung von mir.

schaft" möglich.¹⁸ Die Opposition "Geschichten versus Geschichte" bedeutet nicht allein bei Lübke eine Erneuerung der historistischen Denktradition, und eines der Motive für diese Erneuerung, die Wendung gegen die Projektion von "Geschichte" als Instanz von Deduktionen, hat gewiß nicht nur innerwissenschaftliche Aktualität.

Für die Erforschung der "Biographie" des Historismus im 19. Jahrhundert, wie ich sie mir hier vorgenommen habe, schafft der "historistische" Rahmen des gegenwärtigen wissenschaftlichen Interesses an "Geschichten" eine günstige Voraussetzung. Die Probleme der "Begründung der Biographie im 19. Jahrhundert" münden gewissermaßen zwanglos ein in die aktuellen Fragestellungen der Analyse von "Geschichten": Die "Biographie" als Methode und als Objekt der Geschichtsschreibung repräsentiert zwei Reflexionsstufen eines "historistischen" Erkenntnisinteresses. Das soll nicht gleichzeitig Vorstufe eines neuen ideologischen Gebrauchs vom Historismus sein. Vielmehr verspricht am ehesten die reflexive Anwendung historistischer Kategorien auf ein Produkt des Historismus dessen adäquate Analyse. Man wird dann vielleicht die Frage beantworten können, was eine "individuelle Geschichte" aus der Blütezeit der "individuellen Geschichten" tatsächlich zu leisten vermochte.

Es wäre allerdings ein Mißverständnis, wenn der Umstand, daß ich von einem einzelnen Text des Autors David Friedrich Strauß den Problemumfang der Biographie im 19. Jahrhundert ableite, wenn dies Vorgehen aufgefaßt würde als "historistische" Demonstration des Einzelfalles. Die Gründe für den Entschluß zu einer Fallstudie sind viel schlichter. Sie ergeben sich aus der 'Forschungslage': die literaturwissenschaftliche Beschäftigung mit der Biographie kann nicht im entferntesten Anspruch darauf erheben, mit historistischer Prinzipienreflexion verglichen zu werden.

Der nächstliegende Grund für die Fallstudie "David Friedrich Strauß" war, daß Strauß in neueren Darstellungen zur Biographiegeschichte praktisch nicht vorkommt, auch dort nicht, wo sie den Zeitraum nach Hegels Tod behandeln.¹⁹ Das ist aus zwei Gründen schwer begreiflich: Zum einen hat für

¹⁸ Vgl. ebd., S. 121. Lübke zitiert George G. Iggers; Hervorhebung von mir. – Inzwischen ist der Band *Identität, Poetik und Hermeneutik* 8, erschienen (hrsg. v. Odo Marquard u. Karlheinz Stierle, 1979), in dem wichtige Thesen Lübkes diskutiert werden (Zur Chronologie: das "Identitäts"-Kolloquium fand 1976 statt, in seinem Buch *Geschichtsbegriff*... konnte Lübke beim Kolloquium geäußerte Einwände berücksichtigen). Die Einwände gegen Lübkes spezielles Konzept von "Geschichten" richten sich z. T. auch gegen das "neohistoristische" Interesse Lübkes (*Identität*, S. 696, vgl. S. 664). Zum Band *Identität*, der z. T. die Thematik des Bandes *Geschichte – Ereignis und Erzählung* aufgreift, vgl. unten S. 162 ff.

¹⁹ Z. B. in Friedrich Sengles Abschnitt "Die Biographie," in ders., *Biedermeierzeit. Deutsche Literatur im Spannungsfeld zwischen Restauration und Revolution 1815–1848*, Bd. II, *Die Formenwelt* (1972), S. 306–321. Natürlich nennt Sengle Strauß in den theologiegeschichtlichen Passagen des ersten Bandes.

die theoretische Begründung der Biographie in der Epoche nach der Hegelschen Geschichtsphilosophie Straußens biographisches Konzept des *Lebens Jesu* eine Schlüsselfunktion, zum anderen wurde Strauß zu einem der "großen" Biographen des 19. Jahrhunderts.²⁰ Man muß ihn kennen, wenn man die Biographie im 19. Jahrhundert kennen will.

Für die einzelne Fallstudie spricht noch ein anderer Befund der Biographie-Forschung. Helmut Scheuer, der gerade ein Buch *Biographie. Studien zur Funktion und zum Wandel einer literarischen Gattung vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart* vorgelegt hat,²¹ schränkt den Umfang seiner Darstellung selbst ein: bei der unabsehbaren und großenteils eben auch unlesbaren Fülle des Materials ist ein Einzelner den Anforderungen einer Gesamtdarstellung gar nicht gewachsen. Und die Erkenntnisse der Gewährsleute, auf die sich Scheuer verlassen muß, entbehren oft auffallend der Grundlage differenzierter Einzelanalysen.²² Scheuer muß sich daher in seinen historischen Urteilen fast zwangsläufig mit so bekannten Meinungen wie denen Romeins²³ oder Kracauers²⁴ zur Biographie begnügen, daß die Biographie ein Krisenprodukt oder ein Abschiedsgeschenk des Liberalismus sei. Einzelanalysen von Biographien sollten allerdings nicht nur einer später vielleicht doch möglichen Gesamtdarstellung vorarbeiten. Sie sollten klären, ob eine Gesamtdarstellung überhaupt sinnvoll ist. Wenn sich nämlich herausstellen sollte,

²⁰ Vgl. etwa Rudolf Gottschall, "Die Biographie der Neuzeit," *Unsere Zeit*, Neue Folge, 10/2, 577-593; 657-677, bes. 657, 666, 673 f.

²¹ Das Buch war zur Zeit der Abfassung dieses Aufsatzes noch nicht erschienen. Ich danke H. Scheuer für die Erlaubnis, die Revisionsbögen einzusehen.

²² Wenn Scheuer z. B. schreibt, daß wir über die "Biographik der Fachhistoriker ... durch die Dissertation von Eckhart Jander gut informiert sind," so kann das doch wohl nur in einem sehr vorläufigen Sinne gemeint sein. Scheuer, *Biographie*, S. 55 über Eckhart Jander, *Untersuchungen zu Theorie und Praxis der deutschen historischen Biographie im neunzehnten Jahrhundert (Ist die Biographie eine mögliche Form legitimer Geschichtsschreibung?)* (Diss. Freiburg i. Br., 1965). – Dieter Harths Beitrag zur Biographie der 'Fachhistoriker' in diesem Heft der *DVjs* macht die Notwendigkeit und den Sinn augenfällig von differenzierten Analysen, die über die Janderschen 'Informationen' hinausgehen. D. Harth danke ich für die Erlaubnis, sein vor meiner Arbeit abgeschlossenes Manuskript auswerten zu dürfen.

²³ Der "Zusammenhang von Krise und Biographie, wozu als ursächlicher Ring in der Kette der in Krisenzeiten stets wieder auftretende Individualismus kommt, der seinerseits eine Folge des Verlusts alter Traditionen und festbegründeter Autorität ist." Jan Romein, *Die Biographie. Einführung in ihre Geschichte und ihre Problematik* (1948 [1946]), S. 17.

²⁴ "Wenn es eine Bestätigung für das Ende des Individualismus gibt, ist sie in dem Museum der großen Individuen zu erblicken, das die Literatur der Gegenwart hochführt." Siegfried Kracauer, "Die Biographie als neubürgerliche Kunstform" [1930], in ders., *Das Ornament der Masse. Essays* (1963), S. 75-80; S. 79. Zum literaturhist. Kontext der Kracauerschen Kritik der Biographie vgl. Dietrich Scheunemann, *Romankrise. Die Entstehungsgeschichte der modernen Romanpoetik in Deutschland*, medium literatur 2 (1978), S. 195 ff.

daß die "Geschichte der Biographie" nur all das an historischen Konstellationen wiederholen kann, was die Geschichte anderer Gattungen auch schon verzeichnet, dann ist im Verhältnis zum Erkenntnissertrag der tatsächlich notwendige immense Aufwand nicht zu verantworten.

Die exemplarische Fallanalyse mag sich als Vorgehen anbieten; der Text, der hier zum Gegenstand der Analyse gemacht werden soll, bleibt ausgefallen genug. *Christian Märklin. Ein Lebens- und Charakterbild aus der Gegenwart* (1851) ist unter den vergessenen Schriften des ehemals "groß" genannten Stilisten Strauß die von jeher unbekannteste gewesen.²⁵ Sie blieb auch zum Zeitpunkt ihres Erscheinens, von einigen Freunden und Feinden Straußens und Märklins abgesehen, praktisch ungelesen. Unter den ganz wenigen Lesern, die das Buch überhaupt hat, sind immerhin bemerkenswerte Namen. Wilhelm Dilthey hielt die "kleine Schrift" für das "wertvollste und seinen Gegenstand am tiefsten fassende biographische Werk von Strauß."²⁶ Walter Benjamin sprach von der "schönen gemächlichen Biographie," die Strauß seinem Freund Märklin gewidmet habe.²⁷

Das sind Geschmacksurteile, und ein positives Geschmacksurteil war auch für mich die erste Veranlassung, Straußens *Christian Märklin* zum Gegenstand einer literaturwissenschaftlichen Untersuchung zu machen. Wenn die Mühe um diesen einen Text lohnen soll, so muß, über alle vom Text veranlaßte historische Erkenntnis hinaus, zuletzt doch plausibel gemacht werden können, ob es lohnt, diesen Text 'dem Vergessen zu entreißen.'

An den abhandengekommenen "klassische(n) Schriftsteller" Strauß, der "die Sprache beherrscht" hat "wie wenige Deutsche unseres [des neunzehnten] Jahrhunderts,"²⁸ an diesen Strauß heranzugehen mit der Geschmacksfrage, heißt, historisch dort anzuknüpfen, wo der Fall Strauß zunächst ein-

²⁵ Informationen allgemeiner Natur über Strauß werde ich nicht einzeln nachweisen. Benützt habe ich folgende Darstellungen: Adolf Hausrath, *David Friedrich Strauß und die Theologie seiner Zeit*, 2 Bde. (1876); Theobald Ziegler, *David Friedrich Strauß*, 2 Bde (1908); Kuno Fischer, *Über David Friedrich Strauß. Gesammelte Aufsätze* (1908); Ernst Jäckh, "Friedrich Nietzsche und David Friedrich Strauß. Beiträge zur 'modernen Kultur,'" *Patria* (1909), 210–247; Karl Barth, *David Friedrich Strauß als Theologe 1839–1939*, *Theologische Studien* 6 (1939); Leopold Handel, *David Friedrich Strauß im literarischen Meinungsstreit von A. Knapp bis Fr. Nietzsche* (Diss. Tübingen, 1948); Horton Harris, *David Friedrich Strauß and his Theology* (1973) (folgt sehr eng Hausrath und Ziegler; neuere Literaturangaben); Fritz Schlawe, *David Friedrich Strauß; eine kurze Lebensbeschreibung anhand von eigenen Äußerungen* (1974).

²⁶ Wilhelm Dilthey, "35. Literaturbrief (1879)," W.D., *Gesammelte Schriften*, XVII, 228. Im folgenden werden Diltheys *Gesammelte Schriften* abgekürzt mit *DG*, römischer Band- und arabischer Seitenzahl zitiert.

²⁷ *Deutsche Menschen. Eine Folge von Briefen*, Auswahl und Einleitung von Walter Benjamin [1936], Bibliothek Suhrkamp 547 (1977), S. 83.

²⁸ Wilhelm Dilthey, "13. Literaturbrief (1877)," *DG*, XVII, 113.

mal abgeschlossen worden war. Denn Nietzsche hatte mit seiner ersten *Unzeitgemäßen Betrachtung* (1873)²⁹ gerade auch den Mythos vom zweiten "Lessing" oder zweiten "Voltaire" namens Strauß zerstört. Er hatte die Kulturbarbarei des Gründungsbürgertums in Strauß stellvertretend abgeurteilt, und seine Kritik hatte dort angesetzt, wo diese Bürger sich am stärksten fühlten, bei ihrer schönggeistigen Bildung. Trotz allem, was an Apologetischem oder Historischem über Strauß dann noch geschrieben worden ist, nach Nietzsches Vernichtung des Bekenner und Schriftstellers Strauß war dessen Ruhm dahin, das ganze Werk, vom Erstling, dem *Leben Jesu* abgesehen, geriet nach und nach in Vergessenheit.

Nietzsche hatte den Strauß des *Lebens Jesu*, den Kritiker von 1835 in Schutz genommen gegen den Strauß des *Alten und neuen Glaubens*, den Bekenner von 1872. Diese Daten erinnern daran, daß Strauß sich an zwei markanten Punkten der deutschen Geschichte im 19. Jahrhundert exponiert hatte. Daß das Jahr 1835 allgemein als Krisenjahr in der Entwicklung des "Geistes" empfunden worden war, dazu hatte Strauß noch selbst beigetragen; das *Leben Jesu*, das Werk seines Zweifels, wurde, wie man damals fand, wirkungsvoll untermalt von Gutzkows *Wally die Zweiflerin*. Daß 1871 die Realpolitiker und nicht mehr die Theologen und die Poeten die historischen Jahre "machten," daß Strauß 1835 "Epoche machen," 1873 sich nur noch zu ihr bekennen konnte, das ist das Ergebnis einer Entwicklung, in der ein drittes Datum eine entscheidende Rolle spielt: 1848. Straußens Bewältigung seines gescheiterten Engagements für die bürgerlichen Ziele von 1848 geschieht im *Christian Märklin*. Der *Christian Märklin* ist die autobiographischste der von Strauß veröffentlichten Schriften. Sie markiert den Scheitelpunkt in einer für das 19. Jahrhundert sehr typischen Lebenskurve, eben die Wandlung des Linkshegelianers zum Gründungsbürger. Vor allem solche deutlichen Merkmale eines historisch repräsentativen Falles geben zusammen mit dem Geschmacksurteil die Veranlassung, den ganz unbekanntem *Christian Märklin* ausführlich zu beschreiben.

Anlaß für Straußens autobiographische Auseinandersetzung mit dem Freund Christian Märklin war dessen plötzlicher Tod 1849. Als Vorstufe zu der ausgeführten Biographie hatte Strauß Nekrologe auf Märklin im *Schwäbischen Merkur* und in der *Schwäbischen Kronik* geschrieben,³⁰ und Nekrolog ihrer Absicht nach blieb auch die umfassendere Lebensbeschreibung. Damit ist das scheinbar ganz privatistische Schriftstück schon in einen literaturhistorischen Gattungszusammenhang gerückt: als "nekrologisches Denk-

²⁹ Dazu ausführlich unten S. 120ff.

³⁰ Vom 31. Oktober 1849. Vgl. auch Strauß' Gedicht "Aus dem Grabe (Märklin)," *Poetisches Gedenkbuch. Gedichte aus dem Nachlasse von David Friedrich Strauß*, eingel. v. Eduard Zeller (1878), S. 86.

mal”³¹ hat die Freundesbiographie einen großen Anteil an der biographischen Produktion der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. An die Frage nach dem historisch typischen *Christian Märklin* schließt sich sogleich die im engeren Sinne literarische Frage an nach den Entsprechungen von bestimmter *Lebensgeschichte* und den Gattungsmerkmalen der *Lebensgeschichte*. Im folgenden ist also zuerst die allgemenhistorische Repräsentanz der Märklinischen *vita* aufzuzeigen. Die notwendige Information darüber, wer Christian Märklin denn überhaupt war, wird gerade in der autobiographischen Perspektive des Verfassers Strauß einen sehr markanten Generationsrepräsentanten vorstellen. Erst aus dieser Darstellung können sich die weiterführenden Gesichtspunkte ergeben, wie sich die Gattungsmerkmale der “Biographie” und des “Nekrologs” verhalten zu den inhaltlichen Überzeugungen dieser Generation, und wie solche Überzeugungen, nachdem sie im Medium literarischer Gattungen verallgemeinerungsfähig gemacht worden sind, zu Positionen abstrahiert werden können, die in ihrer historischen Bedeutung weit über die speziellen Gattungsfragen der “Biographie” hinausgehen. Am Ende dieser ersten Argumentationslinie wird Diltheys *Einleitung in die Geisteswissenschaften* stehen. Dabei wird sich nicht immer vermeiden lassen, daß der unbekannte *Christian Märklin* in bekannte Kontexte gestellt wird. Wenn, um ein Beispiel zu nennen, Rudolf Hayms Hegel-Vorlesung behandelt wird, so nicht, um die ältesten und bekanntesten Positionen der Hegel-Kritik zu wiederholen, sondern um sie einzubringen in die historiographische Darstellung der Gattung “Biographie,” deren Endzweck nicht ein Beitrag zur aktuellen Hegel-Kritik ist. Eine philosophiegeschichtliche Absicht ist eher darin zu suchen, daß die aufgezeigte Verbindung Feuerbach – Dilthey anknüpft an das wiedererwachte Interesse der Philosophen am frühen Dilthey.

Dilthey wird allerdings nicht der Schlußpunkt meiner Argumentation überhaupt sein. Zuletzt soll der *Christian Märklin* betrachtet werden als erzählte “Geschichte,” als Geschichte im Singular. Am *Christian Märklin* wird sich zeigen lassen, wie allein durch eine bestimmte Weise des *Erzählens* ein “wahrer” Begriff vom Subjekt der Geschichte zum Ausdruck kommt, “wahr” zumindest gegenüber den Ideologien der “Biographie” im 19. Jahrhundert, die auch die Absichten des Biographen Strauß bestimmt haben. Damit wird das anfängliche Geschmacksurteil über den *Christian Märklin* konkretisiert zu einer entschieden literarischen Betrachtungsweise. Und es wird sich schließlich das historiographische Interesse an einer Gattung des 19. Jahrhunderts und an einem ihrer vergessenen Exemplare zeigen als Bruchstück und Ausdruck eines um seine historische Kontinuität bemühten wissenschaftlichen Selbstverständnisses.

³¹ Friedrich Sengle, *Biedermeierzeit*, II, 318.

II.

Wer war Märklin?

Weil schon der Vater und der Bruder Pfarrer waren, wurde auch Christian Märklin auf den Bildungsweg aller württembergischen Theologen durch ein Seminar und durch das Tübinger Stift geschickt. Strauß war Märklins Konpromotionale und konnte daher aus eigener Erfahrung Märklins Klosterleben in Blaubeuren schildern. Wie überhaupt die Lebensumstände von Strauß und Märklin so große Übereinstimmung zeigen, daß Strauß, wenn er von Märklin erzählt, zwangsläufig immer auch von Strauß erzählt. Es ist das Autobiographische vom Biographischen gerade in den Abschnitten über die gemeinsame Jugend kaum zu trennen.

Mit dramatisierten Landschaftsbeschreibungen und einem Geschichtsabriß des württembergischen Stipendiatensystems gibt Strauß dem papiernen Einerlei der Märklin-Straußschen Gelehrtenjugend den Lebensstoff gewissermaßen zum Ersatz. Erst als die Freunde das Tübinger Studium und die erste Stufe des Geistlichenstandes, das Vikariat, absolviert haben, planen sie, eine Art Bewegung in ihr Leben zu bringen und "die große theologische Route durch Norddeutschland" anzutreten, "um einige Pastoren persönlich kennen zu lernen und zu erfahren, wie sie Römer 5, 15 auslegen."³² Der schwäbische Magister auf seiner Kavaliertour "geht in Berlin den Vormittag über in Collegien, des Nachmittags studirt er für sich, was er in Stuttgart, Ludwigsburg, Heilbronn, Tübingen, Ulm, Beutelsbach eben so gut hätte studiren können."³³

Äußerer Umstände wegen hatte Strauß allein fahren müssen, kurz nachdem er in Berlin angekommen war, starb Hegel, um dessentwillen die Reise eigentlich stattgefunden hatte.³⁴ Märklins Reise fehlte ein solcher Höhepunkt. Von ihr berichtet Strauß nur unter Zeichen der Ungeduld, große Breite gönnt er sich erst wieder bei einem viel spröderen Stoff, bei einem Briefwechsel³⁵ in Religionssachen. Und zwar war Märklin irritiert davon, daß seine Brackensteiner Pfarrkinder auf den pastoralen Elan ihres Vikars nicht

³² Friedrich Theodor Vischer, "Dr. Strauß und die Wirtemberger," *Hallische Jahrbücher*, 7.-21. März 1838, Sp. 501. Der Artikel wurde fortgesetzt unter dem Titel "Doctor Strauß charakterisiert von Fr. Vischer," ebd., 7.-12. Juni 1838. Der Vergleich dieses zweiten Teils mit dem *Christian Märklin* zeigt deutlich die oben erwähnte Parallelität von Strauß' und Märklins Jugend.

³³ *Hallische Jahrbücher* (1838), Sp. 501.

³⁴ Strauß' Brief an Märklin vom 15. 11. 1831, in dem er den Tod Hegels meldet und die Beisetzung beschreibt, hat Benjamin in seine Sammlung deutscher Briefe aufgenommen. Vgl. Anm. 27.

³⁵ Durch die Edition und Auswertung dieses Briefwechsels hat ihn Jörg F. Sandberger der theologischen Forschung zugänglich gemacht. J.F.S., *David Friedrich Strauß als theologischer Hegelianer. Mit unveröffentlichten Briefen*, Studien zur Theologie- und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts 5 (1972).

reagierten. Die Freunde hoben dieses Vorkommnis sogleich ins Grundsätzliche und diskutierten es unter dem Gesichtspunkt der Hegelschen Religionsphilosophie: die wissenschaftlichen Begriffe der spekulativ geschulten Theologen und die religiösen Anschauungen der Brackenheimer Weingärtner sind nur der Form, nicht dem Inhalte nach verschieden. Zwischen Begriff und Anschauung zu vermitteln, werde die Aufgabe der pastoralen Praxis sein.³⁶ Die Freunde berührten in diesem Zusammenhang verschiedene theologische Streitfragen, sie handelten von Eschatologie (60), von der problematischen Einheit des Göttlichen und des Menschlichen in der Person Christi (65), schrieben über die "Lehre von den letzten Dingen" und äußerten Zweifel am "Grundgedanke(n) einer persönlichen Unsterblichkeit" (66). Strauß geht anhand ausführlicher Brief-Zitate sehr ins Detail, und nicht nur hier, sondern über weite Strecken der Märklin-Biographie erscheinen gerade die theologiegeschichtlichen Archivalien als die eigentliche Barriere vor einer ersprießlichen Lektüre des Buchs.

Tatsächlich kann man sich, wie Karl Löwith schreibt,³⁷ heute nur schwer eine Vorstellung davon machen, mit welcher Lebhaftigkeit und wohl auch Betroffenheit eben diese Fragen: Eschatologie, die Person Christi und persönliche Unsterblichkeit, in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts diskutiert wurden. Wie sie nicht allein zwei schwäbischen Vikaren zum spekulativen Zeitvertreib genügten, sondern wie sie, vor allem nach Hegels Tod, der Öffentlichkeit eine Reihe theologischer Skandale, den Skandaleuren oft bitteres Unglück bescherten. In erster Linie ist Strauß selbst zu nennen: der Briefwechsel formuliert die Grundlagen, aus denen sich schließlich die Konzeption des *Lebens Jesu* entwickeln wird.³⁸ Den Aufruhr aber, den dann das *Leben Jesu* erzeugt hat, kann man sich nicht heftig genug denken. Nennen kann man neben Strauß auch den unglückseligen Friedrich Richter, der mit seiner *Lehre von den letzten Dingen*³⁹ Märklins Wunsch nach Erledigung der persönlichen Unsterblichkeit zu erfüllen schien. Strauß schreibt also mit Recht vom Briefwechsel der Vikare, daß "die Jünglinge hier in einer Art von Vorspiel für sich im Stillen bereits jene Fragen behandelten, welche

³⁶ Vgl. dazu Sandberger, S. 47.

³⁷ Karl Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche* (1941), S. 455 f. – Eine ausgezeichnete Darstellung der theologischen Diskussion der Hegelianer gibt Peter Cornehl, *Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule* (1971).

³⁸ Vgl. Sandberger, S. 46 f.

³⁹ *Die Lehre von den letzten Dingen. Eine wissenschaftliche Kritik, aus dem Standpunkt der Religion unternommen*, 1. Band (1833). Vgl. dazu und zum für Richter ungünstigen Verlauf der Kontroverse Cornehl, *Die Zukunft der Versöhnung*, S. 267 ff. Zu Feuerbachs "Todestheorie," die Richter übernommen hat und die auf diesem Umweg auch Überzeugung Märklins wurde, vgl. unten S. 133.

wenige Jahre später durch Anregung des einen und unter lebhafter Theilnahme des andern auf einer größeren Bühne zur Sprache gebracht, so tiefe Erschütterungen herbeigeführt, und späterhin auch Märklins Leben umgestaltet haben" (59).

Was dies Vorspiel außerdem ankündigt und was in der einschneidenden Umgestaltung von Märklins Leben dann offenkundig wird: Märklin ist für Strauß der exemplarische "Fall" (114), den Strauß beschreibt, um die in seinen Augen entscheidende theologie- und bewußtseinsgeschichtliche Wende des Jahrhunderts zur Anschauung zu bringen. Folgendermaßen sah diese Wende in Märklins Leben aus.

Nach seiner Tübinger Repetentenzeit trat Märklin in Calw die zweite Pfarrstelle, die sogenannte Helferstelle an. Calw war ein wichtiger Handels- und Gewerbeplatz mit einer 'modernen' Sozialstruktur: die Stadt hatte ein Proletariat (91). Nicht zuletzt mit den sozialen Verhältnissen hing es zusammen, daß Calw ein Hort des schwäbischen Pietismus war. Den Proletariern wandte sich Märklin in wohlthätiger Armenpflege zu; Verbesserung der sozialen Lage erhoffte er von der "sittliche(n) Volkserziehung," er gründete daher eine "Kleinkinderschule" und einen "Lese- und Lernverein" (95).⁴⁰ Den Pietisten hingegen widmete Märklin eine ausführliche Untersuchung,⁴¹ in der er das 'Wesen des Pietismus' wissenschaftlich analysierte. Wieder referiert Strauß breit den Inhalt dieses trockenen, noch nicht einmal polemischen Traktats. Selbst von der Affäre, zu der die Calwer Pietisten schnell Märklins Publikation aufbauschten, berichtet Strauß in zurückhaltendem Ton.⁴² Er verbirgt so fast ganz den Tatbestand, daß Märklins Buch Teil jenes großen Feldzuges war, den Strauß und seine Freunde zur Verteidigung des *Lebens Jesu* führten, und in dem sie die Pietisten als ihre Hauptgegner bekämpften.⁴³ Strauß' Bericht verbirgt auch, welcher Ton in dieser Auseinandersetzung angeschlagen wurde, wenn einer der Freunde nicht gewillt war, Rücksicht auf sein Amt zu nehmen. Vischer etwa nannte im ersten Jahrgang der *Hallischen Jahrbücher* den Pietismus "eine Krätze, welche die edelsten Säfte des Geistes in Eiterung setzt,"⁴⁴ und schalt den "triefenden

⁴⁰ Auch publizistisch befaßt er sich mit der Armenfrage: "Über unser Armenwesen und seine Behandlung" (*Christian Märklin*, S. 96, Anm.).

⁴¹ *Darstellung und Kritik des modernen Pietismus. Ein wissenschaftlicher Versuch* von Dr. Christian Märklin, Diaconus an der Gemeinde Calw (1839) (*Christian Märklin*, S. 101, Anm.).

⁴² Diese Zurückhaltung erklärt Strauß mit Märklins eigenem Verhalten gegenüber den Pietisten: Märklin "behauptet gegen sie nur durch tausend Verschweigungen, Reservationen, ja Sophismen das Feld." *Briefwechsel zwischen Strauß und Vischer*, 2 Bde, hrsg. v. Adolph Rapp (1953), I, 321, Anm.

⁴³ Hausrath, S. 220ff; Ziegler, S. 215. Vgl. Anm. 25.

⁴⁴ "Dr. Strauß und die Wirtemberger," *Hallische Jahrbücher* (1838), Sp. 526.

Geifer seiner Verdammungswuth.“⁴⁵ Mit einem Artikel Ruges⁴⁶ und mit einem Literaturbericht,⁴⁷ auch über Märklins Buch, sorgten die *Hallischen Jahrbücher* überhaupt dafür, daß der Pietismusstreit der Straußianer aufhörte, eine Schwarzwald- und Neckartalspezialität zu sein. Noch einen Schritt weiter in der Verallgemeinerung geht Strauß im *Christian Märklin*: Märklin hatte den Pietismus so charakterisiert, “daß er damit die Religion selbst traf; denn der Pietismus ist nichts anderes, als die im Laufe der Zeit zur Partei und Parteisache gewordene Religion” (104). Märklins ‘Wesen des Pietismus’ wird von Strauß vergrößert zum Vorläufer des *Wesens des Christentums*. Dessen Verfasser, Ludwig Feuerbach, nennt er den Mann, “der auf das i, welches wir gefunden hatten, erst den Punkt gesetzt, dessen genialer Naturalismus die letzten feinsten Nebel der Scholastik, die auch uns noch den Sinn befangen hielten, niedergeworfen hat” (125).

Noch hielt Märklin, trotz der von den Calwer Pietisten betriebenen Verketzerung, an seinem Amt fest: “In dieser Zögerung, mit der Kirche zu brechen ... ist Märklin der getreue Repräsentant der speculativen Theologie jener Zeit. Wir alle machten es nicht anders, wir wollten es nicht glauben, was unsre Gegner uns laut genug in die Ohren schrien, daß wir nicht mehr auf christlichem Boden stünden” (114). Dann schließlich durchschritt auch Märklin den Feuerbach⁴⁸ und gelangte selbst zu der Erkenntnis, daß er mit seinen “Ansichten und Überzeugungen,” die das “Ergebnis der ganzen bisherigen Entwicklung der Theologie” (122) bedeuteten, an dem “Knotenpunkte der Geschichte” angelangt war, “wo das Neue sich klar und bestimmt von dem Alten lösen und eine selbständige Gestaltung schaffen muß.” “...es gilt eine Revolution, wie sie Jesus gegen das positive Judentum, Luther gegen die katholische Kirche unternahm und ausführte” (124): Märklin immerhin gab das Calwer Helferamt auf und wurde Gymnasialprofessor in Heilbronn.

“Märklin ist ein Collectivbegriff, eine ganze Zeitrichtung erscheint zusammengedrängt, künstlerisch versinnbildlicht in diesem Helfer, diesem Professor.”⁴⁹ Wilhelm Heinrich Riehl wußte, wovon er in seiner Rezension des

⁴⁵ Ebd., Sp. 529.

⁴⁶ Arnold Ruge, “Der Pietismus und die Jesuiten,” *Hallische Jahrbücher* (1839), Nr. 31, 5. Februar – Nr. 36, 11. Februar.

⁴⁷ Von Eduard Zeller, *Hallische Jahrbücher* (1839), Nr. 231, 26. Sept. – Nr. 235, 1. Oktober.

⁴⁸ “Und es gibt keinen andern Weg für Euch zur *Wahrheit* und *Freiheit* als durch den *Feuerbach*. Der Feuerbach ist das *Purgatorium* der Gegenwart.” Ludwig Feuerbach, “Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach,” L. Feuerbach, *Werke in sechs Bänden*, hrsg. v. Erich Thies (1975), II, 244–246; das Zitat S. 246. Zur Autorfrage des Aufsatzes: II, 368–372. Feuerbachs *Werke* im folgenden abgekürzt mit *FW*.

⁴⁹ W[ilhelm] H[einrich] Riehl, “Skizzen zu einem philosophischen Zeitbild,”

Christian Märklin schrieb. Auch er war einer der ungezählten Zeitgenossen Märklins, die sich als Theologiestudenten oder als Kandidaten des Predigtamtes von der Religion zur Philosophie oder zur Historie bekehrten.⁵⁰ „Tausende haben denselben Kampf durchgerungen wie der Märklin des Dr. Strauß ... Strauß obenan.“⁵¹ Und viele der Tausende haben wie Märklin diesen Kampf als erklärte Parteigänger von Strauß durchgekämpft. „Ich war mit Leib und Seele Straußianer,“ bekennt Rudolf Haym,⁵² und Hermann Hettner pflichtet ihm bei: „Ziemlich gleichen Alters sind wir durch Strauß und Hallische Jahrbücher in unseren Studentenjahren hindurchgegangen...“⁵³ „Dieser Märklin ist Strauß,“⁵⁴ und nur weil er straußisch ist, kann er „Collectivbegriff“ sein. Andererseits, weil er nicht *nur* Strauß ist, weil Märklin nicht das Haupt der Partei, sondern der viel weniger exponierte Normalfall ist, kann Märklin wieder für andere zur Identifikationsfigur werden. Dilthey zum Beispiel konnte schon aus Generationsgründen nicht mehr ein Straußianer wie Haym werden. Märklin war für den Schleiermacherianer Dilthey auf andere Weise typisch, er war im Gegensatz zu Strauß als erklärter Schüler Schleiermachers auf die Bahn des Zweifels geraten. Noch in einem anderen Punkt konnte Dilthey viel direkter in der Märklinschen als in der Straußschen vita seinen eigenen Fall wiederentdecken. Dilthey war wie Märklin ein der Theologie zuletzt abtrünniger Sohn, der dem Vater im angesehenen geistlichen Amt auseinandersetzen mußte, welche Gewissensgründe seine Abtrünnigkeit hatte.⁵⁵ Diltheys Gefallen am *Christian Märklin* ist also ganz persönlicher Natur.

Märklin blieb wie die meisten seiner Zeitgenossen nicht bei der Befreiung aus der Theologie stehen. „Der kirchliche Liberalismus war die Übungsschule für den politischen gewesen.“⁵⁶ Und für Märklin wird die Revolution von 1848 zum Schicksal, zum „Sturme,“ der ihn „dahinraffte“ (147).

Augsburger Allgemeine Zeitung, Beilage zu Nr. 87, 28. März 1851, 1385–1387; 1385. Zur Aufnahme dieser und anderer Rezensionen des *Christian Märklin* durch Strauß vgl. *Briefwechsel Strauß-Vischer*, Briefe vom 26. 10. 1851–1. 4. 1852.

⁵⁰ Vgl. Georg von Mayr, „Wilhelm Heinrich v. Riehl,“ *Biographisches Jahrbuch*, 3 (1898), 400–414; 400f.

⁵¹ Riehl, *AAZ*, 1385. „Straußisch“ war auch das „Schwanken.“ Karl Barth rechnet Strauß das Zaudern nach: *Der alte und der neue Glauben* wird der „dritte Vormarsch“ nach dem „zweiten Rückzug“ sein. Karl Barth, *Strauß als Theologe*, vgl. Anm. 25, S. 30.

⁵² Rudolf Haym, *Aus meinem Leben. Erinnerungen* (1902), S. 106.

⁵³ Hermann Hettner an Haym, 13. 12. 1859. *Ausgewählter Briefwechsel Rudolf Hayms*, hrsg. v. Hans Rosenberg, Deutsche Geschichtsquellen des 19. Jahrhunderts 27 (1930), S. 189.

⁵⁴ Riehl, *AAZ*, 1385.

⁵⁵ Vgl. *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852–1870*, zusammengestellt von Clara Misch geb. Dilthey (1933), S. 281. Vgl. auch die zahlreichen Briefe Diltheys an den Vater.

⁵⁶ Rudolf Haym, *Aus meinem Leben*, S. 167.

Vor Märklins 48er Erlebnisse setzt Strauß eine deutliche Zäsur. Der Heilbronner Ketzeridylle des Pädagogen, Familienvaters und Gartenfreundes schließt er Bruchstücke eines eigenen Tagebuches an über die Reise der beiden Freunde nach Blaubeuren. Nachdem die theologische Befreiung vollendet ist, kehren die Freunde noch einmal zur "theologischen Mausfalle" (146), zum Ort ihrer Anfänge zurück. Mit dieser Anfang-Schluß-Bindung demonstriert Strauß, daß der eigentliche Kreis des Märklinschen Lebens abgeschritten ist. Er fährt jetzt im Kapitel "Allgemeines über Märklin's Persönlichkeit und Denkart" fort, und nachdem er so alles Wesentliche über den eigentlichen Märklin gesagt hat, läßt er das traurige Nachspiel von Märklins politischer Karriere und seinen Tod folgen.

Märklin strebte eine Kandidatur für Frankfurt auf Seiten der "constitutionellen Partei" (177) an, doch in Heilbronn, einer Stadt mit dem "Ruf des ruchlosesten und verrücktesten Demokratennestes" (185), mußte ein Mann scheitern, dem der "Schmutz auf der Straße" so zuwider war "wie der der Gesinnung" (148). Daß schließlich die eigenen Parteigänger mit einer simplen Intrige den naiven Märklin zu Fall brachten, beschönigt Strauß nicht. "Übelberathener Freund!" (179), der "Aristokrat" (184) mit der "individuellen Grundrichtung" (153) hatte wider seine Natur gehandelt. Noch einmal bekommt er Gelegenheit, sich auf die Natur, Auerbach und Goethe zu besinnen, um dann nach kurzem Delirium, in dem ihn "einige Stunden lang ... das Bild eines Volks-Aufstandes" (198) verfolgte, zu sterben, "es war der ewige Friede, der über ihn kam" (199).

Strauß braucht nur die ungefähre Gleichzeitigkeit von Märklins zahlreichen Katastrophen- und Endzeitahnungen, seiner Leiden am 'demokratischen Schwindel' (131) und seines plötzlichen Todes vor Augen zu führen, um auch ohne jeden direkten Hinweis suggerieren zu können, daß Märklins Tod ein symbolischer Tod, ein Stellvertretertod für alle ist, die das Ende ihrer politischen Identität in der "Anarchie," in der "Herrschaft der Masse" (187) erwarteten, "Strauß obenan." Die Stilisierung Märklins zum Märtyrer des Individualismus, seines typhösen Fiebers zur apokalyptischen Zeitkrankheit überhöht nur die einfache Repräsentanz, die Märklin für Strauß in politischer Hinsicht hat: wie Strauß und der Hauptteil der Bildungsbürger gehörte Märklin zu jenem konservativ-konstitutionellen Lager im Bürgertum, das nach der Übernahme der Geschäfte durch die Märzministerien Gefahren für bürgerliche Ruhe und Ordnung weit mehr von Seiten der "Demokraten" und ihres Republikanismus, als von Seiten der alten Gewalten befürchteten. Mit traumatischer Angst⁵⁷ erwarteten Strauß und Märklin die 'Anarchie von unten,' und nur in der konstitutionellen Monarchie und in der Trennung von

⁵⁷ Vgl. bes S. 187 – "Ich bekenne offen, solange wir noch in Europa sind, will ich lieber russisch als demokratisch regiert sein." Strauß an Vischer, 26.2.1852, *Briefwechsel Strauß-Vischer*, II, 30.

rechtlicher und politischer Freiheit durch das eingeschränkte Wahlrecht sahen sie Schranken gegen das Unheil einer Struve-Häckerschen Republik aufgerichtet.⁵⁸ Märklin und Strauß gehörten zu der in Süddeutschland zunächst kleinen, von Pfizer angeführten Gruppe, die Preußen⁵⁹ als den sichersten Garanten des sozialen status quo betrachteten und vor allem deshalb die Einigung Deutschlands zu einer preußischen Angelegenheit machen wollten.⁶⁰ Strauß läßt Märklin leben und sterben als den letzten Zeugen einer untergegangenen Charaktertüchtigkeit, die den "gebildeteren Classen" der Revolutionsjahre fehlte und sie "so bedenklich schwach erscheinen ließ den Angriffen der Massen gegenüber, deren leidenschaftliches Wollen von der alten Zucht nicht mehr gebändigt und von der neuen Bildung noch nicht gemildert war" (4).

Märklin starb 1849, Strauß hat sich nach seinem eigenen Scheitern als Abgeordneter nicht mehr direkt politisch engagiert. Doch an Rudolf Hayms politischer Biographie, mit dessen Auffassungen Strauß sympathisierte, läßt sich stellvertretend der Weg eines preußisch orientierten Konstitutionellen in den Gothaer Liberalismus und nach der Konfliktzeit in die National-liberale Partei, in die Reichsgründungspartei Bismarcks verfolgen. Und was immer sonst in der komplizierten Geschichte des bürgerlichen Liberalismus an Kontinuitäten und Diskontinuitäten abzuwägen ist: die Angst vor den "Demokraten" wurde schließlich zur 'Furcht vor den Socialdemokraten.'⁶¹ Eben diese Furcht wurde zu einem Merkmal der Gründerbürger, deren Kulturbarbarei Nietzsche bloßstellen wollte, als er in seiner ersten *Unzeitgemäßen Betrachtung* sich den Strauß'schen *Alten und neuen Glauben* vornahm und Strauß zur Inkarnation des "Bildungsphilisters" erhob. Strauß vertrat auch noch in seinem *Alten und neuen Glauben* die politischen Grundsätze, die er schon 1848 mit Märklin geteilt hatte. Seine Begriffe hießen jetzt nach der Reichsgründung "Mysterium"⁶² der Monarchie und "socialistische Beule."⁶³ Und auch jetzt erwartete er die Anarchie von einem allgemeinen Wahlrecht, das von keinen Eigentumsunterschieden wußte.⁶⁴

⁵⁸ Vgl. S. 184.

⁵⁹ Vgl. S. 178.

⁶⁰ Zu diesen Positionen im Liberalismus Württembergs vgl. Dieter Langewiesche, *Liberalismus und Demokratie in Württemberg zwischen Revolution und Reichsgründung*, Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 52 (1974), zu Strauß vgl. bes. S. 156, 166–179. – In Erich Wellers Dissertation über die 1848-er Ereignisse in Heilbronn wird der Märklin ausführlich als Quelle zitiert. *Heilbronn und die Revolution von 1848/49, Beiträge zur Geschichte der Revolution von 1848/49 in Württemberg* (Diss., masch., Tübingen, 1924).

⁶¹ Vgl. Nietzsche, *Werke*, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Dritte Abteilung, Erster Band (1972), abgekürzt im folgenden mit *NW*, III/1; S. 195.

⁶² *Der alte und der neue Glaube* (1872), S. 270.

⁶³ Ebd., S. 277.

⁶⁴ Ebd., S. 285–291.

Aus der Blickrichtung Nietzsches auf diesen David Strauß der "cynischen Philisterbekenntnisse"⁶⁵ nimmt die historische Repräsentanz des *Christian Märklin* bedenkliche Züge an. Tritt denn erst im Strauß der Gründerzeit "der Philister als der Stifter der Religion der Zukunft" auf? Ist nicht schon Märklin "der zum Schwärmer gewordene Philister"?⁶⁶ Ist auch schon 1848 die Kulturbarbarei die eigentliche Sünde wider den Heiligen Geist?

Nietzsche verhöhnte Straußens Sonntagsandachten, gebetet und gesungen aus Klassikern der Literatur und der Musik und empfohlen als "Ersatzmittel für die Kirche."⁶⁷ Märklin hielt mit dem Tacitus seine "Morgenandacht" (133), erzog seine Schüler zum "heiligen Dienst" an der Klassizität und schrieb seine "Exercitien" nieder in "ein wahres philologisch-pädagogisches Erbauungsbüchlein" (135). Märklin veranstaltete zu Goethes hundertstem Geburtstag eine Feierstunde (197) mit einer Egmont-Liturgie, von der alles gilt, was Nietzsche über den Klassikermißbrauch der Bildungsphilister schrieb:

Wir beneiden Niemanden um die Erbauungen, die er sich in der Stille seines Kämmerleins oder in einem zurecht gemachten neuen Himmelreich verschafft; aber von allen möglichen ist doch die Straussische eine der wunderbarsten: denn er erbaut sich an einem kleinen Opferfeuer, in das er die erhabensten Werke der deutschen Nation gelassen hineinwirft, um mit ihrem Dampfe seine Götzen zu beräuchern.⁶⁸

Ist, wie Riehl glaubte, Märklin "Collectivbegriff," weil er den Kampf Tausender durchstand, oder ist er Collectivbegriff, weil dieser Kampf der Märklin, Strauß, Riehl oder Gervinus⁶⁹ zur Kirchengeschichte des barbarischen Neuen Glaubens gehört?

Selbst wenn Märklin die ganze Verdammung zum Bildungsphilister träfe, das *Buch* über ihn träfen die schlimmsten Vorwürfe Nietzsches gerade nicht. Nietzsche beurteilt am *Alten und neuen Glauben* nicht nur das "Wort des Bekenners," sondern auch die "That des Schriftstellers."⁷⁰ Der letzteren größter Makel ist der krasse Widerspruch zwischen den abgehandelten Problemen, die "ernst und schrecklich"⁷¹ sind, und der "simple(n) Manier" ihrer Darstellung, die Strauß "leicht geschürzt,"⁷² Nietzsche "angehungerte Nüchternheit"⁷³ nennt. Auch hier kann man bei Nietzsche so lesen, als sei die Krankengeschichte des "nichtswürdige(n) Stilist(en)"⁷⁴ Strauß auch eine Charakteri-

⁶⁵ *NW*, III/1, 169. Vgl. dagegen K. Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*, S. 456.

⁶⁶ *NW*, III/1, 173.

⁶⁷ Vgl. *Der alte und der neue Glaube*, S. 298–301.

⁶⁸ *NW*, III/1, 182.

⁶⁹ Über Riehl und Gervinus äußert sich Nietzsche im gleichen Sinne wie über Strauß. Vgl. *NW*, III/1, 177; 181.

⁷⁰ *NW*, III/1, 169.

⁷¹ Ebd., 213.

⁷² Ebd.

⁷³ Ebd., S. 222.

⁷⁴ Ebd., S. 216.

stik Märklins: "Durch das historische Bewusstsein retteten sie sich vor dem Enthusiasmus..."⁷⁵ Märklin selbst gab ja Zeugnis von seinem "Bücherenthusiasmus" (132) und bekannte seinen Mangel an ästhetischer Sensibilität, seine Abstumpfung durch den Gelehrten Drill der Seminarzeit (143). Also kann man gegenüber Märklin wie gegenüber Strauß "so lange von dem Ungeschmack, der Gedankenlosigkeit und ästhetischen Rohheit eines Gelehrten überzeugt sein ..., als er nicht das Gegenteil erwiesen hat."⁷⁶ Im *Alten und neuen Glauben* wurde für Nietzsche die ästhetische Rohheit durch die Unangemessenheit von Inhalt und Darstellung offenbar. Im *Christian Märklin* hingegen hat die simple Manier des Bildungsphilisters Strauß ihren ureigensten Gegenstand gefunden: den Bildungsbürger Märklin. Dadurch würden weder Bildungsbürger noch -philister Nietzsche sympathischer, doch bliebe, gemessen gerade an Nietzsches Kriterien, der *Christian Märklin* in Übereinstimmung mit sich selbst. Das ist nicht geurteilt nach dem zweifelhaften Grundsatz, daß ein nichtswürdiger Gegenstand am angemessensten durch schlechten Stil darzustellen sei, sondern im Hinblick auf den historischen Rang, den "nüchterne" Darstellungen "nüchterner" Lebensläufe in der deutschen Literatur gewonnen haben, und deren Normen vermuten lassen, daß sich weniger Unfähigkeit als ein bestimmter, zweifellos Nietzsches Idealen sehr fremder Gestaltungswille hinter der Oberfläche des Straußschen Stils verbirgt.

Die "angehungerte Nüchternheit" der "Magister"-Biographie hat ja gewissermaßen Gattungswürde. Adam Bernds eigene Lebensbeschreibung – auch er wurde wie Märklin seiner Veröffentlichungen wegen aus dem geistlichen Amt gedrängt – würde mit "angehungelter Nüchternheit" treffend charakterisiert. Anton Reisers Leidensweg aus der Bücherjugend und religiösen Verirrung in die neue Bildung des Theaters wird im Stil "angehungelter Nüchternheit" erzählt. Die Dürftigkeit des Stils ist in den autobiographischen Büchern dürftiger Magister bis hin zum *Christian Märklin* eine Form ästhetischer Angemessenheit. Und unter diesem Gesetz rückt der *Christian Märklin* zuletzt in eine Reihe mit höchst interessanten Texten der Literaturgeschichte.

Um über die literarischen Eigenschaften des *Christian Märklin* zu begründeten Aussagen zu kommen, kann man sich die Erforschung anderer Magister-Biographien durchaus zum Beispiel nehmen. Das Verständnis des *Anton Reiser* etwa ist nur dadurch so weit gediehen, daß man den vielfältigen Aspekten seiner beiden Hauptbestimmungen "autobiographisch" und "Roman" nachgegangen ist. Für den *Christian Märklin* wäre entsprechend zu klären, was es in seinem historischen Kontext bedeutet, daß er "Biographie," "Nekrolog" und beides zusammen in "autobiographischer Absicht" ist.

⁷⁵ Ebd., S. 165.

⁷⁶ Ebd., S. 202.

III.

An der Geschichte der Biographie im 19. Jahrhundert hat Strauß einen wichtigen Anteil. Sein *Leben Jesu* handelt in dreierlei Hinsicht von "Biographie": (1) Die in den Evangelien niedergelegte Lebensgeschichte Jesu erklärt Strauß als mythisch. (2) Den Nachweis, daß die Evangelien keine historischen Ereignisse berichten, sondern mythische Geschichten erzählen, führt Strauß nicht eigentlich mit historisch-kritischen Argumenten. Vielmehr orientiert er sich an der Methode der rationalistischen Bibelkritik. In deren Nachfolge konfrontiert Strauß häufig die Berichte der Evangelisten mit der Psychologie eines "natürlichen" Alltagsmenschen,⁷⁷ um festzustellen, daß die biblischen Mythen nicht "wirklich" sein können. Kurz: die Elemente einer natürlichen Biographie sind ein Instrument zur Kritik der mythischen. (3) Gleichzeitig ist die "natürliche" Biographie die eigentlich "menschliche." Sie ist in dem Maße von der Idee des Göttlichen geschieden, in dem der "natürliche" Mensch, das Produkt der Aufklärung und der Bildung, gegenüber Gott autonom geworden ist. Die "Einheit der göttlichen und menschlichen Natur" in der "Erscheinung einer Person" ist nicht länger denkbar. Denkbar ist allein die Erscheinung der Idee der Menschheit in einem Individuum; freilich nicht in einem einzigen, denn sonst würde die Autonomie der "natürlichen Menschen" ihrer Gleichheit widersprechen.

Das ist ja gar nicht die Art, wie die Idee sich realisiert, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten, und gegen alle andern zu geizen, sondern in einer Mannfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wiederaufhebender Individuen, liebt sie ihren Reichtum auszubreiten.⁷⁸

Unter den mannigfaltigen Exemplaren behält die einmalige Lebensgeschichte Jesu nur eine spezielle "poetische" Notwendigkeit: daß der "absolute Inhalt der Christologie," die "Idee der Menschheit" nämlich "an die Person und Geschichte eines Einzelnen geknüpft erscheint, hat nur den subjektiven Grund, daß dieses Individuum durch seine Persönlichkeit und seine Schicksale Anlaß wurde, jenen Inhalt in das allgemeine Bewußtsein zu erheben, und daß die Geistesstufe der alten Welt, und des Volks zu jeder Zeit, die Idee der Menschheit nur in der concreten Figur eines Individuums anzuschauen vermag."⁷⁹ Die Anschauung der Menschheit in der Lebensgeschichte eines Einzelnen: das ist der positive Inhalt jener "natürlichen" Biographie,

⁷⁷ Z.B. 2. Kapitel, § 52 (Versuchung Jesu): "Da auf diese Weise weder ein *wirklicher Gemüthszustand* Jesu, noch eine von ihm vorgetragene Parabel der Versuchungsgeschichte zum Grunde liegen kann: so kann sie überhaupt nicht von Jesu, sondern nur über ihn gebildet worden sein, d.h. sie ist urchristliche Sage." *Leben Jesu*, 1. Band (1835), S. 417, Hervorhebung von mir.

⁷⁸ *Leben Jesu*, 2. Band (1836), S. 734.

⁷⁹ Ebd., S. 735 f.

die zunächst nur zum negativen Geschäft der Evangelienkritik eingesetzt wurde. Das mythische Leben Jesu ist gleichzeitig ein poetisches, der Christus der Evangelien ist nicht anders als der Cellini Goethes "Repräsentant sämtlicher Menschheit."⁸⁰

Zwar ist eine solche Reduktion der gleichermaßen mythisch, poetisch oder religiös zu nennenden Anschauungsform auf ihren Gehalt an "Idee" ein Verfahren, das von Hegel geschult war. Hegel hatte ja gesagt, daß Religion und Philosophie nur der Form, nicht dem Inhalte nach verschieden seien. Doch das "dogmatische Fazit" aus diesem hegelianischen Verfahren, daß Christus ein repräsentatives Exemplar der Menschheit neben anderen sei, das richtete sich direkt gegen die Pointe der Hegelschen Religionsphilosophie, die in Übereinstimmung mit dem kirchlichen Dogma über Christus sagte, in diesem *einzigem* Individuum müsse die absolute Idee erscheinen.⁸¹ Strauß' Frontalangriff gegen das kirchliche Glaubensbekenntnis war gleichzeitig der Beginn der Hegelkritik der Hegelianer.

Zu den bekanntesten Schriften, die vom "Ende" eben dieser Hegelkritik her argumentieren, gehört Rudolf Hayms, des ehemaligen Hegelianers und Straußianers Hegel-Vorlesung.⁸² In ihr findet die biographische Methode des *Lebens Jesu* eine für die nach-hegelianische Geschichtsauffassung höchst repräsentative Fortsetzung.⁸³

Haym stellt fest, daß über den Hegel des Systems, den Hegel der Metaphysik nicht nur Strauß und seine Nachfolger, sondern in erster Linie die Geschichte selbst ein vernichtendes Urteil gesprochen hat: 1848 mußte der ganze Idealismus seinen Bankerott erklären.

Eine neue Metaphysik ... wird erst dann wieder unter uns entstehen können, wenn sich der deutsche Geist zuvor im Realen erfüllt und sich im Elemente politischer Freiheit einen neuen Boden geschaffen haben wird. Es ist weit bis dahin, so weit, daß wir uns billig von dem Ausschauen nach diesem Ziel zu der Pflicht zurückrufen, selbst Hand anzulegen und uns einzustellen in die Reihen derer, die um das Eine was Noth ist, um eine vernunftgemäßere und sittlichere Gestaltung unsers Staatslebens kämpfen.⁸⁴

⁸⁰ Goethe, "Anhang zur Lebensbeschreibung des Benvenuto Cellini," Jubiläums Ausgabe, XXXII, 260. Vgl. Reinhard Schuler, *Das Exemplarische bei Goethe. Die biographische Skizze zwischen 1803 und 1809*, Zur Erkenntnis der Dichtung 12 (1973), S. 11.

⁸¹ Vgl. den Abschnitt "Die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewußtseyns und Vorstellens oder die Differenz, das Reich des Sohnes," Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, hrsg. v. H. Glockner, XVI, 247–308.

⁸² Zuerst gehalten im WS 1855, erschienen 1857; vgl. Haym, *Aus meinem Leben*, S. 254ff. – Zur philosophiegeschichtl. Einordnung des Haymschen *Hegel* vgl. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, S. 83; Walter Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt* (1972), S. 510f.

⁸³ Ich kann auf andere Positionen des "Historismus" hier nicht eingehen.

⁸⁴ Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung*,

Die erzieherische Aufgabe, den deutschen Geist mit Realem zu erfüllen, ist der Geschichtswissenschaft übertragen. Sie kann die Aufgabe übernehmen, wenn sie im "lebendigen Bewußtsein unserer Gegenwart"⁸⁵ die von der realen Geschichte gefällten "thatsächliche(n) Urteile" in 'bewußte' verwandelt, wenn sie das "*Geschehene*," daß nämlich ein philosophisches System durch die Realität der politischen Verhältnisse erledigt wurde, wenn sie dieses "Geschehene" darstellt in seiner inneren Logik und es so zur "verstandenen und erzählten *Geschichte*" macht.⁸⁶ Hayms vom politischen Standpunkt der Gegenwart aus "verstehende" Philosophie-Geschichtsschreibung hat als Methode die "Pragmatisierung der Idee."⁸⁷ Haym selbst nennt dafür sein Vorbild: es ist die von Strauß begonnene und von Feuerbach fortgeführte "Pragmatisierung und Vermenschlichung des Christentums."⁸⁸

Es ist einer der aufklärendsten Schritte, welche überhaupt gethan werden können, wenn man, die Arbeit der Geschichte rückwärts nachmachend, etwas, was bis dahin als etwas Dogmatisches, als etwas objectives Ideelles, als eine Metaphysik oder Religion gegolten ... hat, zu einem rein Historischen herabholt und bis auf seinen Ursprung im bewegten Menschengeste hineinverfolgt.⁸⁹

Instrument zur "Vermenschlichung" der Hegelschen "Mythologie"⁹⁰ ist die intellektuelle Biographie ihres Urhebers. Haym macht den Versuch einer Art entwicklungspsychologischen Archäologie des Hegelschen Systems.

Für das "rein Biographische"⁹¹ der Hegelschen Anfänge beruft sich Haym auf Vischers "Dr. Strauß und die Würtemberger"⁹² und auf Strauß' *Christian Märklin*.⁹³ Beide Schriften machen das Typische einer schwäbischen Magister-Jugend anschaulich: eine aus Lesefrüchten gewachsene Gelehrtenseele, eine aus der Ideengeschichte herleitbare psychische Grundstruktur. In Hegels eigenem Falle erwächst aus der Begegnung mit der Aufklärung und der mystischen Religiosität ein innerer "Kampf zwischen Rationalismus und

Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie (1857), S. 465. – Daß die "neue Metaphysik," nachdem sich der "deutsche Geist" 1871 "im Realen erfüllt" hatte für Haym nicht mit Strauß' "neuem Glauben" gleichzusetzen war, zeigt Hayms Brief an Heinrich von Treitschke vom 26.12.1872, *Ausgewählter Briefwechsel Rudolf Hayms*, S. 284.

⁸⁵ Haym, *Hegel und seine Zeit*, S. 9.

⁸⁶ Vgl. ebd., S. 7.

⁸⁷ Ebd., S. 9.

⁸⁸ Ebd. Haym nennt allerdings in *Aus meinem Leben* nur Feuerbach, der "den Anstoß zu einem derartigen Verfahren ... mit seiner Kritik des Christentums und der Religion gegeben" (S. 255). Es stimmt darum nicht weniger, daß Haym bei Strauß zum ersten Mal diesem Verfahren begegnete.

⁸⁹ Haym, *Hegel und seine Zeit*, S. 9.

⁹⁰ Ebd., S. 13.

⁹¹ Ebd., S. 16.

⁹² Ebd., S. 18, vgl. oben Anm. 32.

⁹³ Ebd., S. 31.

Gefühlsreaction,”⁹⁴ den erst Hölderlins hellenisches Ideal mäßigt zum “schöne(n) Gleichgewicht zwischen dürrer Abstraction und Gefühls- oder Phantasieexcentricität.”⁹⁵ Freilich in der Wirklichkeit, in der politischen Realität Deutschlands stößt Hegel auf “das directe Gegentheil seines Ideals,” eine Erfahrung, die für ihn zum “Quellpunkt großer geistiger Schöpfungen”⁹⁶ wird. Hegel “steht auf Einer Linie mit der revolutionären Bewegung des ganzen Welttheils und auf einer Linie mit den Schöpfungen der Schiller und Göthe! In der That, nicht mittelst einer Umgestaltung der politischen Verhältnisse Deutschlands – woran sein Geist wie seine Kraft scheitern würde –, sondern durch ‘Metaphysik’, durch eine solche Metaphysik, wie er sie beschreibt, wird er sich die Welt in der wirklichen Welt zurecht machen, in der er sich zu finden und zu genießen, in der er zu leben im Stande seine wird.”⁹⁷ Weil seine, von Haym entwicklungspsychologisch begründete Idealität sich nicht verträgt mit der Wirklichkeit, philosophiert Hegel eine Ersatzwelt, seine Philosophie ist “Surrogat.”⁹⁸ In ihrem Ursprung liegt der Keim ihres Scheiterns: weil sie aus einem Unvermögen des Ideals an der Wirklichkeit und an deren praktischer Umgestaltung entstand, wird sie sich 1848 eben in ihrem Unvermögen zur “Umgestaltung der politischen Verhältnisse Deutschlands” als Ersatzwelt offenbaren.

Soll das System die Lücke zwischen Ideal und Wirklichkeit schließen können, soll es seine Funktion als Surrogat ausüben können, wird es konsequenterweise einen “universelle(n) Harmonismus, der keinen Gegensatz *außer* sich hat und der alle Gegensätze *in* sich überwältigt und versöhnt hat”⁹⁹ zum Prinzip seines Inhalts machen. Doch seine Funktion straft den Inhalt Lügen, ein Ersatzausgleich kann keine Versöhnung sein. In Wirklichkeit ist Hegels Ersatz-Philosophie “der mit List und Geschick zum Frieden formulierte Krieg von Allem wider Alles. Sie will sein eine absolute Versöhnung von Denken und Wirklichkeit: sie ist in Wahrheit eine spiritualistische Verflüchtigung des Wirklichen und eine methodische Corruption des reinen Denkens.”¹⁰⁰ Opfer vor allem der “Verflüchtigung des Wirklichen,” der “Entwerthung des Praktischen zum Theoretischen”¹⁰¹ wird das Individuum. Das praktische, das sittlich und frei wollende Subjekt der Geschichte fällt der “Mißachtung” anheim, “welche das subjectiv Geistige überhaupt und mit diesem das Individuelle erfährt.”¹⁰² Entsprechend ist die “Geschichte” eingerichtet: kein praktisches Wollen der Subjekte, sondern das Sich-Wissen des Geistes ist ihr Motor, “nicht die freie Selbstbestimmung der Menschen sorgt hier für den Fortschritt und die Verwirklichung der humanen Interes-

⁹⁴ Ebd., S. 36.

⁹⁶ Ebd., S. 78.

⁹⁸ Ebd., S. 193.

¹⁰⁰ Ebd., S. 461 f.

¹⁰² Ebd., S. 375.

⁹⁵ Ebd., S. 37.

⁹⁷ Ebd., S. 82 f.

⁹⁹ Ebd., S. 461.

¹⁰¹ Ebd., S. 446.

sen, sondern die absolute Idee bedient sich des Thuns der Menschen nur, um sich selbst zu genießen. Dieses Thun ist nur eine dem Menschen vom Weltgeist geliehene Rolle,¹⁰³ das Individuum ist, man kennt es, die Marionette der "List der Vernunft." Gegenüber dem solchermaßen idealistisch mißbrauchten Individuum gewinnt das konkrete Individuum des Haymschen *Hegel*, der Held der Biographie selbst also, eine philosophische Statur. Zunächst nur methodisches Instrument zur "Pragmatisierung der Idee" wird das biographisch rekonstruierte, konkrete Individuum 'Hegel' selbst zur theoretischen Position. Das im *Hegel* vollzogene Verstehen des Individuums Hegel¹⁰⁴ ist schon ein Akt der vermenschlichten Geschichtsschreibung und steht damit im Gegensatz zur menschenfeindlichen Hegelschen Geschichtsmetaphysik.

Die Parallele zum biographischen Verfahren des *Lebens Jesu* ist unschwer zu erkennen. Dort leistete die "natürliche" Biographie gleichzeitig die Kritik der "mythischen" Biographie und die Grundlegung der "exemplarischen" Biographie. Die letztere wurde zum Kern des neuen, gegen die kirchliche Christologie gewandten "dogmatischen Fazits." Die "natürliche" Biographie setzte an die Stelle der einmaligen Biographie eines Gott-Menschen die Vielzahl der "Repräsentanten sämtlicher Menschheit," in denen die Idee der Gattung zur Anschauung gelangte. Haym unterzog mit Hilfe der konkreten Biographie Hegels den Mythos seines Systems einer historischen Kritik. Gleichzeitig wurde diese konkrete Biographie zum Exempel einer Geschichtsauffassung, in der auch das dogmatische Fazit des *Lebens Jesu* fortlebte: "nirgends anders suchen wir die Wahrheit und Wirklichkeit der göttlichen Idee als in dem ewig lebendigen Prozeß des Menschengestes..."¹⁰⁵ "Die Wahrheit der absoluten Idee ist der lebendige Mensch in der ganzen Concretion seiner Innerlichkeit und in der Totalität seiner historischen Erscheinung und Entwicklung."¹⁰⁶

Schon Strauß' Transzendierung des natürlichen Individuums zum Repräsentanten der Gattung konnte Kantsche Assoziationen wecken. Haym vergleicht sein Verfahren direkt mit dem der Kantschen Kritik: "Er stürzte die bisherige Metaphysik, indem er ihre Wurzeln in der allgemeinen Structur der menschlichen Vernunft bloslegte..."¹⁰⁷ Haym will ein bestimmtes metaphysisches System stürzen durch die Reduktion auf die konkreten Motive

¹⁰³ Ebd., S. 447.

¹⁰⁴ Zum Problem "Verstehen des Individuellen" im Historismus vgl. Manfred Riedel, *Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften* (1978), darin bes. "Zwischen Positivismus und Historismus. Über den Ursprung des Gegensatzes von Erklären und Verstehen," S. 113-133.

¹⁰⁵ Haym, *Hegel und seine Zeit*, S. 14.

¹⁰⁶ Ebd., S. 468.

¹⁰⁷ Ebd., S. 13.

seines Urhebers. Kants Kritik war gleichzeitig transzendente Synthesis – Hayms Individuum wird “in’s Transcendentale umgeschrieben,”¹⁰⁸ der “lebendige Mensch” wird zur “Wahrheit der absoluten Idee.”

Man könnte Hayms biographisches Konzept formelhaft als “Einheit von Kritik und Synthese” bezeichnen. Dabei sind für Haym “Kritik” und “Synthese” als quasi-kantische Begriffe aufzufassen, die Biographie sollte Kants abstrakte Vernunft-Kritik “concret-historisch”¹⁰⁹ machen. Woran schon Droysen¹¹⁰ gedacht hatte und worüber später Dilthey philosophierte, das wollte Haym in seinem *Hegel* praktizieren: eine “Kritik der historischen Vernunft.”

Die Formel “Einheit von Kritik und Synthese” deutet auch die Probleme dieses historiographischen Konzepts an. Zwar liegt die “Einheit” im biographisch beschriebenen Individuum begründet, doch ändert das Individuum seinen Zustand beim Übergang von der Kritik zur Synthese: als Instrument der Kritik, in seiner Wendung gegen das System, kann es nicht konkret genug gedacht werden. Doch als philosophische Position ist das zur Gattung oder zur Idee transzendierte Individuum wieder allgemein. Seinen eigentlichen Vorzug, ganz individuell zu sein, hat es wieder eingebüßt.

Wir folgen, geben wir es zu, dem Zuge der Zeit zum Materialismus, wenn wir geistige Gestaltungen auf ihre realen Motive reduciren, wenn wir Transcendentalphilosophie zu historischer Kritik verdichten. Wir folgen aber diesem Zuge, um aus der Verschüttung des Geistes den unvertilgbaren Funken idealistischer Ansicht desto kräftiger wiederaufzublasen..., um ... des Gefühls der Unendlichkeit, der unergründlichen Tiefe und der unabsehbaren Freiheit des Geistes froh und gewiß zu werden.¹¹¹

Die Formel “Einheit von Kritik und Synthese”¹¹² hat für Hayms *Hegel* schließlich auch den Sinn einer historischen Selbstreflexion. Man könnte die

¹⁰⁸ Ebd., S. 468.

¹⁰⁹ Ebd., S. 14.

¹¹⁰ Vgl. Riedel, “Zwischen Positivismus und Historismus...,” *Verstehen oder Erklären?*, S. 131. Vgl. auch Dietrich Harth, “Biographie als Weltgeschichte. Die theoretische und ästhetische Konstruktion der historischen Handlung in Droysens *Alexander* und Rankes *Wallenstein*,” *DVjs*, 54 (1980), bes. 68.

¹¹¹ Haym, *Hegel und seine Zeit*, S. 14.

¹¹² Mit seiner “Einheit von Kritik und Synthese” unterscheidet sich der Strauß-Haymsche Typ deutlich von zwei anderen Typen der Biographie, die wesentliche Schuld am Vorurteil gegen die Biographie und die biographische Methode tragen: (1) Die ‘Kritik’ unterscheidet die Haymsche Biographie vom Carlyleschen Typ des Heroenkults. Wenn Jacob Burckhardt (*Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Hist. krit. Gesamtausgabe, hrsg. v. Rudolf Stadelmann, o. J.) das “Mysterium der Größe” jenseits des “Systematisch-Wissenschaftliche(n)” ansiedelt (S. 255 f), wenn er den mit diesem Mysterium ausgestatteten großen Menschen für “einzig und unersetzlich” (S. 258) hält, da die Geschichte es bisweilen ‘liebe,’ “sich auf einmal in einem Menschen zu verdichten, welchem hierauf die Welt gehorcht” (S. 278), dann kehrt er das “dogmatische Fazit” der Straußschen und Haymschen Mythenkritik wieder

Selbsteinschätzung des *Hegel* folgendermaßen zusammenfassen: auf den Trümmern des Hegelschen Systems, das sie selbst zerstört hat, steht die Biographie des konkreten Individuums als Erbin der Metaphysik. Analog dazu müßte es von der Leistung des *Lebens Jesu* heißen: auf den Trümmern der evangelischen Mythen, die sie selbst zerstört hat, steht die natürliche Biographie des Gattungsexemplars als Erbin der Theologie. Dabei obwaltet zwischen Strauß und Haym nicht nur ein Analogie- sondern eben auch ein Folge-Verhältnis. Haym selbst läßt die Geschichte der Hegel-Kritik mit dem *Leben Jesu* beginnen,¹¹⁸ an deren Ende er seine eigene Hegel-Biographie als “Biographie der Biographie” in philosophischer Absicht setzt.

Eine vergleichbare Bewegung historischer Selbstreflexion hat auf eine viel einfachere Weise schon vor Hayms *Hegel* der *Christian Märklin* vollzogen. Märklin wandelt sich von einem aus Schleiermacher und Hegel gemischten zum Straußischen Theologen. Nach dem “bloßen Negieren” wendet sich Märklin in seinem Heilbronner Geschichtsunterricht zu den “positiven Anschauungen..., wie sie Geschichte und Kunst darbieten” (131). “Die Wissenschaft ... muß für den Jüngling und den Mann die Religion sein” (159). Als Historiker praktiziert Märklin die biographische Methode. Geschichte in Form der Biographie wird für Märklin zum Religionsersatz, ganz so wie bei Strauß die Biographie die Stelle der Theologie, oder bei Haym später die Stelle der Metaphysik vertrat. Was sich bei Strauß und bei Haym als wissenschaftliche Problematik darstellt, ist bei Märklin eine Existenzfrage. Die Lebensgeschichte des Calwer Helfers und Heilbronner Geschichtspeters erzählt eine erlebte geistige Entwicklung, an deren Ende ein quasi-religiöses Bekenntnis zur “Biographie” steht. Das *Leben Märklins* hat in der Biographie seine angemessenste Form. Zugespitzt kann man sagen: Die “Biographie” Märklins schildert die Umsetzung ins tatsächlich Biographische einer durch die biographische Methode des *Lebens Jesu* freigesetzten religiösen und philosophischen Problematik. Für den “Biographen” Strauß bedeutet das Leben Märklins eine stellvertretende Wirklichkeitsbeglaubigung seines nach-theologischen Schriftstellertums.

Wie später in Hayms *Hegel* steht im *Christian Märklin* der Inhalt in einem historisch begründenden Verhältnis zu seiner Form. Durch die Ableitbarkeit der biographischen Form aus der dargestellten Lebensgeschichte, durch solche historische Selbstreflexion zeichnen sich der *Christian Märklin* und der in ihr genaues Gegenteil um. Letztere entkleidete den mythischen Heroen seiner Einzigartigkeit durch ‘Vermenschlichung,’ Burckhardt entmenschlicht die Großen wieder zur mythischen “Ausnahme” (S. 281). In diesen Zusammenhang gehört auch die mythographische Funktion der Biographie aus dem George-Kreis. (2) Mit ihrer ‘Synthese’ unterscheidet sich die Haymsche Biographie von der positivistischen, in der die “natürliche” Begrenzung durch Lebensdaten an die Stelle der Synthese tritt.

¹¹⁸ Vgl. Haym, *Hegel und seine Zeit*, S. 463.

Hegel vor anderen Biographien des 19. Jahrhunderts aus. Nur noch in Diltheys *Leben Schleiermachers* ist die Fähigkeit der biographischen Gattung zur Selbstreflexion ähnlich ausgeprägt. Und erst im *Leben Schleiermachers*, davon wird die Rede sein, entfaltet diese Selbstreflexion ihre ganze Bedeutung für die Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts.¹¹⁴

Der *Christian Märklin* und der *Hegel* sind allerdings nicht in abstrakter Hinsicht "Biographien der Biographie." Ihre Autoren hatten nicht eine Art Transzendentalpoesie der Biographie im Auge. Sie schrieben die beiden Bücher in eigenster autobiographischer Absicht. Strauß selbst hatte ja eben die Geistesgeschichte in Gang gesetzt, die Märklin zu durchkämpfen hatte und die ihn schließlich zum biographischen Historiker machte. Der Biograph Strauß schreibt also auch eine Individualgeschichte seiner eigenen schriftstellerischen Praxis. Nicht anders der zum Biographen gewordene ehemalige Hegelianer und Straußianer Haym: "Mit Hegel endlich aufs Reine zu kommen, war mir seit lange die dringendste Angelegenheit gewesen."¹¹⁵ Der *Hegel* wurde "die abschließende() Abrechnung mit dem philosophischen Glauben meiner Jugendjahre."¹¹⁶ Unübersehbar ist allerdings, wie gegenüber dem offenen autobiographischen Bezug in Strauß' Erinnerungsbuch Hayms Vorlesung nur versteckt persönlich argumentiert. Vor einem wissenschaftlichen Publikum mochte das autobiographische Motiv nur am Rande interessieren. Der *Christian Märklin* dagegen wäre für das Publikum sinnlos geworden, hätte Strauß nicht seinen Schmerz um seinen Freund zum sichtbaren Motiv des Buches gemacht. Nur als *Nekrolog* erfüllte diese Biographie ihren beabsichtigten Zweck. Meine These ist, daß die Spezialisierung, man kann auch sagen Privatisierung der Biographie zum Nekrolog den *Christian Märklin* an einer Dimension teilhaben läßt, die den engeren Horizont einer philosophiegeschichtlichen Selbstreflexion der biographischen Form wesentlich erweitert.

IV.

"Tu vero felix, Agricola, non vitae tantum claritate, sed etiam opportunitate mortis."¹¹⁷

Tacitus war Märklins Morgenandacht, die Seligpreisung des Agricola erklärte, wie die Heilbronner Schüler glaubten, auch den frühen Tod ihres Lateinlehrers (134). Vielleicht war Märklin ein zweiter, kleinerer Winckel-

¹¹⁴ Die Nähe Diltheys zu Hayms Hegel-Bild behandelt schon K. Löwith; vgl. *Von Hegel bis Nietzsche*, S. 83, S. 165 ff. Diltheys Verhältnis zu Hegel bleibt im folgenden ausgeklammert.

¹¹⁵ Haym, *Aus meinem Leben*, S. 254.

¹¹⁶ Ebd., S. 256.

¹¹⁷ Tacitus, *Das Leben des Julius Agricola*, lateinisch und deutsch von Rudolf Till (1961), S. 58.

mann, der wie dieser die Alten verehrte und der "auf der höchsten Stufe des Glücks" "der Welt verschwunden" war.¹¹⁸ Durfte man ihn "glücklich preisen, daß er von dem Gipfel des menschlichen Daseins zu den Seligen emporgestiegen, daß ein kurzer Schrecken, ein schneller Schmerz ihn von den Lebendigen hinweggenommen"?¹¹⁹

Es scheint, als ahme Strauß Goethes Versuch nach, dem plötzlichen und gewaltsamen Tode Winckelmanns einen Sinn zu unterlegen. Goethe versöhnt das erschreckende Ereignis mit dem Bedürfnis nach Weltordnung und leitet die Tat des Mörders ab aus der inneren Notwendigkeit der Persönlichkeit des Opfers. Winckelmanns "Charakter" zeigt seine Glanzseiten im Umgang mit der vornehmen Gesellschaft, mit Freunden und mit der "Welt." Gleichzeitig ist er in aller seiner "Glückseligkeit" "von einer Unruhe gepeinigt" und das "unwiderstehliche Verlangen nach abwesenden Freunden"¹²⁰ treibt ihn zur Reise und in den Tod. Der Mörder vollzieht an ihm nur das Gesetz seines 'Daimons.'

Wie Goethe setzt Strauß mit Bedacht die Charakterschilderung seines Helden vor die Geschichte seines Todes. Auch Strauß zeigt die ganze Persönlichkeit Märklins auf der Höhe ihrer Lebenskurve, "in der für ihn glücklichen Zeit der sieben ersten vierziger Jahre, ehe die schicksalsschwangere 48 die Welt aus ihren Fugen und auch unsern Freund in ihre Wirbel reißt, die verhängnisvolle 49 aber ihm ein frühes Ziel steckt" (147). Auch die "verhängnisvolle 49" bleibt ihrem Opfer nicht ganz äußerlich, wenngleich sie nicht so unmittelbar wie Winckelmanns Mörder zum Vollstrecker eines inneren Gesetzes wird. Strauß leitet aus dem "sittlichen Mittelpunkt" (152) von Märklins Wesen, einem früh erkennbaren unbedingten "Wahrheitsstreben" (48) seine Bestimmung ab: "nicht als Schriftsteller in Büchern, sondern praktisch und leibhaftig in seinem ganzen Wesen, seinem Thun und Lassen, hat er die Philosophie unsrer Zeit, das Evangelium der Humanität, zur Darstellung gebracht" (152). Mit anderen zusammen die Idee der Gattung, das 'irdisch Absolute' der Humanität zur Anschauung zu bringen, nachdem der Hegelsche Jesus seinen Alleinvertretungsanspruch verloren hatte, das war Märklins Lebensaufgabe, das war sein inneres Gesetz. "Praktisch" zwar in seinem "Thun und Lassen," oblag er seiner Mission, in der speziellen Praxis der Politik freilich erwies er sich als "fehlgeleitet." Märklins Beteiligung an den 48er Wirren verdunkelte nur den Glanz seines historischen Auftrags. Der Märklin, der 1849 starb, hatte seine eigentliche Bestimmung schon überlebt. Ohne daß Strauß es direkt ausspräche, suggeriert er

¹¹⁸ Goethe, *Winckelmann*, Hamburger Ausgabe, XII, 128.

¹¹⁹ Ebd. Natürlich hat auch schon bei Goethe der Topos von Gipfel und Knick der Lebenskurve eine uralte Tradition.

¹²⁰ Ebd., S. 126. Vgl. zum folgenden die analoge Konstruktion von Droysens *Alexander*; Harth, 74.

für Märklins frühen Tod eine Art höherer Unabwendbarkeit: nach dem Abschluß der sittlichen Entwicklungsgeschichte war Märklins Tod fällig.

Das bleibt nicht zuletzt deshalb unausgesprochen, weil die Härte eines solchen Urteils sich nicht verträgt mit der Sympathie für den Helden, mit Straußens wirklicher Erschütterung über den Tod des Freundes. Wo die Gefühle der Freundschaft nicht hemmend oder mildernd wirken, da allerdings zeigt sich die Brutalität des sittlichen Todes-Urteils unverhüllt. Sarkastisch wendet Strauß das „*felix etiam opportunitate mortis*“ des Tacitus an auf seinen und seines Freundes Märklin Tübinger Lehrer Bengel, der starb, ehe er gezwungen war, sich „mit der neueren, insbesondere Schleiermacher'schen Theologie gründlicher als nur durch gelegentliche Seitenhiebe auseinanderzusetzen“ (36f). Noch schwerer liegt die Hand des theologischen Würgeengels auf Bengels Kollegen Steudel: „er mußte sich ergeben oder sterben. Steudel starb und ergab sich nicht“ (39). Kein Kenner, der sich nicht sofort erinnerte, daß Strauß selbst in einer seiner *Leben Jesu*-Streitschriften¹²¹ Steudel und seinen Supranaturalismus der Lächerlichkeit preisgegeben und zur Übergabe reif gemacht hatte, und daß derselbe Strauß dem alten Steudel jetzt die Flucht in den Tod nicht durchgehen lassen wollte. Steudel war ja nur gestorben, weil er ohnehin vernichtet war, oder, wie es philosophischer bei Feuerbach heißt: „Du lebst nur so lange, als du etwas mitzuteilen hast, als noch etwas Unmitgeteiltes in dir ist ...; hast du alles mitgeteilt, ist nichts mehr übrig als die letzte, trockne Hülle deiner Persönlichkeit, so gibst du dich selbst hin“ (*FW*, I, 212f).¹²²

Solche „Parteilichkeit der Trauer,“ die mit der Seligpreisung des Agricola Trost oder Verdammung verkündet, ist wörtlich zu nehmen. Strauß hat sie auch als politische Parteilichkeit der Trauer erlebt. Er hat das Ende seiner kurzen Abgeordnetenlaufbahn selbst heraufbeschworen, als er sich in der Kammer den Totenfeiern für Robert Blum widersetzte. „Man hat Blum in Wien erschossen: da hat man den Märtyrer der Republik,“ und es sollte nun ein „Cultus des neuen Märtyrers“ errichtet werden. Wann aber hat man, fragt Strauß, Totenfeiern gefordert nach dem „grauenhaften Morde“ an Auerswald und Lichnowsky.

Sollen wir das, was wir damals unterlassen haben, jetzt darum thun, weil die in Frankfurth Gefallenen der rechten, der in Wien Gerichtete der linken Seite der Nationalversammlung angehörte, weil die Hinrichtung Blums von den Bevollmächtigten eines souveränen Fürsten, die in Frankfurt aber von solchen, die sich zum souveränen Volke rechneten, begangen worden ist?¹²³

¹²¹ „Herr Dr. Steudel oder die Selbsttäuschungen des verständigen Supranaturalismus unserer Tage,“ in D.Fr. Strauß, *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakterisierung der gegenwärtigen Theologie* (1837/38), erster Band, erstes Heft.

¹²² Ludwig Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*.

¹²³ Hausrath (vgl. Anm. 25), 2. Band, Beilage, S. 5.

Strauß warnt mit Recht vor einer "gefährlichen Parteilichkeit" der Trauer, doch er beeinträchtigt die Wirkung seiner Warnung, weil er sie im Interesse der eigenen Parteilichkeit an die Kammer gerichtet, und weil er sie im *Christian Märklin* zum Schaden seines eigenen "Evangeliums der Humanität" vollends vergessen hat.

Den wohl radikalsten Versuch, solche Parteilichkeit angesichts des Todes zu legitimieren, hat Ludwig Feuerbach unternommen in seinen schon einmal zitierten *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*. Feuerbach argumentiert in dieser frühen Schrift gegen das kirchliche Dogma von der Unsterblichkeit¹²⁴ und hat dabei ein Interesse, an dem schon der 'ganze Feuerbach' zu erkennen ist: er will die anthropologische Ganzheit des Menschen dadurch gewinnen, daß er den Menschen ganz sterben läßt. Der Tod trennt nicht mehr einen endlichen Leib von einer unendlichen Seele, der ganze Tod ist das wahre Wesen des Menschen, die Endlichkeit von Leib und Seele erlöst den Menschen aus seinem Dualismus, aus seiner Selbstentfremdung. Das Gerüst für Feuerbachs Argumentation ist ein hegelianisch formuliertes Verhältnis von Individuum und Vernunft, Individuum und Gattung. An der Vernunft erfährt das Individuum seine Endlichkeit. Geist, Bewußtsein und Vernunft sind "die höchsten und letzten, d.i. geistigen Negationen deines Einzel-Besonders-Fürsichseins." Das Allgemeine frißt den Einzelnen und erbaut sich an seiner Pein:

In jedem Schmerze in dir feiert die Gattung den Triumph ihrer Alleinwirklichkeit, das schmerzliche Gewimmer der Kranken und die letzten Seufzer der Sterbenden, mit denen sie aus dem Dasein verhallen, sind die Siegesgesänge der Gattung, in denen sie ihre Realität und siegreiche Herrschaft über die einzelne Erscheinung feiert. In deinen Schmerzen und Seufzern ist mehr Philosophie und Vernunft als in deinem ganzen Verstande, ja du philosophierst dann allein, wenn du vor Schmerzen stöhnst und schreist, die einzigen Laute der Weisheit, die aus dir kommen, sind die Töne des Schmerzes, denn das Wesen, die Gattung, das absolut vollkommene Allgemeine, dessen Wirklichkeit du in deinem Verstande verleugnest, affirmierst und bejahst du in deinen Schmerzen, diese und deine Seufzer sind die einzigen ontologischen Argumente, die du vom Dasein eines Gottes gibst. (*FW*, I, 184f)

Wer solchermaßen unter Qualen philosophiert, wird auch die Geschichte seiner Gattung nur im Schrecken erfahren. Zeit und Geschichte sind nichts anderes als der "Geist im Eifer und Zorne, das Wesen in der Raserei." In ihrem "Furor divinus" reißt die Geschichte den Einzelnen fort. Immerhin, der Einzelne ist nicht nur ein Glied des Ganzen, er ist auch ein bestimmtes Glied, er erfüllt für die Gattung seinen ihm bestimmten Zweck. Hat er ihn erfüllt, wird er uninteressant und stirbt. "Der Mensch lebt so lange, als seine Bestimmung noch Bestimmung ist... Das innere Ziel des Menschen ist auch

¹²⁴ Vgl. *FW*, I, 83.

das Ziel seines Daseins (*FW*, I, 11). Natürlich wacht diese Geschichte und richtet, ob die Bestimmung erfüllt worden ist, die sie zugeteilt hat. Im Nachleben "mit seinem Volke" wird der Abgeschiedene gefeiert, oder es trifft ihn die "härteste Strafe," "der Fluch und die Verdammung der Nachwelt" (*FW*, I, 228): "Die Weltgeschichte ist das Weltgericht."¹²⁵

Märklin¹²⁶ und sein Biograph Strauß waren mit Feuerbachs Todes- und Unsterblichkeitsgedanken vertraut. Strauß selbst hat in seiner *Glaubenslehre* beigesteuert zu der zwischen linken und rechten Hegelianern entbrannten Unsterblichkeitsdebatte. Strauß' Standpunkt ist der Feuerbach'sche: "zum Behufe der Lebendigkeit des Absoluten" genügt "der Wechsel von Individuen, die sich als geschichtliches Continuum verhalten."¹²⁷ Strauß zitiert Hegel und Feuerbach mit gleichem Recht, mit des einen *Encyclopädie* aussprechend, daß "die natürliche Einzelheit des Lebendigen" von seiner "inner(n) Allgemeinheit" als seiner negativen Macht "Gewalt leide und untergehe";¹²⁸ mit des andern *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* verkündend, ewig sei der Mensch, endlich die "bestimmte Person."¹²⁹ Strauß duldet keine Ersatzbilder für die persönliche Unsterblichkeit. Feuerbachs Trost, in der Erinnerung der Nachwelt lebe der Einzelne fort, tut er zumindest in der *Glaubenslehre* ab als einen antiken Topos vom Fortleben im Nachruhm und in den Kindern. "Das segensreiche Fortwirken und die Fortdauer des Namens bedeutender Menschen nach ihrem Tode ist nur die *Erscheinung* dessen, was ihnen im Leben gegenwärtiger Genuss der Ewigkeit war: der Beschäftigung mit wesenhaften Interessen, der Arbeit an der Idee."¹³⁰ Das ist der Strauß des *Lebens Jesu*, unerbittlich die Welt reduzierend auf ihren "absoluten" Gehalt. Erinnerung eines Menschen, ja traure um ihn, so vollziehst du im Grunde nur eine "mythische" Figur, in deren lebendigen Gefühl sich die Idee als das Eigentliche verbirgt. Die menschliche Regung der Trauer selbst ist angesichts der Idee uneigentliche Anschauungsform. Dem Feuerbachschen Tod zur Gattung entspricht die Straußsche Idee der Trauer. "Im Kreise standen," schreibt Strauß von Märklins Begräbnis, "mit der Familie die Freunde, lauter Männer in der besten Kraft der Jahre, ganz gebrochen von Schmerz, unfähig, die hervorquellenden Thränen zurückzuhalten. Aber

¹²⁵ Schiller, "Resignation," *Sämtliche Werke*, hrg. v. Gerhard Fricke und Herbert G. Göpfert (1962), I, 133. Vgl. Hegel, Rechtsphilosophie, *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe, VII, 446.

¹²⁶ Vgl. *Christian Märklin*, S. 67. – Märklin hat in seiner von Strauß gepriesenen Livia-Rede das 'Sterben an der Idee' ästhetisierend aufgefaßt und das Verhältnis Individuum-Geschichte nach dem Muster der klassischen Tragödie stilisiert. Vgl. ebd., S. 138.

¹²⁷ David Friedrich Strauß, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*, 2 Bde (1840/41), II, 718.

¹²⁸ Ebd., II, 730.

¹²⁹ Ebd., II, 731.

¹³⁰ Ebd., II, 738, Hervorhebung von mir.

in diesem Schmerze stieg der Geist des Todten in ihr Inneres, wo er leben wird, so lange sie selber leben" (199f). Die Freunde waren tatsächlich "gebrochen von Schmerz," und sie äußerten das ganz unmittelbar.¹⁸¹ Im *Christian Märklin* ist das erschütternde Schmerzerlebnis schon wieder mediatisiert zum Transportmittel in den Himmel der Religionskritiker, es ist transzendiert zum Lohn für die "Arbeit an der Idee."

Unser Freund, obwohl er in seiner Bescheidenheit nur auf die unpersönliche Fortdauer in den Früchten seines Thuns Anspruch machte, hat durch die Gediegenheit seines Wesens wie Wenige ein persönliches Fortleben verdient: daß ihm dieß zu Theil werde, und er in dieser verklärten Gestalt auch auf solche wirken möge, bis zu denen sein Einfluß bei Leibesleben sich nicht erstreckte, das ist der Zweck der nun vollendeten Darstellung, welche ein trauernder Freund als Standbild auf seinem Grabe errichtet. (200)

Viele Rollen hat der Nachrufende, der sich seines Schmerzes nur noch erinnert. Er ist Richter auf dem Richtstuhl der Idee, die nur durch sein Richteramt sichtbar wird. Er ist Henker der Bengel und Steudel und Denkmalstifter Märklins zugleich. Eine Gewaltenteilung ist nicht erkennbar in Straußens Geschichtsschreibung aus dem Geist des Nekrologs. Das schafft eine scheinbar paradoxe Situation: Die "Biographie," die nach Ausweis des Haymschen *Hegel* die Rechte des Individuums aus dem Bankrott des geschichtsmetaphysischen Systems retten sollte, diese Biographie praktiziert ausgerechnet in ihrem privatisierten, in ihrem ganz und gar individualisierten Gebrauch als Nekrolog das brutale Recht der Idee, ein Recht, demgegenüber das individuell Erste, der am eigenen Leibe erfahrene Schmerz, banalisiert wird zur Metapher für eine säkularisierte Himmelfahrt. Es geschieht dies wohlgermerkt im scheinbar ganz aufs Individuum gestellten, im autobiographischen Buch des Autors, der nach Hayms Zeugnis die Rückgewinnung des Individuums aus dem System mit seinem *Leben Jesu* eingeleitet hat.

Paradox ist diese Situation nur scheinbar, tatsächlich zeigt der *Christian Märklin* verschärft das Problem, das im Strauß-Haymschen Typ der nachhegelschen Biographie überhaupt steckt: das Individuum ist zwar brauchbar zur Kritik des Systems, doch zuletzt ist es wieder nur Material für quasi-Kantsche Gattungstransendenzen. Im Rahmen von Hayms allgemein gehaltener Vorlesung ließ sich der erneute Verlust des gerade wiedererlangten Individuellen vielleicht überspielen. In der persönlichen Rede des Nekrologs mußte diese Preisgabe des Individuums an die Idee unangenehm spürbar bleiben. Vielleicht wollte Strauß mit der "Idee" nur den überwältigenden Schmerz bewältigen. Vielleicht rettete sich der dem Schmerz Ausgelieferte in ein Richteramt, das ihm die Verfügungsgewalt über Schmerz und Freude verlieh. Wie immer man das auffaßt, das ändert nichts an dem Tatbestand,

¹⁸¹ Vgl. bes. den Brief von Vischer an Strauß vom 19./27.10.1849, *Briefwechsel Strauß-Vischer*, I, 233-235.

daß die erste unmittelbare Regung, daß das Schmerz-*Erlebnis*, das ursprüngliche Motiv zur Niederschrift des *Christian Märklin*, eingebracht ist in ein Geschichtsbild, das den lebendigen Schmerz nur noch deuten kann als die abstrakte Gerechtigkeit der Idee. Im *Christian Märklin* ist hautnah spürbar, was bei Haym sich nur wie ein blosses geistesgeschichtliches Gelehrtenproblem andeutet: die krasse Unvereinbarkeit zwischen einem Individuum einerseits, das in seinen überwältigenden Erlebnissen seine Wirklichkeit erfährt, und der Allgemeinheit einer Geschichte andererseits, die dies Überwältigende bagatellisiert.

Bei all seiner stilistischen Trockenheit besteht die historische Leuchtkraft des *Christian Märklin* eben darin, daß er solche Probleme des nach-hegelschen Geschichtsbildes als lebendig erfahrene spürbar macht. Er macht begreiflich, wie jemand ein vitales Interesse daran haben konnte, vom unmittelbaren, durch keine Abstraktion verfälschten "Erlebnis" aus einen neuen Zugang zu einer "anderen" Geschichte zu finden.

V.

Das entschiedene, zu Fleisch und Blut gewordene Bewußtsein, daß das Menschliche das Göttliche, das Endliche das Unendliche, ist die Quelle einer neuen Poesie und Kunst, die an Energie, Tiefe und Feuer alle bisherige übertreffen wird. Der Glaube an das Jenseits ist ein absolut unpoetischer Glaube. Der Schmerz ist die Quelle der Poesie. Nur wer den Verlust eines endlichen Wesens als einen unendlichen Verlust empfindet, hat die Kraft zu lyrischem Feuer. Nur der schmerzliche Reiz der Erinnerung an das, was *nicht mehr ist*, ist der erste Künstler, der erste Idealist im Menschen. Aber der Glaube an das Jenseits macht jeden Schmerz zum Scheine, zur Unwahrheit. (*FW*, III, 228)

Dieser Abschnitt aus Feuerbachs *Vorläufigen Thesen zur Reformation der Philosophie* (1843) umschreibt die philosophische Qualität, die der Schmerz im Straußschen Nekrolog hat. Die Generation der Strauß und Feuerbach hatte ihre historische Aufgabe darin gesehen, das "Geheimnis der Theologie" (*FW*, V, 13) zu lüften und im Göttlichen das Menschliche zu entdecken. Am wirkungsvollsten war das zweifellos im *Wesen des Christentums* (1841) mit seiner psychologischen Projektionsthese geschehen: der "entäußerte Seelenschmerz ist Gott" (*FW*, V, 145). Es schien mit der Rück-Übersetzung des Göttlichen ins Menschliche an die Stelle der Theologie die Anthropologie getreten zu sein, so zumindest dachte man sich das Endlichwerden des Unendlichen. Das Bewußtsein davon sollte kein abstraktes bleiben, es war ja wirklich erfahrbar im Schmerz über einen "unendlichen Verlust." Der Schmerz "entäußerte" sich nicht mehr in ein Bild von Gott, verlor sich nicht mehr im Schein eines Jenseits, sondern war Erlebnis, "Fleisch und Blut gewordenes" Bewußtsein vom neuen höchsten Gut, vom Endlichen

und Menschlichen. Freilich: "Äußern muß sich der Schmerz; unwillkürlich greift der Künstler nach der Laute, um in ihren Tönen seinen eignen Schmerz auszuhuchen" (FW, V, 145). Der geäußerte Schmerz ist die "Quelle der Poesie," den Straußschen Nekrolog auf seinen Freund wird man zu dieser Poesie hinzurechnen können.

Strauß allerdings milderte die Strenge eines nur geäußerten, aber nicht zur "Unwahrheit" entäußerten Schmerzes ab. Gerade über den Schmerz hatte er den Toten Einlaß in ein Ersatz-Jenseits freundschaftlicher Erinnerung finden lassen. Auch Feuerbach ist ja nicht so unerbittlich, wie sein gelegentlich radikales Bestehen auf der "Wahrheit" des Schmerzes glauben machen könnte. Schon in den *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* hatte er seinen schrillen Gattungstotalitarismus nicht durchhalten können: Plötzlich packt ihn das Entsetzen vor der "Mordlust" der Natur (FW, I, 164),¹³² und der Entsetzte, der vorher noch der "Idee" alle Rechte zur Raserei gegenüber dem Individuum eingestanden hatte, rettet sich in die "süße() Betrachtung" eines mit einem Mal "sanften" Todes (FW, I, 202). Er läßt den Tod sich auflösen in ein "Nichts" (FW, I, 262) und gegen alle "Vernunft" der Gattung das Lebensrecht des Einzelnen sich durchsetzen: "Jeder Augenblick des Lebens ist erfülltes Sein, von unendlicher Bedeutung, um seiner selbst willen, durch sich selbst gesetzt, in sich selbst befriedigte, geschloßne und gesättigte Fülle der Wirklichkeit, uneingeschränkte Bejahung seiner selbst..." (FW, I, 266). Totalisierung des Schmerzes zur Grausamkeit der Gattung einerseits; die Wirklichkeitserfahrung des Einzelnen gegenüber der Gattung im Schmerz andererseits: was in der Frühschrift Ambivalenz oder Widersprüchlichkeit¹³³ ist, wird in Feuerbachs Schriften nach dem *Wesen des Christentums* Grundlegung seiner "Neuen Philosophie": "Ein Wesen ohne Leiden ist aber nichts anderes als ein Wesen *ohne Sinnlichkeit, ohne Materie*" (FW, III, 233).

"Sensualistische Anthropologie" oder "anthropologischer Materialismus"¹³⁴ sind Formeln, die die Forschung für das Konzept dieser aus Schmerz und Leiden¹³⁵ abgeleiteten Neuen Philosophie geprägt hat. Der Schmerz,

¹³² Daß solche Erfahrung eine Hypothek der Aufklärung ist, zeigt die Arbeit von Waltraud Wiethölder, *Witzige Illumination. Studien zur Ästhetik Jean Pauls* (1979), bes. das Kapitel "Witz und Natur."

¹³³ Diese Widersprüchlichkeit der Frühschrift arbeitet Peter Cornehl heraus: "Feuerbach und die Naturphilosophie. Zur Genese der Anthropologie und Religionskritik des jungen Feuerbach," *Neue Zs. f. Syst. Theologie u. Religionsphilosophie*, 11 (1969), 37-93, bes. 65 ff.

¹³⁴ Alfred Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus* (1973), passim.

¹³⁵ "Der *subjektive* Ursprung und Gang der Philosophie ist auch ihr *objektiver* Gang und Ursprung. Ehe du die Qualität denkst, *fühlst* du die Qualität. Dem Denken geht das *Leiden* voran" (FW, III, 230).

wie er sich in Straußens Nekrolog ausdrückte, erscheint als Erfahrungsgrundlage einer Philosophie vom Wesen des Menschen. Und aus ihr kommt, nach der Läuterung des Schmerzes zum "Erlebnis" auch eine philosophische Lehre von der Erkennbarkeit der Geschichte.

"Der Schmerz ist eine laute Protestation gegen die Identifikation des Subjektiven und Objektiven" (FW, III, 300). Feuerbach gewinnt seine Neue Philosophie aus der ineingesetzten Kritik von Theologie und Hegelschem Idealismus. Dieser Idealismus identifiziert das Objektive mit dem Subjektiven, weil er "allen Inhalt der Wirklichkeit ... zu einer Gedankenbestimmtheit macht." Was aber nur "Objekt des Denkens" ist, kann nicht "aus der Idee in abstracto heraus," wird nicht 'objektive' Realität, die unabhängig wäre von der zuletzt doch 'subjektiven' "Identität des Gedankens mit sich selbst" (FW, III, 296f). Erst die Negation des Gedankens im Nicht-Gedanken, im "Sinnlichen" schafft Realität: "*Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit* sind identisch" (FW, III, 298). Sinnlichkeit ist "Anschauung," "Liebe," "Empfindung," "Leidenschaft" (FW, III, 299f): "Der Schmerz der Liebe ist, daß das *nicht* in der Wirklichkeit ist, was in der Vorstellung ist" (FW, III, 300). Der Schmerz protestiert gegen die idealistische Schein-Existenz im Vorstellen, weil er in sich selbst den wahren Seinsgrund gefunden hat.

In den Empfindungen, ja, in den alltäglichen Empfindungen sind die tiefsten und höchsten Wahrheiten verborgen. So ist die Liebe der wahre *ontologische* Beweis vom Dasein eines Gegenstands außer unserm Kopfe – und es gibt keinen andern Beweis vom Sein als die Liebe, die Empfindung überhaupt. Das, dessen *Sein* dir *Freude*, dessen *Nichtsein* dir *Schmerz* bereitet, das nur *ist*. Der Unterschied zwischen Objekt und Subjekt, zwischen Sein und Nichtsein ist ein ebenso *erfreulicher* als *schmerzlicher* Unterschied. (FW, III, 301)

Von seiner Ontologie der Empfindungen erhofft sich Feuerbach, daß gegenüber allen Vermittlungen des Idealismus die Realität wieder etwas "unmittelbar Gewisses" wird (FW, III, 302). In der Sinnlichkeit wären wir dann von der Realität weder getrennt durch die Entrückung des Dings an sich, noch müßten wir über sie im Zweifel sein, weil nur der Gedanke ihr zur Schein-Existenz verhelfen könnte. Allerdings, die vom Idealismus eroberten Reiche des "Geistes" und der "Geschichte" sollen nicht in einem kruden Sensualismus purer Leibhaftigkeit wieder untergehen.¹³⁶

Nicht nur Äußerliches... – auch *Innerliches*, nicht nur Fleisch – auch *Geist*, nicht nur das Ding – auch das *Ich* ist Gegenstand der Sinne. – Alles ist darum sinnlich wahrnehmbar, wenn auch nicht unmittelbar, doch mittelbar, wenn auch nicht mit den pöbelhaften, rohen, doch mit den gebildeten Sinnen... (FW, III, 306)

¹³⁶ Walter Schulz spricht vom "zweideutigen" Rückzug Feuerbachs auf die Sinnlichkeit. *Philosophie in der veränderten Welt*, S. 373.

Feuerbach kennt nicht nur, wie es ein landläufiges Verständnis von Sinnlichkeit haben will, die in ihrer 'Natur' zeitlose Sinnlichkeit. Die Sinnlichkeit des Geistes hat "gebildete" Organe, als gebildete aber müssen die Sinne eine *Bildungsgeschichte*¹³⁷ haben:

Das *Sinnliche* ist nicht das *Unmittelbare in dem Sinne*, daß es das *Profane*, das *auf platter Hand Liegende*, das *Gedankenlose*, das *sich von selbst Verstehende* sei. Die unmittelbare, sinnliche Anschauung ist vielmehr *später* als die Vorstellung und Phantasie... Die Vorstellung liegt dem ungebildeten, subjektiven Menschen *näher* als die *Anschauung*... Erst in neuerer Zeit ist die Menschheit wieder, wie einst in Griechenland nach Voraugang der orientalischen Traumwelt, zur *sinnlichen, d. i. unverfälschten, objektiven* Anschauung des Sinnlichen, d. i. Wirklichen, aber eben damit auch erst *zu sich selbst* gekommen... (FW, III, 308f)

Diese Skizze der Feuerbachschen Bildungsgeschichte der Sinne ist überhaupt nur aussagekräftig, weil sie Topoi eines Geschichtsbildes zitiert, das seit langem abrufbar ist, und das sich gewissermaßen von selbst vervollständigt. "... wie einst in Griechenland": gleichgültig, wen man zum Beleg zitieren will, es kann nicht ausbleiben, daß die Anspielung auf eine unverfälschte objektive Anschauung bei den Griechen sich verlängert zum geschichtsphilosophischen Programm einer Zukunft. Der Schiller der "Ästhetischen Erziehung" war vielleicht nicht so zuversichtlich wie Feuerbach über die Errungenschaft der "neuere Zeit," doch was Feuerbach das "zu Verstand gebrachte Herz" (FW, III, 236) nannte, das hätte auch Schiller als angemessene Formel für die Zukunftsperspektive der Menschheit akzeptieren können. Kein Wunder, daß man Feuerbachs "Sinnlichkeit" – die erkenntnistheoretische Prämisse, die die geschichtsphilosophische Perspektive der 'Totalität' hat –, daß man diesen "Sensualismus" mit der Generalformel "Utopie"¹³⁸ belegt hat. Es ist tatsächlich so, wie Feuerbach in den *Vorläufigen Thesen* schreibt, "der erste Idealist im Menschen" sei der Schmerz (FW, III, 228). Denn man kann diesen Satz auch so lesen, daß die im Schmerz sich manifestierende, anti-idealistische Sinnlichkeit erst mit Hilfe der Erinnerung an die idealistischen Entwürfe zum Inhalt einer "Philosophie der Zukunft" wird. Feuerbach kritisierte die falsche Kirche der Theologie und des Idealismus zu dem erklärten Zweck, ihre "Wahrheit" zurückzugewinnen, und es zeigte sich, daß diese Wahrheit des Idealismus nicht unabhängig von den idealistischen Denkstrukturen zurückzugewinnen war.

Vielleicht vermutet man nicht, daß ausgerechnet Diltheys *Einleitung in die Geisteswissenschaften* einen Versuch darstellt, Feuerbachs "Sensualismus," be-

¹³⁷ Die Geschichtlichkeit der Sinne bei Feuerbach hat vor allem Alfred Schmidt betont. *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, S. 83. Vgl. auch Schmidts Diskussionsbeitrag S. 190 in *Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig Feuerbach*, hrsg. v. Hermann Lübke und Hans-Martin Saß (1975).

¹³⁸ Alfred Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, S. 191.

freit vom quasi-geschichtsmetaphysischen Ballast, für das Philosophieren wieder fruchtbar zu machen.¹³⁹ In der "Vorrede" zu Diltheys Schrift heißt es:

In den Adern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume und Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit. Mich führte aber historische wie psychologische Beschäftigung mit dem ganzen Menschen dahin, diesen, in der Mannigfaltigkeit seiner Kräfte, dies wollend fühlend vorstellende Wesen auch der Erklärung der Erkenntnis und ihrer Begriffe ... zugrunde zu legen... (DG, I, xviii)¹⁴⁰

Auch Diltheys Philosophie macht den *ganzen* Menschen, der nicht von der "rationalistischen Psychologie" (DG, I, 7) seiner Sinnlichkeit und seines Willens beraubt worden ist, zu ihrem Gegenstand. Dilthey besitzt nicht das Feuerbachsche Menschheitspathos, und die *Einleitung* gibt sich betont "akademisch,"¹⁴¹ wenn sie ihr Erkenntnisinteresse innerwissenschaftlich mit dem Zustand der Geisteswissenschaften¹⁴² begründet. Gleichwohl ist ihr eigentlicher Antrieb "die gewaltige Seele der gegenwärtigen Wissenschaft: ein unersättliches Verlangen nach Realität" (DG, I, 123), ein Verlangen, sich der Realität auch des Menschen ganz zu versichern, auch in seiner Leibhaftigkeit. Vom 'ganzen' Menschen, von der "psycho-physischen Lebenseinheit" ist "das geistige Leben eines Menschen ein nur durch Abstraktion loslösbarer Teil" (DG, I, 15). Was Feuerbach den "Leib" nannte und zur Grundlage des Denkens machte, das sind bei Dilthey die Organgefühle, die für seine Theorie des Selbstbewußtseins grundlegende Bedeutung haben sollten.¹⁴³

¹³⁹ Die Vermutung liegt vor allem aus zwei Gründen fern: die Fortsetzung des Feuerbachschen Ansatzes wird zu ausschließlich mit der Feuerbach-Kritik von Marx und Engels gleichgesetzt. Und Dilthey wird noch immer zu ausschließlich unter dem Vorurteil betrachtet, das die Fehlrezeption von *Das Erlebnis und die Dichtung* erzeugt hat. Dieser generelle Befund gilt unbeschadet der Tatsache, daß die Spezialforschung immer wieder auf Parallelen zwischen Feuerbach und Dilthey hingewiesen hat. (Vgl. Odo Marquard, "Zur Geschichte des philosophischen Begriffs 'Anthropologie' seit dem Ende des 18. Jahrhunderts," in *Collegium Philosophicum. Studien. Joachim Ritter zum 60. Geburtstag* (1965), S. 209-240; Hans-Jürg Braun, *Ludwig Feuerbachs Lehre vom Menschen* (1971), S. 18; Alfred Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, S. 165; Manfred Riedel, *Verstehen oder Erklären?*, S. 65 u. ö.) Die philosophiegeschichtliche Dilthey-Forschung (vgl. z.B. die in Band 25, 1978, Heft 1/2 der *Philosophischen Rundschau* besprochenen Arbeiten) ist längst in eine neue Phase getreten (vgl. Riedel, *Verstehen oder Erklären?*, S. 45). Das aktuelle germanistische Dilthey-Bild ist davon noch weitgehend unberührt.

¹⁴⁰ Zitiert nach Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Band I: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, hrsg. v. Bernhard Groethuysen, 4., unveränderte Auflage (1959); abgekürzt im folgenden: DG, I.

¹⁴¹ Vgl. A. Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, S. 165.

¹⁴² Vgl. DG, I, xvii.

¹⁴³ Hans Ineichen, *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften*, Studien zur Philosophie und Literatur des 19. Jahrhunderts (1975), S. 112.

Nun hatte sich schon Feuerbach dagegen abgesichert, daß seine Philosophie des Leibes eine neue Einseitigkeit erzeugen und sein neuer Mensch eine nur äußerliche Sinnlichkeit um den Preis des Geistes gewinnen könnte. In gleicher Weise wie bei Feuerbach ist die innere Sinnlichkeit des Geistes, die sowohl sinnliche als auch intellektuelle "innere Erfahrung," in Diltheys Theorie Ursprung für das "unmittelbar Gewisse" (*FW*, III, 302). "Ausschließlich in der inneren Erfahrung, in den Tatsachen des Bewußtseins fand ich einen festen Ankergrund für mein Denken" (*DG*, I, xvii). Kernstück der "inneren Erfahrung" ist das "Erlebnis," es wird zum "Index von *Realität überhaupt*." ¹⁴⁴

Als *Index* von Realität verhindert das "Erlebnis" einerseits die empiristische Dogmatisierung einer selbständigen Objektwelt. Als Index von *Realität*, als "Erlebnis der Realität der Außenwelt" verhindert das "Erlebnis" andererseits die spekulative Verabsolutierung des Erkenntnissubjekts. ¹⁴⁵ "Nachweis der objektiven Realität der inneren Erfahrung; Bewahrheitung der Existenz einer Außenwelt" (*DG*, I, 20), das ist das "Erkenntnisproblem" der Geisteswissenschaften, das die Theorie des "Erlebnisses" lösen soll. ¹⁴⁶

Bei Feuerbach waren die Sinne für das Innere und Geistige zugleich "gebildete Sinne," sie waren durch Bildung veränderbar und damit zugleich historisch. Auch Diltheys "Erlebnis" soll nicht "die Annahme eines starren a priori unseres Erkenntnisvermögens" sein, wie es die Grundannahmen der Kantschen Vernunftkritik waren, "sondern allein Entwicklungsgeschichte, welche von der Totalität unseres Wesens ausgeht, kann die Fragen beantworten, die wir alle an die Philosophie zu richten haben" (*DG*, I, xviii), oder, wie es noch deutlicher im Manuskript der "Breslauer Ausarbeitung" zum 2. Band der *Einleitung* heißt:

Das a priori Kants ist starr und tot; aber die wirklichen Bedingungen des Bewußtseins und seine Voraussetzungen, wie ich sie begreife, sind lebendiger geschichtlicher Prozeß, sind Entwicklung, sie haben Geschichte, und der Verlauf dieser Geschichte ist ihre Anpassung an die immer genauer induktiv erkannte Mannigfaltigkeit [der Erfahrungsinhalte]. ¹⁴⁷

¹⁴⁴ M. Riedel, "Hermeneutik und Erkenntniskritik," *Verstehen oder Erklären?*, S. 64–112; S. 80. Im folgenden stütze ich mich auf Riedels Untersuchung der "Breslauer Ausarbeitung" des 2. Bandes der *Einleitung*; vgl. ebd., S. 65. Ich muß im literaturwissenschaftlichen Zusammenhang meiner Untersuchung einige Überlegungen nachtragen, die im Kontext der philosophischen Dilthey-Forschung vorausgesetzt werden könnten.

¹⁴⁵ M. Riedel, "Hermeneutik und Erkenntniskritik," ebd., S. 81.

¹⁴⁶ Dabei sind die Stufen in der Entwicklung des Diltheyschen "Erlebnis"-Begriffs zu unterscheiden. Das Erkenntnisproblem der *Einleitung* ist abzusetzen von der späteren Problematik von Erlebnis-Ausdruck-Verstehen. Vgl. Riedel, S. 77, Ieichen, S. 208.

¹⁴⁷ Zitiert nach M. Riedel, S. 86.

Das "Erlebnis" selbst hat Geschichte, ist nicht naturgegebene, unhintergehbare Gefühlsgewißheit. Das ist der Gedanke der *Einleitung*, aus dem Dilthey schließlich die philosophische Begründung seines historiographischen Konzepts der "Biographie" herleitet.

Nachdem Dilthey in der *Einleitung* den Umfang des Themas "Geisteswissenschaften" abgesteckt hat, soll der Leser historisch auf die eigentliche Grundlegung der neuen Wissenschaft vorbereitet werden. Er soll die Geschichte der Herrschaft und des Verfalls von Metaphysik kennenlernen, denn wer die Geschichte der Metaphysik kennt, wird in der "Sonderung in rationale und empirische Wissenschaften das stehengebliebene Gehäuse des metaphysischen Geistes erkennen und es entschlossen wegräumen, um dem gesunden Verständnis des Zusammenhangs der Geisteswissenschaften freien Boden zu schaffen" (DG, I, 126).

Metaphysik handelt zwar von Letztbegründungen, sie ist aber nicht letztbegründend, sie hat das "religiöse Leben" als "Unterlage" (DG, I, 134). Metaphysik, 'mythisches Vorstellen' oder die neuzeitliche reflexive Haltung der "Selbstbesinnung" sind Geistestätigkeiten, von denen das "religiöse Leben" "als ein Tatbestand viel umfassenderer Verbreitung abgesondert werden [muß]" (DG, I, 136). Das religiöse Leben "entspringt in der Totalität aller Gemütskräfte, und auch nachdem der Differenzierungsprozeß des geistigen Lebens die Poesie, die Metaphysik wie die Wissenschaften zu relativ selbständigen Formen dieses geistigen Lebens entwickelt hat, bleibt das religiöse Erlebnis in der Tiefe des Gemüts fortbestehen und wirkt auf diese Formen" (DG, I, 137). Als Totalität aller Gemütskräfte wird das religiöse Leben Grundtätigkeit des 'ganzen' Menschen, von dessen "psychisch-physischer Lebenseinheit" alle besonderen geistigen Tätigkeiten nur Abstraktionen sind.

Das Vorhandensein von Erlebnis, von innerer Erfahrung überhaupt, kann nicht geleugnet werden. Denn dieses unmittelbare Wissen ist der Erfahrungsinhalt, dessen Analysis alsdann Kenntnis und Wissenschaft der geistigen Welt ist. Diese Wissenschaft bestünde nicht, wenn inneres Erlebnis, innere Erfahrung nicht vorhanden wären. (DG, I, 136f)

Das "religiöse Erlebnis" ist nichts anderes als das Paradigma jener "inneren Erfahrung," die für Dilthey wie für Feuerbach das "unmittelbar Gewisse" begründet.

"Paradigma" aber bedeutet dabei zweierlei: als Paradigma einer *Grundlegung* muß das religiöse Erlebnis wirklich grundlegend bleiben, es kann nicht beliebig austauschbar sein und damit auf die Ebene der Erscheinungen geraten. Dilthey spricht von der "Einsicht, daß das religiöse Leben der dauernde Untergrund der intellektuellen Entwicklung ist, nicht eine vorübergehende Phase im Sinnen der Menschheit..." (DG, I, 138). Andererseits bleibt das "religiöse Erlebnis" Paradigma in dem begrenzteren

Sinne, in dem es grundlegende *Funktion* hat, die zumindest theoretisch auch von einem anderen Paradigma erfüllt werden könnte. "Es kann nicht historisch dargetan werden, daß das religiöse Leben, wie wir es solchergestalt als den Untergrund des geschichtlichen Lebens in Europa feststellen können, zu jeder Zeit einen Bestandteil der menschlichen Natur gebildet habe" (*DG*, I, 138). Das "religiöse Erlebnis" ist grundlegend, nicht weil eine andere Grundlegung nicht vorstellbar wäre, sondern weil uns unserer geschichtlichen Herkunft nach keine andere Grundlegung begreiflich wäre. Der Anfang der Erkenntnistheorie der "inneren Erfahrung" liegt in der Kenntnis der Geschichte.

Dilthey geht im Verlaufe seiner eigentlichen historischen Darstellung noch weiter und markiert konkret den geschichtlichen Augenblick, in dem das "religiöse Erlebnis" seine grundlegende Funktion erhalten hat. Es ist das Christentum, das die "tiefe Veränderung im menschlichen Seelenleben" bewirkt hat, das Christentum erst macht "das Erlebnis zum Mittelpunkt aller Interessen," während zuvor im "griechischen Geist" das "Abbilden eines Objektiven in der Intelligenz" die Grundlegung des Wissens war. Der erste, der gewissermaßen stellvertretend dieses neue Erlebnis hatte, war Paulus: sein Erweckungserlebnis vor Damaskus war "historisch" im doppelten Sinne. Es war historisch seinem Inhalte nach, denn das Zusammenstoßen von "heidnische(m) Weltbewußtsein" und "Christenglaube" war sein eigentlicher Erlebnisgehalt. Und es war historisch in der Erstmaligkeit seiner Form, denn es bedurfte einer bislang nie dagewesenen "Tiefe" des Erlebnisses, um die ganze Tragweite dieses epochalen Zusammenstoßes ganz 'in Erfahrung zu bringen.'

... da waren in diesem Bewußtsein eine große geschichtliche Vergangenheit und eine große geschichtliche Gegenwart gegenwärtig, beide in ihrer tiefsten, der religiösen Grundlage erfaßt, ein innerer Übergang wurde erlebt, und so ging das volle Bewußtsein von einer geschichtlichen Entwicklung des ganzen Seelenlebens auf. (*DG*, I, 254)

Das heißt, daß mit der Qualität eines bestimmten historischen Tatbestandes die ihm angemessene Qualität der historischen Erfahrung entsteht: mit dem Christentum und seiner "geschichtlichen Realität" entstand "das Wort im höchsten Verstande genommen, nun erst das geschichtliche Bewußtsein" (*DG*, I, 253f).

Dilthey zerlegt diese zirkuläre Selbstbegründung von Gegenstand und Erfahrung der Geschichte in zwei Aspekte: (1) Nur wer in der Angemessenheit seiner Erlebnisweise an den historischen Gegenstand diesen schon im Vorgriff hat, kann ihn verstehen. "Die höchste Lebendigkeit der Phantasie, der größte vitale Reichtum des Inneren," – das so völlig mißverständene Einfühlen – "reichen nicht aus, wo nicht das Seelenleben selber ... geschichtlich ist" (*DG*, I, 254). (2) Umgekehrt, wer dieses "geschichtliche

Seelenleben" hat, wer zu den Erben des mit dem Christentum sich geltend machenden "religiösen Lebens" gehört, kann aus dieser Geschichte nicht heraus, kann nur die Geschichte verstehen, deren Erfahrungsorgan er besitzt. "Denn wir verstehen nur vermittelt der Übertragung unserer inneren Erfahrung auf eine an sich tote Tatsächlichkeit" (*DG*, I, 138). Da das "historische Verständnis" eines historischen Ursprungs ist mit dem "religiösen Erlebnis," bleibt "das historische Verständnis eines religionslosen Zustandes und der Entstehung des religiösen Zustandes aus ihm" ausgeschlossen. "Hiermit ist nicht ausgeschlossen, daß ein solcher Zustand bestanden habe" (*DG*, I, 138). Man kann auch sagen: Nur wer Geschichte *hat*, versteht Geschichte und jeder hat nur die Geschichte, die er *versteht*.

Solchermaßen vereinfacht ist das "historische Erlebnis" Diltheys allerdings nur eine der vielen zirkulären Ursprungskategorien. Schleiermacher zum Beispiel, den Dilthey natürlich zitiert,¹⁴⁸ setzte die Existenz des Religiösen und das religiöse Gefühl ineins. Und Feuerbach, den Dilthey ebenfalls beerbte und der seine Nähe zu Schleiermacher kannte,¹⁴⁹ läßt nur diejenigen die ganze Realität der Natur ergreifen, die schon in ihrer Sinnlichkeit eine natur-gemäße Ganzheit haben. Der Diltheysche Paulus hat vor Damaskus jenes selbstbegründende mystische Erweckungserlebnis, das nur in der totalen Versenkung in Gott wirklich religiös ist und das in seiner Unvergleichlichkeit erst Gott zur Wirklichkeit verhilft. Nur daß der Diltheysche Paulus Gott gegen die Geschichte eingetauscht hat.

In systematischer Hinsicht wirkt demnach das "historische Erlebnis," wie es der erste Band der *Einleitung* expliziert, unbefriedigend. Es reproduziert scheinbar nur ein altes theologisch-philosophisches Schema, es umschreibt weitschweifig als "Ursprungserlebnis" den Sprung des Anthropologen in die Geschichte.

Um die Bedeutung des "historischen Erlebnisses" richtig aufzufassen, muß man den Zusammenhang der Metaphysikkritik des 19. Jahrhunderts in Betracht ziehen, in den Dilthey seine *Einleitung* gestellt hat. Zwar begründet Dilthey zunächst nur heuristisch, daß er eine Geschichte von der Herrschaft und vom Verfall der Metaphysik zur Vorbereitung des Lesers auf die Grundlegung gibt. Doch es kann gar kein Zweifel daran bestehen, daß diese Vorbereitung sehr grundlegend gemeint ist, daß Metaphysikgeschichte als Metaphysikkritik das eigentliche philosophische Geschäft des ersten Bandes der *Einleitung* ist. Vorbereitung des Lesers heißt dann, daß nur derjenige Zeitgenosse, der im Prozeß der Kritik bis zur radikalen Auflösung der Metaphysik fortgeschritten ist, bereit ist, Diltheys Konzept einer "Kritik der historischen Vernunft" zur Grundlage der Geisteswissenschaften zu machen.

¹⁴⁸ *DG*, I, 137.

¹⁴⁹ Vgl. *Atheismus in der Diskussion* (Anm. 137), S. 59f.

Es heißt auch, daß die Ausübung der Geisteswissenschaften, die auf die "historische Vernunft" gegründet sind, die Stelle im Philosophieren einnehmen wird, die von der Metaphysik leer zurückgelassen worden ist. So hatte sich schon Haym die Rolle der Geschichtswissenschaft nach dem Zusammenbruch der Hegelschen Metaphysik vorgestellt. Doch Dilthey behauptet, daß erst mit seiner Kategorie des "historischen Erlebnisses" die "historische Vernunft" eine ganz Metaphysik-lose wird.

Was heißt "historische Vernunft" in Zusammenhang mit "historischem Erlebnis"? Im "historischen Erlebnis" ist, um es zu wiederholen, die Entstehung von Geschichte und von geschichtlichem Verstehen sprunghaft ineins gesetzt, und dieser Sprung ist gleichzeitig an einen historisch identifizierbaren Ort versetzt: in die für den Anfang des Christentums paradigmatische Erweckung des Paulus vor Damaskus. Die historisch bestimmte, doch spontane Entstehung schneidet allen Bezug zu einer übergeordneten Ursache ab, es gibt kein Allgemeines, aus dem diese Entstehung ableitbar wäre. Umgekehrt wird dadurch diese spontane Entstehung selbst nicht schon zu einer metaphysischen, absolut letztbegründenden Ursprungsinstanz: ein historisch Anderes, das vor dieser Entstehung lag, bleibt vorstellbar. Dem historischen Verständnis bliebe dieses Andere freilich verschlossen; das historische Verstehen, das im Erlebnis entsteht, hat keinen Rückhalt in einem allumfassenden metaphysischen Erklären. In ihrer Spontaneität ist die im "historischen Erlebnis" begründete "historische Vernunft" *autonom*, kein Grund außer ihr macht sie abhängig. In der Spontaneität ihrer Entstehung zu einem historisch bestimmten Zeitpunkt ist sie gleichzeitig *endlich*:¹⁵⁰ ihre Entstehung ist nicht uminterpretierbar zur quasi-göttlichen Selbst-Schöpfung. Sie ist autonom und entbehrt dadurch des sichernden Rückhaltes, in ihrer Endlichkeit muß sie sich ihrer selbst vergewissern. Die "historische Vernunft" Diltheys ist eine Form der von den Philosophen als aktuell bezeichneten "selbsterhaltenden Vernunft."¹⁵¹

¹⁵⁰ "Die Vernunft ist keine reine, sondern immer nur 'historische', d.h. *endliche*, von Zeit und Umständen abhängige menschliche Vernunft, deren Prinzipien und Regeln im Prozeß der gesellschaftlich-geschichtlichen und wissenschaftlichen Erfahrung revidiert, verbessert und ergänzt werden. Gleichwohl bleibt die vielfach abhängige historische Vernunft insofern autonom, als sie ihrerseits jene Abhängigkeiten kritisieren und die Prinzipien und Regeln im Falle ihrer Disharmonie mit dem fortschreitenden Erfahrungsprozeß berichtigen und ergänzen kann." M. Riedel, "Hermeneutik und Erkenntniskritik," *Verstehen oder Erklären?*, S. 70.

¹⁵¹ Ich spiele hier auf D. Henrichs "Entwurf einer wechselseitigen Implikation von Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung" an. Dieter Henrich, "Die Grundstruktur der modernen Philosophie. Mit einer Nachschrift: Über Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung und Geschichtlichkeit," in *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, hrsg. u. eingel. v. Hans Ebeling (1976), S. 97-143 und S. 303-313; bes. S. 137 und S. 310.

Es ist mehr als nur eine Pointe, wenn Dilthey ausgerechnet in die Erweckung des Apostels Paulus den Anfang einer autonomen und endlichen Vernunft legt. Dilthey schafft sich vielmehr die Voraussetzung dafür, daß er die Metaphysikkritik über das unvollkommene Stadium hinausführen kann, in dem sie zu Zeiten Feuerbachs zum Stillstand gekommen war.

Bei Feuerbach geschah im Schmerz, im Schmerz des Leibes und der Seele, die Grunderfahrung einer Sinnlichkeit, die den Menschen aus seiner metaphysischen Selbstentfremdung befreien sollte. Als Paradigma ist das religiöse Erweckungserlebnis bei Dilthey an die Stelle des Schmerzes getreten.¹⁵² Das deutet zunächst einmal an, daß die im "Schmerz" auffindbare "materialistische" Komponente im "Erlebnis" zurückgedrängt ist. Dieser Verlust wird indes ausgeglichen. Im physischen Schmerz ist die Abhängigkeit von der "Natur" mitgemeint, die metaphysische Erweiterung dieses Naturbegriffs liegt, gerade bei Feuerbach, nahe. Der seelische Schmerz über einen "unendlichen Verlust" zum Beispiel erledigt zwar das dogmatische Jenseits, ist aber als Grundmotiv des "Nekrologs," wie er hier vorgestellt wurde, Tor zu einem Ersatz-Jenseits. Die allgemeinen "inneren Sinne" schließlich sind, wie Feuerbachs "gebildete Sinne" zeigten, durchaus fähig zur Verlängerung in die Geschichtsmetaphysik. Das war das eigentliche Problem dieser Generation der Metaphysikkritiker, daß sie im Augenblick, wo sie den Alten Glauben zerstört hatten, ihr Argument umdrehten und es zu einem Neuen Glauben ausformulierten. Märklin fand wie "Tausende" seine Andacht in der Historie, nachdem eine 'historische Methode' ihn vom Christentum befreit hatte. Feuerbach schrieb eine Neue Philosophie, die sich keineswegs von den Prinzipien der kritisierten 'alten' Philosophie befreit hatte. Und Strauß, der sie alle angestiftet hatte, überbot sie auch alle, als er bis hin zur Liturgievorschrift mit seinem Neuen Glauben einen Abklatsch des alten gab. Es war eben diese Generation der neuen Glaubensgründer, die Nietzsche in seiner ersten, an Strauß adressierten *Unzeitgemäßen Betrachtung* aburteilte.

Dilthey stellte sich auf Nietzsches fortgeschrittenen Standpunkt, als er den Zwang seiner Zeitgenossen zur säkularisierten Reproduktion der kritisierten Religion und Metaphysik zum Thema erhob. Denn der bewußte Rückbezug des geisteswissenschaftlichen Verstehens auf das "religiöse Leben" des Christentums bedeutet nichts anderes, als die an Strauß oder Feuerbach ablesbaren Erfahrungen zum historischen Prinzip zu machen, daß wir nämlich aus dem im "religiösen Leben" des Christentums gegebenen Verständniszusammenhang nicht heraustreten können. Erst die Anerkennung dieser

¹⁵² Andere Zusammenhänge von Schmerz – Erlebnis – Geschichte behandelt Klaus-Peter Philippi in *Volk des Zorns. Studien zur 'poetischen Mobilmachung' in der deutschen Literatur am Beginn des Ersten Weltkriegs, ihren Voraussetzungen und Implikationen* (1979).

historischen Prämisse macht die Erkenntnistheorie des Verstehens ganz frei von Metaphysik. Wir können aus dem Zusammenhang nicht heraustreten, es gibt darum keinen Blick von 'außen' oder von 'darüber' auf unsere Erfahrungswelt, der sich in ein metaphysisches Argument umkehren ließe: die historische Vernunft bleibt endlich. Die Befangenheit im religiös-christlichen Modell des Erkennens nicht einfach abzustreiten sondern zu reflektieren,¹⁵³ bewahrt davor, die Illusion vom religionslosen Neubeginn zum neuen Weltssystem zu hypostasieren. Diltheys "Erlebnis" ist gerade nicht eine undurchschaute säkularisierte Reproduktion der "Erweckung." Das "Erlebnis" ist absichtlich zum religiösen Erweckungserlebnis in historischen Bezug gesetzt, damit auch das undurchschaute Religiöse in den Zeitgenossen der Säkularisierung beschrieben werden kann, und zwar jenseits des Metaphysikzwangs. Das "historische Erlebnis" der Diltheyschen Grundlegung der Geisteswissenschaften vollendet die Metaphysikkritik, die mit Strauß' *Leben Jesu* begann und in Ersatzhandlungen wie der Märklinschen Geschichtsgläubigkeit oder der Feuerbachschen Sinnlichkeits-Utopie zum Stillstand gekommen war.

Damit wird neben der Begründung der Geschichte aus dem geschichtlichen "Erlebnis" ein weiterer Zirkel in der Argumentation der Diltheyschen *Einleitung* plausibel. Sie begründete ihr Erkenntnisinteresse ja rein innerwissenschaftlich, erhob keinen anderen Anspruch als ganz "akademisch" zu philosophieren. Sie ging von der historischen Situation der Wissenschaften aus und wollte mit der Metaphysikkritik die neue Grundlegung nur allgemein vorbereiten. Gleichwohl erwies sich diese Metaphysikkritik als das argumentative Hauptstück; an ihrem Ende steht die Einsicht in die historische Notwendigkeit einer ganz metaphysiklosen Wissenschaft. Hätte die Metaphysikkritik nicht den akademischen Rahmen, setzte sie wie bei Feuerbach unvermittelt und zum einzigen Zwecke der Metaphysikkritik ein, bliebe nach dem Vollzug der Kritik die Frage stehen, was an die Stelle der Metaphysik treten könne. Und zwar bliebe die Frage letzten Endes wieder als metaphysische stehen, weil Metaphysik der einzige Bezug des Argumentierens gewesen wäre. Eine weitere Spielart des quasi-metaphysischen Neuen Glaubens wäre unvermeidlich geworden. Dilthey setzt demgegenüber die Metaphysik in den Rahmen ihres historischen Ergebnisses. Die "metaphysische Frage" kann sich dann nicht mehr gegenüber der Priorität des nach-metaphysischen Philosophierens, der Wissenschaftstheorie, ver selbständigen. Die *Einleitung in die Geisteswissenschaften* ist als Versuch zu

¹⁵³ Und sie zu reflektieren als Geschichte einer Emanzipation: "Die ursprüngliche Bindung der Seelenkräfte löst sich durch die Arbeit der Geschichte" (DG, I, 352). Im *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* von 1910 heißt es: "Das historische Bewußtsein von der Endlichkeit jeder geschichtlichen Erscheinung ... ist der letzte Schritt zur Befreiung des Menschen" (DG, VII, 290).

lesen, zwei Formen von quasi-metaphysischen Ersatzhandlungen eine Theorie jenseits der Metaphysik entgegenzusetzen: sie will der aus einer mißverstandenen Naturwissenschaft abgeleiteten Wissenschaftsgläubigkeit die Realität der inneren Wahrnehmung als letztbegründend entgegenhalten, und sie will die geschichtsphilosophische Erneuerung der Metaphysik als historisch überwundene Operation ausschließlich zum Gegenstand des “Verstehens” machen.

Diltheys eigentliche Metaphysik-Kritik steckt also in der Kreisbewegung von der Situation zur Begründung der Geisteswissenschaften. Wie die Form der “Biographie” im Haymschen *Hegel* als Form und Methode der Untersuchung schon vom *Ergebnis* der Hegel-Kritik her begründet war, so ist die Form der Diltheyschen Grundlegung schon bestimmt von deren Ergebnis, der metaphysiklosen Fragestellung. Und es ist nur konsequent, daß Dilthey allein in der Praxis der theoretisch begründeten Geisteswissenschaft die Evidenz seiner Metaphysikkritik aufscheinen sieht. Das Paradigma dieser Praxis ist, ebenfalls in Analogie zu Hayms *Hegel*, die “Biographie”:

Es bleibt, wenn das ganze Gespinnst abstrakter, substantieller Wesenheiten [der Metaphysik] zerrissen ist, hinter ihm übrig – der Mensch, in verschiedenen Lagen einer zum anderen, innerhalb des Mittels der Natur ... Ich nehme an, dieser Mensch sei Schleiermacher... (*DG*, I, 383)

Dilthey war, wie er es in der “Vorrede” zur *Einleitung* angibt, durch die Ausarbeitung des *Lebens Schleiermachers* in die Lage gekommen, “Erörterungen über die letzten Fragen der Philosophie” vorauszusetzen (*DG*, I, xx).¹⁵⁴ Jetzt, am Ende dieser Erörterungen, da die Wissenschaftstheorie die Antworten auf die letzten Fragen der Philosophie gefunden hat, ist das *Leben Schleiermachers* nicht nur wissenschaftliche Biographie, sondern als wissenschaftliches Buch Praxis zur nach-metaphysischen Theorie. Die Biographie dringt vor zum “tiefsten Problem, dem was am Menschenwesen in der Geschichte veränderlich ist.” Immer ist es der Mensch, der “das Objekt der Untersuchung bildet, bald als ein Ganzes, bald in seinen Teilinhalten sowie in seinen Beziehungen. Indem dieser Standpunkt durchgeführt werden wird, werden Gesellschaft und Geschichte zu der Behandlung gelangen, welche auf diesem selbständigen Gebiet der mechanischen Erklärung innerhalb des Studiums von Naturerscheinungen entspricht. Dann ist die Metaphysik der Gesellschaft und Geschichte wirklich vergangen” (*DG*, I, 383 f). Noch einmal: Dilthey wiederholt hier die Reflexionsbewegung, die Haym in der Biographie selbst vollzog, und indem er sie zerlegt in Theorie und Praxis der Geisteswissenschaften, bringt er sie erst ganz zur Entfaltung. Erst die aus-

¹⁵⁴ Der erste Band des *Lebens Schleiermachers* erschien 1870, der erste Band der *Einleitung* 1883. Die sogenannte “Breslauer Ausarbeitung” des 2. Bandes der *Einleitung* stammt von 1880.

formulierte Wissenschaftstheorie begründet den philosophischen Rang der Biographie, den sie freilich in der Praxis gerade der Haymschen Biographie nur einer ursprünglichen Tendenz nach hatte.

Denn man darf Diltheys philosophische Begründung der Biographie nicht ausschließlich lesen als Weiterentwicklung des im Straußschen "Nekrolog" artikulierten und von Feuerbach formulierten "Erlebnisses" zum wissenschaftstheoretischen Zentralbegriff. Diese Weiterentwicklung ist gleichzeitig eine Reaktion auf die Beschränkungen und auf das Scheitern eines ganz bestimmten, in Hayms *Hegel* etablierten, und von Strauß, Haym und Dilthey selbst gleichermaßen gepflegten Typs von "Biographie."

VI.

Im selben Jahr 1857, in dem Hayms *Hegel* erschien, wurde das publizistische Unternehmen der *Preussischen Jahrbücher* vorbereitet. In den *Preussischen Jahrbüchern* sollte unter Hayms Redaktion "die Wissenschaft in den Dienst der liberal-nationalen Propaganda"¹⁵⁵ gestellt werden. Zwei Gruppen von Nachmärz-Liberalen, um den Herzog Ernst von Gotha und um Mommsen, gründeten die Zeitschrift. Die *Jahrbücher* sollten als Zweimonatsschrift "neben den wöchentlich erscheinenden 'Grenzboten' in längeren Aufsätzen von möglicher Gediegenheit die Sache des nationalen Liberalismus, den Gedanken des preußisch-deutschen Einheitsstaates vertreten und ihn als das Glaubensbekenntnis der gebildeten Kreise des ganzen Deutschlands unaufhörlich verkündigen..."¹⁵⁶ Das war das politische Programm, mit dem auch Strauß konform ging und das im *Christian Märklin* eine so große Rolle spielte.¹⁵⁷

Nicht unmittelbar Tagespolitisches sollte abgehandelt werden, sondern es sollte der "Zusammenhang der Politik mit den allgemeinen geistigen Bewegungen und mit den der Politik benachbarten Wissenschaften, der Staatswissenschaft und Geschichte"¹⁵⁸ sichtbar werden. Was Haym dem Hegelschen System angelastet hatte, sich aus Unvermögen zur Veränderung der

¹⁵⁵ R. Haym, *Aus meinem Leben*, S. 257. Ein Jahr nach den *Preussischen Jahrbüchern* wurde die in ihrem Programm sehr verwandte *Historische Zeitschrift* gegründet. Vgl. O. Westphal, *Welt- und Staatsauffassung des deutschen Liberalismus. Eine Untersuchung über die Preussischen Jahrbücher und den konstitutionellen Liberalismus in Deutschland von 1858–1863*, Historische Bibliothek, hrsg. v. der Redaktion der *Historischen Zeitschrift*, 41 (1919); Theodor Schieder, "Die deutsche Geschichtswissenschaft im Spiegel der Historischen Zeitschrift," *Hundert Jahre Historische Zeitschrift 1859–1959. Beiträge zur Geschichte der Historiographie in den deutschsprachigen Ländern*, hrsg. v. Th. Schieder, *HZ*, 189 (1959), 1–104.

¹⁵⁶ R. Haym, *Aus meinem Leben*, S. 258.

¹⁵⁷ Über den Artikel "Strauß und der Gothaismus" in der *Deutschen Vierteljahrschrift* vgl. *Briefwechsel Strauß–Vischer*, II, 237, 323.

¹⁵⁸ Wilhelm Dilthey, "Die Preussischen Jahrbücher," *DG*, XII, 123–130, 123.

wirklichen Verhältnisse in Abstraktion und Spekulation geflüchtet zu haben, gerade dem wollten die *Preussischen Jahrbücher* entgegenwirken. Es sollte keine die Politik ersetzende Metaphysik mehr erzeugt, es sollte Wissenschaft in praktischer Absicht beispielhaft verwirklicht werden. Vornehmstes Paradigma war zweifellos die Geschichtsschreibung, denn sie "vor Allen ist berufen, gegenwärtig das Werk humaner und nationaler Bildung unter uns fortzusetzen..."¹⁵⁹ In der Verwirklichung dieses Konzepts sind drei Hauptgattungen von Artikeln zu unterscheiden: (1) die stets aufs Prinzipielle gerichteten, unmittelbar politischen Beiträge; (2) die Artikel zur Wissenschaftstheorie und zur Methodologie, oft in Form grundsätzlicher Rezensionen – in den *Preussischen Jahrbüchern* begann die erste ernstzunehmende Auseinandersetzung mit dem Positivismus;¹⁶⁰ (3) die historischen Essays, unter denen die biographischen Essays die wichtigsten sind.

Als erstes Beispiel des Genres "biographischer Essay" erschien im zweiten Heft des ersten Jahrgangs "Ludwig Thimotheus Spittler"¹⁶¹ von David Friedrich Strauß. Strauß schildert ein für die Position der *Jahrbücher* geradezu idealtypisches Leben. Spittler, dem "ein Stück von Lessings Mantel"¹⁶² zufiel, hatte als Untertan des württembergischen Carl Eugen "Widerwillen gegen Fürstenwillkür, Liebe zum constitutionellen Wesen, Sinn für Gemeinwohl"¹⁶³ entwickelt. Er war aufgeklärter Geschichtsschreiber und praktischer Politiker zugleich. Er bewies auf beiden Gebieten, daß er ein "Freund des Fortschrittes," aber auch ein "Feind des Überstürzens und des Umsturzes"¹⁶⁴ war. Doch er muß von dieser Höhe des Ideals herunter auf den Prüfstand der "kritischen Biographie": der reformfreudige Aufklärer wird zum Geheimrat des neuen württembergischen Königs und Tyrannen und gibt damit ein schlechtes Beispiel¹⁶⁵ der Akkomodation mit dem Despotismus. Spittler trifft im Grunde derselbe Vorwurf, den Haym Hegel gemacht hatte, nämlich nicht wie Wilhelm von Humboldt den Dienst quittiert oder wie Schleiermacher protestiert, sondern mit seiner "Vorrrede" zur *Rechtsphilosophie* "eine wissenschaftlich formulierte Rechtfertigung des Karlsbader Poli-

¹⁵⁹ [Rudolf Haym], "Thomas Babington Macaulay," *Preuß. Jb.*, 6 (1860), 353–396, 396. – Auch im Vorbild, das Haym den *Preuß. Jb.* setzte, kam die eigene Positionsbestimmung zum Ausdruck: Ruges und Echtermeyers *Hallische Jahrbücher*, das Organ der Hegelianer des Vormärz. Deren Position war "überholt," das "liberale" Organ des Nachmärz sollte aber an sie anschließen. Zur Tradition der *Preuß. Jb.* vgl. Dilthey, *DG*, XII, 123–126.

¹⁶⁰ "Lehre und Schriften August Comte's," *Preuß. Jb.*, 4 (1859), 279ff; "Philologie und Naturwissenschaft," 7 (1861), 129ff, vgl. M. Riedel, *Verstehen oder Erklären?*, S. 114–118.

¹⁶¹ I (1858), 124–150. Über die Einstellung von Strauß zu den *Preuß. Jb.* vgl. *Briefwechsel Strauß–Vischer*, II, 130f. Über die kurze Mitarbeit von Strauß vgl. Haym, *Aus meinem Leben*, S. 264–266.

¹⁶² *Preuß. Jb.*, I (1858) 124.

¹⁶³ Ebd., S. 126.

¹⁶⁴ Ebd., S. 143.

¹⁶⁵ Vgl. ebd., S. 147.

zeisystems und der Demagogenverfolgung”¹⁶⁶ geliefert zu haben. Strauß’ “Spittler” hat also doppelten programmatischen Hinweischarakter: er verkörpert in seiner “interessanten Doppelnatur”¹⁶⁷ von Geschichtsschreiber und Politiker, als Macaulay im Kleinen,¹⁶⁸ das redaktionelle Prinzip der *Jahrbücher*. Gleichzeitig kann sich an Spittler als dem Objekt der Kritik der liberale Standpunkt geltend machen, von dem aus die *Jahrbücher* urteilen wollen.

Neben der programmatischen Seite hat der “Spittler” auch eine autobiographische “Straußsche” Seite.¹⁶⁹ Spittler war ein Zögling des Tübinger Stifts, der sich mit seiner Kirchengeschichte aus der Theologie herauschrieb und sich später auch in der Politik versuchte, wiewohl er wußte, “daß die Versetzung vom Katheder in’s Cabinet noch selten gut gerathen sei.”¹⁷⁰ Theologie – Geschichtsschreibung – politisches Scheitern: das sind die drei Eckbegriffe auch im Schema der Straußschen Biographie in autobiographischer Absicht unter dem Titel *Christian Märklin*. In den *Preussischen Jahrbüchern* wurde diese autobiographische Seite allerdings nicht sichtbar. Die *Jahrbücher* hatten sich zum Prinzip der Anonymität entschlossen, “jeder Einzelne, welche Stellung, welche wissenschaftliche oder gesellschaftliche Bedeutung, welchen Namen er auch sonst habe, [sollte] hier nur als Glied des Ganzen, als Vertreter der Partei sprechen...”¹⁷¹ Dem Helden Spittler ergeht es ganz entsprechend. Der Leser kann ihn nicht als konkreten Identifikationshelden seines Biographen Strauß erkennen, er erlebt ihn ausschließlich als Verkörperung, fast als Allegorie auf das publizistische Programm der Zeitschrift.

Bald nach dem “Spittler” erscheint allerdings auch Straußens eigene Biographie in den *Preussischen Jahrbüchern*. Haym bespricht im fünften Heft des ersten Jahrgangs den Straußschen *Hutten*¹⁷² und deutet einleitend die epochenmachende Wandlung des Theologen Strauß an:

¹⁶⁶ R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, S. 364.

¹⁶⁷ *Preuß. Jb.*, I (1858), 141.

¹⁶⁸ In seinem in Anm. 159 genannten Essay stellt Haym Macaulay als eine solche Doppelnatur dar. Strauß über Macaulay vgl. *Briefwechsel Strauß–Vischer*, II, 131.

¹⁶⁹ Wie alle biographischen Werke von Strauß. “... sie mußten geistige Interessen zeigen, geistige Tätigkeiten aufzuweisen haben, und zwar in einer Richtung, die der meinigen verwandt war; sie mußten dem Lichte, der Freiheit zugekehrt, Feinde der Despoten und der Pfaffen sein.” Zitiert nach Rudolf Marx, “Strauß und Voltaire,” Einleitung zu D.F.St., *Voltaire. Sechs Vorträge* (1941), S. xlvf, dort ohne Nachweis zitiert.

¹⁷⁰ *Preuß. Jb.*, I (1858), 142.

¹⁷¹ R. Haym, *Aus meinem Leben*, S. 259. Im 25. Band der *Preuß. Jb* wurden die Verfasseramen der vorausliegenden Jahrgänge nachgewiesen. Nicht nachgewiesene Namen ergänzt z. T. O. Westphal, *Welt- und Staatsauffassung des deutschen Liberalismus*, Anhang IV, S. 319–322. Die Anonymität ging auf einen Vorschlag Mommsens zurück. Ein Gegner der Anonymität war Dilthey. Vgl. Westphal, S. 50.

Er war um den Preis ein berühmter Theologe geworden, daß er sich selbst aus der Theologie herausschrieb; er hatte dem Hegel'schen System eine glänzende Frucht nur dadurch abgewonnen, daß er sich selbst aus diesem System herausphilosophierte.¹⁷³

Biograph wurde Strauß dann aus philosophischer Konsequenz, ohne daß er seine kritische Ausgangsposition hätte abschwächen müssen:

In *Ulrich von Hutten* vereinigte sich das nationale mit dem protestantischen Pathos, und *Ulrich von Hutten* war überdies, wie *Strauß* selbst, ein Humanist. Es war ein Gedanke, eben so würdig des Verfassers des Lebens Jesu wie der Biographie von *Märklin* und *Frischlin*, wenn Strauß den Entschluß faßte, dieser "Zeit der Concordate", einer Generation, die zu gleichgültig die Bedrohung ihrer nationalen Güter und ihrer religiösen Freiheit mit ansieht, das Bild des Mannes vorzuführen, der im feurigsten Kampf um beides gerungen und noch mit sterbenden Lippen die Hoffnung des Sieges bekannt hat.¹⁷⁴

Hutten ist Strauß, beide sind sie die Parteileute des "kirchlichen Liberalismus," beide verkörpern sie das Ideal des liberalen Einzelkämpfers, gewissermaßen das national-liberale Subjekt der Geschichte. Strauß – Spittler – Hutten sind als Repräsentanten des liberalen Parteistandpunktes auswechselbar, wobei die im konkreteren Sinne persönlichen Aspekte des Individuums, seine autobiographischen Identifikationshaltungen zum Beispiel, verschwinden im Anonymitätsgebot der Partei. Das Zentralproblem der Biographie, das Verhältnis von Individuum und Allgemeinem, das in Strauß' *Leben Jesu* noch ganz hegelianisch angegangen worden war, das Haym in seinem *Hegel* durch eine quasi-kantische Transzendierung lösen wollte, das auch z. B. bei Historikern wie Droysen oder Ranke¹⁷⁵ eine quasi-idealistische Lösung erfuhr, dieses Axiom der klassischen Biographie, daß das Individuelle nur dort von Interesse sei, wo es das Allgemeine repräsentiert,¹⁷⁶ dies Axiom ist in den *Preußischen Jahrbüchern* ganz und gar propagandistisch gemeint. Der biographische Held ist 'allgemein' im Partei-Interesse.

Auf dieses Konzept der *Preußischen Jahrbücher* und ihrer biographischen Essays hin bezogen schrieb Dilthey seinen "Friedrich Christoph Schlosser."¹⁷⁷ Er wollte ihn verstanden wissen als Modell für seine Behandlung des *Lebens Schleiermachers*.¹⁷⁸

¹⁷² "Ulrich von Hutten," *Preuß. Jb.*, I (1858), 487–532.

¹⁷³ Ebd., S. 489.

¹⁷⁴ Ebd., S. 492.

¹⁷⁵ Vgl. D. Harth, "Biographie als Weltgeschichte." ¹⁷⁶ Vgl. ebd., 96–98.

¹⁷⁷ *Preuß. Jb.*, 9 (1862), 373–433. Ich zitiere den Aufsatz nach den *Preuß. Jb.*, nicht nach der veränderten Fassung der *Gesammelten Schriften*. Vgl. *DG*, XI, 273. Zu den kleineren Schlosser-Arbeiten Diltheys vgl. *DG*, XV, 372. – Dilthey reihte die "Schlossersche Schule" in die Vorläuferschaft der *Preuß. Jb.* ein. Vgl. *DG*, XII, 126.

¹⁷⁸ "Ich habe daher die Charakteristik Schlossers mit der ausdrücklichen Absicht geschrieben, ihr [der Nachläßerbin Schleiermachers] von meiner Art dergleichen

Auch Schlosser hat, wie Spittler oder wie Märklin die “für den eigentümlichen Gang unseres historischen und politischen Denkens”¹⁷⁹ typische Doppelnatur: er war ein halbes Leben lang Theologe, um dann zu einer “der einflußreichsten politischen Naturen” zu werden, “die Deutschland im ersten Drittel unseres Jahrhunderts besessen hat.”¹⁸⁰ Wie die Straußschen Märklin und Spittler ist auch der Diltheysche Schlosser der Repräsentant eines “tiefgefaßten moralischen Individualismus.”¹⁸¹ Wie der “Spittler” ist auch der “Schlosser” ein biographischer Essay zur “historischen Legitimation des Liberalismus”¹⁸² in den *Preußischen Jahrbüchern*. Wie Spittler wird auch Schlosser Objekt der Kritik vom Standpunkt der *Jahrbücher* aus: zwar war Schlosser der “erste deutsche Geschichtsschreiber, welcher den Zweck der Geschichte in der Erziehung des Volkes zu einer praktischen Weltanschauung sah,”¹⁸³ doch hat er es am “Sinn für das Positive in allen Bestrebungen”¹⁸⁴ der Individuen ebenso fehlen lassen wie an der richtigen Bewertung des “Nationalen.”¹⁸⁵

Auch in Diltheys “Schlosser” ist das Individuum über das Parteiprogramm der Gothaer Liberalen mit dem Allgemeinen vermittelt. Es klingt allerdings im “Schlosser” ein Thema an, das vom Parteistandpunkt aus von keinem Interesse ist. Dilthey behauptet, Schlosser habe als einer “Culturgeschichte” geschrieben, der “das eigne innerste Leben auch im Lauf der Geschichte wiederfinden wollte...”¹⁸⁶ Mit Schlosser das Geschichtliche aufzufassen als “die durchsichtige Hülle für das seelische Bild,”¹⁸⁷ bedeutet die genaue Umkehrung einer viel vertrauteren Auffassung: “Das seelische Zentrum aufzusuchen ... hat die historische Forschung keine Methoden und keine Kompetenz...”¹⁸⁸ In der Geschichtsschreibung sollte bislang das Individuelle und damit auch das Seelische durchsichtig bleiben für das Allgemeine. Dilthey erfüllt im “Schlosser” das Schema der nach-idealistischen, im Essay der *Preußischen Jahrbücher* “liberalistisch” zugespitzten Biographie bis ins Detail und legt doch gleichzeitig die Umkehrung ihres Darstellungsprinzips in sie hinein. Zwar ist im “Schlosser” das Individuum noch ganz bezogen auf ein übergeordnetes Allgemeines, und doch vertritt derselbe “Schlosser”

[Schleiermacher-Biographie] zu behandeln einen ungefähren Begriff zu geben...” Dilthey an seinen Vater [Berlin gegen März 1862], *Der junge Dilthey*, S. 171. In den *Preuß. Jb* erschien auch Diltheys Aufsatz “Schleiermachers politische Gesinnung und Wirksamkeit.” Teile dieses Aufsatzes sind in das Schlußkapitel “Der politische Prediger” der 2. Auflage des *Lebens Schleiermachers* eingegangen. Vgl. *DG*, XII, 205.

¹⁷⁹ *Preuß. Jb*, 9 (1862), 380. Auf S. 382 wird der Straußsche “Spittler” zitiert.

¹⁸⁰ Ebd., S. 380.

¹⁸¹ Ebd., S. 400.

¹⁸² Christofer Zöckler, *Dilthey und die Hermeneutik* (1975), S. 24–30: “Schlosser-Aufsatz,” S. 29.

¹⁸³ *Preuß. Jb*, 9 (1862), 408.

¹⁸⁴ Ebd., S. 420.

¹⁸⁵ Ebd., S. 421.

¹⁸⁶ Ebd., S. 413.

¹⁸⁷ Ebd., S. 395.

¹⁸⁸ Vgl. D. Harth, 72.

das Prinzip, das im *Leben Schleiermachers* zum Prinzip der Biographie werden sollte: das Geschichtliche dem Seelischen nachzuordnen. Die Biographie sollte ihr Zentrum im "historischen Erlebnis" haben, das erkenntnistheoretische Prinzip des Historischen sollte *in* dem darzustellenden Individuum, nicht in dem Allgemeinen liegen, das ihm äußerlich blieb und das es nur repräsentieren konnte.

So wie Dilthey später in der *Einleitung in die Geisteswissenschaften* Form und Inhalt des Erlebnisses aus seinem historischen Eintreten begründet, so gibt er für seine Erlebnis-zentrierte Methode des *Lebens Schleiermachers* eine Art historischer Selbstbegründung.

Die Philosophie Kants kann völlig verstanden werden ohne weitere Beschäftigung mit seiner Person und seinem Leben; Schleiermachers Bedeutung, seine Weltansicht und seine Werke bedürfen zu ihrem gründlichen Verständnis biographischer Darstellung. (DG, XIII/1, xxxiii)

Der Grund dafür liegt in der geistigen Entwicklung Schleiermachers, der in Herrnhut eine auf das "Individuum und seine Erlebnisse" (DG, XIII/1, 35) gerichtete Betrachtungsweise lernte. "Sein religiöses Verhalten zur Welt bildete sich nicht durch Beobachtung von außen, sondern durch Erlebnis und Erfahrung – als Abdruck seiner eigenen Geschichte" (DG, XIII/1, 33). Sein "religiöses Verhalten" ist Quelle für "das große Erlebnis," das wiederum Grundlage seiner großen historischen Leistung ist, das Erlebnis, "einer aus den Tiefen unseres Verhältnisses zum Universum entspringenden Religion" (DG, XIII/1, xxxv). Das "Erlebnis," das "Seelische" ist also Zentrum einer Biographie, deren Held das "Erlebnis" erst zum Zentrum der Erfahrung machte. Erst seit dem "historischen Erlebnis" des Paulus vor Damaskus gibt es eine Geschichte, die *erlebt* werden kann, und erst seit Paulus gibt es ein Erlebnis, das Geschichte hat. Der "Paulus" der Neuzeit ist Schleiermacher. Oder, in der nüchterneren Parallele zu Hayms *Hegel*: die biographische Methode ist die Konsequenz aus der historischen Stellung des darzustellenden Helden.

Im Vergleich zu Hayms *Hegel* wird aber auch die besondere Absicht einer auf das "Erlebnis" gegründeten Biographie Schleiermachers deutlich. Haym hatte zwar gegen das System die Rechte des Individuums gesetzt, zuletzt aber das Individuum doch nicht zu sich selbst kommen lassen, sondern hatte es über einen Kantischen Gattungsbegriff wieder "in's Transcendentale umgeschrieben."¹⁸⁹ Als "Kantischer Rationalist" aber ist Haym "auch eine Spezies des modernen Metaphysikers."¹⁹⁰ Es sollte sich demgegenüber im

¹⁸⁹ Vgl. oben Anm. 108.

¹⁹⁰ Yorck an Dilthey. *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877–1897*, hrsg. v. Sigrid v. d. Schulenburg, Philosophie und Geisteswissenschaften, Buchreihe 1 (1923), S. 59.

Leben Schleiermachers der Standpunkt geltend machen, der auch die philosophische Absicht der *Einleitung in die Geisteswissenschaften* bestimmt. Es sollte nicht länger das Individuum einer ihm transzendenten Geschichte dienen, damit an ihm aufscheine, was an der Geschichte menschlich ist. "Was am Menschenwesen in der Geschichte veränderlich ist" (DG, I, 383), sollte die Biographie entdecken helfen, die Geschichte sollte endgültig *Attribut* des Menschen werden und damit aufhören, seine quasi-metaphysische Übermacht zu sein.

Zwar wendet sich Dilthey gegen den Metaphysiker Haym, es fehlen indessen direkte Anzeichen dafür, daß er den politisch-ideologischen Subjektbegriff Hayms aufgegeben hätte. Dennoch bedeutet Diltheys Radikalisierung des Individuellen durch das "historische Erlebnis," daß das Interesse am biographischen Helden sich zurückverlagert von der ideologischen Funktion zur philosophischen Position. Das mag man, wie es nahe liegt und wie es oft genug geschieht, betrachten als Kompensationsakt eines zur Handlungsunfähigkeit verurteilten Liberalen. Diese Betrachtungsweise ändert nichts daran, daß Diltheys Zentrierung von Subjekt und Geschichte im "historischen Erlebnis" ihn gleichermaßen vom ideologischen Gebrauch des Subjekts und von der metaphysischen Überhebung der Geschichte befreite. Diltheys "historisches Erlebnis" ist als ein Versuch zu lesen, sowohl jenseits eines liberalistisch eingeschränkten Konzepts vom Einzelnen als auch jenseits des Zwanges zur Geschichtstotalität über das Verhältnis von Subjekt und Geschichte nachzudenken.

Wenn das *Leben Schleiermachers* solche "Erörterungen über die letzten Fragen der Philosophie" (DG, I, xx)¹⁹¹ aufgab, dann bedeutet dies zugleich das Eingeständnis daß die selbstbegründende Biographie selbst die Klärung dieser "letzten" Fragen nicht zu leisten vermochte. Man muß davon ausgehen, daß Dilthey seinen Versuch als höchst problematisch, wenn nicht als gescheitert betrachtete, das historiographische Prinzip einer der "Erlebnis" zu- oder untergeordneten Geschichte gegen das alte Repräsentationsverhältnis von Individuum und Allgemeinem durchzusetzen.¹⁹² Rein äußerliches Merkmal dieses Scheiterns ist, daß "Erlebnis" und "Geschichte" in den ausgeführten Teilen des *Lebens Schleiermachers* auseinanderfallen. Es war gleich nach dem Erscheinen des ersten Bandes kritisiert worden, daß die Darstel-

¹⁹¹ Eine andere dieser "Erörterungen" betrifft die "hermeneutische Frage," die hier ausgeklammert wurde.

¹⁹² Um einem Mißverständnis vorzubeugen: Auch Dilthey will nicht bei einem punktuellen Verständnis des Nur-Individuellen stehen bleiben, auch er sieht die Biographie über "Typus" und "Repräsentation" mit der "Geschichte" vermittelt (DG, I, 33 f). Doch er zeigt im Gegensatz zum direkt repräsentativen, 'allgemeinen' Individuellen die Vermittlungsstufen einer aus "Lebenseinheiten" aufgebauten Geschichte.

lungen der Schleiermacherschen Erlebnis-Welt und die philosophiegeschichtlichen Exkurse formal nicht miteinander vermittelt seien.¹⁹³ Dilthey nahm zumindest indirekt zu diesem Vorwurf Stellung.¹⁹⁴ Er hält in der *Einleitung in die Geisteswissenschaften* dem bei Augustinus beobachteten "Mangel an Kompositionstalent für größere Werke" (*DG*, I, 267) die Formen entgegen, die "das mit sich selber beschäftigte Seelenleben gewahren" lassen (*DG*, I, 259). Die "Soliloquien" zum Beispiel führen in "die Tiefen des Innern," in ihnen ist die "Entdeckung der Realität im eigenen Innern" (ebd.) wirksam, die Augustinus unter dem Druck des antiken Erbes ummünzt in eine "zweite Klasse von Metaphysik," in die Theologie. Die Entdeckung der Realität im eigenen Innern lebt aber fort in den Mystikern und erhält schließlich bei Kant und Schleiermacher "eine wissenschaftliche Begründung" (*DG*, I, 267). Eine Genealogie des "Erlebnisses" von Augustinus bis Schleiermacher, die unausgesprochen auch Dilthey einschließt und die zu verstehen geben soll, daß der Mangel an Kompositionstalent für das Ganze Symptom einer vertieften historischen Bewußtseinsdarstellung und letzte formale Konsequenz einer Metaphysik-losen Weltauffassung ist.

Hier stößt das *Leben Schleiermachers* an die bekannte Grenze der Ineffabilität des Individuellen, die gleichbedeutend ist mit der von Dilthey selbst formulierten Grenze für das *Verstehen* des Erlebnisses.¹⁹⁵ Diese keineswegs nur epochenspezifischen Fragen liegen außerhalb meiner Untersuchung. Meine Absicht war es, die historischen Motive offenzulegen, die vom konkreten historischen Erlebnis eines brüchig gewordenen geschichtsphilosophischen Systems reichen bis zur wissenschaftstheoretischen Begründung des "Erlebnisses" in einer Metaphysik-Kritik. Ich erinnere daran, daß Haym in seiner "Biographie der Biographie," dem *Hegel*, jene Selbsterfahrung der Nach-Hegelianer auf die Ebene philosophiegeschichtlicher Reflexion hob, die im *Christian Märklin* als Lebensgeschichte eines repräsentativen Falles erzählt worden war. Strauß' *Christian Märklin*, Hayms *Hegel* und Diltheys nachträgliche wissenschaftstheoretische Einstufung seines *Lebens Schleiermachers* repräsentieren, so kann man sagen, drei Reflexionsebenen des nach-hegelschen Bewußtseins: den "erlebten" generationstypischen Fall, die philosophiegeschichtliche Analyse und schließlich die volle erkenntnis-

¹⁹³ Haym tadelte Diltheys Exkurs-Verfahren. Hayms Besprechung des *Lebens Schleiermachers* in *Preuß. Jb*, 26 (1870), 556–604.

¹⁹⁴ Später hat Dilthey Strauß' Kritik, "die Einheit des Bildes leide unter dem peinlichen Streben nach Beweis im Einzelnen" als berechtigt akzeptiert. Dilthey an Yorck [Frühsummer 1897], *Briefwechsel zwischen Dilthey und Yorck*, S. 242. Es ist also wohl doch nicht so, daß die Straußsche Kritik "sich in ihrer extremen Schärfe" selber widerlegt, wie der Herausgeber des *Lebens Schleiermachers* meint (*DG*, XIII/1, xiii).

¹⁹⁵ Vgl. *DG*, I, 383.

theoretische Entfaltung des analytischen Arguments, das in der erzählenden oder analysierenden Biographie sich nur eingeschränkt geltend machen konnte.

Noch unter einem zweiten Gesichtspunkt läßt sich eine über verschiedene Abstraktionsniveaus reichende Verbindung zwischen dem *Märklin* und der Diltheyschen *Einleitung in die Geisteswissenschaften* festhalten. Für den Nekrolog auf Christian Märklin war das "Erlebnis" die ursprüngliche Veranlassung, das Erlebnis des Schmerzes, dem Feuerbach in seiner Neuen Philosophie die Protestation gegen den Hegelschen Idealismus zur Aufgabe machte. In Diltheys Wissenschaftstheorie ist zwar der Schmerz, ist die Feuerbachsche Sinnlichkeit entkörperert zur theoriefähigen inneren Erfahrung, doch meint auch Diltheys "Erlebnis"-Begriff eine anti-hegelsche Sinnlichkeit des "ganzen Menschen." Antihegelisch ist insbesondere ihre Metaphysik-kritische Funktion, und zuletzt hilft sie, das Konzept einer schon bei Haym gegen die Geschichtsmetaphysik gerichteten "Biographie" neu begründen.

Damit wird deutlich, daß es gerade die Doppelung der Aspekte "Biographie" und "Nekrolog" ist, die den *Christian Märklin* vor anderen Biographien des 19. Jahrhunderts auszeichnet. Die beiden Aspekte treten auseinander: auf der einen Seite steht die Bewältigung der nach-hegelschen Problemlage durch die philosophiehistorische Begründung der Biographie und durch die Ideologie des liberalen, historisch "handelnden" Subjekts; sie reicht von Haym über die *Preussischen Jahrbücher* bis zu Dilthey. Auf der anderen Seite steht der im "Schmerz" erfahrene Bruch zwischen dem leibhaftigen Individuum und der philosophischen Gattung, der zum Motor für Feuerbachs Neue Philosophie wurde und den sich Dilthey durch die Sublimierung des Schmerzes zum "religiösen Erlebnis" philosophisch fruchtbar machte. Was im *Christian Märklin* gewissermaßen naiv beisammenlag, trat auseinander, um bei Dilthey bewußt wieder zusammengefügt zu werden im wissenschaftstheoretischen Konzept von der Geschichtlichkeit des Erlebnisses in der Form der Biographie. Dabei bedeutete die theoretische Radikalisierung des Individuellen zum "Erlebnis" gleichzeitig das Ende der Biographie als Form, zumindest innerhalb der hier dargestellten nach-hegelschen Tradition. Man erkennt rückblickend von der Diltheyschen Entfaltung der Konzepte "Erlebnis" und "Biographie," daß die dem Inhalt und der Form nach spät-hegelianische Biographie *Christian Märklin*, die als Nekrolog zugleich Dokument für den philosophisch bewältigten Schmerz ist, daß dieser unscheinbare Text die Elemente einer Gedankenarbeit in nuce enthält, die für die Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts von einiger Bedeutung ist, und in der Strauß' *Leben Jesu* und *Christian Märklin* einerseits und Diltheys *Leben Schleiermachers* und *Einleitung in die Geisteswissenschaften* andererseits die Eckdaten sind.

VII.

Die im *Christian Märklin* liegenden Prinzipien der Geschichtsauffassung sind bis an die Grenzen ihrer Weiterentwicklung und ihrer Leistungsfähigkeit verfolgt worden. Das "ineffabile" des Individuellen bei Dilthey markierte diese Grenze. Inzwischen sind aus diesem An-die-Grenze-Kommen längst Konsequenzen gezogen worden. Wir reagieren im allgemeinen ja auf die Unaussprechlichkeit des Individuellen nicht mehr mit dem speziellen Diltheyschen "Verstehen" oder gar mit dem seiner Popularisatoren. Freilich desavourieren bestimmte Mängel des "Einfühlens" noch nicht das Erkenntnisinteresse am "Erlebnis." Man könnte es die Fortsetzung des Diltheyschen Interesses mit anderen Mitteln nennen, wenn in der aktuellen Forschung anhand von "Geschichten" die Konstitutions- und Sprachformen geschichtlicher Erfahrung analysiert werden. Es wird, durchaus mit historistischer Pointe, erforscht, wie "historische Erlebnisse" "zum Ausdruck kommen" und welche Funktion dieses Zum-Ausdruck-Kommen wiederum für das historische Selbstbewußtsein hat. Dieser letzte "pragmatische" Aspekt deutet vielleicht am ehesten die Überschreitung der konkreten Diltheyschen Methoden an.

Als solche "Geschichte" im Singular soll der *Christian Märklin* angesehen werden, um seine literarische Leistung darzustellen. Das Thema dafür könnte mit einem Begriff von Hermann Lübke "Pragmatik der Identitätspräsentation"¹⁹⁶ heißen. Ich spreche, ohne im Grunde etwas anderes damit zu meinen, lieber von "Rhetorik des Erlebnisses." Die Beibehaltung des Erlebnisbegriffs soll die Kontinuität zu Diltheys und der Historisten prinzipiellem Erkenntnisinteresse anzeigen. Die "Rhetorik" liegt nahe, weil Strauß selbst von seinem *Märklin* sagt, er stehe "in der Mitte zwischen der Biographie und dem éloge,"¹⁹⁷ und weil mehr, als diese beiläufige Bemerkung es vermuten läßt, die vor allem in der französischen Beredsamkeit gepflegte Gattung der "funeris laudatio"¹⁹⁸ mit dem *Christian Märklin* zu tun hat. In Talleyrands éloge auf den Grafen Reinhard ist die "Pragmatik" des *Christian Märklin* vorweggenommen in einer Art rhetorischem Musterfall. "Rhetorik" hat damit auch den Nebensinn, daß ähnlich der Methode der Rhetoriken im folgenden anhand eines Musterfalls der spezielle Text beschrieben und charakterisiert wird.

¹⁹⁶ Vgl. Hermann Lübke, "Zur Identitätspräsentationsfunktion der Historie," in *Identität*, Poetik und Hermeneutik 8, S. 277-292; Wolf-Dieter Stempel, "Historisch und pragmatisch konstituierte Identität," ebd., S. 669-674; Hans Ulrich Gumbrecht, "Zur Pragmatik der Frage nach persönlicher Identität," ebd., S. 674 bis 681.

¹⁹⁷ *Briefwechsel Strauß-Vischer*, II, 135.

¹⁹⁸ Vgl. Heinrich Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik* (21973), S. 132.

Am 26. Dezember 1837 war in Paris der Graf Reinhard gestorben. Als Karl Friedrich Reinhard¹⁹⁹ hatte er im Tübinger Stift Theologie studiert und war nach Abschluß des Examens 1787 nach Bordeaux gereist, um dort, wie 15 Jahre später Hölderlin, eine Hauslehrerstelle anzutreten. Er kam in Kontakt mit den Girondisten, engagierte sich und machte im revolutionären Paris so viel politische Karriere, daß er für knapp drei Monate Außenminister wurde. Talleyrand war als Außenminister des Direktoriums zurückgetreten, um nach dem 18. Brumaire als Außenminister Napoleons ins Amt zurückzukehren. Reinhard füllte als letzter Außenminister des Direktoriums die Lücke aus, er blieb danach außenpolitischer Geschäftsträger unter Talleyrands Amtsführung, wie dieser den wechselnden Regimes gleich zuverlässig dienend. Der 84jährige Talleyrand nahm Reinhard's Tod zum Anlaß, seinen eigenen Abschied von der Welt zu zelebrieren. Er hielt im Institut Français die Totenrede auf den Grafen und machte damit Sensation: "man wollte dabei sein, wenn der berühmteste lebende Europäer – nach Napoleon die erstaunlichste politische Figur des Jahrhunderts – die Gedenkrede auf einen so gut wie unbekanntem Staatsbeamten hielt."²⁰⁰

Talleyrand macht die Totenrede²⁰¹ auf den Grafen Reinhard zu seiner eigenen Abschiedsrede. Er erinnert an seine Aufnahme ins Institut, die vierzig Jahre vorher, nach dem amerikanischen Exil, seine zweite politische Karriere während der Revolution eingeleitet hatte. Zwar beschreibt Talleyrand das Leben Reinhard's, doch niemand überhört den Zweck. Reinhard, der Tübinger Stifter, war Theologe. Talleyrand erwähnt die "Namen mehrere unserer großen Staatsmänner..., die alle Theologen waren und alle durch die Geschichte als Männer gezeichnet sind, welche die wichtigsten politischen Angelegenheiten ihrer Zeiten geleitet."²⁰² Hier spricht der ehemalige Bischof von Autun, der Präsident der Nationalversammlung, der am 14. Juli 1790 beim Föderationsfest die Messe auf dem Champs-de-Mars gelesen hat, der 1802 laisiert wurde und der kurz nach seiner Rede auf Rein-

¹⁹⁹ Vgl. Else R. Gross, *Karl Friedrich Reinhard 1761–1837. Ein Leben für Frankreich und Deutschland. Gedenkschrift zum 200. Geburtstag* [1961]. Zum Verhältnis Strauß–Reinhard vgl. Walter Hagen, "Graf Reinhard und Prälat Hauber als Kritiker von David Friedrich Strauß," *Blätter für Württemb. Kirchengeschichte*, 57/58 (1957/58), 245–252.

²⁰⁰ Jean Orieux, *Talleyrand. Die unverstandene Sphinx* [Talleyrand ou la Sphinx incompris, 1970] (41974), S. 719. Vgl. Orieux auch zu den im folgenden erwähnten Details aus Talleyrands Biographie.

²⁰¹ *Éloge de M. le comte Reinhard*, prononcé à l'Académie des Sciences morales et politiques par M. le prince Talleyrand, dans la séance du 3 mars 1838 (1838). Vgl. *Talleyrand*, Bibliothèque nationale [Ausstellungskatalog] (1965), S. 112f.

²⁰² Ich zitiere die Übersetzung der éloge aus der *Augsburger Allgemeinen Zeitung* aus Gründen, die später deutlich werden. *AAZ*, außerordentl. Beilage, Nr. 136, 137 (13. März 1838), S. 541–543; Nr. 138, 139 (14. März), S. 549–[550], hier S. 542.

hard einen komplizierten Frieden mit der Kirche machen wird. Talleyrands Rede auf Reinhard ist eine Selbstrechtfertigung, besser gesagt, eine Selbstdarstellung, eine Erläuterung der eigenen Identität, denn Talleyrand hält sich nicht für rechtfertigungsbedürftig. Apologetisch spricht er nicht, wenn damit ein auch noch so geringer Appell an das Wohlwollen der richtenden Öffentlichkeit gemeint ist.

Im Kernstück seiner Ausführungen stellt Talleyrand dar, was für ihn wahre Diplomatie bedeutet, schildert die Eigenschaften eines idealen Außenministers, Abteilungsleiters und Konsuls und legt ein Bekenntnis ab zur "Religion der Pflicht."²⁰³ Versteckter, aber nicht minder wichtig in dieser Rede ist, daß Talleyrand das geschriebene und das gesprochene Wort als eigentlichen Träger all dieser diplomatischen Funktionen herausstellt. Der Ruhm Reinhards gründet sich auf dessen "Correspondenz," und daß Reinhard nicht noch berühmter wurde, war laut Talleyrand Folge des "wirklichen Übelstandes,"²⁰⁴ daß Reinhard in mündlicher Rede unbeholfen war.

Drei Aspekte der Talleyrandschen *éloge* verdienen nähere Betrachtung: (1) die Heroisierung des säkularisierten Theologen; (2) das unterschiedliche "Größen"-Verhältnis zwischen dem Autor und dem biographischen Helden; und (3) die Thematisierung des historischen *Handelns*, das durch Sprache geschieht.

(1) "Es ging ein Sprichwort: aus einem württembergischen Magister kann alles werden, das in Graf Reinhard, Pair von Frankreich, eine glänzende Bestätigung fand..." So schrieb Vischer in "Dr. Strauß und die Württemberger."²⁰⁵ Märklin, der laut Riehl für Tausende stand, aber auch Spittler und Schlosser, oder andere Namen, die hier zu wiederholen wären, sie alle hatten in Graf Reinhard ein weiteres und frühes Exemplar ihres Generationstyps. Erst durch die Rede Talleyrands und erst durch Talleyrands Selbstcharakteristik wird dieser Generationstyp an die entscheidende, buchstäblich welthistorische Stelle gerückt. Das Heer der abgefallenen Theologen à la Märklin hat in Talleyrand den Heroen, an dem es den epochalen Sinn eines solchen Lebens erkennen kann und der noch in den unscheinbarsten Verkleinerungen an diesem Sinn teilhaben läßt. "Epochal" ist hier im denkbar umfänglichsten Sinne zu verstehen. Der Bischof des *ancien régime* hatte als Mitglied des Verfassungsausschusses die Einziehung der Kirchengüter betrieben. Er gab der Revolution auf dem Champs-de-Mars den religiösen Segen. Er wurde der Diplomat Napoleons und der Drahtzieher des Wiener Kongresses: Revolution, Napoleon, Restauration, das hat nicht allein für das 19. Jahrhundert Epoche gemacht, und Talleyrand war der Einzige, der an alledem aktiven Anteil hatte. Er war, wenn man so wollte, durch die

²⁰³ Ebd., S. 550.

²⁰⁴ Ebd.

²⁰⁵ *Hallische Jahrbücher*, Nr. 68 (20. März 1838), S. 542.

Selbstbefreiung aus dem unfreiwillig übernommenen kirchlichen Amt in diese aktive Beteiligung an der Weltgeschichte hineingewachsen. Wie in einem Mythos vom Beginn der Neuzeit erscheint in Talleyrands Biographie jener typische Knick in der Lebenskurve der ungezählten Märklins vergrößert zum welthistorischen Ereignis. In Talleyrand *ist* der Abfall vom kirchlichen Amt gleichbedeutend mit dem Beginn der Neuzeit. Und in seiner Rede auf den Grafen Reinhard verkleinert sich der mythische Held der Weltgeschichte, macht eine Art Identifikationsangebot.

(2) Zwei Monate nach seiner Rede auf Reinhard starb Talleyrand, und die Zeitungen konnten fast im Anschluß an die Sensation der *éloge* den ganzen "Mythos" Talleyrand direkt zur Darstellung bringen. Die *Augsburger Allgemeine Zeitung*, die auch Strauß gelesen hat,²⁰⁶ gab neben eigenen Artikeln Nachrufe aus französischen Blättern wieder und präsentierte so diesen Mythos in seiner ganzen Breite.²⁰⁷

Den Moralisten blieb der Voltairianer "ohne Groll und Ingrim" verdächtig, als Symbol für die "überfeinerten Corruptionen des achtzehnten Jahrhunderts."²⁰⁸ "...die Art, wie man von seinem glücklichen Egoismus spricht, macht der Moralität unserer Zeit wenig Ehre."²⁰⁹ Trotzdem bleibt das moralische Ungeheuer, der Satan in Escarpins, ein historischer Held von mythischen Ausmaßen, "den der Tagelöhner so gut im Munde führt, als der Gewürzkrämer, das Weib auf dem Fischmarkt wie die Putzhändlerin..." "Talleyrand wird ... gewiß noch einst als ein bekehrter Ketzer oder als ein vom Satanas geholter Bischof und Verräther nach Jahrhunderten im Volksmärchen erscheinen."²¹⁰

Die *Augsburger Allgemeine Zeitung* druckt die Grabrede von Thiers ab, "die der junge Geschichtsschreiber der französischen Revolution" – und Ministerpräsident des Bürgerkönigs – "einem ihrer ältesten Faiseurs hält, der zu ihm – nur in unendlich größeren Dimensionen – mehr als eine wahlverwandte Beziehung hat."²¹¹ Thiers stellt Talleyrand dar als die Inkarnation

²⁰⁶ Für die er zwischen 1844 und 1870 auch Artikel schrieb.

²⁰⁷ *Augsburger Allgemeine Zeitung* (1838), Außerordentl. Beilage: Nr. 275, 276 (24. Mai), S. 1097: "Talleyrand" [Julius Mohl] Nr. 280, 281 (27. Mai), S. 1117: "Talleyrand" [Ferdinand Baron v. Eckstein] Nr. 284 (29. Mai), S. 1133–1135: "Thiers über Talleyrand" [Georg Huber] Nr. 289, 290 (1. Juni), S. 1156–1164: *Journal des Débats* über Talleyrand Nr. 423, 424 (10. August), S. 1689–1690; Nr. 425, 426 (11. August), S. 1697–1699: "Noch ein Wort eines Deutschen über den Fürsten Talleyrand" [A. S. Friedrich]. Für Auskünfte die *AAZ* betreffend, besonders für die Identifikation der Verfasser danke ich Frau Dr. Dorothea Kuhn vom Cotta-Archiv, Schiller-Nationalmuseum, Marbach a.N.

²⁰⁸ Eckstein, *AAZ*, Außerordentl. Beilage (1838), S. 1117.

²⁰⁹ Mohl, ebd., S. 1097.

²¹⁰ Eckstein, ebd., S. 1117.

²¹¹ Ebd., S. 1133.

des Geistes von 1789: "in den scheinbar so wechselnden Phasen" gab es etwas, das nie wechselte, "eine unerschütterliche Anhänglichkeit an die Revolution von 89, und ein tiefes Gefühl der Nationalität."²¹² Das "ministerielle Blatt,"²¹³ das *Journal des Débats*, betont eine zweite Seite der Symbolfigur Talleyrand, die der Julirevolution von Interesse war: "Hr. v. Talleyrand war der letzte Grand Seigneur ... Seine Größe genirte ihn weder noch blendete sie ihn, wie dieß häufig bei Männern der Fall ist, die erst von gestern her groß sind."²¹⁴ Gegen die Stilisierung des Mythos vom ewigen Revolutionär und letzten Grand Seigneur legt ein deutscher Kommentator Einspruch ein: durch die Schlüssellochperspektive beobachtet er "des Fürsten Gemüthlichkeit,"²¹⁵ seinen Umgang mit Freunden und Freundinnen und dem Gelde. Der Mythos wird wieder "menschlich," und doch ist diese Art der "Vermenschlichung" bis heute die wirksamste Methode zur Erhebung eines "Stars." Die Stilisierung zur positiven oder negativen Symbolfigur, mit Vorliebe die Ernennung zum "letzten" Repräsentanten eines historischen Phänomens; das Näherbringen des "Menschen," das die Ent-rückung ins Übermenschliche unterstreicht; schließlich die Selbsterhöhung, indem man sich in erkennbare Wahlverwandtschaft zum Helden setzt: das sind drei Methoden des nekrologischen Umgangs mit der Biographie "historischer Größen." Solche Methoden sind nach wie vor aktuell, sie bestimmen weitgehend die Praxis der Medien.

Es geht, wie es anlässlich der Thiersschen Grabrede heißt, um die "unendlich größeren Dimensionen,"²¹⁶ ob der kleine Thiers zur Selbsterhöhung eine Grabrede auf den großen Talleyrand hält, oder ob der große Talleyrand seine Größe aufscheinen läßt, indem er über den kleinen Reinhard als seinesgleichen redet. Solches Verfahren entspricht zunächst der einfachen rhetorischen Regel, daß das berühmte Exempel vor allem dem unbekanntem Redner nützt, der berühmte Redner seine Kunst und sich selbst am wirkungsvollsten im unscheinbaren Beispiel aufscheinen läßt.

Dem Prinzip nach gilt das auch, wenn die theologie- und philosophiehistorische "Größe" Strauß das Recht ihrer geschichtlichen Position verteidigt in der Darstellung des 'kleinen' Straußianers Märklin. Bei Strauß ist das apologetische Motiv der Selbstverkleinerung stärker als bei Talleyrand akzentuiert. Im *Christian Märklin* hat das Autobiographische in besonderer Weise den Charakter einer "Verteidigungsrede zum Anlaß oder Mittel einer rechtfertigenden Selbstdarstellung."²¹⁷

²¹² Ebd., S. 1134.

²¹³ Friedrich, ebd., S. 1689.

²¹⁵ Ebd., S. 1697.

²¹⁴ Ebd., S. 1163.

²¹⁶ Ebd., S. 1133.

²¹⁷ Manfred Fuhrmann, "Rechtfertigung durch Identität – Über eine Wurzel des Autobiographischen," in *Identität*, S. 685–690; S. 685.

Man hat es neuerdings unternommen, in größerem Maßstab als bisher,²¹⁸ die Kategorie der "Rechtfertigung" auf die Geschichte der Autobiographie anzuwenden. Mit Bezug auf die Prozeßsituation, in der Sokrates seine Selbstapologie vor den Athener Bürgern hält, hat Odo Marquard versucht, die Geschichte des Anklägers zum eigentlichen Maßstab für die Geschichte der Autobiographie zu machen.²¹⁹ Waren bei Sokrates die Ankläger und damit die Adressaten der Apologie die Bürger von Athen, wird für christliche Autoren "der absolute und zugleich gnädige Gott"²²⁰ zum Ankläger, gnädig, weil er nicht nur die Anklage, sondern auch die Rechtfertigung übernimmt. Damit ermäßigt sich der Anklagedruck, und, so Marquard, "das Grundmotiv der Rechtfertigung [wird] ersetzt durch die Möglichkeit zur 'aufrichtigen' Selbstenthüllung individuellster Individualität."²²¹ Auf einer dritten Stufe der Geschichte des Anklägers wird der christliche Gott abgelöst vom Tribunal der Geschichtsphilosophie. "Ankläger wird der absolute und zugleich gnadenlose Mensch." Die Weltgeschichte als Weltgericht erzeugt "absoluten Rechtfertigungsdruck": "Das exklusive Lebenspensum jedes Menschen wird seine Selbstapologie..."²²² Schaffte den christlichen Autoren Gott in seiner Gnade Ermäßigung der Rechtfertigungsnot, können ohne diese Gnadeninstanz nur noch Techniken des "Ausbruchs in die Unbelangbarkeit" Entlastung schaffen. Am Ende steht die "prinzipielle Abwehr der Rechtfertigungszumutung,"²²³ die für Marquard in Hermann Lübbes These von der "Rechtfertigungsunbedürftigkeit der Identität" symptomatisch zum Ausdruck kommt.

Wie immer es um den heuristischen Wert dreier so einfacher und dabei historisch so weiträumiger Kategorien bestellt sein mag, unbestreitbar ist, daß die "Geschichte des Anklägers" in Talleyrands *éloge* auf Reinhard und in Strauß' *Märklin* Schlüsselfunktion hat. In beiden autobiographischen Dokumenten wird ein Stück dieser Geschichte demonstriert.

Der abgefallene Bischof hat wenige Tage nach der *éloge* begonnen, mit der Kirche über die Modalitäten seines Friedens mit Gott zu *verhandeln*. *Legitimiert* hat sich der 'historische' Talleyrand vor der Öffentlichkeit, die ihn längst zur Mythe erhoben und damit aus der Rechtfertigungszumutung ent-

²¹⁸ Ganz unbekannt, wie Fuhrmann auf Misch sich beziehend meint, ist die Kategorie nicht in der Geschichte der Autobiographie. Die Gelehrtenautobiographie des 17. u. 18. Jhs z.B. ist in hohem Maße Rechtfertigungsliteratur. Von hier aus fand die Rechtfertigung vor der Welt als Gegenstück zur Rechtfertigung vor Gott Einlaß in die pietistische Autobiographie.

²¹⁹ Odo Marquard, "Identität – Autobiographie – Verantwortung (ein Annäherungsversuch)," in *Identität*, S. 690–699.

²²⁰ Ebd., S. 692.

²²¹ Ebd., S. 693.

²²² Ebd.

²²³ Ebd., S. 695. Vgl. Hermann Lübbe, "Identität und Kontingenz," ebd., S. 655–659; S. 656.

lassen hat. Strauß verhandelt mit seiner Kirche nicht mehr, er steht unter dem Druck jenes Hegelisch-Feuerbachschen Totalitarismus der "Gattung," er muß vor einer im Publikum repräsentierten "Menschheit" mit den Verdiensten Märklins gleichzeitig sein eigenes Verhalten rechtfertigen. Es gibt den Punkt, an dem der Ausbruchversuch Straußens aus der "absoluten Rechtfertigungssituation" sichtbar wird: im Schmerz um den Freund, der zu unbedeutend ist, als daß das Tribunal der Menschheit in Form der Öffentlichkeit an seiner Rechtfertigung interessiert wäre. Als eigentliches Motiv der Schrift unterläuft der Schmerz die Anklage vor der Weltgeschichte, die Selbstverteidigung nimmt ihren Ausgang von einem "Erlebnis," das jenseits der Belange des Weltgerichts liegt. Die Abwehr des geschichtsphilosophischen Legitimationsanspruchs im "Erlebnis" wird erst bei Dilthey Gegenstand der Philosophie. Strauß hatte noch nachträglich seinen Schmerz über Märklins Tod den Kategorien der Gattung akkomodiert. Davon war ja ausführlich die Rede. Doch im Gefälle vom berühmten, rechtfertigungsbedürftigen Autor Strauß 'hinunter' zum ganz und gar unwichtigen Märklin bleibt das Motiv der Abwehr erhalten. Im biographischen Un-Helden entzog sich der autobiographische Strauß dem öffentlichen Tribunal zuletzt mehr, als ihm lieb war. Das Publikum nahm den *Märklin* nicht zur Kenntnis. Trotz aller Berühmtheit war Strauß keine "Mythe," die in jeder Verkleinerung Aufsehen erregt hätte.

Biographie hat mit der historischen "Größe" des Individuums zu tun, nicht unbedingt, wie früher zu ausschließlich angenommen wurde, nur mit dem "Großen Individuum." Die beiden speziellen Fälle der rhetorischen Selbstverkleinerung historischer Größe in der Biographie lassen deutlicher als alle Techniken des biographischen Star-Kults den eigentlichen inhaltlichen Zweck der "Identitätspräsentation" in der Biographie hervortreten: Rechtfertigung vor der Geschichte nach der Emanzipation aus der Rechtfertigung vor Gott. Talleyrand – darum ist der Vergleich seiner *éloge* mit dem *Märklin* nicht äußerlich – hat den Anbruch des welthistorischen Rechtfertigungszwanges in der Französischen Revolution²²⁴ erlebt und mitgestaltet. Die Reflexion über die Rechtfertigungsnotwendigkeit vor der Geschichte, die Ablehnung schließlich des Weltribunals wegen metaphysischer Befangenheit kündigt sich im Straußschen "Erlebnis" an.

(3) Man könnte auch sagen, daß in der Talleyrandschen und Straußschen Verlagerung des Interesses vom biographischen Helden auf den Biographen handfest und pointiert eine ganz allgemeine Bedingung von Geschichtsschreibung zum Ausdruck kommt: die erkenntniskritische Rückbeziehung aller geschriebenen Geschichte auf das Subjekt des Geschichtsschreibers. "Die Wahrheit alles Geschehenen beruht auf dem Hinzukommen jenes ...

²²⁴ Vgl. dazu auch Hans Ulrich Gumbrecht, "Über die allmähliche Verfertigung von Identitäten in politischen Reden," ebd., S. 107–131.

unsichtbaren Theils der Thatsache, und diesen muss der Geschichtsschreiber hinzufügen.“ So drückt zum Beispiel Wilhelm von Humboldt²²⁵ das Gesetz von der “Abhängigkeit der Darstellung fremder Identität von der eigenen”²²⁶ aus. Man könnte sagen, daß Talleyrand und Strauß ihre eigene Person sichtbar “hinzufügen” zur Geschichte, wo sich sonst für gewöhnlich die “Selbstbezogenheit” von Geschichtsschreibung nur vermittelt präsentiert.²²⁷

Auch die Formel “nur wer Geschichte hat, versteht Geschichte, und jeder versteht nur die Geschichte, die er hat,” auf die Diltheys Begriff vom “historischen Erlebnis” gebracht wurde,²²⁸ auch sie ist in der *éloge* und im *Märklin* konkret anschaulich. Beide Autoren schreiben und verstehen die Geschichte, die sie *gemacht* haben, und sie sind nur an ihr interessiert, insofern *sie* diese Geschichte gemacht haben. Im “Machen” läge dann ein für beider Autoren Herkunftsländer typischer Unterschied: der Franzose “macht” politische, der Deutsche Theologie- und Philosophie-Geschichte. Die Autorenbezogenheit von Geschichtsschreibung und das Problem historischen Handelns, die scheinbar kontemplative und aktive Seite des “Subjekts in der Geschichte,” stehen in Talleyrands und Strauß’ Texten in einem aufschlußreichen Verhältnis.

Talleyrand spricht von Reinhard’s Korrespondenztätigkeit im Auswärtigen Dienst. “Sein hauptsächlichster, ich sage nicht sein einziger Anspruch auf Ruhm besteht in einer vierzigjährigen Correspondenz...” Reinhard hätte sich “als Dichter, als Historiker, als Geograph berühmt machen können.”²²⁹ Er zieht eine Laufbahn vor, die ihn zwingt, alle seine Talente in die Korrespondenz zu verlegen, und zwar in eine Korrespondenz, die, den Briefwechsel mit Goethe²³⁰ ausgenommen, “nothwendig unbekannt dem Publikum ist, das wahrscheinlich nie Kunde davon erhalten wird.”²³¹ Es gab “unter den diplomatischen Correspondenzen meiner Zeit keine, welcher der Kaiser Napoleon nicht die des Grafen Reinhard vorgezogen hätte – der Kaiser, der doch darin schwer zu befriedigen war, und seine Forderungen hoch stellen mußte.”²³² Dies das höchste Lob für einen Mann, der zu einer Zeit politische Ämter innehatte, “wo es scheinen möchte, als habe man [seine] Talente um so weniger hoch anschlagen dürfen, als der Krieg für sich allein sich mit allen Angelegenheiten zu befassen schien!”²³³

²²⁵ Wilhelm von Humboldt, “Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers,” *Werke*, hrsg. v. Albert Leitzmann, Akademie-Ausgabe, IV, 35–56; 36.

²²⁶ H. Lübbe, “Identitätspräsentationsfunktion der Historie,” *Identität*, S. 285.

²²⁷ Vgl. die wichtigen Einwände D. Henrichs gegen Lübbes These von der “Identitätspräsentation”: “Identität und Geschichte – Thesen über Gründe und Folgen einer unzulänglichen Zuordnung,” ebd., S. 659–664; hier bes. S. 663 f.

²²⁸ S. o. S. 144.

²²⁹ *AAZ*, außerordentliche Beilage (1838), S. 541.

²³⁰ Vgl. ebd., S. 542.

²³¹ Ebd., S. 541.

²³² Ebd., S. 549 f.

²³³ Ebd., S. 543.

Eine interessante Konstellation: einerseits Napoleon, der Krieg, die mit "allen Angelegenheiten" befaßt sind, die die Geschichte "machen." Andererseits der außenpolitische Beamte, der zu diesen historischen Handlungen im eminenten Sinne durch seine verborgene Korrespondenz Unentbehrliches beiträgt. Und Talleyrand deutet diskret, aber bestimmt seine eigene Stellung zwischen dem korrespondierenden Diplomaten und dem handelnden Kaiser an: "Wen anders läge zuerst die Verpflichtung ob, davon" – von der Korrespondenz und ihrem Verdienst – "zu reden, als mir, der ich den größten Theil jener Correspondenz empfangen habe, mir, dem sie immer so angenehm und oft so nützlich gewesen ist bei den ministeriellen Verrichtungen, die ich zu besorgen hatte unter drei Regierungen, drei so verschiedenen!"²³⁴ Der eigentliche Nutznießer der Korrespondenz war Talleyrand, der den Krieg und den Kaiser in seinen "ministeriellen Verrichtungen" überdauert hat. Nicht in dem abstrakten linguistischen Sinne, sondern als konkreten Typ geschichtlichen Handelns, stellt Talleyrand die "Sprachhandlung" gegen den Typ des "kriegerischen Handelns" in der Geschichte. Das verborgene Wesen der Diplomatie, das Geflecht aus Informationen und Verhandlungen schriftlicher und mündlicher Natur, dieses publikumslose politische Handeln durch Sprache, diese Talleyrandsche "Politik" als "Diplomatie" schlechthin, das setzt Talleyrand als dauerhafter, letztlich als wirkungsvoller gegen die Kriege Napoleons, die ein landläufiges Verständnis so voreilig zum Inbegriff "historischen Handelns" macht.

Im wissenschaftlichen Sprachgebrauch ist es nicht minder eine "Sprachhandlung," wenn der alte Talleyrand, der Diplomat im Ruhestand, vor die Öffentlichkeit tritt, um in der Rede auf den Korrespondenten Reinhard seine eigene Identität zu präsentieren. Unübersehbar ist, daß es dabei um einen anderen Typ von sprachlichem Handeln geht.²³⁵

Der Tod Talleyrands, schreibt Julius Mohl, war "kein politisches Ereigniß, denn seine Zeit war vorbei,"²³⁶ die Zeit, in der man wie Talleyrand Politik mit Diplomatie gleichsetzte. Nicht verborgene Handlungen einzelner Minister, sondern der Streit um die Modalitäten der "Volksherrschaft," "die nothwendigen Bedingungen der Existenz einer constitutionellen Regierung"²³⁷ sind zum Motor der Geschichte geworden. Das *Journal des Débats* akzentuiert dasselbe Problem etwas anders: "In einer Zeit, wie die unsrige, wo die Ereignisse groß und die Menschen klein sind, hatte er das seltene

²³⁴ Ebd., S. 541.

²³⁵ Die *historisch* verschiedenen Typen "sprachlichen Handelns" scheinen mir nicht genügend berücksichtigt in der Diskussion zwischen Lübke und Stempel über den Interaktionsaspekt von Identitätspräsentation und Identitätsvollzug. Vgl. Stempel, *Identität*, S. 669–674. Zum "ästhetischen Handlungsmodell" in der Biographie vgl. Harth, S. 98 ff.

²³⁶ *AAZ*, außerord. Beilage (1838), S. 1097.

²³⁷ Ebd.

Verdienst, eine rein persönliche Größe zu haben, die sich neben Allem... behauptete... er war nie ... weder unter der Masse verschwunden, noch vergessen..."²³⁸ Der Kommentator identifiziert diese "persönliche Größe" mit der Größe der Palladine um den Thron, der großen feudalen Herren aus den großen Häusern. "Hr. v. Talleyrand wird von unsern Zeiten das letzte Beispiel jener Größe alter Familien seyn, die in ihm die Größe des Individuums so sehr hervorhob. In Zukunft stehen dem Throne, und als Gegengewicht seiner Macht, nur die Volksversammlungen zur Seite."²³⁹ Einerseits alte feudale Größe des Einzelnen und Politik als Diplomatie dieser Einzelnen, andererseits die "Masse," die Bedingungen der Volksherrschaft, die "kleinen" Menschen und die "großen" Ereignisse.

Man kann an dem, was die Nachrufe über Talleyrand schreiben, die Bewußtseinslage ablesen, auf die wenige Wochen zuvor Talleyrands eigene Rede gestoßen war. Talleyrand sprach von einem vergangenen Ideal politischer Sprachhandlung, vergangen zunächst für ihn, den Greis, vergangen aber auch für die "gegenwärtigeren" Generationen seiner Zuhörer. Auch für die jüngeren Zeitgenossen bedeutete historisches Handeln des Individuums nicht mehr in erster Linie das Bewegen der Geschichte durch den Einsatz Einzelner. Der Zweck des individuellen Handelns war umgekehrt worden. Die Handlung war nicht mehr das Instrument des Einzelnen zur Handhabung der Geschichte. Sie war jetzt Instrument, um damit in der vom Einzelnen nicht mehr bestimmbar Geschichte der "Massenprozesse" die Identität des Einzelnen überhaupt zu finden. Die historische Identität des Individuums ereignet sich jetzt erst über den sprachlichen, bei Talleyrand rhetorischen Handlungsvollzug.²⁴⁰ Daß Talleyrand dabei seine "Größe" reduziert auf den "kleinen" Reinhard, daß der Magnat des ancien régime, der er immer geblieben ist, der "Neuen Zeit" seine Identität in der Verkleinerung zum beamteten Funktionsträger präsentiert, daß er in seiner rhetorischen Sprachhandlung die Identität eines "unter der Masse Verschwundenen"²⁴¹ bewahrt, das macht seine Rede dem Bewußtsein seiner Zuhörer von der historischen Lage und seiner eigenen biographischen Situation gleichermaßen angemessen. Talleyrand redet von der 'alten' Sprach-Handlung des Individuums, dem Identitäts-Einsatz, und redet davon in Form der 'neuen' Sprach-Handlung, dem Identitätsvollzug.

Das läßt sich alles auf Strauß übertragen, weil eine bestimmte Art historischen Handelns durch Sprache auch die "Größe" des Autors Strauß bestimmt und weil die Topoi vom "Einzelnen" und von der "Masse" auch die Bewußtseinslage bezeichnen, auf die bezogen Strauß seinen *Christian Märklin* schrieb.

²³⁸ Ebd., S. 1156.

²³⁹ Ebd., S. 1163.

²⁴⁰ Vgl. *Identität*, S. 674.

²⁴¹ *AAZ*, S. 1156.

Der Stifter Reinhard wurde in Frankreich letzter Außenminister der Revolution, in Deutschland konnte ein Stifter nur theologischer Revolutionär werden. Weit mehr als in der sogenannten "aktiven Politik" schien auf dem Gebiet des Geistes, der Bildung und der Kultur, die Geschichte durch die Handlungen des Einzelnen verändert werden zu können. Mit dem *Leben Jesu* war ja sichtbar geworden, was der "Einzelkämpfer" vermochte, und blieb die Bildung die Vorschule der Politik, wie es zum Beispiel im Programm der *Preussischen Jahrbücher* vorausgesetzt war, dann war die auf Bildung bezogene Sprachhandlung des Einzelnen zugleich eine die Geschichte bewegende politische Handlung des Einzelnen. Gerade im *Autor* verkörperte sich dann die liberale Ideologie von der historischen Wirksamkeit des Einzelwillens: in den *Preussischen Jahrbüchern* wurden überwiegend die Biographien von "Autoren" als repräsentativ für das Programm abgehandelt.

In solcher Absicht war auch der *Christian Märklin* geschrieben worden. Die "Geistescultur unserer Zeit" sollte "dem Willen zu Gute" kommen, damit die "gebildeteren Classen" den "Angriffen der Massen" mehr Widerstand entgegensetzen könnten. "... davon war *der* Mann als ein Zeichen unter uns hingestellt, dessen Lebens- und Charakterbild ich eben deßwegen zu entwerfen und möglichst weithin sichtbar zu machen unternommen habe, damit es die Vorurtheile der Einen zerstreue, die Schlawheit der Andern beschäme, und alle bessern Kinder dieser Zeit zur Nacheiferung reize."²⁴²

Das ist, der Absicht nach, Sprachhandlung des Einzelnen vollzogen über das Exempel eines Einzelnen. Sie soll die Geschichte, hier den "Classen"-Kampf, bewegen nach dem Bildungsgrundsatz "historia magistra vitae." Die totale Mißachtung des *Christian Märklin* durch das Publikum widerlegte die Wirkungsabsicht dieser kultur-politischen Sprachhandlung. Wäre Strauß, wie Talleyrand, "für die Masse ... eine fast mythologische Person" gewesen, hätte sein *Märklin* vielleicht jene "unbeschreibliche Neugierde, die sprechende Mumie zu sehen"²⁴³ geweckt, wie das bei Talleyrand der Fall gewesen war. Die "Neugierde an der Mumie" und die Publikumslosigkeit des *Märklin* sind gleichermaßen symptomatisch für ein Publikum, das die Rolle der anonymen Öffentlichkeit, der "Masse," angenommen hat und das mit seinem Begriff von historischer Größe selbst die Auffassung von der Geschichtsmächtigkeit des Einzelwillens wirkungsvoll widerlegt. Diese "Größe," diese Steigerung zum quasi-mythischen Heroen besagt doch nichts anderes, als daß geschichtliches Handeln den Einzelnen absondert von den menschlichen Subjekten, ihn ins Reich des "Mythos" versetzt, und er damit außerhalb des tatsächlich menschlichen Verhaltens in der Geschichte steht. Ob die Sehnsucht, selber historisch handeln zu können, der Hauptantrieb für die Projektionen der "historischen Größe" ist, braucht hier nicht erörtert

²⁴² *Christian Märklin*, S. 4.

²⁴³ *AAZ*, S. 1097.

zu werden. Es genügt die Feststellung, daß das Publikum der mythisierten Einzel-Helden eben mit der Mythisierung indirekt das zum Ausdruck bringt, was es für das normale und verallgemeinerungsfähige und was es für das "exceptionelle" Agieren des Subjekts in der Geschichte hält.

Talleyrand hatte das begriffen, als er den "Mythos" seiner Person zum Normalfall Reinhard verkleinerte und seine Rede hielt, um die Identität eines Einzelnen unter den Verwechselbaren zu behaupten. Strauß hingegen bestand auf der Geschichtsmächtigkeit des Einzelnen ohne zu sehen, daß nur ver-fremdet oder vergrößert zum "Mythos" das Publikum den historischen Einzelhelden akzeptiert. Hätte er zum Beispiel den "Mythos" der Märklin-schen Lebenskurve zitiert, den Heilbronner Ketzer als Nachfahren des laisierten Bischofs präsentiert, hätte vielleicht ein größeres Publikum aufgemerkt, freilich um desto massiver das Ende der historischen Handlungsfähigkeit à la Talleyrand am kleinen Märklin zu erfahren.

Strauß vereinigt mit seiner Wirkungsabsicht und mit seinem "kleinen" biographischen Helden im Grunde zwei unvereinbare Begriffe vom historischen Handeln. Das verdeutlicht jener Stilzug der "angehungerten Nüchternheit"²⁴⁴ im *Christian Märklin*, die von den breit referierten Briefen und Traktaten Märklins erzeugte stilistische Dürre. Solche sprachliche Aktivitäten Märklins haben rückblickend weit mehr zum eigenen Identitätsvollzug beigetragen, als daß sie ein Publikum gefunden hätten. Die Identität, die sich in ihnen vollzog, versucht Strauß vor dem Publikum zurückzugewinnen und kann es nur über das Vollzugsinstrument dieser Identität, eben über die auch ihrem inhaltlichen Anspruch nach Publikums-losen Sprachhandlungen; auch sie hatten ja in einem für die "Geschichte" relevanten Maße auf die Öffentlichkeit einwirken wollen. Strauß schildert, ohne es zu merken, den Prototyp dessen, der nur handelt, um in der Geschichte überhaupt Identität zu gewinnen, und er präsentiert ihn zum entgegengesetzten Zweck, nämlich als Vorbild für eine Identität, die handelnd auf die Geschichte einzuwirken vermag. Nicht die Frage, welcher der beiden Handlungsbegriffe ideologisch besser zu rechtfertigen ist, macht den *Christian Märklin* "interessant," sondern die Tatsache, daß er in seiner Unscheinbarkeit solche Hauptwidersprüche seiner Epoche vorzeigt: daß er die eigene Ideologie vom Handeln des Einzelnen in der Geschichte dementiert durch Erzählung, in der nur gehandelt wird, um der Geschichte einen "Einzelnen" abzugewinnen.

Der andere dieser Hauptwidersprüche betraf den Bruch mit der Metaphysik, der sich im individuellen "Erlebnis" ausdrückte und den Strauß im Gefolge Feuerbachs zugunsten einer "Gattungs-"Philosophie bereinigen wollte. Welch mühsamer Weg es war, bis das individuelle "Erlebnis" sich gegenüber der Metaphysik behaupten konnte, wurde gezeigt. Metaphysik-

²⁴⁴ Vgl. o. S. 121.

kritik, "Erlebnis" des Einzelnen und Ideologisierung des "handelnden Subjekts" sind die Themen der Biographie gewesen vom *Leben Jesu* bis zur *Einführung in die Geisteswissenschaften*. Im *Christian Märklin* erscheint all diese Reflexionstätigkeit als Lebensproblematik eines normalen Bildungsbürgers im 19. Jahrhundert. Die Gattungsprobleme der Biographie sind hier auf der Stufe des tatsächlich Biographischen zu beobachten. Als biographische Erzählung, als literarischer Text, verkörpert der *Christian Märklin* schließlich einen Typ historischer Handlung, in dem die Stellung des Individuums zur Geschichte angemessener zum Ausdruck kommt als in den begleitenden ideologischen oder philosophischen Begründungen der Biographie. Der *Christian Märklin* ist ein bemerkenswerter Fall von *Literatur*, weil in ihm die "Erzählung" gegenüber der "Reflexion" die bessere Einsicht vermittelt.