

„Geschichte ist der Grundcharakter und gleichsam das Urelement des Christenthums“

Exemplarische christologische Problemkonstellationen bei Johannes Evangelist von Kuhn zwischen 1830 und 1846

Gunda Werner

1. Hermeneutiken der Rezeption Kuhns seit dem II. Vatikanum

Der 2006 veröffentlichte Aufsatz zum 200. Geburtstag von Johannes Evangelist von Kuhn¹ konstatiert, dass die in den 60er und 70er Jahren des letzten Jahrhunderts zu verortenden Bemühungen, Kuhn als einen der wesentlichen Theologen der Mitte des 19. Jahrhunderts ins Bewusstsein zu rufen, nicht sehr nachhaltig gewesen seien.² Die augenscheinliche Diskrepanz zwischen der auffallenden, kontroversen Bekanntheit Kuhns in seiner Zeit und der vorherrschenden Vergessenheit heutiger Zeit ist durch kontroverse Auseinandersetzungen in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg sowie durch eine Phase der Polarisierung der Theologie Kuhns in den 50er Jahren des 19. Jahrhunderts und durch spezifische Rezeptions-

¹ Kuhn, 1806 in Waschbeuren geboren, studierte von 1825 bis 1830 Theologie und Philosophie in Tübingen. 1831 Priesterweihe und Bildungsreise nach München (Schelling), 1832 wurde er zum Professor für neutestamentliche Exegese in Gießen ernannt; von 1837 bis zur Emeritierung 1883 lehrte Kuhn in Tübingen zunächst als neutestamentlicher Exeget, dann ab 1838 als Nachfolger von Johann Sebastian Drey als Dogmatiker. 1848–1852 Unterbrechung durch die Mitgliedschaft in der Württembergischen Abgeordnetenversammlung. Er starb 1887 in Tübingen. Nach 1869 stellte Kuhn nach einem erfolglosen Prozess gegen ihn bei der Indexkongregation die Publikationstätigkeit ein, gleichwohl war er bereits bei der Gelehrtenversammlung 1863 in München nicht zugegen und äußerte sich auch zum I. Vatikanum nicht. Hubert Wolf spricht bei Kuhn von einer „gebrochene[n] theologische[n] Existenz“ (Hubert Wolf, *Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn 1806–1887*, Mainz 1992, 335). Weitere Überblicksliteratur: Heinrich Fries, *Johannes von Kuhn, Graz/Wien/Köln 1973* (Wegbereiter heutiger Theologie); Franz Wolfinger, *Johannes Evangelist von Kuhn (1806–1887)*, in: *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert* (Bd. 2), hg. v. Heinrich Fries, Düsseldorf 1975, 129–161; Franz Wolfinger, *Johannes Evangelist von Kuhn (1806–1887) zum 200. Geburtstag*, in: *Theologische Revue* Nr. 4 (Jg. 102) 2006, Sp. 277–289.

² Vgl. Wolfinger, *Geburtstag*, 278.

konzeptionen im Nachgang des II. Vatikanums gekennzeichnet.³ Dies verdeutlicht die zugrundeliegende Problematik: Geht es in der Auseinandersetzung mit Kuhn darum, ihn als Theologen seiner Zeit zu zeichnen, also zu historisieren? Ist er als jemand zu verstehen, der als Wegbereiter für die nachkonziliare und damit auch für die heutige Theologie Bedeutung hat? Oder ist er einzuordnen in die Katholische Tübinger Schule in dem spezifischen Verständnis einer durch überzeitlich bestehende Bedeutung und Relevanz mit einheitlichen Kriterien zu konstatierenden Theologie? Einhellig stellen zunächst die Kuhn rezipierenden Autoren dessen Leistung heraus, das Thema der Geschichtlichkeit nicht nur auf der theologischen Tagesordnung gehalten zu haben, sondern einen Entwurf zu bieten, der ein Zueinander von Offenbarung und Geschichte denkbar macht.⁴ Kuhn zeichnet sich zudem als einer der wenigen katholischen Theologen seiner Zeit aus, die unmittelbar zum kontroversen Buch von David Friedrich Strauß „Das Leben Jesu“ Stellung genommen haben. Der Dialog zwischen Kuhn und Strauß ist „mehr als eine akademische Zankerei zweier ehrgeiziger junger Wissenschaftler um eine theologische Tagesmeinung [...]. Er verdeutlicht vielmehr 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.“⁵

Dass sich dieses Thema nicht erst mit der Veröffentlichung des Lebens Jesu von Strauß auf die Tagesordnung theologischer Debatten in der Mitte des 19. Jahrhunderts setzt, versteht sich von selbst. Umso mehr erstaunt jedoch die mangelnde Wahrnehmung Kuhns als einen der wenigen katholischen Theologen, der

³ Ebd.

⁴ Vgl. u. a. Grant Kaplan, *Answering the Enlightenment. The Catholic Recovery of Historical Revelation*, New York 2006, 112–119; Zachary Hayes OFM, *The Problem of Revelation in the Theology of Johannes Evangelist von Kuhn*, in: *The Legacy of the Tübingen School. The Relevance of the Nineteenth-Century Theology for the Twenty-First Century*, hg. v. Donald J. Dietrich/Michael J. Himes (ed.), New York 1997, 156–172; Douglas McCready, *Jesus Christ for the Modern World. The Christology of the Catholic Tübingen School*, New York u. a. 1991, 83–97; Thomas F. O’Meara, *Romantic Idealism and Roman Catholicism: Schelling and the Theologians*, London 1982, 156–159; Stephan Lösch, *Die katholisch-theologischen Fakultäten zu Tübingen und Gießen (1830–1850)*, in: *ThQ* 108 (1927), 159–208, hier 174–179; Thomas Pröpfer, *Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik. Systematische Reflexionen im Anschluss an Walter Kaspers Konzeption der Dogmatik*, in: *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre*, hg. v. Eberhard Schockenhoff/Peter Walter, Mainz 1993, 165–192, hier 170f.; Walter Kasper, *Glaube im Wandel der Geschichte*, Mainz 1970, 18–29; Adrian Brants, *Erkenntnis und Freiheit. Rekonstruktion der philosophisch-theologischen Erkenntnislehre J. E. Kuhns*, New York u. a. (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII Theologie, Bd. 363) 1989, 235ff.; Franz Courth, *Das Leben Jesu von David Friedrich Strauß in der Kritik Johann Evangelist Kuhns*, Göttingen 1975, 34–36, 69, 161–167, 256ff.; Wolfinger, *Geburtstag*, 284f.

⁵ Courth, Kuhn, 16.

auf das von Strauß veröffentlichte Leben Jesu reagiert.⁶ So untersucht Adrian Brants den erkenntnistheoretischen Ansatz Kuhns ohne diese Debatte in ihrer erkenntnistheoretischen Relevanz zu erwähnen, auch im Rahmen der theologischen Auseinandersetzung Kuhns wird sie nicht genannt.⁷ Ebenso kommt das Handbuch der Dogmengeschichte zur Christologie im 19. Jahrhundert ohne weitere Nennung der Debatte aus.⁸ Selbst in der Buchreihe „Wegbereiter“ wird die Debatte mit Strauß wohl erwähnt, erfährt allerdings ihren prominenten Ort einerseits in der exegetischen Leistung Kuhns, andererseits in der Erwähnung der Grenzen der Theologie Kuhns.⁹ Die eigentliche Debatte führt Franz Courth in seiner Dissertation, die zugleich aber auch deutlich macht, was die Wahrnehmung bis heute prägt: ein großer Teil der Auseinandersetzung besteht aus Kuhns exegetischen Forschungen, die freilich heute längst überholt sind. Courth hebt als Systematiker immerhin auf die methodische Entscheidung Kuhns in der Auseinandersetzung mit Strauß ab.

Die Rezeption Kuhns selbst scheint sich in der systematischen Theologie in zwei Richtungen entwickelt zu haben¹⁰: So kennzeichnet erstens die eine Richtung

⁶ Vgl. dazu die Hinweise bei Courth, Kuhn. Erwähnung findet die Debatte bereits bei Paul Schanz, Die katholische Tübinger Schule, in ThQ 80 (1898), 1–49, hier 20f.

⁷ Vgl. Brants, Erkenntnis. In der Einleitung, 20, wird die Reaktion Kuhns auf Strauß im Forschungsüberblick erwähnt. Die theologischen Auseinandersetzungen starten hingegen direkt mit der Auseinandersetzung mit G. Hermes, A. Günther und Fr. J. Clemens, C. v. Schätzler. Damit entspricht diese – in ihrer philosophischen Ausarbeitung fundierte Arbeit – der Wahrnehmung Courths aus dem Jahr 1975.

⁸ Vgl. Imre Koncsik, Christologie im 19. und 20. Jahrhundert (Handbuch der Dogmengeschichte Bd. III, Faszikel 1e), Freiburg u.a. 2005, 38ff. Dort wird das Werk Kuhns als eines von vieren erwähnt, das sich der Frage nach dem Zueinander von Geschichte und Lehrhaftigkeit der Geschichte angesichts der Hinterfragung der Leben-Jesu-Forschung widmet.

⁹ So stellt Fries, Wegbereiter, 18, die Auseinandersetzung mit Strauß in den Deutungshorizont der exegetischen Leistungen Kuhns. Die ausbleibende Wirkungsgeschichte des *Lebens Jesu* von Kuhn begründet Fries mit der kritischen Bemerkung in der Mainzer Zeitschrift „Katholik“, in der der Protestantismus-Vorwurf erhoben worden sei. Fries weist deutlich darauf hin, dass eine Beachtung der Auseinandersetzung Kuhns mit Strauß sowie die gefundenen Lösungswege der katholischen Theologie, „besonders der Exegese, um die Jahrhundertwende und zu Beginn des 20. Jahrhunderts viele Missverständnisse, Behinderungen und manchen Kummer erspart hätten [...]“ (21). Die leitende Hermeneutik wird hier wie bei Courth deutlich, indem die Leistung Kuhns einen wesentlichen Beitrag zur Klärung der Auseinandersetzungen um Bultmann hätte bieten können (vgl. 22). Erst die ekklesiologischen Reflexionen in kritischer Absetzung von der Idee Strauß' einer „Volksgeistlehre“ (33), werden als dogmatische Arbeiten benannt. Darin zeigt sich zugleich die Grenze des hermeneutischen Zugangs, der die theologischen Arbeiten unter biographischem Aspekt sammelt und im Hinblick auf heutige Fragestellungen thematisch bündelt.

¹⁰ Auf die exegetischen oder historischen Untersuchungen kann ich hier nicht eingehen. Zu nennen ist jedoch die Dissertation von Wolf, Kirchenlehrer, die sich eingehend mit Kuhn als Theologen des 19. Jahrhunderts dahingehend beschäftigt, als dass Wolf die Entwicklung Kuhns unter kirchenpolitischer und theologiegeschichtlicher Perspektive betrachtet und die Veränderungen des Denkens Kuhns als kirchenpolitische Veränderung stark macht. Damit

eine unter dem Stichwort der „Wegbereiter“ erörterte Bedeutung Kuhns in seiner Zeit angesichts theologischer Entwicklungen der 60er und 70er Jahre des letzten Jahrhunderts unter einer zusätzlich spezifisch biographischen Perspektive. Was also, so könnte man es kurz fassen, ist die Leistung Kuhns in seiner Zeit, für die heutige Theologie wegbereitend in einem doppelten Sinn: die heutige Theologie ermöglichend, weiterhin eröffnend? Und die ‚Wegbereiter‘ fragen, wer war dieser Theologe? Darin wird eine biographisch-historische Perspektive verdeutlicht, die durch den hermeneutischen Zugang den Theologen Kuhn in die Brückenfunktion theologischer Reflexion der 70er nimmt und bei hoher Sachkenntnis zugleich ein Interpretament bleibt.¹¹

Die zweite Richtung konzentriert die Bedeutung Kuhns auf die Gründungsphase der Katholischen Tübinger Fakultät als Tübinger Schule und zählt ihn zu den spekulativsten Köpfen ebendort.¹² Mit dieser Deutung Kuhns werden zwei Voraussetzungen gesetzt, die als je einzelne oder gemeinsame zu heftigen Kontroversen führten¹³: dass die Anfangszeit der Tübinger Fakultät in eine Tübinger

steigt er ein in eine grundlegende Debatte um die Kontinuität und Diskontinuität des Denkens Kuhns, die hier nicht weiter interessieren soll. Vgl. dazu den Überblick zwischen 1940–1975 bei Courth, Kuhn, 14. Danach ist – wie von Wolfinger, Geburtstag, bereits konstatiert – keine ausgeprägte Forschungstätigkeit über Kuhn entstanden, von den Dissertationen Courth, Kuhn; Brants, Erkenntnis und Markus Olsmann, Johannes Evangelist von Kuhn: Vermittlung zwischen Philosophie und Theologie in Auseinandersetzung mit Aufklärung und Idealismus, Würzburg (Epistemata, Reihe der Philosophie Bd. 192), 1997 abgesehen. Allerdings finden sich im englischen Sprachraum und im Rahmen der Auseinandersetzung mit der Theologie des 19. Jahrhunderts als Katholische Tübinger Schule Diskussionen um Kuhn. Vgl. Literatur in der Fußnote 4.

¹¹ Vgl. allen voran im Rahmen der in dieser Hermeneutik konzipierten Buchreihe Fries, Wegbereiter, 66f. Dort im Vorwort auch eine Antwort auf eine kritische Rezension mit dem spezifischen Ansatz dieser Reihe. Ebenso Wolfinger, Geburtstag, 278; Courth, Kuhn, 287.

¹² Vgl. u.v. Kasper, Glaube; Franz Wolfinger, Glaube und Geschichte bei Johann Evangelist Kuhn. Zu einem Wesensmerkmal seiner Theologie, in: ThQ 168 (1988), 126–138, 126f.; Franz Wolfinger, Johannes Evangelist von Kuhn (1806–1887), in: Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert (Bd. 2), hg. v. Heinrich Fries, Düsseldorf 1975, 129–161.

¹³ Vgl. Andreas Holzem, 1800 als Epochenschwelle. Wissenskultur – kirchliche Institutionen – menschliche Ordnungssysteme, in: Theologie als Instanz der Moderne. Beiträge und Studien zu Johannes Sebastian Drey und zur Katholischen Tübinger Schule, hg. v. Michael Kessler/Ottmar Fuchs, Tübingen 2005, 21–40; Andreas Holzem, Tübinger Schule? Tübinger Theologie als Zeitgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert, in: Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 2013, 13–33; Georg Essen, „... der fingirte Nullpunct der Humanität“. Analyse und Kritik religiöser Individualisierung als Thema der Katholischen Dogmatik Johann Evangelist Kuhns, in: Dialektik der Freiheit. Religiöse Individualisierung und theologische Dogmatik, hg. v. Hermann Deuser/Saskia Wendel, Tübingen 2012, 103–124; Ulrich Köpf, Die theologischen Tübinger Schulen, in: Historisch-kritische Geschichtsbeobachtung. Ferdinand Christian Baur und seine Schüler, hg. v. Ulrich Köpf, Sigmaringen (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte Bd. 40) 1994, 9–51, hier 18f.

Schule geführt habe und/oder dass die Tübinger Schule als überzeitliche Größe mit erkennbaren Kriterien zu denken ist.¹⁴ Dieses gewissermaßen als überzeitliche Größe zu verstehende Konstrukt bindet beinahe alle jene ein, die in Tübingen lehren und forschen. Die zusätzliche Deutung stellt jene Theologen heraus, die sich selbst als Teil jener Schule auch bis in die Gegenwart hinein verstehen und somit eine schulinterne Rezeptionsperspektive aufmachen, die in diesem Fall Kuhn als einen ‚ihrer‘ Theologen interpretiert, als jemanden also, der in einem bestimmten Sinne eine Leistung für die eigene Theologie erbracht hat.¹⁵

Denken die Interpreten der Wegbereiter-Metapher Kuhn als jemanden, der für die heutige Theologie Lösungsansätze gefunden habe, die nun wiederzuentdecken sind als quasi implikate Bestandteile gegenwärtiger theologischer Diskurse, interpretieren die anderen Kuhn in einer direkten Linie eigener Theologie im Sinne einer Schulmeinung, also als Teil eines spezifischen überzeitlichen und übergeordneten Systems. Allerdings hat Andreas Holzem eindrücklich auf die Grenzen der Annahme einer überzeitlichen qualitativen Größe einer Katholischen Tübinger Schule hingewiesen¹⁶ und schlägt stattdessen vor, „dieses Theologietreiben und dessen öffentliche Wahrnehmung als einen je spezifischen Kommentar zur Zeitgeschichte“ zu verstehen.¹⁷ Auf diese Weise kann ein theologischer Entwurf, wie Kuhn ihn in den 30er bis 40er Jahren des 19. Jahrhunderts vorgelegt hat, als eine spezifische Verarbeitung von theologischen und philosophischen Anfragen gelten und ist somit konsequent zu historisieren.¹⁸ Jedoch sagt dies noch nichts darüber aus, ob einzelne Elemente sich für heutige Fragestellungen weiterdenken lassen können.¹⁹ In dieser Konsequenz werde ich zunächst die Debatte um das

¹⁴ Vgl. u. a. Max Seckler, Art. „Tübinger Schule (TSch.)“, 1. Katholische TSch., in: LThK³, Bd. 10, Freiburg u. a. 2001, 287–290; Michael Kessler/Max Seckler (Hg.), *Theologie, Kirche, Katholizismus. Beiträge zur Programmatik der katholischen Tübinger Schule* von Joseph Ratzinger, Walter Kasper und Max Seckler, Tübingen 2003.

¹⁵ So die Dissertation von Brants, *Erkenntnis; auch Wolfinger, Glaube und Hans-Günther Türk, Philosophie – Spekulative Theologie – Unmittelbare Gottesidee. Zum philosophischen und theologischen Denken des „Tübingers“ Johann Evangelist Kuhn*, in: ZKTh 104 (1982), 147–171. Weitere Nachweise vor allem bei Brants, *Erkenntnis* und Courth, *Kuhn. Kritisch vor allem Holzem, Tübinger Schule?; affirmierend Seckler, Tübinger Schule*.

¹⁶ Holzem, *Tübinger Schule?*, 14f.

¹⁷ Ebd., 15.

¹⁸ Ebd., 21.

¹⁹ Ähnlich dürfte die Aufnahme Kuhns durch Pröpfer, *Freiheit; Essen, Individualisierung und Essen, Georg, „Aufruhr in der metaphysischen Welt“ – Notwendige Distinktionen im Begriff des Monotheismus*, in: *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube*, hg. v. Magnus Striet, Freiburg u. a. 2004, 236–270; zu beurteilen sein. Eine gewisse Sonderposition nimmt die Dissertation von Courth, *Kuhn*, ein, nicht nur weil sie sich unmittelbar mit der Streitfrage des Lebens Jesu auseinandersetzt, sondern auch weil sie einerseits thematisch konzentriert arbeitet, andererseits in der Hermeneutik der wegberreitenden Theologie verbleibt.

„Leben Jesu“²⁰ als Ausdruck des Diskurses um einen offenbarungstheologischen Streit in die zeitgeschichtliche Situation problemorientiert einordnen. Problemorientiert bedeutet hier konkret, dass ich mich auf die bestehende Fragestellung der christologischen Problematik, die als offenbarungstheologisch geführt wird, konzentriere und von dort aus den Lösungsvorschlag Kuhns diskutieren werde.²¹

2. Zugrundeliegende Problemexposition zwischen 1831–1846

Johannes Evangelist Kuhn reagiert als Professor für neutestamentliche Exegese 1838 mit seiner Monographie „Das Leben Jesu, wissenschaftlich bearbeitet“ auf die beinahe gleichnamige Veröffentlichung von David Friedrich Strauß 1835 „Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet.“²² Unter der Voraussetzung, Kuhns Theologie als einen theologischen Kommentar zur Zeitgeschichte zu lesen²³, ist die wenigstens kursorische Einordnung in diese nötig. Die Argumentationslinie Kuhns verlangt dies sogar umso deutlicher, als er einen eigenen Ansatz sucht, mit dem er sich von den von ihm wahrgenommenen vorrangigen philosophischen, aber auch theologischen Richtungen kritisch distanzieren will.²⁴ Eine dreifache historische Vorbemerkung ist deshalb geboten, denn das Erscheinen des Lebens Jesu von Kuhn fällt *erstens* in die Zeit des Endes der als ‚Sattelzeit‘ bezeichneten Epoche.²⁵ Er selbst gehört aber dieser nicht mehr an, sondern setzt sich bereits in ein konstruktiv-kritisches Rezeptionsverhältnis. Diese Epoche bestand ja gerade aus der grundlegenden Infragestellung bestehender religiöser und philosophischer An-

²⁰ David Friedrich Strauß, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*. Mit einer Einleitung von Werner Zager, Darmstadt 2001/2012. Nachdrucke der Ausgabe Tübingen 1835; Rezension zu Strauß, *Leben Jesu*, in: *Freimüthige Blätter über Theologie und Kirchentum* 9 (1835), 306–336; Johannes Kuhn, *Das Leben Jesu, wissenschaftlich bearbeitet*, erster Band, Mainz 1835. Ergänzend Johannes Kuhn, Einleitung in die katholische Dogmatik, Erster Band, Tübingen 1846; Johannes Kuhn, *Das Leben Jesu, wissenschaftlich bearbeitet*, in: *ThQ* 2 (1838), 564–575; Johannes Kuhn, *Glauben und Wissen, mit Rücksicht auf extreme Ansichten und Richtungen der Gegenwart*, in: *ThQ* 2 (1839), 382–503; Johannes Kuhn, *Hermeneutik und Kritik in ihrer Anwendung auf die evangelische Geschichte*, in: *Jb* 7 (1836), 1–50; Johannes Kuhn, *Von dem schriftstellerischen Charakter der Evangelien im Verhältnis zu der apostolischen Predigt und den apostolischen Briefen*, in: *Jb* 6 (1836), 33–91; Rezension zu Johannes Kuhn, *Das Leben Jesu, wissenschaftlich bearbeitet*, in: *Freimüthige Blätter über Theologie und Kirchentum* 17 (1839), 93–116.

²¹ Vgl. Oismann, *Vermittlung*, 228–231; Hayes, Kuhn, 164; Kaplan, *Answering*, 116f.; McCready, *Jesus Christ*, 85ff.; O’Meara, *Idealism*, 157.

²² Vgl. zur Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte von Kuhns Monographie seine Selbstanzeige in der *ThQ* 2 (1838), bes. 569–571.

²³ Ich schließe mich hier dem Vorschlag von Andreas Holzem, *Tübinger Schule?*, 15 an.

²⁴ Besonders hierzu Kuhn, *Glaube und Wissen*.

²⁵ Vgl. Reinhart Koselleck, *Zeitgeschichten. Studien zur Historik*. Mit einem Beitrag von Hans-Georg Gadamer, Frankfurt a. M. (stw 1656) 2003.

schauungen und Gewissheiten: im Blick auf das christologische Thema also Lessings Offenbarungskritik ebenso wie die Religionsschrift Kants, die Philosophie des deutschen Idealismus und seine Gegenbewegung, die Romantik. In der „Sattelzeit der Neuzeit“ entstanden aber „jene problemerezeugenden Krisenkonstellationen, auf die das 19. und 20. Jahrhundert zu reagieren hatte.“²⁶ *Zweitens* steht Kuhn in dem politischen Umbruch, den die Auflösung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation 1806, die grundlegende Neuordnung auf dem Wiener Kongress 1815 sowie die weitreichenden Folgen der vorangehenden Säkularisierung 1802/1803 zur Folge haben. Andreas Holzem hebt die Krise der Wissenskulturen hervor²⁷, die für die sich neu formierende katholische Theologie eine Neuorientierung in wegbrechenden, bisher aber als selbstverständlich geltenden römisch-katholischen Sozial- und Traditionsbezügen bedeutet.²⁸ Theologie musste sich, so Holzem, nach den Umwälzungen ‚um 1800‘ einerseits „mit der massiven Bestreitung des Christentums und seiner Vergesellschaftung“ auseinandersetzen, andererseits die „existentielle Bedeutung des Christlichen als eine solche [erweisen], die nicht mehr im reichspolitischen Weltbezug des Christen wurzelte, sondern in seinem Selbstbezug als Gottesgeschöpf.“²⁹

Kuhns Theologie in dieser Zeitspanne ist *drittens* einzuordnen in die dem Wiener Kongress folgenden theologischen Entwicklungen, die zwischen dem Projekt der Katholischen Aufklärung und ihrer Zurückweisung schwanken.³⁰ Georg Essen macht auf das 1825 erschienene Buch „Die Einheit der Kirche“ sowie 1832 „Symbolik“ von Johann Adam Möhler aufmerksam, die als „Identifikationsangebot“ für das Zurückdrängen der katholischen Aufklärung und als Folie für die Ausbildung einer „affirmativen Einstellung zur Institution der römisch-katholischen Amtskirche“³¹ gelten können.³² In die Veränderung der Theologie in Tübingen gerät Kuhn hinein und verhält sich zunehmend affirmativ zu einem sich ultramontan zuspitzenden Kirchenbild.³³ Die Verwicklung Kuhns in die Verurteilung der Schriften von Georg Hermes 1835 und der Arbeiten Anton Günthers 1857 sowie die Anzeige gegen Kuhn selbst aufgrund seines ‚Lebens Jesu‘ im Mainzer ‚Katholik‘³⁴ spiegeln die sich verschärfenden theologischen Auseinander-

²⁶ Essen, Individualisierung, 107.

²⁷ Vgl. Holzem, Tübinger Schule?, 16.

²⁸ Vgl. Essen, Individualisierung, 107ff. Auch Michael Ebertz, Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung, Ostfildern 2004.

²⁹ Holzem, Tübinger Schule?, 18.

³⁰ Vgl. Essen, Individualisierung, 108.

³¹ Ebd.

³² Die Multidimensionalität der katholischen Aufklärung sowie ihr Scheitern ist eindrücklich dargestellt bei Ulrich L. Lehner, The Catholic Enlightenment. The Forgotten History of a Global Movement, Oxford 2016.

³³ Diese Entwicklung, darauf macht u. a. Wolf, Kirchenlehrer aufmerksam, ist an der Unterschiedlichkeit der beiden Auflagen der Dogmatik abzulesen.

³⁴ Vgl. Kuhn, Glaube und Wissen, 386, F. 3: Kuhn nimmt selbst Stellung zu dem Vorwurf der Heterodoxie und Neologie. Auch Wolf, Kirchenlehrer, 379.

setzungen wider, die kirchenpolitisch die Verarbeitung der Krise der Neuzeit und beginnenden Moderne verdeutlichen und letztlich in eine Richtung, nämlich kirchlich der ultramontanen und damit theologisch der neuscholastischen entscheiden werden.³⁵

Kuhns theologischer Kommentar zur zeitgeschichtlichen Situation, so meine These, nimmt aber gerade diese Herausforderungen auf, indem er *erstens* die aus der ‚Sattelzeit‘ offenen christologischen Fragen nach der Geschichtlichkeit der Schrift und ihres Überlieferungszusammenhangs hinterfragt und diese selbstständig als Thema der Geschichte und Offenbarung konturiert. Er begründet dieses *zweitens* subjekttheoretisch, in dem er dem Subjekt den Ort der Erkenntnis und der existentiellen Bedeutung der Offenbarung zugesteht. *Drittens* figuriert er die Begründung seiner Offenbarungstheologie ekklesiologisch und wahrt somit nicht nur die Kirchlichkeit der Theologie, sondern kann die Geschichtlichkeit der Offenbarung ekklesiologisch begründet unterfangen.

3. Kuhns offenbarungstheologischer Entwurf als zeitgeschichtlicher Kommentar

3.1 Die Idee in der Geschichte – grundlegende Differenzen Kuhns zur Begründung der Offenbarung bei Strauß

Kuhn legt in seinem *Leben Jesu*³⁶ gerade keine Christologie vor, sondern reflektiert einerseits exegetisch, andererseits philosophisch darauf, wie einer Geschichte eine spezifische Bedeutung zukommen kann, die nur im Glauben, als offenbarte positiv gegebene, in dieser Bedeutung erkennbar wird. Kuhns Entwurf orientiert sich dabei ausführlich an der aufgeworfenen Frage der Echtheit der Evangelien. In der dagegen beinahe knapp ausfallenden ‚wissenschaftliche[n] Darstellung des Lebens Jesu‘³⁷ benennt er direkt zu Beginn seine Methodik, dass nämlich der Zugang nur über das Historische genommen werden kann, gleichwohl aber zwischen der Kritik des Geschichtlichen und dem Prinzip des Didaktischen unterschieden werden muss.³⁸ Kuhn findet durchaus ebenso wie Strauß in der Philosophie die

³⁵ Vgl. Köpf, *Tübinger Schule*, 17, der die Zuspitzung der katholischen Theologie als zwei alternative Theologien beschreibt, die in der Tübinger auf der einen, der Neuscholastik auf der anderen lägen.

³⁶ Kuhn, *Leben Jesu*.

³⁷ Vgl. Kuhn, *Leben Jesu*, II. Wissenschaftliche Darstellung des Lebens Jesu, § 36–38 (116–129).

³⁸ Zur Schrift Kuhns: Rupert Geiselmann, *Jesus der Christus*. Erster Teil: Die Frage nach dem historischen Jesus, München 1965, bes. das Vorwort 9–29; Rupert Geiselmann, *Der Glaube an Jesus Christus – Mythos oder Geschichte? Zur Auseinandersetzung Joh. Ev. Kuhns mit David Friedrich Strauß*, in: *ThQ* 129 (1949), 257–277, 418–439.

Zugangsweisen, um sowohl die Didaktik als auch die Geschichtlichkeit reflektieren zu können.³⁹ Kuhn argumentiert gerade also nicht in dem Sinne christologisch, dass er eine dogmenhistorische Aufarbeitung der bezeugten Wahrheit angesichts der Schrift darlegt, sondern indem er sich das Argument bei Strauß heraussucht⁴⁰, das ihn philosophisch am wenigsten überzeugt. Franz Courth macht darauf aufmerksam, dass die argumentativen Grundlagen für Kuhns Auseinandersetzung mit Strauß in seiner frühen Arbeit über Jacobi zu suchen sind. In dieser sind die erkenntnistheologischen Fundamente zu finden⁴¹, mit denen Kuhn die Vorstellung kritisiert, einer Idee komme keine geschichtliche Wirklichkeit zu, sondern sie sei verwoben im Prozess der Geschichte als Idee.⁴² Weil das menschliche Bewusstsein die Quelle des Wissens sei, müsse unterschieden werden, welche Form des Wissens das Bewusstsein wissen könne. Die subjekttheoretische Reformulierung der Erkenntnis wird zum entscheidenden Differenzpunkt gegenüber Jacobi und Strauß (und auch Schleiermacher) ausgebaut werden. Denn, so Kuhn, die Wahrheit wird zwar im Bewusstsein erkannt, aber nicht gedacht.⁴³ Damit hat aber die Wahrheit als Vorhandene einen anderen Status als eine Gedachte, sprich Erfundene. Diese Einsicht baut Kuhn offenbarungstheologisch aus, so dass die Differenz für ihn wesentlich ist, dass die Idee (der Wahrheit, des Göttlichen, Gottes ...) keine geschichtslose Größe ist, sondern „immer an Erfahrung gebunden bleibt.“⁴⁴

Methodisch argumentiert Kuhn in einem christologischen Thema also gerade nicht dezidiert christologisch, sondern philosophisch. Die folgende theologische Einwebung lässt die Folie wieder erkennen, auf der die Auseinandersetzung zunächst angefangen hatte: am Stellenwert der Offenbarung. Denn Strauß und Kuhn stehen beide in der diskursiven Situation der zweiten Generation theologischer Denker, die auf bereits erfolgte Entwürfe der Offenbarungskritik reagieren, die mit Lessings Offenbarungskritik und Kants Religionsschrift ihren prominenten Ausdruck gefunden haben.⁴⁵ Kann Lessing zwar schlussendlich das Zueinan-

³⁹ Vgl. Kuhn, *Leben Jesu*, 129: Deduktion der Christus Idee; 135: Fortschritt der moralischen Weltordnung. Ab 156: Eine zusammenfassende Argumentation, die bis zur Messiasidee kommt auf streng induktivem Wege. Die Geschichte ist die Grundlage für den Beweis, der die Gewissheit des Geschehens bezeugt, der Grad der Bezeugung hängt von der Gewissheit ab, die wiederum geschichtlich gegeben und vermittelt ist.

⁴⁰ Vgl. Courth, Kuhn, 138f.

⁴¹ Vgl. ebd., 146–156. Er bezieht sich auf die Schrift Kuhns: *Jacobi und die Philosophie seiner Zeit*. Ein Versuch, das wissenschaftliche Fundament der Philosophie zu erörtern, Mainz 1834.

⁴² Vgl. Courth, Kuhn, 130f.; 156; 165.

⁴³ Vgl. Arno Schilson, *Lessing und die katholische Tübinger Schule*, in: *ThQ* 160 (1980), 256–277.

⁴⁴ Courth, Kuhn, 156.

⁴⁵ Zur Auseinandersetzung Kuhns mit Kant und Lessing finden sich sowohl in seinen Schriften Hinweise, als auch im denkerischen Umfeld seiner Theologie, vgl. z. B. Kuhn, *Leben Jesu*, 122, 135; Türk, Kuhn, 156f.; Wolfinger, *Glaube*, 128; Walter Fürst, *Theologie und*

der von Offenbarung und Geschichte im Prozess der „Erziehung des Menschengeschlechts“ positiv aufeinander beziehen, führt dies aber doch zur Aufhebung der Offenbarung im Prozess der moralischen Vervollkommnung. Kant wiederum – holzschnittartig gesagt – changiert die Motivik der Erziehung in der Reformulierung der Erbsündenlehre als soteriologisch motivierte philosophische Christologie, in der die christologischen Motive in das Selbstverhältnis des Subjekts gelegt werden.⁴⁶ Die zugrundeliegende Fragestellung in der Auseinandersetzung mit Strauß liegt für Kuhn konsequent im Stellenwert der Offenbarung in ihrer Beziehung zur Geschichte, zum Erkenntnisgrund des Subjekts und zur theologischen Wissenschaft in Form positiver Dogmatik.⁴⁷ Damit stellt sich Kuhn aber genau den Fragen, die durch die Umbrüche der Sattelzeit und der politischen Veränderungen aufgebrochen sind.

3.2 Geschichte und Offenbarung – geschichtliches Zeugnis und Glaubenszeugnis: erkenntnistheoretische Grundlagen der Kontroverse

Das Ziel der Abhandlung von Strauß besteht nun in einer grundlegenden Unterscheidung, was von den Evangelientexten als mythisch und was als historisch verstanden werden könne. In diesem Versuch stellt sich Strauß in eine theologische Kontroverse seiner Zeit, die entweder supranaturalistisch die Evangelien und ihre Wundergeschichten als historische Tatsachen und damit als gläubig anzunehmen verstanden, oder rationalistisch den Ausweg suchten in dem Versuch, die Wundergeschichten zu erklären.⁴⁸ Strauß sucht den Zwischenweg und schließt sich der Philosophie Hegels an, um einen ideengeschichtlichen Entwurf der Idee des Göttlichen zu entwerfen. Dennoch schließt er die Gewissheit in einen „inneren Kern des christlichen Glaubens“⁴⁹ nicht aus. Dieser Kern ist ein von den kritischen Untersuchungen unabhängiges Wissen, nämlich „Christi übernatürliche Geburt, seine Wunder, seine Auferstehung und Himmelfahrt.“ Dies sind „ewige Wahrheiten“, auch wenn „ihre Wirklichkeit als historischer Fakta angezweifelt

Praxis. Über Perspektiven und Schicksale der Tübinger Theologie in ihrer praktischen Version von J. S. Drey und J. B. Hirscher bis J. Ev. Kuhn und F. X. Linsemann, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 1 (1982), 69–141, hier 116; Essen, Individualisierung, 115f.; Olsmann, Vermittlung, 33f., 49; Hayes, Kuhn, 167; Schilson, Lessing, 265.

⁴⁶ Vgl. dazu ausführlich: Gunda Werner, Die Freiheit der Vergebung. Eine freiheitstheoretische Reflexion auf die Prärogative Gottes im sakramentalen Bußgeschehen, Regensburg 2016, 127–157.

⁴⁷ Vgl. Essen, Individualisierung, 115.

⁴⁸ Vgl. Werner Zager, Einleitung, in: Strauß, Leben Jesu Bd. 1, 5–37, hier 17.

⁴⁹ Strauß, Leben Jesu, Einleitung Bd. I, VII.

werden mag.⁵⁰ Damit legt Strauß den Kern seiner Kritik offen: was kann dann als historisch sicher gelten?

Für Strauß entstehen im Neuen Testament Mythen im Sinne von Sagen, die er nicht anders versteht als „geschichtartige Einkleidungen urchristlicher Ideen, gebildet in der absichtslos dichtenden Sage.“⁵¹ Das Mythische ist „auf allen Punkten der Lebensgeschichte Jesu zum Vorschein“ gekommen.⁵² Die Folie ist das Alte Testament, damit deutlich gemacht werden kann, dass Jesus „der größte Prophet“ ist und alle anderen überbietet.⁵³ So sind die dürftigen Fakten von mythischen Geschichten umkleidet worden. Besonders betroffen ist das Osterereignis, das zur psychologischen Erklärung der Trauer der Jünger figuriert wird. Strauß beendet seine Kritik mit grundlegenden dogmatischen Reflexionen zur Christologie, die er münden lässt in der Menschwerdung Gottes im Fortschritt der Geschichte, „sofern im Verlauf der Menschengeschichte der Geist sich immer vollständiger der Natur bemächtigt, diese ihm gegenüber zum machtlosen Material seiner Tätigkeit heruntergesetzt wird.“⁵⁴

Strauß arbeitet mit zeitgenössischen geschichtswissenschaftlichen Voraussetzungen, die für ein historisches Faktum empirisch-rationale Kriterien anlegen, so *erstens* das „Postulat der Voraussetzungslosigkeit.“⁵⁵ Die Aus- oder Abgrenzung eines heiligen Bewirkens aus dem profanen Bereich der Geschichte ist nicht möglich, dies kann man nicht als „geschichtliche Wirklichkeit sui generis“ betrachten.⁵⁶ *Zweitens* ist allen Geschehen die gleiche Gültigkeit zuzuschreiben. *Drittens* ist Geschichte zu begreifen als ein „in sich geschlossener, endlicher Kausalzusammenhang, in den eine kontinuierliche Sukzession im historischen Geschehensablauf aufgewiesen werden kann.“⁵⁷ Damit ist Geschichte zu verstehen als eine durch einen „durchgängigen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang bestimmte Kausalkette“, die nach Strauß gerade „keine Unterbrechung duldet.“⁵⁸ Deswegen ist es nur konsequent, jegliches übernatürliches Eingreifen Gottes in die Geschichte abzulehnen. Mit dem methodologischen Kriterium der Geschichtswissenschaft aber destruiert Strauß nicht nur die Möglichkeit der Wunder (widersprechen den Naturgesetzen), sondern auch den Osterglauben (bedeutet ein übernatürliches Eingreifen). Letzterem traut er aber auf Grund seiner durch bloße Tatsachen nicht zu stützenden Stärke eine Machtkonstellation zu, die – weil sie als übernatürliche, das

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Strauß, *Leben Jesu* Bd. I, 75.

⁵² Ebd., 71.

⁵³ Ebd., 72.

⁵⁴ Strauß, *Leben Jesu* Bd. II, 735.

⁵⁵ Georg Essen, *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit*, Mainz (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie Bd. 9) 1995, 30.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Strauß, *Leben Jesu* Bd. I, 94, zit. nach Essen, *Vernunft*, 30.

Eingreifen Gottes in die Kausalzusammenhänge betreffende nicht möglich ist – in eine psychische und damit ins Selbstverhältnis des Subjekts gelegte gedeutet wird. Diese Praxis einer psychologisch-historischen Erklärung der Ostererscheinung geht nur vom Osterglauben der Jünger als historischem Ereignis aus. Die neuere Disposition der Jünger gibt den Grund für den Osterglauben hinreichend an, so Strauß. Letztlich figuriert er den ‚Ostergraben‘ von Reimarus neu und sucht die Orientierung des historischen Jesus und des Jesus des Dogmas an den Polen von Geschichte und Mythos neu zu sondieren und die Denkbare des Ostergeschehens als psychologische dem Erfahren und Verstehen zugänglich zu machen.

Kuhns Bemühungen in der Auseinandersetzung zu Strauß bestehen konsequenterweise gerade darin, die Historizität Jesu zu verteidigen und darin die Grundüberzeugung des christlichen Glaubens zu bewahren, die die Verbindung von Geschichte und Dogma neu codiert. Damit stellt Kuhn aber die Voraussetzung Strauß' in Frage, die von einer Idee des Göttlichen an die Texte herangeht. Kuhn will die Differenzierung zwischen der historischen Geschichte und den überlieferten Begriffen offenbarungstheologisch begründen, indem er grundsätzlich die Frage stellt, ob denn die Evangelien Geschichte schreiben wollten. Nachdem Kuhn seine theologische Grundlage in der geschichtlichen Dimension sieht, ist diese Frage nach dem Begriff der Geschichte, wie er in den Evangelien zum Tragen kommt, von grundlegender Bedeutung.⁵⁹ Die Reformulierung des für das Christentum relevanten Geschichtsbegriffs als Heilsgeschichte ermöglicht Kuhn dann auch, den hermeneutischen Zugang zu dem zunächst erkenntnistheoretischen Problem zu finden. „Geschichte ist der Grundcharakter und gleichsam das Urelement des Christentums.“⁶⁰ Weil nämlich die Wahrheit des Christentums die Möglichkeiten menschlicher Offenbarung überschreitet, braucht es eine geschichtliche Offenbarung, die das Handeln Gottes erkennbar sein lässt. Auch wenn es im Urstand eine ideale Zeit gegeben hat, in der dies nicht nötig gewesen ist, ist durch die Ursünde die Erkenntnisfähigkeit verdunkelt und braucht daher eine neue Offenbarungstat Gottes.⁶¹ Der Höhepunkt aller Offenbarung ist die Menschwerdung.⁶² Die Inkarnation ist zugleich der Hinweis auf die „wesenhafte Verknüpfung von Heilsgeschichte und christlicher Wahrheit.“⁶³ Damit argumentiert Kuhn explizit gegen die Vorstellung von Strauß, dass die christliche Wahrheit nicht an die Geschichte Jesu als historische gebunden ist, sondern erst als zeitlose und geschichtslose Idee zu ihrer Vollkommenheit gelangt. Um die These der Verknüpfung allerdings begründen zu können, muss Kuhn das Zueinander von Ge-

⁵⁹ Zum vielseitigen Begriff der Geschichte und der Geschichtlichkeit bei Kuhn, den ich nicht vollständig entfalte, exemplarisch: Geiselman, Glaube, 273–276; Wolf, Kirchenlehrer, 33ff.; Kaplan, Answering, 113f.; Türk, Kuhn, 169f.; Wolfinger, Glaube, 127f.; Hayes, Kuhn, 161; O'Meara, Idealism, 154.

⁶⁰ Kuhn, Über den Begriff, 299, zit. nach Courth, Kuhn, 160.

⁶¹ Vgl. Courth, Kuhn, 161.

⁶² Vgl. Kuhn, Leben Jesu, 130.

⁶³ Courth, Kuhn, 166.

schichte und Offenbarung neu denken. Zunächst muss die Schrift als Quelle des Wissens von der Offenbarung glaubwürdig sein, dies ist sie aber nur, wenn ein historischer Charakter ausgemacht werden kann. Deutlich wird, dass das Kernproblem für Kuhn nicht primär im exegetischen Aufweis liegt, sondern in der Frage, wie das Subjekt die Wahrheit des Christentums als eine solche erkennt, die als gegebene eben doch je persönlich erkannt und geglaubt werden muss. Damit aber reformuliert Kuhn das exegetische Problem als neuzeitlichen Diskurs der Glaubensgewissheit und seiner existentiellen wie universalen Relevanz, die wiederum nicht von außen kommen kann.

Konsequent findet Kuhn in seiner Selbstbewusstseinstheorie einen Ausweg aus der rein psychologischen Begründung (Strauß) und der rein übernatürlichen Begründung (Jacobi), indem er im Bewusstsein zwei Erkenntnisweisen annimmt, die als unmittelbare und mittelbare Erkenntnis identifiziert werden können.⁶⁴ In korrespondierenden Begriffen spricht Kuhn von einem Vernunft- und einem Offenbarungsglauben, einem Grundbewusstsein und einem abgeleiteten Bewusstsein, einer unmittelbaren und einer mittelbaren Erkenntnis. Die unmittelbare Erkenntnis, auch als Grundbewusstsein gedacht, ist „die direkte Begegnung des Bewusstseins mit der Realität als einem von der eigenen Vorstellung unabhängigen Erkenntnisobjekt.“⁶⁵ Das Zueinander von Erkenntnisobjekt und Bewusstsein denkt Kuhn als eine subjektive Einheit. Das Grundbewusstsein ist gekennzeichnet durch seine Spontaneität, eigener Existenz etc. gewiss zu werden. Dem Grundbewusstsein sind „positive Erkenntnisinhalte gegeben.“⁶⁶ Reflektiert das Subjekt allerdings auf dieses Gewahrwerden der Erkenntnisinhalte und entdeckt in sich die Differenz zwischen Ich und Nicht-Ich, entsteht der Prozess der mittelbaren Erkenntnis, die die Gewissheit diskursiv als wahr oder falsch urteilt. Das Grundbewusstsein entspricht auch dem Vernunftglauben⁶⁷, denn dieser entspricht dem religiösen Glauben allgemein und somit der Universalisierbarkeit desselben.⁶⁸ Das abgeleitete Bewusstsein entspricht dem Wissen und damit der mittelbaren Erkenntnis. Weil erst in der Reflexion beide Bewusstseinspole auseinandertreten, können diese auch nur durch die Entwicklung des Wissens überwunden, aber nie aufgelöst werden.⁶⁹ Der Offenbarungsglauben ist für Kuhn in der Inkarnation die „Basis des christlichen Bewusstseins.“⁷⁰ Das religiöse Wissen, die wesentliche Wahrheit, „ist dem menschlichen Geiste ursprünglich eigen und wird nicht durch Erziehung oder Bildung erst in ihn hineingebracht.“⁷¹ Der Gottgedanke wohnt der Vernunft also inne, allerdings distanziert sich Kuhn deutlich von den ge-

⁶⁴ Vgl. Kuhn, Einleitung, erster Teil. Ebenso Hayes, Kuhn, 159; Fürst, Praxis, 116ff.

⁶⁵ Courth, Kuhn, 148.

⁶⁶ Ebd., 149.

⁶⁷ Vgl. Olsmann, Vermittlung, 229.

⁶⁸ Vgl. Essen, Individualisierung, 112; Courth, Kuhn, 150.

⁶⁹ Vgl. Fürst, Praxis, 117f.

⁷⁰ Ebd., 122.

⁷¹ Kuhn, Einleitung, 25.

schichtphilosophischen Entwürfen seiner Gegenwart, die dieses Gewährwerden der Offenbarung als einen Aufhebungsprozess verstanden (so z. B. Lessing, Kant, Hegel und Strauß).⁷² Er findet einen zweifachen Ausweg, den er in der Einleitung in die Dogmatik in der ersten Auflage deutlicher entfaltet. Einerseits versteht er die Dialektik von Offenbarung als Determination und nicht als Aufhebungsprozess,⁷³ die ekklesiologische Rahmentheorie christlicher Offenbarung als kirchlichen Überlieferungszusammenhang andererseits.⁷⁴

Kuhn sucht also einen Ausweg in der Erkenntnistheorie, in dem er die Erkenntnis des Unmittelbaren rückbindet an die Erkenntnis des Mittelbaren, die Erkenntnis des Unmittelbaren geht also auch nur mit der Hilfe des Mittelbaren. Ideen sind an die Erfahrung gebunden. Damit markiert Kuhn den erkenntnistheoretischen Schnitt zu Strauß! Zunächst wendet Kuhn das Erkenntnisprinzip nun auf die Glaubensproblematik an:⁷⁵ Ohne Geschichte kann es keinen Glauben geben, so dass die Wirklichkeit Gottes nicht ohne den Gedanken einer Geschichtlichkeit der Offenbarung erkannt werden kann.⁷⁶ Die Geschichte ist also nicht zu verstehen als die Selbstdarstellung des objektiven Geistes (gegen die Hegelinterpretation von Strauß), sondern ist Ort des offenbarenden Gottes und handelnden Menschen. Die göttliche Idee und das sie offenbarende geschichtliche Faktum sind untrennbar verbunden! „Weil Gott sich frei in der Geschichte offenbart [...], wird man nie Heilstat und Heilswahrheit voneinander trennen können; denn erst durch die Heilstat lassen sich die Heilswahrheiten als solche erkennen.“⁷⁷

Die Erkenntnis selber ist vor allem aber in die Fähigkeit des Subjektes gelegt, sich in der es konstituierenden Spontaneität zu der in ihm vorfindbaren Wahrheit zu verhalten und diese als wahr oder falsch zu erkennen. Damit legt Kuhn die Erkennbarkeit Gottes und seiner Heilsgeschichte zunächst in einer subjekttheoretischen Umformulierung vor, die in der notwendigen Neucodierung religiösen Wissens einen eigenen Weg zwischen den idealistischen und den romantischen Denkangeboten wählt. Darüber hinaus übernimmt Kuhn hier aber auch nicht die traditionsargumentative Denkform katholischer Theologie, sondern eröffnet als die Bedingung der Möglichkeit der Gotteserkenntnis als Offenbarung die subjektive Erfahrung und die zugrundeliegenden anthropologischen Voraussetzungen. Dies ist aber ein passgenauer Kommentar auf die *zweite* zeitgeschichtliche Herausforderung, die nach einer existentiellen Begründung und Verortung der christlichen Wahrheit fragte.

⁷² Vgl. ebd., 105f.

⁷³ Vgl. ebd., 47f.

⁷⁴ Vgl. ebd., 65f.

⁷⁵ Die Einleitung ist dementsprechend als *analysis fidei* konzipiert.

⁷⁶ Vgl. Courth, Kuhn, 161.

⁷⁷ Ebd., 165.

3.3 Die „Deduction der Christos Idee“ als Entfaltung dogmatischer Christologie

Bei aller erkenntnistheoretischen und philosophischen Spekulation kommt Kuhn dennoch zur eigentlich dogmatischen Frage, wie dieser historische Jesus der Christus des Glaubens sein könne. Auch hier wendet Kuhn seine erkenntnistheoretischen Prinzipien in der Auseinandersetzung um das Leben Jesu, das seine spezifische christologische Zuspitzung im Gedanken der „Deduction der Christos Idee“ erfährt, an.⁷⁸ Allerdings fährt Kuhn gerade nicht im Sinne Kants in einer Deduktion der Idee des Gottmenschen fort, dass diese in der Vernunft als jene Instanz zu finden ist, die die Vernunft durch ihre Antinomie vor der Sinnlosigkeit derselben bewahrt und zum moralischen Handeln ermutigt, sondern Kuhn argumentiert von der allgemeinen Natur her, die „Göttliches und Gott auf gewisse Weise ausspreche“⁷⁹, zur menschlichen Natur, in der dieses kulminiert und aber auch dieses sich offenbart.⁸⁰ Kuhn unterscheidet deswegen zwischen der Natur des Menschen als mittelbare Offenbarung und dem Leben des Menschen als „lebendige, wirkliche und nach einer Seite selbst unmittelbare göttliche Offenbarung.“⁸¹ Jesus nun übertrifft sowohl seiner Natur als auch seinem Leben nach „alles andre menschliche Leben wenigstens graduell.“⁸² Zunächst geschieht dies wegen der Messiasbezeichnung, die allgemein für Jesus gebraucht wird. „Das Maximum der Offenbarung des Göttlichen und Gottes im Menschenleben ist sonach die dem Leben Jesu eigen-thümliche Offenbarung.“⁸³ Kuhn, und dies ist die Sinnspitze seines Gedankenganges, sieht die Wissenschaftlichkeit seines Argumentes gerade in dieser Deduktion aus der „Idee des Menschenlebens“ gewahrt, weil sie in einer Unabhängigkeit von jedem faktischen Ereignis im Leben Jesu zur Einsicht führt, dass er der Messias ist, als der „voraussetzungslose, reine Standpunct unserer Darstellung des Lebens Jesu.“⁸⁴

Kuhn folgt in weiten Teilen in seinem nächsten Gedankengang der Vorstellung der Entwicklung und Erziehung des Menschengeschlechtes bis zu jenem Individuum, „den Christos, als den Träger der höchsten Entwicklung des Menschengeschlechtes.“⁸⁵ Die Entwicklung des Menschen geschieht nun zwischen zwei Polen, dem nach vorne gerichteten des Gegebenen und dem rückwärtsgerichteten der Vorsehung, dazwischen „bleibt des Menschen eigenste und reine That.“⁸⁶ Denn Kuhn unterfängt diese anthropologische Beschreibung des Men-

⁷⁸ Vgl. Kuhn, *Leben Jesu*, 129–140.

⁷⁹ Ebd., 129.

⁸⁰ Vgl. auch Kuhn, *Einleitung*, 49.

⁸¹ Kuhn, *Leben Jesu*, 129.

⁸² Ebd.

⁸³ Ebd., 130.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Ebd., 135.

⁸⁶ Ebd., 138.

schen freiheitstheoretisch, da diese Tat „durch den einzigen Faktor der freien Selbstbestimmung ohne Recht theilbar ist.“⁸⁷ Der Mensch ist mit diesen beiden Polen und seiner natürlichen Veranlagung in die moralische Weltordnung hineingestellt. Weiterhin sucht Kuhn die Verbindung beider und ihren Bezug subjekttheoretisch zu reformulieren und nicht als Anspruch von außen zu setzen. Kuhns Lösung ist so einfach wie bestechend: das bei Kant figurierte moralische Gesetz begegnet hier im Subjekt als das „transcendente Gesetz.“⁸⁸ Dieses Gesetz ist für Kuhn christologisch begründet, indem er über die Naturbegabung des Menschen die göttliche Natur ableitet. „Die erhabenste welthistorische Stellung des Menschen involviert die höchste Naturbegabung. Auf den Messias angewendet ergibt sich der Satz: seine eminente, absolute Bestimmung setzt eine absolute, göttliche Natur voraus.“⁸⁹ Diese Reflexion bildet nicht weniger als die Grundlage für die Unterscheidung zwischen menschlicher und göttlicher Natur Jesu als eigene Fassung der Zweinaturenlehre. Sie fundiert die Unterscheidung zwischen der Bezeugung durch die Apostel – die historisch bekannte menschliche Natur –, und der Überlieferung, die die Annahme einer göttlichen Natur, als Rückschluss ebenfalls aber historisch, eben als Überlieferung, vorlegt. Kuhn kann also die Person Jesus von Nazareth als eigentlichen Grund und wesentlichen Inhalt der Wahrheit des Christentums auch erkenntnistheoretisch erklären, indem er die positive Gegebenheit der Heilsgeschichte untrennbar mit der Person Jesu verbindet und zu einer Geschichtsspekulation erweitert, die durchaus den Fortschrittsgedanken des Menschengeschlechts aufnimmt.

Und der Streit um die Evangelien? Die Jünger hätten reine Nachrichten schreiben können, wollten aber Glaubensbeweise überliefern.⁹⁰ Damit expliziert Kuhn die Dialektik der Determination⁹¹, indem er den Beweis des Glaubens auf Geschichte gründet und nun die Stärke des Beweises aber ganz von der Geschichte des Geschehens abhängig ist, dies aber wieder von Grund und Grad der Bezeugung abhängt.⁹² Den höchsten Grad der Bezeugung haben freilich die Augenzeugen. Damit löst Kuhn die Schwierigkeit des Messianischen nicht über das Argument der erfüllten Erwartungen, sondern über das Zueinander des Auftretens Jesu, der in seinen Taten als messianisch deutbar ist, so dass die messianische Tatsache mit den Taten des Messias identisch erscheint und erst in dieser Verbindung ist der Glaubensbeweis gültig.⁹³ Eine Deduktion aus den messianischen Tatsachen alleine sagt nichts aus, die Taten alleine auch nicht. Der Lösungsansatz

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ Vgl. ebd., 55f.

⁹¹ Vgl. Kuhn, Einleitung, 47f., dort zugespitzt auf die Bewusstseinsfrage; u.v. Türk, Kuhn, 169f.

⁹² Vgl. Kuhn, Leben Jesu, 156.

⁹³ Vgl. ebd., 157.

Kuhns ist die notwendig bleibende Gebundenheit an die Geschichtlichkeit in dieser doppelten Funktion in der Differenzierung zwischen Faktum und Zeugnis.

Dieser funktioniert nur im Kontext der Überlieferungstheoretischen Annahme Kuhns, die in der ersten Auflage der Einleitung als „Auctoritätsglaube“⁹⁴ begründet wird.⁹⁵ Der christliche Glaube ist, so Kuhn, als Offenbarungs- und als Kirchenglaube eben jener ‚Auctoritätsglaube‘. Die Unterscheidung zwischen Vernunft- und Offenbarungsglauben wird hier enggefasst auf die Kirchlichkeit des Glaubens, der einerseits objektiv, andererseits subjektiv ist. Die bisher abstrakte Deduktion Kuhns wird in der Ekklesiologie konkret, weil dort nicht nur die aus der Deduktion gewonnene Christus-Idee ihre durch die Überlieferung bezeugte theologische Deutung erfährt, sondern weil die vorhandene Erkenntnismöglichkeit göttlicher Offenbarung in der menschlichen Natur ihre inhaltliche Figur und damit Erfüllung findet. Erst in der durch die bezeugte Überlieferung ekklesiologisch wie christologisch begründeten Gemeinschaft kann der Mensch seine der menschlichen Natur gemäße Bestimmung als religiöses Subjekt erfahren.

Dieses Zueinander von subjektiver Erkenntnis, gegebener und geschehener Offenbarung und kirchlichem Glauben ist in der ersten Auflage der Dogmatik freilich noch so konfiguriert, dass die kirchliche Gemeinschaft hier als Bezeugung und Auslegung der Offenbarung gedacht wird⁹⁶, in die hinein das gläubige Subjekt sich als ein „lebendiges und selbstthätiges Glied“ stellt und dialektisch von der Glaubensgemeinschaft abhängig ist.⁹⁷ Kuhn positioniert sich in dieser Zeit als kirchlicher Theologe mit einer Begründungsfigur der Offenbarungstheologie, die diese gleichwohl subjekttheoretisch und exegetisch historisch-kritisch reformuliert, aber nur im römisch-katholischen Traditionszusammenhang als christliche erkennbar sein lässt. Die doppelte Begründung der erkenntnistheoretisch relevanten Bewusstseinstheorie für die Erkenntnis und die Christus-Idee haben ihre Sinnspitze in der kirchlichen Überlieferungsgemeinschaft, weil sie nur dort als Wahrheit erkennbar sind. In diesem Lösungsansatz kommentiert Kuhn wiederum die *dritte* eingangs genannte Herausforderung, nämlich die kirchenpolitische und theologische Situation seiner Zeit, und positioniert sich deutlich.

4. Kuhn als Theologe seiner Zeit – gibt es eine Relevanz für heute?

Angesichts der Zeitgebundenheit der theologischen Antwort Kuhns auf die Herausforderungen seiner Zeit stellt sich die Frage, welcher dieser Kommentare für

⁹⁴ Kuhn, Einleitung, 65.

⁹⁵ Vgl. Olsmann, Vermittlung, 32f.

⁹⁶ Vgl. Kuhn, Einleitung, 73f.

⁹⁷ Ebd., 75, hier gefunden bei: Essen, Individualisierung, 119.

heutige Theologie noch relevant sein kann.⁹⁸ Kasper identifiziert das Problem der Geschichte als das theologische Problem des 19. Jahrhunderts.⁹⁹ Diesem stellen sich, so Kasper, die Katholischen Tübinger Theologen des frühen 19. Jahrhunderts. „Sie [die katholische Tübinger Schule, G.W.] wußte sich als eminent geschichtliche Theologie, und dieser ihr geschichtlicher Charakter ist das sie prägende Unterschiedsmerkmal gegenüber anderen theologischen Richtungen.“¹⁰⁰ Kuhn nun, so Kasper, geht einen entscheidenden Schritt weiter, indem er die „spekulative Dialektik“ nicht als „eine bloße Wiederholung der historischen Dialektik“, sondern als „deren Weiterführung“ erkennt.¹⁰¹ Damit aber denkt Kuhn die Spekulation als geschichtliche in der Gestalt, dass sie gerade nicht auf dem Weg der Negation aufgehoben werden kann in einen absoluten Begriff, sondern „die theologische Spekulation kann ihren geschichtlichen Ausgangspunkt nie verlassen und überschreiten, sie geschieht deshalb im Unterschied zu Hegel auf dem Weg der Determination und im Unterschied zur Methode der Abstraktion in der Scholastik auf dem Weg der Induktion.“¹⁰² Mit der Deutung der Methode Kuhns als Determinationsdialektik hat Kasper eine Interpretationsmöglichkeit geschaffen, die als Methodeninstrumentarium auch für die Auseinandersetzung Kuhns mit Strauß hilfreich ist.

Gerade nämlich weil Kasper die gegenseitige Bestimmung von Offenbarung und Geschichte als die wesentliche Einsicht Kuhns benennt, liefert er die Denkform Kuhns, die zu einer Lösung der hinter dem Streit liegenden Frage nach dem Status der Offenbarung angesichts ihrer Geschichtlichkeit beiträgt. Diese Frage hatte ja Strauß nicht zuletzt deswegen abschlägig beantworten können, weil diese Denkmöglichkeit bereits – wenn auch anders – figuriert war. Mit der simplen Feststellung, dass heutige Glaubende das Problem haben, Jünger zweiter Hand zu sein¹⁰³, hatte Lessing auf eine Schwierigkeit hingewiesen, die in der Tat einer

⁹⁸ In seiner Würdigung hebt Wolfinger, Geburtstag, die konsequente Geschichtlichkeit der Theologie Kuhns hervor. Zudem erkennt Wolfinger die Leistung Kuhns, dass er in der Orientierung an der idealistischen Philosophie die weiterführenden erkenntnistheoretischen Einsichten für die Theologie anwendet und transformiert. Hervorzuheben sei weiterhin eine „transzendental anmutende Religionsbegründung“ (283), Einsichten in die Leben Jesu Forschung, ein heilsgeschichtliches System der Dogmatik, sowie seine weitreichenden Leistungen im Bereich der Exegese. Die Frage nach der Geschichte stellte sich bereits als das Kernthema der Auseinandersetzung Kuhns dar, ein Thema, das die theologischen Entwürfe des 19. Jahrhunderts durchzieht. Kuhns Innovation liege in einer an der Inkarnation orientierten Begründung der Geschichtlichkeit des Glaubens, die er in seinen späten Werken in der Spannung von Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie perfektioniert.

⁹⁹ So beispielhaft ausgeführt in Kasper, Glaube, 19. Kasper ordnet die Kuhn-Strauß Debatte dort auch unter die Frage der Kirchlichkeit ein (vgl. 29f.). Die Dialektik der Determination nehmen unter anderem Präpper, Freiheit; Essen, Monotheismus und Türk, Kuhn auf.

¹⁰⁰ Kasper, Glaube, 15.

¹⁰¹ Ebd., 18.

¹⁰² Ebd., 19.

¹⁰³ Vgl. den Hinweis bei Wolfinger, Glaube, 128.

Lösung bedurfte, die sich im Festhalten ewiger Wahrheiten gerade nicht zeigt. Der Kern der Debatte zwischen Strauß und Kuhn liegt also in der Frage, wie denn der Glaubende heute überhaupt wissen kann, dass Jesus von Nazareth der Christus des Glaubens ist, eine Frage also, die vielleicht nicht so originell ist, wie Strauß sie darstellt. Die Lösung Strauß' jedenfalls kann Kuhn insofern nicht überzeugen, weil er bereits exegetisch zu anderen Ergebnissen kommt. Die Zeitgebundenheit dieser exegetischen Ergebnisse kann nicht darüber hinweg täuschen, dass Kuhn eine wesentliche Unterscheidung eingezogen hat: die Differenz zwischen dem historischen und dem bezeugten Ereignis, zwischen dem geschichtlichen Faktum und dem in der Funktion des Glaubensbeweises niedergeschriebenem Zeugnis also.¹⁰⁴

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das sich in der Theologie ausdrückende Bestimmungsverhältnis zwischen der Vernunft- und Glaubenswahrheit in der Determinationsdialektik Kuhns so aufeinander bezogen ist, dass es sich gerade nicht um Aufhebungsprozesse handelt. *Erstens* ist für eine geschichtliche Theologie die Bindung an die geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes konstitutiv. Theologie als Glaubenswissenschaft ist geschichtlich, weil sie an die geschichtliche Übermittlung der Offenbarung im Glaubensleben der Kirche gebunden ist. *Zweitens* ist Theologie eine geschichtliche Theologie, weil sie dem Menschen in seiner konkreten, also kontingenten Geschichte als Glaubensvollzug helfend zur Seite steht. Damit ist Theologie *drittens* geschichtlich in ihrer ekklesiologischen Dimension, die in der Kirche das Medium der geschichtlichen Vermittlung ihrer Wahrheit denkt. Dieses entspricht den drei ‚Kommentaren‘ Kuhns zu seiner Zeit. Kuhn gibt heutiger Theologie und ihren christologischen Debatten nicht nur diese Einsichten zu bedenken, sondern erinnert sie an die Herausforderung, angesichts aktueller gesellschaftlicher und politischer Entwicklungen und ihrer Umbrüche und Krisen eine Denkform zu entwickeln, mit der theologisch auf diese reagiert und die Begründungszusammenhänge einer Überlieferungsgemeinschaft angemessen formuliert werden.

¹⁰⁴ Vgl. Courth, Kuhn.