

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.

Der Vf. untersucht als erstes den Begriff des Mittlers in den Reden über die Religion (22 ff.), wobei er O. Ritschls und P. Seiferts Unterscheidung zwischen exoterischer und esoterischer Rede für methodisch bedenklich hält (32). Wenn der Christus der „Reden“ nie behauptet, der einzige Mittler zu sein, dürften Einzigkeit und Einzigartigkeit der Mittlerschaft Jesu nicht verwechselt werden (33). Sodann wird sehr eingehend die „Weihnachtsfeier“ analysiert (35 ff.). Die einzelnen Sprecher könnten nur die verschiedenen Aspekte der damaligen Schleiermacherschen Christologie wiedergeben (36). Leonhardts Strauß vorwegnehmende mythische Herleitung der evangelischen Geschichte aus der Produktivität der Frömmigkeit der Gemeinde sei freilich eine radikale Verkehrung von Schleiermachers Verständnis des christlichen Glaubens (43, 37). Die Bedeutung der „Weihnachtsfeier“ liege darin, daß sie die Christologie über die Lessingsche Diastase von zufälligen Geschichtswahrheiten und notwendigen Vernunftwahrheiten hinausführe (56).

In der Theologie des reifen Schleiermacher sei das Problem des historischen Jesus sowohl von der dogmatischen als auch von der exegetischen Seite her angefaßt (57). Das Verhältnis dieser beiden Aspekte gehöre zu den schwierigsten Problemen der Schleiermacher-Interpretation (57). Zum Verständnis des Problems reiche es nicht entfernt aus, die christologischen Paragraphen der Glaubenslehre und die Leben-Jesu-Vorlesung zu analysieren (57).

Der Vf. übernimmt nicht die Straußsche These, in Schleiermachers Leben Jesu gebe die Dogmatik so sehr den Ton an, daß das Ergebnis nicht der historische Jesus, sondern der Christus der Dogmatik sei (82). Nach einer Einführung in die hermeneutischen Prinzipien, die historische Kritik, die exegetischen Voraussetzungen und die Grundsätze einer biographischen Darstellung wird dargelegt, daß das Gemeinschaft stiftende Wort im Mittelpunkt von Schleiermachers Leben Jesu steht (und nicht die Wunder und die Auferstehung) (83 ff.). An einzelnen Schwächen des Werkes nennt der Vf. die Behauptung einer öffentlichen Tätigkeit Jesu vor seiner Taufe, die modifizierte Scheintodhypothese sowie das Unlebendige und Konstruierte des Jesusbildes (129).

Der breit angelegte Abschnitt über den historischen Jesus in der Glaubenslehre schließt mit dem Satz: „Der geschichtliche Jesus ist für Schleiermacher das Herz seiner Theologie und der Schlußstein seiner Geschichtsphilosophie, und in dieser Doppelfunktion gerade nicht das größte Hindernis, sondern der letzte Ermöglichungsgrund für die dialektische Einheit von Theologie und Philosophie, die das ganze System trägt“ (172).

Der 2. Hauptteil ist Strauß gewidmet. Strauß wollte in seinem Leben Jesu die historische Kritik, für die ihn zuerst Schleiermacher aufgeschlossen hatte, mit einer spekulativen, stark von Hegel beeinflussten Konstruktion verschmelzen (176). Das entscheidend Neue gegenüber einem brieflichen Entwurf (vom 6. 2. 1832) sei die beherrschende Stellung des Mythosbegriffs (178). Den theologischen und philosophischen Hintergrund leuchtet der Vf. in seinem Strauß-Teil stärker aus als in seinem 1. Hauptteil. Der Vf. kommt zu der Vermutung, daß das eigentliche Ziel von Strauß' exegetischen Auseinandersetzungen gar nicht in erster Linie die Widerlegung des Supranaturalismus und des Rationalismus war, sondern die Überwindung der Ebene, auf der sie sich gegenseitig zersetzen (184).

Weiter führt die These, das Straußsche Leben Jesu sei in erster Linie gegen Schleiermacher, seinen einzigen ernstzunehmenden Gegner, geschrieben (188, 205, 211, 267, 298), dessen (noch ungedrucktes) Leben Jesu als negative Folie gedient habe (193). Es gehe Strauß nicht darum, den Graben zwischen altem Glauben und Kritik zu überbrücken, sondern vielmehr darum, ihn in seiner ganzen Tiefe aufzureißen, um dann nicht zwischen ihnen, wie Schleiermacher, sondern über ihnen seine Position zu beziehen (195). Nur für eine flüchtige Betrachtung weise das Straußsche Schleiermacherbild zurück auf Hegel und Baur (197 ff.). Der Vf. hält es nicht für ausgeschlossen, daß Baur einen wichtigen Anstoß von Strauß empfangen hat (204). Strauß' versöhnlichere Haltung gegenüber Schleiermacher, die der Vf. in der Zeit nach 1835 findet, habe sich sehr bald wieder verhärtet

(205 ff.). Im übrigen werde man nicht behaupten können, daß Strauß der eigentlichen Intention des Schleiermacherschen Leben Jesu gerecht geworden sei (215).

Man habe sich vor der Einseitigkeit zu hüten, wonach Strauß entweder nur spekulativer Philosoph oder nur rationalistischer Empiriker sein soll (217). Grundlage von Strauß' Hermeneutik und Evangelienkritik sei der Hegelsche Gegensatz von Vorstellung und Begriff (Vernachlässigung des bei Hegel vorausgehenden Gefühls (228, 233)). Dieser Gegensatz sei zu demjenigen von vorwissenschaftlichem Denken und Wissenschaft abgewandelt (257, 298). Für Strauß solle die theologische Auslegung nichts anderes sein als die Negation der Negation bei Hegel (230). Da der Mythos nur ein dogmatischer Mythos sei, liege ihm keine Wirklichkeit zugrunde (257). Nicht die Historizität Jesu wird bestritten, wohl aber, daß es eine Erscheinung Gottes in einer einzelnen menschlichen Person gibt (257). Das Gewicht von Schellings Einfluß auf Strauß sei meistens verkannt oder unterschätzt (261). Nicht das Fehlen, sondern die Stärke des empirischen Interesses innerhalb eines zunächst spekulativ angelegten Werkes bedürfe der Erklärung (264). Bei Strauß liege, ebenso wie bei Schleiermacher, ein Methodendualismus von Empirie und Spekulation vor (297). Bei Strauß finde allerdings keine Oscillation zwischen diesen, sondern eine Unterordnung der ersteren unter die letztere statt (297). Während Schleiermacher vom äußeren Leben Jesu zum Wesen seiner Person vorzudringen suchte, gehe Strauß umgekehrt von dem „Inneren“ fort zu dem äußeren, mythischen Christusbild der Evangelien (297 f.). Mit der Exegese des Leben Jesu will Strauß zeigen, daß Jesu messianisches Selbstbewußtsein die Grundlage der mythenschaffenden Phantasie der Urgemeinde ist (271). In der dogmatischen Schlußabhandlung, in der die Christologie spekulativ wiederhergestellt werde, sei die Weltgeschichte als ganze die Verwirklichung des Geistes (280 ff.). Schleiermacher hätte indirekt einen nicht unerheblichen Anteil daran, daß Strauß den Zusammenbruch der spekulativen Philosophie überhaupt einleitete (289, 300). Die Weiterentwicklung der Straußschen Konzeption in Strauß' Glaubenslehre (Negierung von Hegels Versöhnung von Religion und Philosophie) dürfe nicht einfach als Anschluß an Feuerbach verstanden werden (290 ff.). Gleichwohl sei das Christentum als ganzes zu einer vergangenen, überwundenen Gestalt der Geistesgeschichte geworden (294).

Trotz vieler Fortschritte sei das Problem in der Frage nach dem historischen Jesus heute im Kern immer noch das gleiche, das mit dem Gegensatz zwischen Schleiermacher und Strauß gegeben war (302).

Angesichts der Vielschichtigkeit der aufgeworfenen Fragen nimmt es nicht wunder, wenn der Vf. nicht an allen Stellen das letzte Wort findet, wenn er statt dessen den Leser anregt, Gegenfragen zu stellen, die geeignet sind, das Gespräch über Schleiermacher offen zu halten und auf diesem Grunde eine theologische Einschätzung Strauß' vorzubereiten.

Der Vf. stellt in seinem 2. Hauptteil den Mythos im Rationalismus, in der Romantik, der spekulativen Philosophie und der biblischen Exegese dar (234 ff.), läßt aber leider eine entsprechende ausführliche Untersuchung in seinem ersten, Schleiermacher gewidmeten Hauptteil vermissen. Im Zusammenhang mit der „Weihnachtsfeier“ wird behauptet, der Begriff des Mythos spiele bei Schleiermacher durchweg keine wichtige Rolle (48 Anm. 68). Wäre aber Schleiermacher ein ernst zu nehmender Gesprächspartner im Gegenüber zu Strauß, wenn er für unwichtig hält, was Strauß wichtig ist? Hat Schleiermacher die mythischen Elemente im Neuen Testament ignoriert bzw. verkannt? Steht er vor dem Problem des Mythos nicht schon da, wo er von einer Lehrsage (Der christliche Glaube = CG¹ § 94, 4; § 98, 3), einer dichterischen Bildersprache (CG¹ § 2, 1; CG² § 16, 3) oder einem rhetorisierenden Charakter (CG¹ § 119 Zus. 2) redet? In einer Arbeit über den mythischen Christus hätte auch der geradezu klassischen Definition nachgegangen werden können, wonach das, was die mythischen Dogmen „in geschichtlicher Form beschreiben, ganz außer dem Umfang aller Geschichte liegt, und die geschichtliche Form derselben leicht daraus erklärt werden kann, daß da der Verstand sich über diese Elemente des Selbstbewußtseins für sich nur negativ aussprechen kann, dieses durch ein po-

sitives Gebild der Fantasie ergänzt werde, welche das unzeitliche und unräumliche nur zeitlich und räumlich darstellen kann“ (CG¹ § 33 Zus. d). Schleiermacher setzt das Religiöse nicht vorbehaltlos mit dem Geschichtlichen in eins, wenn er das Mythische als geschichtliche Darstellung des Übergeschichtlichen versteht und dem Mythischen das Visionäre, d. h. die irdische Darstellung des Überirdischen, zur Seite stellt (CG¹ § 179 Zus.) Meint vielleicht schon Schleiermacher, daß der Mythos eine objektivierende Darstellung gibt, wenn er – z. B. CG¹ § 94, 2 – eine Kenntnis abweist, „die nur eine äußere sein könnte“? Ist die Art, wie Schleiermacher die Jungfrauengeburt behandelt (CG¹ § 118, 2) oder wie er Phil 2, 6–9 auslegt (CG¹ § 119 Zus. 2), ja wie er die ganze Soteriologie neu faßt, nicht schon eine Art Entmythologisierung?

Wenn der mythische Christus sich in Gesellschaft mit anderen mythischen Gestalten (Engel, Teufel) befindet, hätte der Vf. ebensowenig auf eine Deutung von CG¹ § 51–58 verzichten sollen. Diesen beiden Anhängen liegt die Behauptung zugrunde, die mythischen seien keine eigentlich doktrinellen Dogmen (CG¹ § 33 Zus. d).

Undiskutiert bleibt auch die Behauptung Schleiermachers, Mythen zerstörten, wenn sie an einen geschichtlichen Punkt anknüpfen, gänzlich dessen geschichtliche Bedeutung (ibid.). Zumindest in seinem Schlußabschnitt („Zur Bedeutung des Gegenüber in einer sich „streng historisch“ verstehenden (16) Arbeit etwas unmotiviert satzes zwischen Schleiermacher und Strauß für die Christologie der Gegenwart“), wirkt, hätten der Vf. die Gegenfrage stellen können, ob die im Neuen Testament mit dem Geschichtlichen verknüpften Mythen nicht umgekehrt die religiöse Bedeutung eines geschichtlichen Punktes fassen sollen, ob etwa die Kreuzigung Jesu von geschichtlicher oder gar von religiöser Bedeutung wäre ohne den Mythos von seiner Auferstehung.

Weiter als der Hinweis auf die Ungeschichtlichkeit des Mythischen trägt indessen die Unterscheidung von eigentlicher und uneigentlicher Redeweise, die nicht nur für einen Anhang bedeutsame Andeutung, Joh 8, 47 (bzw. Hebr 2, 15) sei der eigentliche Ausdruck, also die entmythologisierende, aber gleichwohl nicht einfach historische Erklärung dessen, was in Joh 8, 44 (bzw. in Hebr 2, 14) vorkommt (CG¹ § 57, 1). Der Anregung, aus einer uneigentlichen, mythisch verfremdeten Ausdrucksweise das eigentlich Gemeinte, in dem ich (wir) mir (uns) ganz nahekomme(n), herauszuhören, geht der Vf. nicht nach.

So sparsam der Vf. sich in bezug auf den Schleiermacherschen Mythosbegriff äußert, so beredt wird er bei seinen nur indirekt zur Sache gehörigen geschichtsphilosophischen Überlegungen. Wiederholt wird der geschichtsphilosophische Grundsatz angeführt, „daß die Offenbarung des Wesens einer geistigen Erscheinung am reinsten und tiefsten in ihrem geschichtlichen Anfang erfolgt“ (97, 66, 73, 133, 169, 304). So allgemein gefaßt würde dieser Satz dem Mißverständnis Vorschub leisten, die früheste Periode des Lebens der Menschheit sei als die Zeit der höchsten Vollkommenheit anzusehen (Kurze Darstellung des theol. Stud.² § 83). Den geschichtlichen Verlauf, den der Vf. abstrakt betrachtet, faßt Schleiermacher nur insofern ins Auge, als jener „in der Verbreitung begriffen“, also der Fortschritt thematisch ist (ibid.). Sofern zwar nicht der zeitliche Ablauf überhaupt, wohl aber der Zusammenstoß mit ursprünglich fremden, nun aber integrierten Kräften zu einer Verunreinigung der ursprünglichen inneren Lebenseinheit führt (ibid.), identifiziert Schleiermacher – auch ethisch höchst konkret – das Reinigen mit dem Wiederherstellen, empfiehlt er den Rückschritt als das notwendige Pendant zum Fortschritt.

Wenn der Vf. das im christlichen Sinne Reinste und Vollkommenste mit dem geschichtlich ersten in eins setzt (S. 112 f.), ließe sich mit Schleiermacher einwenden: „Hiervon (von der rechten Einschätzung des Alten Testaments) ausgehend können wir sagen, daß das Handeln Christi, wodurch er die Menschen einzeln zuerst mit sich in Verbindung brachte und sein geistiges Leben ihnen übertrug, das erste ist, wodurch ein christliches Leben entstand. Das ist also der Typus für alles Handeln dieser Art, nicht deswegen, weil es das erste war, als welches es auch das Unvollkommenste hätte sein können, sondern weil diese Kraft des geistigen Lebens in Christo vermöge der ursprünglichen und

nicht abgeleiteten Einwohnung des Göttlichen in ihm am reinsten und vollkommensten gewesen ist“ (meine Ausgabe des Christlichen Lebens = CL, Ormigabzüge, Berlin, Humboldt-Universität, 1969, S. 240 = A 98. In leicht abgewandelter, aber auch eindeutiger Form finden sich diese Ausführungen in der seit 1843 allgemein zugänglichen Jonas'schen Ausgabe der christlichen Sittenlehre, S. 293).

Der Vf. sucht Jesus als Individualität zu begreifen (109, 309). „Während Schleiermacher den historischen Ursprung des christlichen Glaubens in der schöpferischen Kraft der individuellen Eigentümlichkeit Jesu sucht, findet Strauß ihn in der mythologischen Produktivität der Gemeinde“ (304, 266 f.). Der Vf. stellt nicht deutlich genug heraus, daß „Eigentümlichkeit“ noch kein positiver theologischer Begriff ist; „eigentümlich“ kann auch Attribut sein zu „Sünde“ und zu „Sündhaftigkeit“ (CG¹ § 90, 1; § 92, 2; § 94, 1; § 103, 3). Wenn der Vf. auf die Individualität Jesu fixiert ist, verfehlt er gerade auch dessen Menschheit, kommt er auf eine doketische Christologie – nicht nur, weil sich über die Individualität Jesu wenig Gewisses ausmachen läßt. Schleiermacher, der im übrigen gewiß nicht daran denkt, die Person Jesu ins Judentum hineinzunivellieren (vgl. 309), ist nichts daran gelegen, darzutun, wie originell der Mensch Jesus beispielsweise gegenüber den alttestamentlichen Propheten war. Wahre Menschheit bedeutet hier für Schleiermacher Verzicht auf individuelle Besonderheit; die vollkommen menschliche Seite der Erscheinung Christi besteht in der relativen Identität mit der prophetischen Offenbarung (CL 153, 28 = A 47).

Eine zum Friedrichstag in der Königlich-preussischen Akademie obligate Lobrede auf Friedrich den Großen – in ihr traktiert Schleiermacher die Unableitbarkeit geschichtlicher Neueinsätze – dient dem Vf. als Einstieg in die Schleiermachersche Christologie (66 f., 152, 271, 316). „Weil nun diese Unableitbarkeit für Schleiermacher ein unumstößlicher geschichtsphilosophischer Grundsatz ist, läßt sich im Prinzip auch das Auftreten eines Mannes denken, in welchem die Kraft liegt in dem ganzen menschlichen Geschlecht aller Zonen und aller Zeiten ein neues Leben zu wecken“ (67). Der, wie ich meine, Pferdefuß liegt in dem Eingeständnis, diese auf Christus gehende Vorstellung sei von Schleiermacher „bewußt ganz an den Rand geschoben“ (67). Wird Christus, an den Rand geschoben, nicht zu einer Randfigur? Rechtfertigt eine bloße Randfigur den Aufwand einer Begründung („Weil...“)?

Christologische Überlegungen sind nicht an den Rand zu drängen, wo sie immer noch deplaciert und in einem schiefen Licht erschienen, sondern sind „auszulassen aus unserer Betrachtung“ (Auswahl Braun I 528). In die Nähe des großen Mannes gerückt wäre Christus gerade nicht begriffen. Die bloßen Assoziationen, die der Begriff des großen Mannes bei dem Vf. weckt, werden zunichte, wenn Schleiermacher andeutet, Christus sei „zugleich der, welcher alle menschliche Größe vernichtet“ (Auswahl Braun I 528; ähnlich das Gefälle in CG² § 94, 2; aber auch schon in CG¹ § 116, 3).

Der philosophische Rahmen, den der Vf. von Schleiermachers Dogmatik nachzeichnet (81), stellt, sofern er philosophischer Art ist, keinen Rahmen für Schleiermachers Dogmatik dar und ist, sofern er einen Rahmen für diese abgibt, nicht philosophischer Art. Wäre Schleiermachers Dogmatik von der Dialektik umrahmt und könnte der Vf. mit Recht von einer „dialektischen Grundlegung“ sprechen (S. 61 ff.), könnte die dogmatische Theologie – worauf Schleiermacher dringt – nicht sicher auf eigenem Grund und Boden stehen (CG² § 16 Zus.). Wenn Schleiermacher es ablehnt, die Erzeugnisse der spekulativen Tätigkeit und die Ergebnisse der Betrachtung frommer Gemütszustände in Ein Ganzes zu verarbeiten (ibid.), ergibt sich die fatale Frage, ob nicht Rahmen und Umrahmtes bei dem Vf. ein eben solches Ganzes (ein Bild) darstellen (172). Spekulative Tätigkeit ist dasselbe wie Philosophieren. Wollte der Vf. unter dieser lediglich das Gegenstück zum empirischen Vorgehen verstehen, käme er insofern in nicht geringere Schwierigkeiten, als dann die Einheit von Empirie und Spekulation (54 f.) eine bloß von dem Vf. behauptete wäre.

Die Untersuchungen in der Einleitung wollen nur propädeutisch und exoterisch

sein und eine vorläufige Orientierung geben (Sendschreiben, Ausgabe Mulert, S. 56, 31). Unter der Voraussetzung, daß die Theologie sich nicht mit dem Vorläufigen, sondern nur mit dem Letzten und Endgültigen befaßt, läßt sich freilich eine vorläufig orientierende Theologie ins Philosophische abschieben. Über eine philosophisch eingerahmte Theologie ließe sich dasselbe sagen, was Schleiermacher in vergleichbarem Zusammenhang sagt, daß nämlich eine solche „unter die Philosophie gestellt würde, und nur für diejenigen gelten könnte, welche demselben System anhängen“ (CG¹ § 140, 1). Mit einem philosophischen Rahmen glaubt Schleiermacher nichts gewonnen zu haben, da einem solchen Rahmen erst allgemeine Anerkennung verschafft werden müßte, was, wäre das eine theologische Aufgabe, Anlaß zu der Befürchtung geben könnte, diese Theologen könnten, ehe sie zu ihrer eigentlichen Sache kommen, ihr Pulver im Kampf gegen abweichende Philosophen verschossen haben.

Wozu der ganze geschichtsphilosophische Aufwand, wenn der Vf. zu guter Letzt erklärt, die theologischen Überlegungen über die geschichtliche Stellung Jesu fügten sich nicht nahtlos in das geschichtsphilosophisch Denkmögliche ein, sondern könnten nur sub contrario, gegen den widersprechenden Augenschein des Kreuzes verantwortet werden (327)? Insofern die Herrschaft Jesu nicht die Herrschaft eines Himmelswesens, sondern die Herrschaft des Angefochtenen und Gekreuzigten ist, gäbe es so etwas wie eine nachchristliche Zeit (327). Wenn für Schleiermacher die Zeit des Glaubens die letzte Zeit ist, dürfte indessen alles Nachchristliche etwas Vordristliches sein.

Der Vf. glaubt, „auf die philosophische Bestimmung der Wechselbeziehung zwischen spekulativer und empirischer Methode zurückgreifen“ zu müssen (81). Für Schleiermacher gehen philosophische und religiöse Systeme nicht parallel. Der Vf. verfiert eine solche Parallele und schreibt: „Andererseits aber steht ja das Verhältnis der Dogmatik zum religiösen Gefühl, zur inneren Erfahrung, in Analogie zu dem Verhältnis der Spekulation zur Empirie, zur äußeren Erfahrung“ (81). Auf einer „untersten Ebene“ kombiniert der Vf. historische Forschung und Beschreibung einzelner religiöser Erfahrungen, auf der „höchsten“ Spekulation und Dogmatik (82), welche Dogmatik ich eine überhebliche nennen würde.

Was ist gewonnen, wenn das auf religiösem Gebiet bewährte Wort „Erfahrung“ (vgl. das Motto zum 1. Band der Glaubenslehre) durch das Wort „Empirie“ ersetzt wird? Wenn Schleiermacher es als ein Mißverständnis bezeichnet, die in seiner Glaubenslehre aufgestellte Analyse des Selbstbewußtseins wollte etwas anderes sein als ganz einfach und ehrlich nur empirisch, läßt er sich auf die Terminologie seiner Kritiker ein und macht er zugleich deutlich, daß er wirkliche erfahrungsmäßige Tatsachen meint und nicht etwa vor der Erfahrung hergehende Tatsachen des Bewußtseins (Sendschreiben, S. 20 f.). Wer vom Empirischen geblendet das Tatsächliche auf dem Felde des Glaubens wuchern lassen will, bringt diesen zum Erstickten: „Das thatsächliche nun in der menschlichen Entwicklung ist nirgends Sache des Glaubens sondern es ist die Geschichte, die Aussagen darüber seien sie nun allgemeine oder besondere sind nicht Glaubenssätze sondern geschichtliche Aussagen, auch wenn unmittelbar der Zustand des Gottesbewußtseins in einem Einzelnen oder einer Genossenschaft der Gegenstand derselben ist“ (CG² § 61, 1).

Es wäre eine definitivische Willkür, ein „mystisches“ Verhältnis, das denen, welche nicht darin begriffen sind, nicht nachgewiesen werden kann, sondern dessen Wahrheit ganz in der eigenen Erfahrung ruht, auf den Begriff des Empirischen zu bringen (CG¹ § 121, 4; § 122 Zus. a). Das „Mystische“ hält die rechte Mitte zwischen zwei falschen Extremen: eben dem Empirischen (!) und dem Magischen (CG² § 100, 3). Die empirische „Auffassung verschuldet wahrscheinlich am meisten, daß die Philosophie sich über den Glauben stellt“ (ibid.). Wenn der Vf. sich im Anschluß an diese Stellen gegen eine empirische Soteriologie wendet, übt er zugleich eine mehr oder weniger bewußte Selbstkritik (163 f.).

Wer die inneren Erfahrungen empirisch dargestellt wissen will, müßte auch mit Schleiermachers Gegnern verlangen, daß jeder Christ Zeit und Stunde seiner Bekehrung angibt (CG¹ § 130, 2); eine zeitliche Fixierung wäre doch wohl das min-

deste, was eine Darstellung, die sich empirisch nennt, zu leisten hätte. Gegen eine solche sagt Schleiermacher, der Anfang unseres neuen Lebens sei der Zeit nach ebensowenig zu bestimmen als dem Raume nach der Anfangspunkt des Windes (CO² § 108, 2). Der Mensch wird gerade dessen teilhaftig, was ihm empirisch entzogen ist. Wer diesem Entzogenen mit einer empirischen – in CG¹ § 154, 3 könnte statt „menschlicherweise“ auch gesagt werden: auf empirische Weise – Darstellung beikommen wollte, würde, so er die Frömmigkeit nicht gänzlich preisgibt, auf ein pietistisches Niveau zurückfallen, über das Schleiermacher – ohne spekulative Höhenflüge – hinausgekommen ist.

An der Unterscheidung von Spekulation und Empirie, die sich durch das ganze Buch des Vf.s zieht (46, 54 f., 61 ff., 72, 77, 81, 86, 132, 140, 170 usw., beachtlich S. 266), wird deutlich, wie unergiebig es ist, die theologische Arbeit wissenschaftstheoretisch befruchten zu wollen (vgl. ThLZ 95, 1970, Sp. 383). Der Vf. sucht die von Schleiermacher aus der Dogmatik entfernten spekulativen Elemente (Sendschreiben, S. 66) wieder zu dogmatischen zu machen, indem er sie mit empirischen Elementen mischt. Spekulative Elemente bleiben indessen auch spekulativ, wenn sie in einem spekulativ-empirischen Gemisch angeboten werden. Zwischen den beiden Polen des Empirischen und Spekulativen angesiedelt, vermag die Theologie nicht zu gedeihen. Während Schleiermacher nicht weiß, zu welchem er greifen sollte, wenn er wählen sollte, entweder die Entstehung des Christentums mit in die unendliche Sammlung der gemeinen Erfahrung hineinzuworfen oder seinen Glauben von der Spekulation zu Lehen zu nehmen (Sendschreiben, S. 39), zeugt es von schlechtem Straußschen Einfluß, zu beiden zu greifen. Im Gegensatz zu Strauß fürchtete Schleiermacher, ihm würde im spekulativen Geschäft die beste Freudigkeit verloren gehen (ibid.) Die Unterscheidung zwischen spekulativer und empirischer Arbeit, die in einer Strauß-Darstellung angebracht sein mag, läßt sich auf die Schleiermacher-Forschung nicht übertragen. Vielmehr wäre m. E. an Strauß auszusetzen, daß die spekulative und empirische Arbeit, die wechselseitig einen Ersatz abzugeben suchen für das Mißlingen der anderen, zusammenhängende theologische Mißverständnisse sind. Das Empirische wie das Spekulative taugen ebensowenig bzw. noch weniger zu einer theologischen Orientierung wie die nominalistische oder die realistische Ansicht, welche einer theologischen Analyse gleichgültig sind (CG¹ § 140, 1).

Der Vf. schreibt Schleiermacher die Einsicht zu, „daß ein rein spekulatives System wie das Schellingsche zu einem Verlust der Individualität und des empirisch Gegebenen und somit auch der Geschichte führen müsse“ (50). Wie kann Schleiermacher dann den spekulativen Ausdruck des endlichen Seins unter der Potenz der Vernunft als Ethik oder Geschichtswissenschaft bezeichnen (Auswahl Braun II 497; vgl. Lange, S. 63)? Führt die Geschichtswissenschaft zu einem Verlust ihres Gegenstandes? Oder hat der Vf. einen Begriff von „spekulativ“, der nicht derjenige Schleiermachers ist?

Der Vf. meint, durch Schleiermachers Verfahren sei „der spekulative Leitfaden der absoluten Notwendigkeit, den Schelling konsequent zu Ende verfolgt, aberissen, und ein andersartiger daran angeknüpft worden, nämlich die empirisch-historische Rückfrage nach der Ursache einer geschichtlichen Erscheinung“ (50). Hat Schleiermacher sich mit solchen Flickarbeiten befaßt bzw. in der Zeit seiner Reife solche Flickereien unkritisiert gelassen? Warum sollte der Anfang eines spekulativen Leitfadens solider gesponnen sein als dessen Ende? Ein spekulativer Faden kann, sobald theologisch Gewichtiges an ihn gehängt wird, ebensogut am Anfang reißen. Reißt er nicht, ist das Gewichtige, das man ihm anhängt, nichts Dogmatisches: Ein Satz, welcher etwa von der spekulativen Thätigkeit ursprünglich ausgegangen wäre, er möchte seinem Inhalt nach den unsrigen noch so verwandt sein, wäre doch kein dogmatischer mehr“ (CG² § 16 Zus.).

Schleiermachers dogmatische Sätze entstehen nicht dadurch, daß „seine geschichtsphilosophischen und seine religionsphilosophischen Aussagen durch das Medium des religiösen Glaubens... zusammenschießen“ (305). Der religiöse Glaube ist kein Medium für das Entstehen dogmatischer Sätze, sondern deren Quelle. Nehmen

philosophische Aussagen den religiösen Glauben als Medium, schießen sie nicht zu einem dogmatischen Gewebe zusammen, sondern schießen sie ins Kraut.

Der Vf. läßt Schleiermacher jeden spekulativen Philosophen durch die Empfehlung der englischen Empiristen provozieren (63). Provozierender ist indessen die Frage Schleiermachers, ob die Philosophie der Engländer „diesen Namen auch nach unserem strengeren Sprachgebrauch verdiene“ (Sendschreiben, S. 61).

Für den Vf. ist die Frage nach dem historischen Jesus die „Schicksalsfrage der modernen Theologie, an der die letzten großen Synthesen religiösen und philosophischen Denkens zerbrechen sollten, so daß nur noch die Alternative von anti- oder zumindest achristlicher Philosophie und apologetisch in sich verschlossener Theologie übrigzubleiben scheint“ (14).

Hinter diesen großen Worten verbirgt sich die stille Hoffnung des Vf.s, der Schein möge trügen und eine weniger große Synthese gestattet bleiben: ein (zu dem der gegenwärtigen Christologie gewidmeten Schlußteil gehöriger) Abschnitt lautet: „Philosophische Aspekte der Frage nach dem historischen Jesus“ (S. 315 ff.); an anderer Stelle wird behauptet, mit dem zentralen Glaubenssatz von der Einzigartigkeit und Einzigkeit Jesu als des Erlösers befinde man sich nicht in der Dogmatik selbst, sondern in deren philosophischem Rahmen (79).

Diese Rezension ließ sich von der Gegenfrage leiten, ob besagte dem Zerbrechen geweihte Synthese ein Produkt Schleiermachers oder ein Werk des Vf.s ist, ob Schleiermacher das Zerbrechen jener Synthese vor oder hinter sich hat, ob das, was Schleiermacher hinter sich läßt, noch eine Rolle spielt für das, was er vor sich sieht.

Für Schleiermacher hat die Philosophie sich von der christlichen Theologie frei zu machen gewußt (CG¹ § 2, 2). Während der Vf. – auf der Suche nach einem Rahmen für die Theologie (149) – der entlaufenen Philosophie hinterherläuft, auch der Kantischen (61), auf die Schleiermacher schwerlich große Stücke hält, wenn er nicht Wesen und Erscheinung, sondern, damit Wesen und Erscheinung auf eine Seite stellend, Wesen und Schatten unterscheidet (CG¹ § 109, 1; 125, 3, 6; 130, 2; 146, 2), bejaht Schleiermacher vorbehaltlos die Entwicklung zu einem autonomen philosophischen Denken, indem er philosophisch wohl bewandert wie auch fähig, sich als Theologe den Philosophen verständlich zu machen, der christlichen Theologie empfiehlt, von der Philosophie – sei es einer christlichen oder einer unchristlichen – immer mehr frei zu werden (CG¹ § 2, 2). Letztlich sind, was leider auf S. 81 noch der Fall ist, die Einwände des Vf.s gegen die Vermischung der Theologie mit der Philosophie nicht nur verbaler Art. Eine tiefere Übereinstimmung mit ihm, wie sie in den obigen kritischen Anmerkungen nicht zutage liegen mag, bahnt sich an, wenn man sich den (freilich mehr erbaulich als bereits theologisch gefaßten) Satz vergegenwärtigt, die Wirklichkeit der Weltwende in Jesus könne nicht philosophisch, sondern nur in der existentiellen Teilhabe an ihr auf Grund der eigenen Lebenswende erkannt werden (S. 162, auf S. 326 f. eingeschränkt). So sei das Buch jedem empfohlen, der eine anregende – wohl bemerkt: eine nicht nur zu Gegenfragen, sondern weit mehr zum Mitgehen anregende – Arbeit lesen möchte.

Kiel

Hermann Peiter

Arnold Pfeiffer: Franz Overbecks Kritik des Christentums (= Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jh., Bd. 15). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1975. 231 S., DM 48,-.

Die theologische Dissertation (1971), bei Hans Graß angefertigt, repräsentiert beste Marburger Tradition: Liberalität, Schärfe der Kritik und ein solides wissenschaftliches Fundament zeichnen die Arbeit aus. Man erinnert sich: aus dieser Schule kam auch der ‚verlorene Sohn‘ Joachim Kahl („Das Elend des Christentums“, 1968). Der voreingenommene Leser wittert Morgenluft – und wird enttäuscht. Pfeiffers theologischer Erstling ist ein wissenschaftlicher Wurf ersten Ranges, und sein Verf. beweist sich auf jeder Seite als Theologe mit Kopf und Herz – und bleibt es auch nach dem letzten Kapitel („Das Verhältnis zwischen Overbeck und Nietzsche“). Also keine in „pfuschender Eile“ hingeworfene „Negativbilanz des Christentums“,