

BENJAMIN DAHLKE

Reaktionen katholischer Theologie auf die Leben-Jesu-Forschung

Vermessung eines Forschungsfelds

Abstract: In the late 18th century, Life-of-Jesus-research came into existence. Usually, it is considered an enterprise of German Protestantism. However, although Catholic theologians didn't contribute that much they perceived the critical reconstruction of Jesus's teaching and acting to a large extend. By means of this, in the course of the 19th century, the initial rejection was replaced by an attitude more wavering. In this article, a promising field of research will be measured.

1. Themenstellung

Die sogenannte Leben-Jesu-Forschung will durch eine methodisch kontrollierte, geschichtswissenschaftlichen Standards genügende Analyse der vorhandenen Quellen rekonstruieren, was Jesus von Nazareth wirklich gesagt und getan hat. Dies hat zunächst einmal eine kritische, dann aber auch eine konstruktive Dimension: Als die Leben-Jesu-Forschung unter dem Eindruck der Aufklärung entstand, ging es nicht zuletzt darum, die an der altkirchlich-konziliaren Lehrbildung orientierte, als orthodox geltende Christologie in ihrer Haltlosigkeit zu erweisen, weil sie ein verzerrtes oder sogar falsches Bild zeichne, indem sie aus einem gottsuchenden Menschen den eingeborenen Gottessohn mache. Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), ein deistisch gesinnter Orientalist in Hamburg, unterschied strikt zwischen Jesu eigener Lehre und dem, was die Apostel und Evangelisten über Jesus lehrten.¹ Später, im 19. Jahrhundert, sollte diese Unterscheidung als diejenige zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens gefasst werden.²

¹ Vgl. [H. S. REIMARUS], Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten, hg. von G. E. LESSING, Braunschweig 1772, 7f. Zur Erschließung siehe D. HÜNING / S. KLINGNER (Hg.), Hermann Samuel Reimarus (1694-1768). Natürliche Religion und Popularphilosophie (Werkprofile 18), Berlin / Boston 2022.

² Vgl. J. FREY, Der historische Jesus und der Christus der Evangelien, in: J. SCHRÖTER / R. BRUCKER (Hg.), Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung (BZNW 114), Berlin / New York 2002, 273-336; B. DAHLKE, Die bleibende Bedeutung der historischen Jesusfrage. Überlegungen zur Unterscheidung zwischen dem *Jesus der*

Neben der Kritik des Dogmas wies die Leben-Jesu-Forschung noch eine konstruktive Dimension auf – jedenfalls insofern sie auf eine Christologie abzielte, die stärker das biblische Zeugnis zu berücksichtigen suchte. Dieses Anliegen bestand über Konfessionsgrenzen hinweg.³ Angesichts dessen darf ein Fragezeichen hinter die Einschätzung von Albert Schweitzer (1875-1965) gesetzt werden, der eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung schrieb, mit der er zugleich selbst einen Beitrag zu ihr lieferte:

„Zum Wesen des Protestantismus gehört, daß er eine Kirche ist, die nicht kirchgläubig, sondern christgläubig ist. Dadurch ist ihm verliehen und aufgegeben, durchaus wahrhaftig zu sein. Hört er auf, unerschrockenes Wahrhaftigkeitsbedürfnis zu besitzen, ist er nur noch ein Schatten seiner selbst und damit untauglich, der christlichen Religion und der Welt das zu sein, wozu er berufen ist. Die Leben-Jesu-Forschung ist eine Wahrhaftigkeitstat des protestantischen Christentums.“⁴

Damit insinuierte Schweitzer, dass Katholiken überhaupt kein Interesse an der historischen Rückfrage nach Jesus hätten, weil dies den von ihrer Kirche zugleich

Geschichte und dem Christus des Glaubens, in: C. DANZ / G. ESSEN (Hg.), *Dogmatische Christologie in der Moderne. Problemkonstellationen gegenwärtiger Forschung* (RaFi 70), Regensburg 2019, 111-131.

³ Vgl. K. von HASE, *Das Leben Jesu. Zunächst für akademische Vorlesungen*, Leipzig ⁵1865, I (§ 1. Übersicht): „Das Leben Jesu als Geschichte hat darzustellen, wie Jesus von Nazaret nach göttlicher Bestimmung durch die freie That seines Geistes und durch die Veranlassung seines Zeitalters Weltheiland geworden ist. Denn das Menschenleben besteht aus einem ursprünglich bestimmten Sein, einem frei Gewollten und einem durch die Umstände gewordenen. Das Erste ist nur als Thatsache anzuerkennen, die auf das Geheimniß der Schöpfung zurückweist. Das Andre kann von freien Geistern denkend nacherlebt werden. Das Dritte ist vollkommen zu erklären, d. h. aus den gegebenen Verhältnissen als nothwendig nachzuweisen. Alle drei Elemente des Lebens, in der Wirklichkeit nur verfließende Unterschiede, sind von Gott, aber in verschiedener Vermittelung, geordnet.“ Wurde die Christologie sonst von der Inkarnationslehre her entwickelt, griff Hase auf eine die Kontingenz stärker berücksichtigende Vorschungslehre zurück. Er stützte sich dabei ausdrücklich auf konzeptionelle Überlegungen seines katholischen Freiburger Kollegen F. A. STAUDENMAIER, Einleitung in das Leben Jesu, in: *ZTh* 8 (1842) 87-106. Eine biblisch ansetzende, trotzdem dem *Apostolicum* verpflichtete Christologie war bereits das Anliegen von B. GALURA, *Neueste Theologie des Christenthumes* [...], Bd. 4, Augsburg 1801, 9-160 (§§ 251-319).

⁴ A. SCHWEITZER, Vorrede zur sechsten Auflage (1950), in: DERS., *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (UTB 1302), Tübingen ⁹1984, 29-42, 42. Schweitzer griff dabei eine stereotype Zuschreibung auf, die seit Anfang des 19. Jahrhunderts im Raum stand. Verwiesen sei nur auf F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Zweite Auflage (1830/31) (Kritische Gesamtausgabe), Bd. 1, Berlin / New York 2003, 164. Schleiermacher vertrat die These, dass der Protestantismus „das Verhältniß des einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältniß zu Christo, der [Katholizismus] aber umgekehrt das Verhältniß des Einzelnen zu Christo abhängig macht von seinem Verhältniß zur Kirche.“

formulierten und kontrollierten Glauben infrage stellte. Richtig daran ist, dass sie auffällig Distanz wahrten, wohingegen evangelische Theologen keine Scheu hatten.⁵ Generalisieren lässt sich Schweitzers Deutung trotzdem nicht. Katholiken nahmen die Leben-Jesu-Forschung durchaus wahr und reagierten auf sie.⁶ Mit der Zeit begannen sie sogar, sich selbst an ihr zu beteiligen. Das heißt: Nach anfänglicher Ablehnung setzte eine Phase des Zauderns ein, bis es schließlich zur Akzeptanz kam. Im Folgenden wird es nur um die erste jener drei Phasen gehen, also das 18. und 19. Jahrhundert, während die beiden anderen ausgespart bleiben müssen. Einschränkend sei außerdem angemerkt, dass das Forschungsfeld lediglich vermessen wird. Vertiefende exegetische und theologiegeschichtliche Studien müssten sich anschließen. Der vorliegende Artikel möchte auf eine eigentümliche Dialek-

⁵ Vgl. W. S. KISSINGER, *The Lives of Jesus. A History and Bibliography*, New York / London 1985; D. GEORGI, *Leben-Jesu-Theologie / Leben-Jesu-Forschung*, in: TRE 20 (1990), 566-575; G. THEISSEN / A. MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen / Oakville, CT 2011, 21-30; E. D. SCHMIDT, *Die kritische Geschichtswissenschaft des späten 18. und 19. Jahrhunderts und ihre Auswirkungen auf die Jesusforschung*, in: J. SCHRÖTER / C. JACOBI (Hg.), *Jesus Handbuch*, Tübingen 2017, 37-46; DERS., *Der relevante Jesus in neuen Äras. Entwicklungen der Jesusforschung im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert*, in: M. HOFHEINZ / N. NEUMANN (Hg.), *Fragen nach Jesus*, Leipzig 2022, 17-50; DERS., *Jesus in Geschichte, Erzählung und Idee. Perspektiven der Jesusrezeption in der Bibelwissenschaft der Aufklärung, der Romantik und des Idealismus* (HUTH 86), Tübingen 2022. Wie stark die Wahrnehmung der biblischen Texte bei Katholiken durch dogmatische Vorgaben bestimmt war, zeigt sich beispielsweise bei J. BUCHER, *Das Leben Jesu und der Apostel. Geschichtlich-pragmatisch dargestellt*, Bd. 1, Stuttgart 1859, o. P. (Vorrede): „Wer das Leben Jesu Christi vom *katholischen Standpunkte* aus richtig darstellen will, muß Jesum Christum als *den Erlöser der Menschheit* nachweisen. Dieß thut er aber dann, wenn er das Leben Jesu, sein Wesen, seine Lehre und sein Wirken als wirklichen Vollzug der Erlösung der Menschheit (soweit es nämlich geschah) und zwar vom Standpunkt des katholischen Dogma's nachweist. So sehr dieß die specielle Aufgabe der Dogmatik zu sein scheint, so ist es ebenfalls auch die der geschichtlichen Darstellung des Lebens Jesu, nur ist die Lösung eine andere. Fassen wir nämlich die Lösung dieser Aufgabe für die *Dogmatik* ins Auge, so ist es hinlänglich bekannt, daß diese Wissenschaft den Abschnitt über die *Erlösung* nicht behandeln kann, außer sie habe die Lehre vom Sündenfalle in entsprechender Ausführlichkeit dargestellt. Beide Abschnitte, die Lehre vom Sündenfalle und dessen Folgen, sowie die Lehre von der Erlösung gehören wesentlich zusammen und müssen sich zu einem einheitlichen Ganzen abrunden. Was nun in dieser Hinsicht die Dogmatik abstrakt und in dialektischer Behandlung ausführt, das thut in ihrer Weise die Darstellung des Lebens Jesu concret in geschichtlich-pragmatischer Ausführung.“

⁶ Vgl. D. GLA, *Systematisch geordnetes Repertorium der katholisch-theologischen Litteratur, welche in Deutschland, Österreich und der Schweiz seit 1700 bis zur Gegenwart erschienen ist*, Bd. 1, Paderborn 1895, 338-352; F. MUSSNER, *Leben-Jesu-Forschung*. III. Die kath. L. u. ihre heutigen Aufgaben, in: LThK² 6 (1961), 863f.; O. MERK, *Leben-Jesu-Forschung*, in: LThK³ 6 (1997), 720-722; B. DAHLKE, *Katholische Theologie in der „Sattelzeit“*. Ein Überblick, Münster 2022.

tik hinweisen, die den Zusammenhang aller drei Phasen herstellt: Durch die anfänglich negative Thematisierung der Leben-Jesu-Forschung wurde sie erst recht zu einem Thema, weil ihr ein wirkliches Sachproblem zugrunde lag, das sich auf Dauer nicht ignorieren ließ.

2 Katholische Theologie zur Leben-Jesu-Forschung

2.1 Erste Reaktionen im 18. Jahrhundert

Carl Friedrich Bahrdt (1740-1792), ein dezidiert der Aufklärung verpflichteter evangelischer Theologe, legte im Jahr 1779 ein persönliches Glaubensbekenntnis vor, in dem er die überlieferten kirchlichen Lehren größtenteils verwarf. In Bezug auf die Christologie schloss er sich nicht etwa an die als orthodox geltende Position des Athanasius (um 300-373) an – trotz Verfolgungen hielt Athanasius daran fest, dass Jesus als Sohn Gottes *ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ* ist. Stattdessen favorisierte Bahrdt die Position des alexandrinischen Presbyters Arius (um 260-327), den das Konzil von Nicäa (325) wegen seiner zugespitzten Subordinationsideen feierlich verurteilt hatte.⁷ Bahrdt schien das plausibler. Wie er bald darauf in anderem Zusammenhang erläuterte, ist Jesus weder Gott in dem Sinne, dass er eine göttliche Natur hat, noch Sohn Gottes, sondern er tut, was Gott gefällt.⁸ Somit gibt es nur

⁷ Vgl. C. F. BAHRDT, Glaubensbekenntniß veranlaßt durch ein Kaiserl. Hofrathsconclusum, o.O. 1779, 19f.: „Ich glaube, daß Gott in und mit Christo war, und daß wir folglich alle den Sohn zu ehren verbunden sind, wie wir den Vater ehren: allein wie Gott in Christo war, ob nach Athanasius Vorstellungsart (welche ich gerade für die schlechteste halte) oder nach Arius oder Sabellius oder eines andern Meynung, das ist für den Zweck der Religion d.h. für die Besserung und Beruhigung der Menschen, sehr gleichgültig, und sollte nie mit kirchlicher Autorität entschieden, sondern jedem überlassen werden, wie er sichs denken will. Indessen scheint mir so viel aus Vernunft und Schrift bis zur höchsten Evidenz erweislich, daß Christus und der einige Gott Jehovah, den er seinen Vater nennt, sehr verschieden sind, und daß wenigstens Christus nicht in dem nämlichen Sinne Gott heisse, in welchen es der einige Gott Jehovah heißt; wie er sich denn selbst über diese Benennung Joh. 10 deutlich und ehrlich genug erklärt hat; wenn er denen, die ihm Gotteslästerung vorwarfen, sagt: Wenn die Schrift alle die Gott nennt, [...] die göttliche Aufklärungen zu Belehrung der Menschen erhalten haben, wie könnte ich mir über diese Benennung einen Vorwurf machen, [...] da mich der Vater so ganz besonders ausgezeichnet hat.“ Bahrds Text samt einiger Entgegnungen ist wiederabgedruckt in C. F. BAHRDT / J. S. SEMLER, Glaubensbekenntnisse (1779-1792) (Bibliothek der Neologie 1), Tübingen 2020. Zu seiner Person siehe T. HOEREN, Präjakobiner in Deutschland – Carl Friedrich Bahrdt (1740-1792), in: ZRGG 47 (1995) 55-72; A. MCKENZIE-MCHARG, Überlegungen zur Radikalaufklärung am Beispiel von Carl Friedrich Bahrdt, in: Aufklärung 24 (2012) 207-240.

⁸ Vgl. C. F. BAHRDT, Ausführung des Plans und Zwecks Jesu. In Briefen an Wahrheit suchende Leser, Bd. 1, Berlin 1784, 236-240.

eine „Einheit des Zwecks, der Absichten und der Geschäfte – zur Rettung und Beilegung des Menschen.“⁹ Jesus sei ein besonderer Mensch gewesen, der anderen Orientierung geben konnte und weiterhin geben kann, weil er es zu außerordentlicher Tugend gebracht habe.¹⁰ Aus einer anderen Perspektive und sehr viel angemessener drückte Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) dies aus: „Ob Christus mehr als Mensch gewesen, das ist das Problem. Daß er wahrer Mensch gewesen, wenn er es überhaupt gewesen; daß er nie aufgehört hat, Mensch zu sein, das ist ausgemacht.“¹¹ Galt die Lehrformel des Konzils von Chalcedon (451), der zufolge Jesus Christus ebenso *ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ* wie *ὁμοούσιος ἡμῖν* ist, ansonsten als normativ, betrachtete Lessing nur das Menschsein als sicher gegeben. Alles Weitere bedürfe sorgfältiger Begründung. Mit dieser Auffassung stand Lessing, der als Herausgeber der nachgelassenen Fragmente von Reimarus der Leben-Jesu-Forschung entscheidende Impulse gegeben hatte, keineswegs allein. Eine Christologie, die sich an den Bestimmungen von Chalcedon orientierte und unter Voraussetzung der Trinitätslehre von einer Menschwerdung des ewigen Gottessohnes ausging, sah sich zunehmend infrage gestellt – zumindest innerhalb der evangelischen Theologie.¹² Auf katholischer Seite bestand hingegen auffällige Zurückhaltung. Zum einen orientierte sich die Exegese an systematisch-theologischen Vorgaben, etwa indem die Auferstehung als zentraler Beleg für das Gottsein Jesu

⁹ Ebd., 239. Nach Auffassung von Bahrtd (ebd., 16f.) sei die bisherige Lehrbildung eine Ansammlung gelehrter Grübeleien ohne weitere Relevanz.

¹⁰ Vgl. ebd., 22: „Und so soll auch unser Jesus nicht erniedriget, sondern vielmehr gegen alle, die seinen Charakter bisher herabgesetzt haben, vertheidigt und als der weiseste, edelste und verehrungswürdigste der Menschen unwidersprechlich dargestellt werden. Nur müsset ihr nicht glauben, dass seine wahre Grösse auf einer übernatürlichen Abkunft und auf Wundern und Zeichen beruhe. Ihr sollt vielmehr in der Folge sehen, was ihr schon längst hättet merken sollen, daß ein Mann, der durch sich selbst, als Mensch, die Finsternisse der Barbarei und des Lasters durchdringt und einer der weisesten und tugendhaftesten der Menschen wird, ungleich mehr wahre Grösse hat, als ein solcher, der, gleichsam als eine Maschine, von einer gewaltsamen Gotteskraft geführt und durch alle Schritte seines Lebens zu seinem Ziele hingezogen wird.“

¹¹ G. E. LESSING, *Die Religion Christi* [1780], in: DERS., *Werke*, Bd. 7, München 1976, 711f., 711 (§1). Zur Erschließung siehe H. KERBER, *Die Aufklärung der Aufklärung. Lessing und die Herausforderung des Christentums*, Göttingen 2021.

¹² Vgl. C. DANZ, *Grundprobleme der Christologie* (UTB 3911), Tübingen 2013; B. DAHLKE, *Kritische Orthodoxie. Zum Umgang evangelischer und anglikanischer Theologen mit der Lehrformel von Chalcedon* (KKTS 80), Paderborn 2017.

galt.¹³ Zum anderen spielte die Leben-Jesu-Forschung in der oft noch immer scholastischen Vorgaben verpflichteten Dogmatik keinerlei Rolle. Exemplarisch sei auf den Franziskaner Kasimir Schnösenberg (1740-1799) verwiesen, der in Münster sowohl im Studienhaus seines Ordens als auch an der Universität lehrte. In seinem Traktat *De Deo incarnato*, in dem er apologetisch Einwände gegen die Vorstellung einer Menschwerdung Gottes abzuweisen sucht, griff er eingehend auf die Heilige Schrift zurück, ja er erläuterte eigens die in den Evangelien berichteten Heilsereignisse im Leben Jesu.¹⁴ Genau diese Partien bezeichnete er als historisch-kritisch, obwohl er an keiner Stelle die ‚orthodoxe‘ Christologie infrage stellte – Schnösenberg hielt an traditionellen Positionen fest.

Ebenso wenig ließ sich Franz Stephan Rautenstrauch (1734-1785) auf die historische Rückfrage nach Jesus ein. Der am Wiener Hof einflussreiche Benediktiner legte einen Entwurf zur Errichtung der theologischen Schulen in den k. k. Erblanden vor, um nach der Unterdrückung der in der Priesterausbildung bis dahin bestimmenden Jesuiten das Studium in der Habsburgermonarchie sowohl zu vereinheitlichen als auch zu modernisieren. Rautenstrauch zufolge war im Rahmen der Kirchengeschichte eine *Historia vitae, et dogmatum Iesu Christi, religionis christianae [sic] auctoris* zu präsentieren.¹⁵ Zu den Themen, die hier behandelt werden sollten, zählten die Situation im Römischen Reich im ersten Jahrhundert sowie die Lehre und das Leben Jesu. Matthias Dannenmayr (1744-1805), Professor für Kirchengeschichte erst an der Universität Freiburg im damals noch vorderösterreichischen Breisgau, dann an der Universität Wien, verfasste ein Lehrbuch, das den staatlichen Vorgaben entsprach und entsprechend einen kurzen Abriss des Lebens Jesu samt der Auferstehung enthielt.¹⁶ Allerdings werden hier lediglich dogmatisch übliche Aussagen mit Bibelstellen garniert, anstatt sie mit diesen zu begründen. Beispielsweise habe Jesus zwar von dem einen Gott gesprochen, der aber Vater, Sohn und Geist sei.¹⁷ Wie sich an dieser Stelle zeigt, lag es

¹³ Vgl. *Theses selectae ex Vita Domini Nostri Jesu Christi secundum quatuor evangelistas harmonice concinnata*, Mainz 1791, 12 (Sectio III, Theses IX-X). Formuliert hatte die Disputationsthese der Franziskaner Bertulph Weyl (1747-1823), Professor an der Universität Mainz.

¹⁴ Vgl. K. SCHNÖSENBERG, *Theologia dogmatica de Deo*, Bd. 3, Münster 1783, 1-175 (Sectio I. *Incarnationis existentia contra judaeos et gentiles*); 175-277 (Sectio II. *Incarnationis essentialia et proprietates contra haereticos*); 278-363 (Sectio III. *Vita et acta Christi*).

¹⁵ Vgl. F. S. RAUTENSTRAUCH, Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen in den k. k. Erblanden, Wien 1782, 173.

¹⁶ Vgl. M. DANNENMAYR, *Institutiones historiae ecclesiasticae N.T.*, Bd. 1, Wien 1788, 40-46.

¹⁷ Vgl. ebd., 42.

Dannenmayr fern, die als orthodox geltende Trinitätslehre samt der mit ihr zusammenhängenden Christologie vom Neuen Testament her zu problematisieren. Indem die Vita Christi der Kirchengeschichte zufiel, konnte sie allein schon wegen ihrer Verortung keinen Effekt auf die Dogmatik haben. In den *Institutiones theologiae dogmaticae* des in Freiburg lehrenden Augustiners Engelbert Klüpfel (1733-1811), die ein im gesamten Habsburgerreich vorgeschriebenes Lehrbuch waren, findet sich denn auch nichts zum Thema. Klüpfel entfaltete die Christologie im Horizont der Vorgaben der altkirchlich-konziliaren Lehrbildung, genauer der Lehrformel von Chalcedon. Denn zunächst legte er mit Verweis auf zahlreiche Bibelstellen dar, dass Jesus Christus wahrer Gott und wahrer Mensch war, um dann die Lehre zweier personal geeinter Naturen zu behandeln.¹⁸ Er beschäftigte sich weder mit der historischen Kritik noch überhaupt mit der dieser verpflichteten evangelischen Theologie.

Allerdings gab es auf katholischer Seite durchaus das Interesse an einer weniger dogmatisch denn biblisch orientierten Christologie. Sebastian Mutschelle (1749-1800), der sich im Bistum Freising an verantwortlicher Stelle für die Hebung der Bildung einsetzte, sah den Bedarf einer erzählenden Darstellung des Lebens Jesu „auch selbst für manche Geistliche und Volkslehrer, die mit dem Evangelium eben nicht zu sehr vertraut, oder durch ihre, Gott weis, welche Theologie wohl gar dagegen verwöhnt sind“¹⁹. Vor diesem Hintergrund erklärt sich, warum Mutschelle eine knappe Darstellung der ersten Lebensjahre Jesu vorlegte. Was er ausarbeitete, wirkt wie eine narrative Dogmatik, insofern Glaubenswahrheiten wie etwa die Jungfrauengeburt in gefälliger Sprache unter Rückgriff auf die Bibel erläutert werden. Das wirkt teils etwas bemüht, ja künstlich. Entsprechend blieb der Erfolg aus.

Mehr Erfolg war dem reformierten Zürcher Theologen Johann Jakob Heß (1741-1828) beschieden. Heß, der in positioneller Hinsicht als orthodox galt, zählte zu den meistgelesenen religiösen Autoren seiner Zeit. Allein von seiner „Geschichte der drey letzten Lebensjahre Jesu“ erschienen mehrere Auflagen. Es handelte sich um eine Art von Evangelienharmonie, die nicht zuletzt der persönlichen Erbauung dienen sollte.²⁰ Joseph Anton von Krapf (1743-1816), zum damaligen Zeitpunkt Stadtpfarrer von Bregenz am Bodensee, überarbeitete sie für Katholiken, ohne freilich anzugeben, was er in welchem Umfang änderte – und

¹⁸ Vgl. E. KLÜPFEL, *Institutiones theologiae dogmaticae*, Bd. 2, Wien 1789, 97f. (XLVII. *Est verus Deus*), 98-103 (XLVIII. *Est verus homo*) bzw. ebd., 103f. (XLIX. *Duae in Christo naturae*), 104-107 (L. *Una persona*).

¹⁹ S. MUTSCHELLE, *Geburt- und Jugendgeschichte Jesu*, München 1784, o.P. (Vorrede).

²⁰ Vgl. J. J. HESS, Vorrede, in: DERS., *Geschichte der drey letzten Lebensjahre Jesu*, Bd. 1, Zürich ²1773, III-XX. Siehe dazu F. ACKVA, *Johann Jakob Hess (1741-1828) und seine Biblische Geschichte. Leben, Werk und Wirkung des Zürcher Antistes (BSHST 63)*, Bern 1992.

vor allem warum.²¹ Der Priester des aufklärungsfreundlichen Bistums Konstanz rühmte an der „Geschichte der drey letzten Lebensjahre Jesu“ jedenfalls dies:

„Sie versetzt den Leser auf den Standpunkt, wo er ganz nahe ihn schauen kann, seinen Retter, Herrn, und künftigen Richter, Gotteswort, das im Anfange war bey Gott, und – Gott war, leibhaftig auf Erden gekommen, gesetzgebend, wirkend ‚mit Gnade und Wahrheit‘ und durch Leiden in die Herrlichkeit eingehend. Sie zieht den Vorhang über dem Heiligthume des Gottmenschlichen Herzens weg, daß das Auge des aufgeklärten Glaubens in dem innersten desselben die Wunder schauen kann, welche darinn vorgehen: den herrschenden Ton der Gott gefälligsten Seele, Ruhe in Gott, und Thätigkeit in Menschenliebe; – Eine Größe der Weisheit und Wahrheitsinnes; der Macht und Wohlthätigkeit; – der Tugend und Unschuld; – der Geistesstärke bey Trübsalen und Leiden, die alle sterbliche Größe verdunkelt, und Gottes Sohn von allem was nur Mensch ist, unterscheidet.“²²

Krapf hielt also unverdrossen am Gottsein Jesu Christi fest. Dass er die Personkonstitution des Gottmenschen verständlicher machen wollte, ist ein dezidiert dogmatisches Anliegen. Hinzu kommt ein apologetisches: Seiner Auffassung nach stärkte die „Geschichte der drey letzten Lebensjahre Jesu“ den Glauben ihrer Leser.²³ Genau das schien ihm mit Blick auf die Gegenwart wichtig. Die „Geschichte der drey letzten Lebensjahre Jesu“ „vertheidiget in unsern Tagen die Gottheit Jesu, welche der deistische Religionshaß, und der aus alter Asche des Arius wieder auflodernde Socinianismus feindselig bekämpfen.“²⁴ Damit bezog sich Krapf zum einen auf den in England entstandenen, damals auch im deutschsprachigen Raum rezipierten Deismus.²⁵ Diesem zufolge hat Gott zwar die Welt geschaffen, greift ansonsten aber nicht in die Schöpfung ein. Ein besonderes Geschichtshandeln, wie es in Bezug auf das Volk Israel und Jesus Christus behauptet wird, entfällt damit. Zum anderen nannte Krapf mit dem Sozinianismus eine Bewegung, deren Ursprünge im 16. Jahrhundert liegen. Kennzeichnend war eine

²¹ J. J. HESS, *Geschichte der drey letzten Lebensjahre Jesu, sammt dessen Jugendgeschichte, zum Gebrauche der Römischkatholischen und Griechen*, 2 Bde., Wien 1784; DERS., *Geschichte der drey letzten Lebensjahre Jesu, sammt dessen Jugendgeschichte, zum Gebrauche der Römischkatholischen*, 2 Bde., Münster 1788.

²² J. A. von KRAPF, I. Vorrede, in: HESS, *Geschichte der drey letzten Lebensjahre Jesu* (s. Anm. 21), Bd. 1 [1784], III-X, Vf.

²³ Vgl. ebd., VI.

²⁴ Ebd.

²⁵ Vgl. C. VOIGT, *Der englische Deismus in Deutschland. Eine Studie zur Rezeption englisch-deistischer Literatur in deutschen Zeitschriften und Kompendien des 18. Jahrhunderts* (BHTh 121), Tübingen 2003; W. SCHRÖDER (Hg.), *Gestalten des Deismus in Europa* (Wolfenbütteler Forschungen 135), Wiesbaden 2013.

unitarische statt trinitarische Gotteslehre.²⁶ Für ihn leitete sich das von Arius her, jenem Presbyter aus Alexandrien, den das Konzil von Nicäa im Jahr 325 verurteilt hatte, weil er Jesus Christus nicht im Vollsinn als Gott ansah. Sein Ansatz wirkte in der Tat untergründig weiter, zumal die mit dem Terminus *ὁμοούσιος* ontologisch ausgedrückte Gleichwesentlichkeit ihre eigenen Probleme hatte.²⁷ Indem die neuere Exegese auf die Begrenzungen des Menschen Jesus Christus hinwies, stellte sie unweigerlich das Dogma infrage. Krapf sah in der Gegenwart also neoarianische Strömungen, die er zurückdrängen wollte. Eine biblische Darstellung schien ihm dazu besonders geeignet.

Krapf blieb hierbei nicht stehen, sondern setzte sich mit den exegetischen und bibelbildaktischen Bemühungen vornehmlich evangelischer Autoren auseinander, was ihn dazu führte, eine sprachlich leicht verständliche, Hintergründe erläuternde Evangelienharmonie zu veröffentlichen, die für katholische Leser bestimmt war.²⁸ Eine kritische Sicht lag ihm dabei fern, stand für ihn doch zweifelsfrei fest, dass Jesus der Lehrer, Herr und Messias war.²⁹ Krapf ignorierte die Leben-Jesu-Forschung einfach. Solch ein Vorgehen verlor in der katholischen Theologie allerdings zunehmend an Plausibilität. Als Adam Joseph Onymus (1754-1836), ein entschieden der Aufklärung verpflichteter Professor in Würzburg, im Jahr 1805 auf der Grundlage der synoptischen Evangelien eine Darstellung von Jesu Lehre und Wirken vorlegte, gab er an, ganz unparteiisch und wissenschaftlich vorgehen zu wollen. Onymus unterschied strikt zwischen ‚Tatsachen‘ und ‚Dogmen‘. Letztere betrachtete er als nachträgliche, teils sogar verzerrende Interpretation des biblischen Narrativs.³⁰ In diesem Sinne erklärte er:

„Der Zweck dieses Buches ist eigentlich, den gemeinen Christen zur Quelle zu führen, ihn mit dem allerheiligsten Stifter seines Christenthums näher bekannt zu machen,

²⁶ Vgl. J. ROHLS, *Mensch versus Gott: Die Entzauberung der Christologie*, in: US 57 (2002) 46-60; K. DAUGIRDAS, *Die Anfänge des Sozinianismus. Genese und Eindringen des historisch-ethischen Religionsmodells in den universitären Diskurs der europäischen Evangelischen* (VIEG 240), Göttingen 2016.

²⁷ Vgl. M. WILES, *Archetypal Heresy. Arianism through the Centuries*, Oxford 1996.

²⁸ Vgl. J. A. VON KRAPP, *Vorrede*, in: DERS., *Das erklärte Neue Testament, oder Lehre, Thaten und Schicksale des Herrn und seiner Jünger*, Bd. 1, Kempten 1791, I-XIV, Vif. Siehe zudem ebd., VIII.

²⁹ Vgl. J. A. VON KRAPP, *Einleitung in die Kenntnisse der vier Evangelien*, in: ebd., XV-XXII, XV.

³⁰ Vgl. A. J. ONYMUS, *Geschichte des alten und neuen Testaments*, Bd. 5, Würzburg 1805, Vif. Wie sehr die Leben-Jesu-Forschung inzwischen bekannt war, zeigt die kommentierende Aufstellung bei I. SCHWARZ, *Anleitung zur Kenntniß derjenigen Bücher, welche den Candidaten der Theologie, den Stadt- und Landpredigern, Vicarien ec. in der catholischen Kirche nothwendig und nützlich sind*, hg. von J. B. SCHAD, Bd. 1, Coburg 1804, 215-219.

und in Stand zu setzen, denselben gleichsam selbst reden zu hören, und dessen heilbringende Lehre, wie aus seinem Munde, zu vernehmen. Nur ein solcher Unterricht ist lebendiges Wort, nicht die Katechismus-Lehre, wie sie bisher war. Mögte es mir gelungen seyn, das Wort des Herrn mit Hilfe der besseren Schrift-Ausleger in seiner ursprünglichen Reinheit und Einfalt gegeben zu haben!³¹

2.2 Reaktionen auf David Friedrich Strauß

Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts spielte die Leben-Jesu-Forschung in der katholischen Dogmatik also durchaus eine Rolle, zu stark waren die Anfragen an die gängige Christologie. Von hier aus erklärt sich, weshalb sich die Apologetik, die zunehmend Eigenstand gewann und sich schließlich zur Fundamentaltheologie weiterentwickelte, des Themas annahm. Zumindest knapp kommt es in damals erschienenen Lehrbüchern vor.³² Allerdings fiel weder die Beschäftigung mit den Evangelien selbst sonderlich tiefgreifend aus, noch wurde das Projekt der Leben-Jesu-Forschung hinsichtlich seiner Möglichkeiten, Grenzen und Voraussetzungen diskutiert. Dies war ein Versäumnis der katholischen Apologetik, wie sich schon bald zeigte, als „Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet“ von David Friedrich Strauß (1808-1874) erschien.³³ Nach dem in Tübingen absolvierten Theologiestudium, an das ein kurzes Vikariat anschloss, verbrachte er zwei weitere Semester an der Universität Berlin, wo Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) und Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) wirkten. Strauß eignete sich ihr Denken vorrangig über vorhandene Mitschriften an, die er selbstständig durcharbeitete und exzerpierte. Das betraf sowohl Schleiermachers Vorlesungen über das Leben Jesu als auch Hegels religionsphilosophische Kollegien,

³¹ ONYMUS, Geschichte des alten und neuen Testaments (s. Anm. 30), VII f. Siehe außerdem DERS., Das Leben und die Lehre Jesu nach Matthäus, Markus und Lukas in Homilien nach dem evangelischen Text vorgetragen, Sulzbach 1831, IV.

³² Vgl. M. DOBMAYER, Institutiones theologicae in Compendium redactae, Bd. 1, Sulzbach 1823, 146-172; J. S. DREY, Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung, Bd. 2, Mainz² 1847, 191-197 (§§ 48f.). Ende des 18. Jahrhunderts wurde im Rahmen der *demonstratio christiana* durchaus auf Jesu Wirken Bezug genommen, allerdings nicht im Sinne der Leben-Jesu-Forschung. Stattdessen ging es um die formale Frage der Glaubwürdigkeit des biblischen Zeugnisses über Jesus Christus und die materiale Bestätigung durch Wunder. Vgl. S. WIEST, Institutiones theologiarum, Bd. I/2, Eichstätt 1786, 310-349 (§§ 176-196), bes. 332 bzw. 340-343. Zur Erschließung siehe F.-J. NIEMANN, Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Genealogie eines Traktats (IThS 12), Innsbruck / Wien 1983.

³³ Zur Biographie siehe T. K. KUHN, Strauß, David Friedrich, in: TRE 32 (2001), 241-246; G. HARTUNG, Der Preis intellektueller Redlichkeit. Über den redlichen und vogelfreien Schriftsteller David Friedrich Strauß, in: DERS. / M. SCHLETTE (Hg.), Religiosität und intellektuelle Redlichkeit (RuA 21), Tübingen 2012, 51-70; F. C. BEISER, David Friedrich Strauß, Father of Unbelief: An Intellectual Biography, Oxford 2020.

in denen er das Christentum auf den Begriff bringen wollte.³⁴ Wiederum nach Württemberg zurückgekehrt, übernahm Strauß eine Repetentenstelle am Tübinger Stift. Diese Tätigkeit ließ ihm genügend Freiraum, um im Anschluss an Schleiermacher und Hegel eine Leben-Jesu-Darstellung zu schreiben. Sie umfasste zwei Bände, die in den Jahren 1835 und 1836 gedruckt vorlagen.³⁵ Die zentrale These lautet, dass die Evangelien keine Berichte über historische Ereignisse sind, sondern mythische Erzählungen.³⁶ Hierunter verstand Strauß „geschichtsartige Einkleidungen urchristlicher Ideen, gebildet in der ansichtslos dichtenden Sage“.³⁷ Für ihn traten Glauben und Geschichte auseinander, weil sich die Aussagen des Glaubens und die historischen Fakten nicht aufeinander beziehen ließen.³⁸ Ein Problem sah er darin nicht, sondern eine Konsequenz intellektueller Redlichkeit.³⁹ Von daher positionierte er sich gegen Schleiermacher, der das Problem von Glauben und Geschichte unzureichend gesehen habe.⁴⁰

„Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet“ löste nach seinem Erscheinen heftige Reaktionen aus. Dass sich Hegels Schule wegen der Frage zerstritt, ob Strauß die religionsphilosophischen Intentionen des Berliner Philosophen richtig verstanden habe, war nur ein Aspekt.⁴¹ Persönlich einschneidender war, dass Strauß umgehend seine Repetentenstelle verlor, weil die württembergische Landeskirche ihre künftigen Pfarrer nicht von ihm wollte ausbilden lassen. Aber auch katholische Theologen äußerten ihre Ablehnung.⁴² Seitens der Tübinger Fakultät waren es der Neutestamentler Martin Joseph Mack (1805-1885) und der mit der Klassischen Deutschen Philosophie bestens vertraute Dogmatiker Johannes Kuhn (1806-1887). Mack veröffentlichte in der „Theologischen Quartalschrift“ eine

³⁴ Vgl. F. D. E. SCHLEIERMACHER, Kritische Gesamtausgabe, Bd. II/15, Berlin / Boston 2018, XVII-LX, XLIII-XLVI bzw. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Sommersemester 1831. Auszüge von David Friedrich Strauss. Aus einer unbekanntenen Nachschrift, in: G. W. F. HEGEL, Gesammelte Werke, Bd. 29/2, Hamburg 2021, 231-276. Als Student hatte Hegel selbst ein knappes Leben Jesu veröffentlicht. Vgl. DERS., Gesammelte Werke, Bd. 1, Hamburg 1989, 205-278.

³⁵ D. F. STRAUß, Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, 2 Bde., Tübingen 1835-1836.

³⁶ Vgl. ebd., Bd. 1, IVf.

³⁷ Ebd., Bd. 1, 75.

³⁸ Vgl. ebd., Bd. 1, VII.

³⁹ Vgl. ebd., Bd. 2, 686-744.

⁴⁰ Vgl. ebd., Bd. 2, 711-721.

⁴¹ Vgl. W. JÄSCHKE, Hegel Handbuch. Leben – Werk – Schule, Stuttgart / Weimar 2010, 515-520.

⁴² Einen Überblick bietet F. COURTH, Die Evangelienkritik des David Friedrich Strauß im Echo seiner Zeitgenossen, in: G. SCHWAIGER (Hg.), Kritik in der Theologie (SThGG 32), Göttingen 1980, 60-98.

Artikelserie, die er abschließend zu einer Monographie umarbeitete.⁴³ Detailliert und eng am Text orientiert suchte er Strauß zu widerlegen. Er stieß sich insbesondere am Begriff des Mythos, welcher von außen an die Evangelien herangetragen werde. Ähnlich argumentierte Kuhn, der selbst in Philosophie promoviert worden war und vor seinem Wechsel nach Tübingen an der Universität Gießen neutestamentliche Exegese gelehrt hatte. Seiner Auffassung nach waren schon die Voraussetzungen von Strauß falsch:

„Heutzutage werden die meisten Erscheinungen auf dem Felde der Theologie von einer gewissen Philosophie getragen, und der Strauß'sche Versuch steht mit derselben in einem engeren Zusammenhange. Es ist gewiß nichts gegen das Bündniß dieser Wissenschaften einzuwenden; sie werden Hand in Hand gehen, solange die Theologie nicht unwissenschaftlich und die Philosophie nicht gottlos sein wird. Nur möge man sich in beidem hüten, – wovor zu warnen jetzt am meisten an der Zeit ist, – die Philosophie von allen Seiten aus in die Theologie einzuführen, und sie sodann ohne Weiteres für jede Anwendung, welche von ihr in der Theologie versucht wird, verantwortlich zu machen. Nicht von jedem Punkte aus führt eine feste Brücke von jener zu dieser, und nicht immer trägt das Princip, dessen Anwendung einen großen Irrthum erzeugt, die Schuld, außer wenn es entschieden ist, daß die Anwendung nothwendig von ihm gefordert wird.“⁴⁴

Was Strauß schreibe, habe nichts mit dem zu tun, was in den Evangelien selbst zu finden sei.⁴⁵ Auch Joseph Sprißler (1795-1879), ein ebenso gebildeter wie politisch progressiver Pfarrer, und Maurus Hagel (1780-1842), Professor am Lyzeum

⁴³ Vgl. M. J. MACK, Bericht über die kritische Bearbeitung des Lebens Jesu von D. Strauß, in: ThQ 19 (1837) 35-91.259-325.425-505.633-686 bzw. DERS., Bericht über die kritische Bearbeitung des Lebens Jesu von D. Strauß, Tübingen / Wien 1837. Zur Erschließung siehe C. HEIL, Martin Joseph Mack (1805-1885) – konservativer Katholik und akribischer Neutestamentler, in: M. BLUM / R. KAMPLING (Hg.), Zwischen katholischer Aufklärung und Ultramontanismus. Neutestamentliche Exegeten der „Katholischen Tübinger Schule“ im 19. Jahrhundert und ihre Bedeutung für die katholische Bibelwissenschaft (Contubernium 79), Stuttgart 2012, 131-146.

⁴⁴ J. KUHN, Das Leben Jesu, wissenschaftlich bearbeitet, Bd. 1, Tübingen 1838, Vf. Zur Erschließung siehe F. COURTH, Das Leben Jesu von David Friedrich Strauss in der Kritik Johann Evangelist Kuhns (SThGG 13), Göttingen 1975; G. WERNER, „Geschichte ist der Grundcharakter und gleichsam das Urelement des Christenthums.“ Exemplarische christologische Problemkonstellationen bei Johannes Evangelist von Kuhn zwischen 1830 und 1846, in: DANZ / ESSEN, Dogmatische Christologie (s. Anm. 2), 49-67; G. KAPLAN, Theology as *Wissenschaft* in the Catholic Tübingen School: J. S. Drey and J. Kuhn, in: K. M. VANDER SCHEL / M. P. DEJONGE (Hg.), Theology, History, and the Modern German University (Christentum in der modernen Welt 1), Tübingen 2021, 115-134.

⁴⁵ Vgl. KUHN, Das Leben Jesu (s. Anm. 44), VII.

in Dillingen, problematisierten die zugrunde liegenden philosophischen Annahmen, weil sie zu falschen theologischen Schlüssen führten.⁴⁶ Hagel stellte seinen Ausführungen eine Warnung aus dem 2. Timotheusbrief voran, dass nämlich falsche Lehren kommen würden.⁴⁷ Dabei gestand er durchaus zu, dass Strauß einen Punkt habe, indem er die sonst übliche, supernaturalistische Betrachtungsweise problematisiere, doch sei die von ihm angebotene Alternative letztlich keine.

Der von liberalen Kräften dominierte Große Rat in Zürich sah das anders. Anfang 1839 berief er Strauß an die erst kurz zuvor begründete Universität der Stadt, wo er Dogmatik und Kirchengeschichte lehren sollte, um den künftigen reformierten Pfarrern eine progressive Prägung zu vermitteln. Gerade dieses Ansinnen provozierte den energischen Widerstand positionell orthodoxer Kirchenkreise, die sich mit politisch konservativen Kräften verbündeten. Infolgedessen wurde Strauß noch vor Antritt der Stelle in den Ruhestand versetzt, immerhin mit einer Pension versehen.

Strauß war eine Karriere sowohl in der Kirche als auch in der Wissenschaft verbaut. Trotzdem publizierte er weiterhin, beispielsweise im Jahr 1865 eine Schrift mit dem Titel „Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte“, in der er sich erneut kritisch mit Schleiermacher befasste.⁴⁸ Hier wird wohl erstmals jene Unterscheidung begrifflich fixiert, die bis heute gängig ist. Aber auch nachdem sich Strauß ins Privatleben zurückgezogen hatte und Schriftsteller geworden war, blieb „Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet“ Gegenstand kontroverser Diskussionen. Johann Leonhard Hug (1765-1846), Neutestamentler an der Universität Freiburg i. Br., veröffentlichte eine ebenso umfangreiche wie detaillierte Kritik.⁴⁹ Damit entsprach er einem gerade seitens des Diözesanklerus an ihn herangetragenen Wunsch. Offenbar hatte Strauß' Werk auch in Baden weite Verbreitung gefunden, weshalb die dortigen Pfarrer um Argumentationshilfe baten. Ebenfalls apologetisch motiviert war „Das Leben Christi“ von Johann Nepomuk Sepp (1816-1909).⁵⁰ Der an der Universität München tätige Historiker, der ursprünglich selbst hatte Priester werden wollen, wandte sich entschieden, ja mit

⁴⁶ Vgl. F. X. BANTLE, Evangelienkritik und Glaube eines führenden Wessenbergianers – Pfarrer Joseph Sprißler und das ‚Leben Jesu‘ des Dav. Fr. Strauß, in: MThZ 28 (1977) 367-382 bzw. M. HAGEL, Dr. Strauß's Leben Jesu, aus dem Standpunkt des Katholizismus betrachtet, Kempten 1839.

⁴⁷ Vgl. ebd., 2 mit Verweis auf 2 Tim 4,3ff.

⁴⁸ D. F. STRAUSS, Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu, Berlin 1865.

⁴⁹ Vgl. J. L. HUG, Gutachten über das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von Dr. David Friedrich Strauß, 2 Bde., Freiburg 1840-1844.

⁵⁰ J. N. SEPP, Das Leben Christi, 7 Bde., Regensburg 1843-1846.

polemischen Ausfällen gegen die neuere protestantische Theologie, namentlich gegen Strauß.⁵¹ Indem dieser den seit dem späten 18. Jahrhundert vorherrschenden Rationalismus auf die Spitze treibe, befördere er den Unglauben.⁵² Für Sepp handelte es sich um einen gefährlichen Irrweg, ja einen fatalen deutschen Sonderweg.⁵³ Allerdings blieb die Leben-Jesu-Forschung nicht auf den deutschsprachigen Raum beschränkt, wie nun zu zeigen sein wird.

2.3 Reaktionen auf Ernest Renan

Die Debatte um Strauß lag noch nicht lange zurück, da begann eine neue, kaum weniger heftig geführte. Ausgelöst wurde sie von Ernest Renan (1823-1892). Der aus der Bretagne stammende Philologe und Orientalist hatte als junger Mann selbst katholische Theologie studiert, war aber aus dem Priesterseminar ausgetreten, weil ihn Zweifel hinsichtlich der historischen Zuverlässigkeit der biblischen Überlieferung beschlichen. Nachdem er an einer Expedition in das östliche Mittelmeer teilgenommen hatte, um die Geschichte der Phönizier zu erforschen, wandte er sich der Entstehungsgeschichte des Christentums zu. Das Ergebnis war die „Histoire des origines du christianisme“. Ihr erster Band, „La vie de Jésus“ betitelt, erschien im Jahr 1863.⁵⁴ Zwar reklamierte Renan für sich, als Historiker zu schreiben, der methodisch kontrolliert mit den vorhandenen Quellen verfährt, doch räumte er zugleich ein, seinem Forschungsgegenstand nur bedingt wissenschaftlich-distanziert gegenüberstehen zu können. Denn obwohl sich sein persönlicher Glaube inzwischen verflüchtigt habe, sei eine gewisse Faszination für diesen

⁵¹ Vgl. ebd., Bd. 1, III; Bd. 6, 537-627. Kritik an Sepps Ausfällen äußerten J. H. FRIEDLIEB, Erinnerungen und Kritiken. Ein Sendschreiben an Dr. Joh. Nep. Sepp, Breslau 1857 und J. LANGEN, Die letzten Lebenstage Jesu, ein historisch-biblischer Versuch, Freiburg i. Br. 1864, VI f. Zuvor hatte Joseph Heinrich Friedlieb (1810-1900), Professor an der Universität Breslau, folgenden Titel vorgelegt: Geschichte des Lebens Jesu Christi mit chronologischen und andern historischen Untersuchungen, Breslau 1855. Auch in seinen Lehrveranstaltungen widmete er sich dem Thema. Vgl. Amts-Blatt der Königlichen Regierung zu Oppeln 24 (1859), 225.

⁵² Vgl. SEPP, Das Leben Christi (s. Anm. 50), Bd. 6, 597 f.

⁵³ Vgl. ebd., 598 f. Tatsächlich unerwähnt bleibt die Leben-Jesu-Forschung bei G. PERONE, Praelectiones theologicae quas habet in Collegio Romano, Bd. 3, Wien 1846.

⁵⁴ E. RENAN, Histoire des origines du christianisme, Bd. 1, Paris 1863. Zur Erschließung siehe N. RICHARD, La *Vie de Jésus* de Renan: La fabrique d'un best-seller, Rennes 2015; R. D. PRIEST, The Gospel According to Renan. Reading, Writing, and Religion in Nineteenth-Century France (Oxford Historical Monographs), Oxford 2015; É. SUIRE, Les Vies de Jésus avant Renan. Editions, réécritures, circulations entre la France et l'Europe (fin XV^e – début XIX^e siècle), Genf 2017.

geblieben. Im Gegensatz zur kirchlichen Lehre sah Renan Gottes Offenbarung allerdings nicht an Jesus Christus gebunden.⁵⁵ Ausdrücklich lobte er „Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet“, das er in französischer Übersetzung konsultiert hatte.⁵⁶ Wie David Friedrich Strauß sah er Glaube und Geschichte auseinandergetreten, denn zwischen der kirchlichen Lehrbildung und dem, was sich vom Neuen Testament her über Jesus sagen lasse, klaffe eine erhebliche Lücke.⁵⁷ Jesus sei ein besonderer, weil selbstloser Mensch gewesen, der sich darin von allen anderen Menschen unterscheide.⁵⁸ Im Kontext seiner Zeit, also dem Judentum des 1. Jahrhunderts, sei daraus allerdings die Vorstellung einer Gottessohnschaft gemacht worden.⁵⁹ Dabei handle es sich aber um eine missverständliche Interpretation. Berücksichtige man dies, trete die Bedeutung Jesu für heute erst hervor, nämlich als Vorbild für eine selbstlose Existenz.

Mit dieser These traf Renan den Nerv der Zeit. „La vie de Jésus“ wurde ein großer – auch kommerzieller – Erfolg, denn eine Auflage folgte auf die andere. Auch viele Katholiken lasen das Buch. Deshalb beeilten Theologen sich, Gegenschriften zu verfassen. Dazu zählte Charles-Émile Freppel (1827-1891), ein ultramontaner Professor an der Sorbonne. Als gebürtigem Elsässer war ihm der deutsche Diskurs vertraut. So verwies er darauf, dass dort niemand Strauß ernst

⁵⁵ Vgl. RENAN, *Histoire des origines* (s. Anm. 54), LVIII f.: „Si l’amour d’un sujet peut servir à en donner l’intelligence, on reconnaîtra aussi, j’espère, que cette condition ne m’a pas manqué. Pour faire l’histoire d’une religion, il est nécessaire, premièrement, d’y avoir cru (sans cela, on ne saurait comprendre par quoi elle a charmé et satisfait la conscience humaine); en second lieu, de n’y plus croire d’une manière absolue; car la foi absolue est incompatible avec l’histoire sincère. Mais l’amour va sans la foi. Pour ne s’attacher à aucune des formes qui captivent l’adoration des hommes, on ne renonce pas à goûter ce qu’elles contiennent de bon et de beau. Aucune apparition passagère n’épuise la divinité; Dieu s’était révélé avant Jésus, Dieu se révélera après lui. Profondément inégales et d’autant plus divines qu’elles sont plus grandes, plus spontanées, les manifestations du Dieu caché au fond de la conscience humaine sont toutes du même ordre. Jésus ne saurait donc appartenir uniquement à ceux qui se disent ses disciples. Il est l’honneur commun de ce qui porte un cœur d’homme. Sa gloire ne consiste pas à être relégué hors de l’histoire; on lui rend un culte plus vrai en montrant que l’histoire entière est incompréhensible sans lui.“

⁵⁶ Vgl. ebd., VIII f.

⁵⁷ Ebd., 462 f.

⁵⁸ Vgl. ebd., 474: „Jésus est l’individu qui a fait faire à son espèce le plus grand pas vers le divin. L’humanité prise en masse offre un assemblage d’êtres bas, égoïstes, supérieurs à l’animal en cela seul que leur égoïsme est plus réfléchi. Cependant, au milieu de cette uniforme vulgarité, des colonnes s’élèvent vers le ciel et attestent une plus noble destinée. Jésus est la plus haute de ces colonnes qui montrent à l’homme d’où il vient et où il doit tendre. En lui s’est condensé tout ce qu’il y a de bon et d’élévé dans notre nature.“

⁵⁹ Vgl. ebd., 1-19.

nehme, weil qualifizierte Theologen die Haltlosigkeit seiner Überlegungen erwiesen hätten. Ähnliches wollte er mit Blick auf Renan leisten.⁶⁰ Freppels „Examen critique de la vie de Jésus de M. Renan“ erreichte nicht nur in Frankreich durch zahlreiche Auflagen weite Verbreitung, sondern wurde außerdem ins Deutsche übertragen. Der Übersetzer betonte, dass es gefährlich und ohnehin unmöglich sei, Renans Werk totzuschweigen – es bedürfe schon einer gründlichen Widerlegung wie derjenigen Freppels, um den Schaden zu begrenzen.⁶¹

Letzteres erklärt sich dadurch, dass Renan einen internationalen, in mehreren Sprachen publizierten Bestseller geschrieben hatte. Entsprechend umfangreich fielen die Reaktionen aus.⁶² Was die katholische Theologie anbelangt, ist etwa auf Carlo Passaglia (1812-1887) zu verweisen. Nachdem er wegen seiner Kritik an der weltlichen Macht des Papsttums sowohl den Kirchenstaat als auch die Gesellschaft Jesu, deren Mitglied er war, hatte verlassen müssen, hatte er im Königreich Savoyen Aufnahme gefunden und an der Universität Turin eine Professur erhalten. Bereits 1864 legte Passaglia eine zweibändige Kritik an Renan vor.⁶³ Aber nicht nur in Italien, auch in Belgien und in den Niederlanden reagierten katholische Theologen auf „La vie de Jésus“.⁶⁴ Als eine deutsche Übersetzung erschien, intensivierte sich die Auseinandersetzung auch im deutschsprachigen Raum. Nicht nur von ultramontan-konservativer Seite fiel die Kritik dezidiert aus.⁶⁵ Erwähnenswert ist überdies eine Studie von Martin Deutinger (1815-1864), Professor für Philosophie. Obwohl er Renans Werk für unwissenschaftlich und populär, ja für einen Roman hielt, sah er die Notwendigkeit, sich mit ihm auseinanderzu-

⁶⁰ Vgl. C.-É. FREPPEL, *Examen critique de la vie de Jésus de M. Renan*, Paris 1863, 2f.

⁶¹ Vgl. C. A. KALLMUS, Vorwort des Uebersetzers, in: C.-É. FREPPEL, *Kritische Beleuchtung der Ernst Renan'schen Schrift*, Wien 1864, III-VII.

⁶² Einen Überblick bietet PRIEST, *The Gospel* (s. Anm. 54), 109-153.

⁶³ C. PASSAGLIA, *La vita di Gesù scritta da E. Renan. Colla traduzione del testo, discussa e confutata*, 2 Bde., Turin 1864.

⁶⁴ Vgl. W. DE PRIL, *La Vie de Jésus* (1863) d'Ernest Renan: Analyse comparative de la réception catholique et protestante en Belgique et aux Pays-Bas, in: RHE 104 (2009) 494-528; DERS., *The Early Reception of Ernest Renan's Vie de Jésus* (1863) in Belgium and the Netherlands, in: L. KENIS / É. VAN DER WALL (Hg.), *Religious Modernism in the Low Countries* (BETL 255), Leuven u. a. 2013, 65-84.

⁶⁵ Vgl. *Das Leben Jesu von Renan*, in: Kath. NF 2/11 (1864) 173-191.455-484.582-592; A. WIESINGER, *Aphorismen gegen Renans Leben Jesu*, Wien 1864; J. B. HEINRICH, *Christus. Ein Nachweis seiner geschichtlichen Existenz und göttlichen Persönlichkeit, zugleich eine Kritik des Rationalismus, des Straußischen Mythicismus und des Lebens Jesu von Renan*, Mainz 1864.

setzen. Mit dem Wunder war nämlich ein aus Sicht der Theologie wichtiger Aspekt berührt.⁶⁶ Dass Renan prinzipiell dessen Möglichkeit bestreite, mache sein Leben Jesu aus christlicher Sicht inakzeptabel. Deutinger ist auch deshalb zu erwähnen, weil er an einer Konferenz führender Theologen aus dem gesamten deutschsprachigen Raum teilnahm, die im Herbst 1863 in München unter Leitung des Kirchenhistorikers Ignaz Döllinger (1799-1890) stattfand. Hintergrund waren nicht zuletzt die Konflikte zwischen Fachvertretern, die sich der klassischen Deutschen Philosophie und der historischen Kritik verpflichtet wussten, und den Anhängern der Neuscholastik. Einigkeit bestand jedoch hinsichtlich der Ablehnung von Renan.⁶⁷ Einmütig wurde „La vie de Jésus“ verurteilt.⁶⁸ Gleich einleitend heißt es:

„Die Versammlung katholischer Gelehrten erklärt, daß die neueste Schrift von Ernest Renan mit dem Titel: ‚Leben Jesu‘ nicht nur ein unchristliches, sondern durchaus auch ein unwissenschaftliches, oberflächliches und auch ein geradezu unsittliches Werk sei.“⁶⁹

Angestoßen hatte die Diskussion, an deren Ende jene Verurteilung stand, der ultramontan-konservative Wiener Priester Sebastian Brunner (1814-1893), der für die Kirchenzeitung seiner Diözese arbeitete und zusätzlich als Schriftsteller tätig war.⁷⁰ Bald nach der Münchner Konferenz veröffentlichte Brunner eine scharfe, teils polemische Kritik, in der er Renans Buch als ein „Pamphlet“ bezeichnete.⁷¹ Auf dem Titelblatt seiner Kritik fügte er folgendes Motto an: „Das Evangelium Renans ist: vom religiösen Standpunkt: Atheismus; vom wissenschaftlichen Standpunkt: Schwindel; vom sozialen Standpunkt: die Guillotine in Buchhandel.“⁷² Damit rief Brunner die Erinnerung an die Französische Revolution auf.

⁶⁶ Vgl. M. DEUTINGER, Renan und das Wunder. Ein Beitrag zur christlichen Apologetik, München 1864.

⁶⁷ Vgl. P. GAMS u. a., Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrten in München vom 28. September bis 1. Oktober 1863, Regensburg 1863, 71-74, 122, 124-127.

⁶⁸ Vgl. ebd., 124-127. Formuliert hatte dies der Benediktiner Daniel Haneberg (1816-1876), Abt von St. Bonifaz in München, wo die Konferenz stattfand. Wenige Monate später erschien von ihm: Beleuchtung von Renans Leben Jesu, Regensburg 1864.

⁶⁹ GAMS u. a., Verhandlungen der Versammlung (s. Anm. 67), 124. Dezidiert heißt es später (ebd., 126): „Würde Renan nie etwas Besseres geschrieben haben, als dieses Leben Jesu [...] so dürfte man annehmen, er gehöre zu jener Klasse von Schriftstellern, die dazu geboren scheinen, in unwissenden Schaaren von Handwerkern und jenen Angehörigen höherer Stände, welchen eine gründliche Bildung und Wahrheitsliebe fehlt, die letzten Reste des Christenthums zu vertilgen.“ Auch wurden antisemitische Klischees aufgerufen, um Renan zu diffamieren (ebd.).

⁷⁰ Vgl. ebd., 71.

⁷¹ S. BRUNNER, Der Atheist Renan und sein Evangelium, Regensburg 1864, XI.

⁷² Ebd., o. P. (Titelblatt).

„La vie de Jésus“ fand sich zu diesem Zeitpunkt längst auf dem ‚Index der verbotenen Bücher‘, was seine Verbreitung unter Katholiken einschränken sollte.⁷³ Damit aber nicht genug: Im *Syllabus Errorum*, den Papst Pius IX. (1792-1878) bald darauf veröffentlichte, wird die Auffassung zurückgewiesen und verurteilt, dass die Evangelien mythische Elemente enthalten.⁷⁴ Doch all diese Maßnahmen nutzten nichts; es erschienen immer neue Auflagen. Nach dem Ersten Weltkrieg entstand sogar die „Société Ernest Renan“, deren Ziel die Förderung kritischer Forschung im Bereich der Religionsgeschichte war. Vor diesem Hintergrund erklärt sich, weshalb Marie-Joseph Lagrange (1855-1938) im Jahr 1923 eine monographische Auseinandersetzung mit „La vie de Jésus“ vorlegte.⁷⁵ Der französische Dominikaner hatte in Jerusalem die École biblique begründet, um der katholischen Exegese gerade durch eine stärkere Berücksichtigung der Archäologie neue Impulse zu geben. Lagrange war der Überzeugung, dass ein streng wissenschaftlicher Zugang dem Glauben keineswegs abträglich ist, sondern ihn sogar bekräftigen kann. Obwohl er während der Modernismuskrise Probleme bekommen hatte, war der Dominikaner letztlich konservativ. Das zeigt sich auch daran, was er über seinen Landsmann Renan schrieb: „La vie de Jésus“ sei zwar wissenschaftlich nicht ernst zu nehmen, aber eben reichlich populär, und nur deshalb lasse sich eine Auseinandersetzung rechtfertigen. Außerdem merkte Lagrange an, dass das Werk eine Übernahme der deutschen Exegese darstelle.⁷⁶ Unter dem Eindruck des eben erst beendeten Ersten Weltkriegs bedeutete das nichts anderes als etwas zusätzlich Fremdes.

⁷³ Vgl. J.-B. AMADIEU, Renan jugé par la Congrégation de l'Index, in: *Études Renaniennes* Nr. 113 (2012) 97-121. So konstatiert Amadiéu (ebd., 97): „Renan est l'auteur le plus examiné et le plus condamné par l'Index au XIX^e siècle.“

⁷⁴ Vgl. DH 2907.

⁷⁵ Vgl. M.-J. LAGRANGE, *La vie de Jésus d'après Renan*, Paris 1923, 6f. Zur Erschließung siehe F. LAPLANCHE, *La crise de l'origine. La science catholique des Évangiles et l'histoire au XX^e siècle (L'évolution de l'humanité)*, Paris 2006, 92-95, 147-158. Überhaupt bestand das Anliegen des Dominikaners darin, die seiner Auffassung nach irrige ausländische Forschung zu korrigieren. Verwiesen sei auf das erste Heft der wesentlich von Lagrange verantworteten *Revue biblique*, nämlich: Avant-propos, in: RB 1 (1892) 1-16, 3: „[S]i l'erreur qui s'est produite d'abord en Allemagne et en Angleterre pénètre en France, où elle trouve des vulgarisateurs dont le style est plus attrayant que celui des maîtres; si elle se répand d'abord par des ouvrages spéciaux, puis par les revues et les journaux, peut-on espérer couvrir tout cela d'un voile?“

⁷⁶ Vgl. LAGRANGE, *La vie de Jésus* (s. Anm. 75), 6f.

4. Zusammenfassung und Ausblick

Ende des 18. Jahrhunderts etablierte sich die Leben-Jesu-Forschung. Mittels der historischen Kritik wurde nach der Person und Botschaft Jesu von Nazareth gefragt. Dies stellte die gängige, vornehmlich an der Lehrformel des Konzils von Chalcedon orientierte Christologie infrage. Aufgrund der hohen Bedeutung jener Formel in der katholischen Theologie wahrten die meisten Fachvertreter zunächst Distanz zur Leben-Jesu-Forschung, ja sie ignorierten sie. Diese Strategie ließ sich aber nicht dauerhaft aufrecht erhalten. Spätestens Mitte des 19. Jahrhunderts war das klar. Mit ihren Büchern erreichten David Friedrich Strauß und Ernest Renan nämlich ein weites Publikum. Gegenschriften sollten die geltende Christologie verteidigen oder zumindest dem Eindruck entgegentreten, sie sei vollkommen haltlos.

Im Modus der Ablehnung fand aber zugleich – ungewollt und auf dialektische Weise – eine Aneignung der Leben-Jesu-Forschung statt. Katholische Theologen begannen Darstellungen zu schreiben, die sich zwar material um doktrinäre Orthodoxie bemühten, zumal diese gefährdet war, formal aber die neue Darstellungsweise übernahmen. Konkret legten sie ein Leben Christi anstatt ein Leben Jesu vor. An der dogmatisch gefassten Gottessohnschaft festhaltend, suchten sie diese im Rückgriff auf das biblische Zeugnis zu erläutern. Neutestamentliche Stellen dienten dabei nicht mehr bloß der Illustration dogmatischer Sätze, sondern sie wurden zur Begründung des Gottseins des Menschen Jesus herangezogen. Durch die negative Thematisierung der Leben-Jesu-Forschung wurde sie zu einem Thema. In der Forschung ist diese Dialektik bislang unbeachtet geblieben, obwohl sie hilft, die weitere Entwicklung der katholischen Christologie zu verstehen. Sie erklärt, warum eine bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts reichende Phase des Zauderns einsetzte. Einerseits wurden die dogmatischen Vorgaben eingeschärft, denn wie die neuscholastischen Lehrbücher zeigen, sollte die Bindung der Christologie an die altkirchlich-konziliare Lehrbildung unbedingt beibehalten bleiben. Andererseits konnte die historische Rückfrage nach Jesus nicht länger ignoriert werden, zu sehr hatte sie sich inzwischen etabliert. Aufgrund dieser widerstreitenden Interessen ergaben sich uneindeutige Positionen. Als Alfred Loisy (1857-1940) dem lutherischen Berliner Dogmenhistoriker Adolf Harnack (1851-1930) entgegentrat, der in seiner auflagenstarken Schrift *Das „Wesen des Christentums“* eine sehr flache Christologie vertreten hatte, bekam er massive Probleme.⁷⁷ Seine Studie

⁷⁷ Vgl. A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, Paris 1902 mit Bezug auf A. HARNACK, *Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin*, Berlin 1900. Harnack rezensierte die deutsche Übersetzung von Loisy's Monographie in *ThLZ* 29 (1904) 59f.

„L'Évangile et l'Église“ fand sich bald auf dem ‚Index der verbotenen Bücher‘ wieder; im aufgeheizten Klima der Modernismuskrise wurde Loisy sogar exkommuniziert.⁷⁸ Keineswegs verwunderlich, galt die Leben-Jesu-Forschung am Vorabend des Ersten Weltkriegs als ein Irrweg evangelischer Forschung.⁷⁹

Nicht übersehen werden darf allerdings, dass katholische Theologen zur selben Zeit anfangen, sogenannte Jesus-Bücher zu schreiben.⁸⁰ Damit griffen sie zwar ein längst etabliertes Genre auf, aber anders als Strauß und Renan lag ihnen eine Dekonstruktion der ‚orthodoxen‘ Christologie fern. Vielmehr versuchten sie, diese auf narrative Weise auszuformulieren. Erwähnt seien nur „Der Herr“ von Romano Guardini (1885-1968) oder „Christus unser Bruder“ von Karl Adam (1876-1966).⁸¹ Vergleicht man sie mit zeitgenössischen Darstellungen evangelischer Theologen, wird erst recht deutlich, wie konservativ katholische Jesus-Bücher waren. Weder Emanuel Hirsch (1888-1972) noch Rudolf Bultmann (1884-1976) sahen sich an die altkirchlich-konziliare Lehrbildung gebunden. Stattdessen mahnten sie in der Christologie einen entschiedenen Neuanfang auf der Basis der historisch-kritischen Exegese an.⁸²

⁷⁸ Vgl. P. GRUSON, *Entre la crise moderniste et les exigences de la modernité. Quelques questions posées par la réception de >L'essence du Christianisme< en France*, in: K. NOWAK / O. G. OEXLE (Hg.), *Adolf von Harnack: Theologe, Historiker, Wissenschaftspolitiker* (VMPiG 161), Göttingen 2001, 319-341; F. LAPLANCHE u. a. (Hg.), *Autour d'un petit livre. Alfred Loisy, cent ans après*, Turnhout 2007; C. ARNOLD / G. LOSITO, *La censure d'Alfred Loisy (1903). Les documents des Congrégations de l'Index et du Saint Office* (Fontes Archivi Sancti Officii Romani 4), Vatikanstadt 2009.

⁷⁹ Vgl. H. FELDER, *Jesus Christus. Apologie seiner Messianität und Gottheit gegenüber der neuesten ungläubigen Jesus-Forschung*, 2 Bde., Paderborn 1911-1914; J. MÜLLER, *Der ‚historische Jesus‘ der protestantischen freisinnigen Leben-Jesu-Forschung*, in: ZKTh 36 (1912) 425-463, 665-714.

⁸⁰ Vgl. B. DAHLKE, *Narrative Christologie. Katholische Entwürfe der Zwischenkriegszeit*, in: TThZ 123 (2014) 133-147; S. LANG, *Experimentelle Dogmatik im Gewand schöner Literatur. Katholische Jesus-Bücher Anfang des 20. Jahrhunderts als Antwort auf Anfragen der liberalen Theologie*, in: Cath(M) 75 (2021) 261-286.

⁸¹ R. GUARDINI, *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, Leipzig 1954 bzw. K. ADAM, *Christus unser Bruder*, Regensburg⁹1960.

⁸² E. HIRSCH, *Jesus Christus der Herr. Theologische Vorlesungen*, Göttingen 1926 bzw. R. BULTMANN, *Jesus (Die Unsterblichen)*, Berlin 1926. Zur Erschließung siehe B. DAHLKE, *Über das Dogma hinaus. Anliegen und Problematik betont moderner Christologien*, in: Cath(M) 67 (2013) 40-71; J. TRUGENBERGER, *Grenzbewusstsein und Ahnung. Fragmentarität und Ganzheit. Emanuel Hirsch und die christologische Arbeit unter spätmodernen Bedingungen*, in: C. DANZ / M. HACKL (Hg.), *Transformationen der Christologie. Herausforderungen, Krisen und Umformungen* (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft 17), Göttingen 2019, 41-59 bzw. U. KÖRTNER (Hg.), *Jesus im 21. Jahrhundert. Bultmanns Jesusbuch und die heutige Jesusforschung*, Neukirchen-Vluyn 2002; C. BREYTENBACH, *Jesus verkündigt das Evangelium – Bultmanns Jesus-Buch*, in: DERS. (Hg.), *Paulus, die Evangelien*

Bei den letztlich dogmatischen Vorgaben verhafteten Jesus-Büchern katholischer Autoren hörte es aber nicht auf. Im Laufe des 20. Jahrhunderts kam es zu einer Öffnung für die historische Rückfrage nach Jesus, d. h. eine Phase der Akzeptanz begann. Wichtige Impulse gaben die Enzyklika *Divino afflante Spiritu* (1943) und das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965), das sowohl in seiner Offenbarungskonstitution *Dei verbum* als auch in seiner Konstitution über die Priesterausbildung *Optatam totius* eine Aufwertung der historisch-kritischen Exegese vorbereitete.⁸³ Seither beteiligen sich katholische Neutestamentler ganz selbstverständlich an der historischen Rückfrage nach Jesus. Ungeachtet dessen ist die Frage weiterhin offen, in welchem Verhältnis Dogmatik und Exegese allgemein, speziell die altkirchlich-konziliare Lehrbildung und die historisch-kritische Rekonstruktion Jesu von Nazareth stehen.⁸⁴ Einigkeit dürfte darüber herrschen, dass zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens zu unterscheiden ist, ohne beides zusammenhanglos nebeneinander stehen zu lassen. Aber ob sich das eine mit dem anderen wirklich so einfach ineinanderfügt, wie

und das Urchristentum (AGJU 54), Boston / Leiden 2004, 388-428; K. HAMMANN, Die Entstehung von Bultmanns Jesus-Buch, in: ZThK 107 (2010) 191-214; M. THEOBALD, Jesus, in: C. LANDMESSER (Hg.), Bultmann Handbuch, Tübingen 2017, 263-270.

⁸³ Vgl. H.-J. KLAUCK, Die katholische neutestamentliche Exegese zwischen Vatikanum I und Vatikanum II, in: H. WOLF (Hg.), Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870-1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 3), Paderborn 1999, 39-70; C. BREYTENBACH / R. HOPPE (Hg.), Neutestamentliche Wissenschaft nach 1945. Hauptvertreter der deutschsprachigen Exegese in der Darstellung ihrer Schüler, Neukirchen-Vluyn 2008; K. SCHELKENS, From *Providentissimus Deus* to *Dei Verbum*. The Catholic Biblical Movement and the Council Reconsidered, in: G. ROUTHIER u. a. (Hg.), La théologie catholique entre intransigence et renouveau. La réception des mouvements préconciliaires à Vatican II (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 95), Louvain-la-Neuve / Leuven 2011, 123-144; M. HEALY, Biblical Interpretation since *Divino afflante spiritu*, in: L. AYRES / M. A. VOLPE (Hg.), The Oxford Handbook of Catholic Theology, Oxford 2019, 767-781.

⁸⁴ Vgl. P. WALTER, „Quelle“ oder „Steinbruch“? Über den Umgang der Dogmatik mit der Bibel, in: K. LEHMANN / R. ROTHENBUSCH (Hg.), Gottes Wort im Menschenwort. Die eine Bibel als Fundament der Theologie (QD 266), Freiburg i. Br. 2014, 79-103; DAHLKE, Die bleibende Bedeutung (s. Anm. 2); M. SEEWALD, Der Anspruch des Evangeliums. Zum Verhältnis von dogmatischer Theologie und biblischer Exegese, in: M.-T. WACKER (Hg.), Wozu ist die Bibel gut? Theologische Anstöße (MBTh NF 3), Münster 2019, 67-84; K. RUHSTORFER, Wahrheit der Geschichte und Geschichte der Wahrheit. Wie Jesus von Nazareth als Grund der Dogmatik gedacht werden kann, in: G. HÄFNER u. a. (Hg.), Die historische Rückfrage in der neutestamentlichen Exegese. Quellen – Methoden – Konfliktfelder (QD 317), Freiburg i. Br. 2021, 203-238. – Für hilfreiche Hinweise danke ich Prof. Dr. Leonhard Hell (Mainz), Dr. Sebastian Lang (Mainz) und Josefa Woditsch (Eichstätt).

häufig unterstellt, und ob die steilen Aussagen des kirchlichen Bekenntnisses tatsächlich auf diese Weise erreicht werden können, bleibt zu zeigen. Hierbei handelt es sich um die entscheidende Herausforderung seit Reimarus, Strauß und Renan. Insofern lohnt sich die Beschäftigung mit den Anfängen der Leben-Jesu-Forschung weiterhin.