

binger Theologen Stefan Lösch umfangreiche Vorarbeiten zu einer groß angelegten Möhler-Biographie. Auch die Übersetzungen, wie Nachforschungen des Rezensenten sogar in Ungarn ergaben, dürften wohl vollständig erfaßt sein, ein Abschnitt, der Jochen Köhler zum Lobe gereicht.

Bonn

Gabriel Adriányi

Franz Courth: Das Leben Jesu von David Friedrich Strauß in der Kritik Johann Evangelist Kuhns. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung der Katholischen Tübinger Schule mit dem Deutschen Idealismus (= Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts 13). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1975. 318 S., DM 62,-.

Diese Studie wurde im Jahre 1973 von der Kath. Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität in München als Dissertation angenommen. Sie befaßt sich mit dem „Leben Jesu“ von D. Fr. Strauß und dem als Erwiderung darauf gedachten „Leben Jesu“ von J. F. Kuhn. Strauß hat nach seinem Erstlingswerk die Geister und die Forschung schon sehr oft beschäftigt. Nur in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts flaute dieses Interesse etwas ab. Anders verhält es sich mit Kuhn. Zeit seines Lebens war er ein gefeierter Lehrer und heftig bekämpfter Gegner. Nach seinem Tode (1887) verblaßte die Erinnerung an ihn, wie überhaupt an die Tübinger Schule. Erst 1940 erscheint eine Dissertation über Kuhn (R. Vatter). In den bekanntesten Arbeiten von J. R. Geiselman wird die eigene Bedeutung Kuhns vor allem am Problem des Verhältnisses von Schrift und Tradition herausgestrichen, ansonsten nur angedeutet. Gegen Ende der sechziger Jahre ändert sich das Bild schlagartig. Eine Dissertation folgt der anderen: 1968 K. Mattes (Freiburg/Schweiz), 1969 C. van Balen (Münster), 1970 Fr. Kreuter (Rom), 1972 Fr. Wolfinger (München), 1973 Fr. Courth (München), 1973 D. Schneider (Rom), 1974 E. Vienken (Freiburg/Br.). Zu diesem wachsenden Interesse hat wohl die Ablösung des (fast-) Monopols der Neuscholastik in der katholischen Theologie, namentlich seit dem II. Vaticanum, und insbesondere die erneute Beschäftigung mit dem Deutschen Idealismus beigetragen. In diese Landschaft paßt die Arbeit von Courth. Sie lenkt die Aufmerksamkeit auf den frühen, d. h. den philosophisch vorgebildeten Exegeten Kuhn (wie auch die spätere Arbeit von E. Vienken). Das leitende Interesse ist aber nicht exegetisch, sondern dogmatisch. Es zielt auf „die Grundfrage christlicher Dogmatik, ob die Wahrheit des Christentums und – als ihr sprachlicher Ausdruck – das Dogma eine Idee ist, die sich von der Geschichte trennen läßt, oder ob die christliche Wahrheit notwendig und immer an die konkrete Geschichte Jesu von Nazareth gebunden bleibt.“ (16)

Courth bespricht zunächst in der Einleitung einige Arbeiten über Strauß und Kuhn (11–17). Danach werden das Leben Jesu von Strauß (19–131) und die Antwort Kuhns (133–264) dargestellt. Es folgen ein Überblick über die Reaktionen, die Strauß bei anderen Tübingern hervorgerufen hat (265–278), und abschließend ein Ausblick.

Das erste Kapitel des ersten Hauptteils (19–51) umreißt die geistige Gestalt von Strauß. Er ließ sich von sehr verschiedenen Seiten beeinflussen: F. H. Kern und F. Chr. Baur, die sowohl in Blaubeuren wie auch in Tübingen zu seinen Lehrern zählten, Jacobi und Schelling, eine Mystik Böhme'scher Prägung und Schleiermachers Glaubenslehre. Bestimmend aber wurde Hegel, namentlich dessen Phänomenologie des Geistes und darin die Unterscheidung von Vorstellung und Begriff. Anfänglich führte das noch nicht zu einem Widerstreit von religiöser und philosophischer Form. Im Vikariat meinte Strauß, man dürfe sich der Vorstellung bedienen, um das Volk so zum Begriff zu führen. Nach einem Aufenthalt in Berlin erhielt Strauß die Stelle eines Repetenten am Tübinger Evangelischen Stift. Diese Stelle mußte er nach dem Erscheinen des ersten Bandes vom „Leben Jesu“ (1835) aufgeben. Die ersten Schriften danach sind Antworten auf Kritik, gekennzeichnet von einer nachgebenden Tendenz. Zum Kontext gehören die Bemühungen um einen Lehrstuhl in Heidelberg und Zürich. Als diese scheiterten, kehrte Strauß in der

vierten Auflage des „Lebens Jesu“ zur ersten zurück. In der „Glaubenslehre“ (1840/41) geht er noch einen Schritt weiter: Philosophie und Theologie werden nicht mehr in der Philosophie miteinander versöhnt, sondern bilden einen unüberwindlichen Gegensatz. Mit dem Ablegen des Christentums ist die theologische Entwicklung von Strauß an ihr Ende gekommen. In der Spätzeit seines Lebens wendet Strauß sich noch einmal der Theologie zu: anstelle des Christentums wirbt er nun für eine Religion der Humanität.

Die für das „Leben Jesu“ bestimmenden Grundlinien entfaltet Courth in drei Kapiteln: der philosophisch-theologische Ansatz (51–81), die Exegese (81–103) und das dogmatische Ergebnis (104–117). Von Hegel übernimmt Strauß die Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie als eines formellen Unterschieds. Der Inhalt ist für beide das Absolute: für die Theologie in der Weise der Vorstellung und für die Philosophie in der Weise des Begriffs. Dementsprechend ist der Weg der Theologie die (vorstellungsmäßige) Methode der Empirie, während die Philosophie die Bahn der Logik begeht. Die Theologie bezieht sich so über das Empirische auf das Absolute, daß das Empirische, wovon sie ausgeht (Jesus Christus), negiert wird, insofern es faktisch, einmalig, einzeln ist. M. a. W. die Methode der Theologie, ihr Weg zum Absoluten ist die Kritik der Geschichte. Bei Hegel war die Geschichte konstitutiv für die Wirklichkeit des Absoluten, der Idee. Er hatte beide verbunden mittels des doppeldeutigen Begriffs ‚Aufheben‘ (tollere und conservare/elevare). Bei Strauß fällt diese Doppeldeutigkeit weg: die Geschichte wird in der Idee aufgelöst (tollere). Damit geht ein gebrochenes Wirklichkeitsverständnis einher. Die empirische Wirklichkeit besteht in der Teilhabe nicht an der sich in ihr verwirklichenden Idee, sondern an einer bereits existierenden Idee. So stehen zwei Wirklichkeiten ohne innere Verknüpfung nebeneinander. In seinem Bemühen, Philosophie und Theologie, Geschichte und Idee miteinander zu verbinden, ist Strauß der Absicht nach Monist, in der Ausführung jedoch Dualist. Diese für Strauß typische Unausgeglichenheit wird erst im Spätwerk gelöst, wo die Idee fallengelassen wird zugunsten eines monistischen Materialismus.

Das gebrochene Wirklichkeitsverständnis ermöglicht es Strauß, dem Vorwurf des Pantheismus und des Rationalismus zu begegnen und die historische Kritik ungehemmt walten zu lassen (wobei er sich das Verdienst erwirbt, auf das Ungeheuer der rationalistischen und supranaturalistischen Exegese hingewiesen zu haben). Die Untersuchung des geschichtlichen Faktums läßt die religiöse Wahrheit völlig unberührt. Was sich in der Bibel nicht auf die immanente Kausalität zurückführen läßt, wird als Mythos betrachtet, dessen Wahrheitsgehalt gemessen wird an der hegelschen Philosophie. Der Mythos ist die sich in der Menschheit durchsetzende Erscheinung der Idee. In dieser Betrachtung ist das NT nicht von historischen Personen verfaßt, sondern Sache der „absichtslos dichtenden Sage“.

In der theologischen Aussage bleibt bei alledem nichts mehr vom historischen Jesus. Alles konzentriert sich auf den nach Strauß-Hegel interpretierten Christus, d. h. auf die Idee der Einheit von Gott und Mensch, deren Wirklichkeit die Gattung Mensch ist. Der historische Jesus war nur der Anlaß, daß diese Idee erfaßt wurde. Hier unterscheidet sich Strauß wiederum deutlich von Hegel. In seinen späteren Werken aber wendet sich Strauß dem historischen Jesus zu, läßt dann auch den mythisch-spekulativen Gesichtspunkt fallen und gelangt zu einem psychologisierenden Rationalismus, der im Materialismus endet.

Der zweite Hauptteil legt die Antwort Kuhns auf die Herausforderung von Strauß dar. Diese Herausforderung hat sowohl eine philosophisch-theologische wie exegetische Seite (133–138). Deshalb trägt Courth zunächst die Hauptpunkte der Kuhnschen philosophischen Erkenntnistheorie (138–156) und theologischen Methodenlehre (157–191) zusammen. Dann folgt eine Darstellung des „Lebens Jesu“ nach der historisch-kritischen (191–252) und der philosophisch-theologischen Seite (253–264).

Kuhn versucht in seiner Erkenntnistheorie, zwei Extreme zu vermeiden: eine Begründung der Erkenntnis entweder im bloßen Wissen oder in der bloß unmittelbaren Beziehung des Wissens zum Sein. Nach ihm kann der Grund des Be-

wußtseins nur die Einheit von Wissen und Sein sein. Damit ist ein Widerspruch von apriorischem Wissen und Erfahrung (Geschichte) von Grund auf ausgeschlossen. Allerdings ist das Bewußtsein nicht nur Grundbewußtsein. Im Vollzug der Erkenntnis tritt notwendig die Reflexion und damit der (relative) Gegensatz von Wissen und Sein hervor. Diese bleibt freilich an das Grundbewußtsein gebunden und daraus ergibt sich das Kriterium für die Reflexion: sie darf den Gegensatz nicht zum Widerspruch steigern. Ein gebrochenes Wirklichkeitsverständnis ist so von vornherein ausgeschlossen.

Was das Grundbewußtsein für die Philosophie ist, das ist der positive Glaube für die Theologie. Daher gibt es eine grundsätzliche Übereinstimmung in der Methode von beiden. Die Eigenart der Theologie wird durch die Eigenart des christlichen Glaubens bestimmt. Dieser bezieht sich auf geschichtliche Offenbarung. Und zwar geht es in ihm nicht um die mit willkürlicher Geschichte (Mythos), sondern mit offenbarer, konkreter Geschichte verbundene Idee Gottes. Diese Geschichte beruht auf göttlicher Initiative, führt den Menschen in die Gemeinschaft mit Gott. Deshalb ist der christliche Glaube übernatürlich. Deshalb auch ist der Glaube an die (nicht bloß historische) Kontinuität gebunden: er ist wesentlich kirchlich. In der Kirche nehmen Gläubige teil an der gesamten Menschheit, wie sie als Erlöster in der menschlichen Natur Jesu Christi aufgenommen ist. Es ist Aufgabe der Theologie, diesen geschichtlichen, übernatürlichen, kirchlichen, christlichen Glauben für die Erkenntnis zu vermitteln, indem sie dessen Wahrheit aufzeigt. Darin ist auch das Empirische aufgenommen, nicht negiert. Denn der Weg der Theologie wird von der objektiven Glaubensdialektik, d. h. von der vom Geist als einendem Prinzip gewirkten Entwicklung des Glaubens von seinem normativen Anfang in Jesus Christus her, geleitet. In dieser Weise hat Kuhn das Eigenrecht der Theologie festgehalten und statt einer Trennung eine Synthese von Geschichte und Idee erarbeitet.

Durch diese normierende Bindung an die geschichtliche Offenbarung ist auch die Eigenart des Neuen Testaments gekennzeichnet. Seine Absicht ist eine dogmatische, didaktische, verkündigende und darin, aber dann auch notwendig darin (wenn die Auslegung nicht willkürlich werden soll), eine historische. Kuhn erörtert deshalb ausführlich die Frage nach der Echtheit der Evangelien. Dabei kommt er zu Ergebnissen, die – in ihrer negativen Kritik an Strauß oft berechtigt – von der heutigen Forschung nicht bestätigt werden und wohl auch über das Nötige, d. h. den formalen Aufweis, daß die Schrift authentische Urkunde des apostolischen Glaubens ist, hinausgehen. Die Evangelien also sind glaubwürdig und bieten in ihrem Rahmen historische Zuverlässigkeit. Den Kindheitsgeschichten kommt freilich nur ein abgeleiteter Rang zu, weil sie ihren Ort nicht in der apostolischen Predigt haben. Auf diesem Hintergrund weist Kuhn die Straußsche Kritik an den Wunderberichten ab. Wo bei Strauß Philosophie und Theologie, Idee und Geschichte auseinanderfallen zugunsten des ersteren, müssen in seiner Exegese auch das Kerygmatische und das Historische getrennt bleiben. Bei Kuhn findet jeweils eine Synthese statt.

Das philosophisch-theologische Ergebnis von Strauß war Christus als die Idee der Einheit von Gott und Mensch, die ihre Wirklichkeit in der Gattung Mensch findet. Ort dieser Idee ist die hegelsche Philosophie. Für Kuhn ist der Ort der Idee des Christus die Sittlichkeit und die Geschichte als Ineinander individuell menschlicher Freiheit und objektiv göttlicher Weltordnung. In einer so aufgefaßten Geschichte zielt die Spitze der Menschheitsentwicklung auf eine Einheit ohne Auflösung von Gott und Mensch hin. Der didaktische Zweck der Evangelien ist es, den Nachweis der Wirklichkeit eben dieses Zieles zu führen. Abschließend zeigt Kuhn dieses für die Taufe und die Versuchung Jesu auf.

Courth erörtert kurz noch Reaktionen auf Strauß von Drey, Staudenmaier, Möhler und Mack. Zum Schluß weist er nochmals auf den Kern hin: das Verhältnis von Idee und Faktum, von Heilswahrheit und Heilsgeschichte, von Glauben und Wissen. Er führt die Ansichten von einigen heutigen Theologen auf und stellt die Theologieauffassung Kuhns als wertvollen, weiterführenden Beitrag an die Seite.

Diese Arbeit liefert einen wichtigen Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahr-

hunderts. Sie hat eine Auseinandersetzung wieder ins Gespräch gebracht, die ein Grundproblem des 19. (und 20.) Jahrhunderts zum Thema hatte. Zugleich wird damit eine bis jetzt (zu Unrecht) kaum beachtete Seite des Theologen Kuhn aufgedeckt. Die Schwierigkeiten einer solchen Arbeit ergeben sich aus Strauß' unsteter und Kuhns begrifflich schwer faßbarer Denkweise wie auch aus der Breite des philosophisch-exegetisch-dogmatischen Problems. Auf dem Hintergrund dieser grundsätzlichen Anerkennung seien einige Bemerkungen gestattet.

Kuhn wurde zwar der Titel eines Dr. phil. für eine Preisarbeit verliehen, aber nicht für die von Courth (133) genannte. Kuhn hatte nur einen zweiten Band seines Werkes angekündigt (so ThQ 20 (1838) 574; Leben Jesu 312 spricht nur vom „dritten Buche“, d. h. Hauptabschnitt. Vgl. Courth 136 f., 258 A 1). Etwas störend ist, daß die Kritik an Strauß und Kuhn über das ganze Buch zerstreut ist. So wird der Fortgang der Darstellung manchmal unnötig aufgehalten und eine Zusammenschau der Kritik erschwert. Ernsthaftere Fragen ergeben sich bei der Darstellung der Kuhnschen Erkenntnislehre. Die Beschreibung des Grundbewußtseins bleibt ungenau. Das Grundbewußtsein wird bestimmt als Noch-nicht-Unterschiedensein von Subjekt und Objekt, Denken und Sein (148). Damit tritt das Grundbewußtsein als Lösung auf für das Problem der Reflexion, des Unterschiedenseins von Subjekt und Objekt. Das Grundbewußtsein kann diese Lösung aber nur sein, wenn es zugleich von der Reflexion unterschieden und in Einheit mit ihr verbunden ist. Der Grund dieser Einheit von Grundbewußtsein und Reflexion muß wiederum im Grund des Bewußtseins, d. h. im Grundbewußtsein liegen. Kuhn hat diese Frage durchaus gesehen, aber die entsprechenden Ausführungen werden von Courth nicht berücksichtigt. Ein weiteres Eingehen auf dieses Problem hätte wohl auch manche unglückliche Formulierung verhindert. Als Folge dieser Lücke erscheint Kuhns Beitrag für die zentrale Fragestellung Courths vor allem als die Forderung, daß Idee und Geschichte nicht auseinandergerissen werden dürfen. Wie Idee und Geschichte zusammengehören, bleibt weitgehend unklar. Wenn die Verhältnisbestimmung von Idee und Geschichte auch inhaltlich in den Blick gekommen wäre, könnte auch Kuhns Kritik an Strauß' Auffassung von Exegese deutlicher geworden sein, und wäre der Beitrag Kuhns für eine heutige Bestimmung der Exegese (als theologische Wissenschaft) und damit des Verhältnisses von Exegese und Dogmatik sichtbarer geworden. Diese Bemerkungen sollen den Wert dieser Arbeit nicht schmälern. Sie mögen darauf aufmerksam machen, daß das Werk Kuhns (auch des Exegeten) für die Forschung zum großen Teil noch eine Herausforderung ist. Courth hat hier einen – immer schwierigen – ersten Schritt getan.

*Aachen*

*Adriaan Brants*

Dietz Lange: *Historischer Jesus oder mythischer Christus*. Untersuchungen zu dem Gegensatz zwischen Friedrich Schleiermacher und David Friedrich Strauß. Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn) 1975, 363 S., kart.

Das vorliegende Buch, eine leicht überarbeitete Fassung einer zunächst von E. Wolf, nach dessen Tode von W. Trillhaas und H.-G. Geyer betreuten Göttinger Habilitationsschrift, verdankt sich einer Anregung E. Hirsch'. Wenn man sich vergegenwärtigt, welche verschiedenen Forschungsrichtungen die im Vorwort mit Dankbarkeit erwähnten Männer repräsentieren, wird bereits etwas von der geistig-theologischen Weite des Buches deutlich. Gewidmet ist der Band G. Ebeling, dem Mann, „der in neuerer Zeit wohl am meisten dazu beigetragen hat, die Frage nach dem historischen Jesus einer freien, durch keine dogmatischen Tabus vorprogrammierten und zugleich auf den wesentlichen Gehalt des christlichen Glaubens bedachten Theologie als ihr zentrales Thema ins Bewußtsein zu rufen“ (11). Der Vf. legt ein gehaltvolles, eine erstaunliche Fülle von Literatur verarbeitendes Werk vor, dem eine längere Anzeige angemessen ist.

Da der Vf. selbst ausgezeichnete Zusammenfassungen liefert (S. 7 ff., 127 ff., 169 ff., 297 ff.), kann mein eigentliches Referat knapp gehalten sein.