

„Die Deduction der Christos-Idee“
*Der Entwurf einer theologischen Christologie Johann
Evangelist von Kuhns zwischen 1830 und 1846*

GUNDA WERNER

**1. Theologie als zeitgeschichtlicher Kommentar – zur Hermeneutik
theologischer Entwürfe**

Johann Evangelist von Kuhn¹ wird als einer der wesentlichen Theologen der Mitte des 19. Jahrhunderts betitelt.² Gerade die Leistung Kuhns, zu einem eigenen Entwurf des Zueinanders von Offenbarung und Geschichte angesichts der Anfragen der Aufklärung zu finden, belässt seine Theologie für heutige Reflexionen als Bezugspunkt.³ Zudem

1 Kuhn, 1806 in Waschbeuren geboren, studierte ab 1825 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 erfolgreichen Prozess gegen ihn bei der Indexkongregation gleichwohl die Publikationstätigkeit ein, war bereits bei der Gelehrtenversammlung 1863 in München nicht zugegen und äußerte sich zum I. Vatikanum nicht. Hubert Wolf spricht von Kuhn als einer „gebrochene[n] theologische[n] Existenz“ (Ders., *Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn (1806–1887)* in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit (VKZG, Reihe B: Forschungen 58), Mainz 1992, 335). Weitere Überblicksliteratur: Fries, Heinrich (Hg.), *Johannes von Kuhn (WHTh)*, Graz/Wien/Köln 1973; Wolfinger, Franz, *Johannes Evangelist von Kuhn (1806–1887)*, in: Fries, Heinrich (Hg.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*. Bd. 2, Düsseldorf 1975, 129–161; Ders., *Johann Evangelist von Kuhn (1806–1887) zum 200. Geburtstag*, in: *ThRv* 102 (2006) 4, 277–289; Oelsmann, Markus, *Johann Evangelist von Kuhn: Vermittlung zwischen Philosophie und Theologie in Auseinandersetzung mit Aufklärung und Idealismus (Epistematata, Reihe der Philosophie 192)*, Würzburg 1997.

2 Vgl. Wolfinger, *Geburtstag*, 278.

3 Vgl. u. a. Kaplan, Grant, *Answering the Enlightenment. The Catholic Recovery of Historical Revelation*, New York (NY) 2006, 112–119; Hayes, Zachary OFM, *The Problem of Revelation in the Theology of Johannes Evangelist von Kuhn*, in: Dietrich, Donald J./Himes, Michael J. (Hg.), *The Legacy of the Tübingen School. The Relevance of Nineteenth-Century Theology for the Twenty-First Century*, New York (NY) 1997, 156–172; McCready, Douglas, *Jesus Christ for the*

ist Kuhn einer der wenigen katholischen Theologen seiner Zeit, die unmittelbar zum kontroversen Buch von David Friedrich Strauß „Das Leben Jesu“ Stellung genommen haben. Der Dialog zwischen Kuhn und Strauß sei

„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.“⁴

Kuhn wird darüber hinaus in der Gründungsgeschichte der Katholischen Tübinger Fakultät verankert und in der Entstehung der sogenannten „Katholischen Tübinger Schule“ verortet.⁵ Allerdings hat Andreas Holzem eindrücklich diese als überzeitliche

Modern World. The Christology of the Catholic Tübingen School, New York (NY) u. a. 1991, 83–97; O'Meara, Thomas F., Romantic Idealism and Roman Catholicism: Schelling and the Theologians, London 1982, 156–159; Lösch, Stefan, Die katholisch-theologischen Fakultäten zu Tübingen und Gießen (1830–1850), in: ThQ 108 (1927), 159–208, hier 174–179; Pröpfer, Thomas, Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik. Systematische Reflexionen im Anschluss an Walter Kaspers Konzeption der Dogmatik, in: Schockenhoff, Eberhard/Walter, Peter (Hg.), Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre, Mainz 1993, 165–192, hier 170 f.; Kasper, Walter, Glaube im Wandel der Geschichte, Mainz 1970, 18–29; Brants, Adrian, Erkenntnis und Freiheit. Rekonstruktion der philosophisch-theologischen Erkenntnislehre J. E. Kuhns (EHS.T 363), New York (NY) u. a. 1989, 235 ff.; Courth, Franz, Das Leben Jesu von David Friedrich Strauß in der Kritik Johann Evangelist Kuhns, Göttingen 1975, 34–36; 69; 164–167; 236 ff.; Wolfinger, Geburtstag, 284 f.; vgl. dazu die Hinweise bei Courth, Kuhn. Erwähnung findet die Debatte bereits bei Schanz, Paul, Die katholische Tübinger Schule, in: ThQ 80 (1898) 1, 1–49, hier 20 f. 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. Vgl. Koncsik, Imre, Christologie im 19. und 20. Jahrhundert (HDG III, Faszikel 1e), Freiburg i. Br. u. a. 2005, 38 ff. Dort wird das Werk Kuhns als eines von vier erwähnt, das sich der Frage nach dem Zueinander von Geschichte und Lehrhaftigkeit der Geschichte angesichts der Hinterfragung der Leben-Jesu-Forschung widmet.

4 Courth, Kuhn, 16.

5 Vgl. u. v. Kasper, Geschichte; Wolfinger, Franz, Glaube und Geschichte bei Johann Evangelist Kuhn. Zu einem Wesensmerkmal seiner Theologie, in: ThQ 168 (1988) 2, 126–138, hier 126 f.; Wolfinger, Kuhn. Vgl. Holzem, Andreas, 1800 als Epochenschwelle. Wissenskultur – kirchliche Institutionen – menschliche Ordnungssysteme, in: Kessler, Michael/Fuchs, Ottmar (Hg.), Theologie als Instanz der Moderne. Beiträge und Studien zu Johann Sebastian Drey und zur Katholischen Tübinger Schule, Tübingen 2005, 21–40; Ders., Tübinger Schule? Tübinger Theologie als Zeitgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert, in: Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 2013, 13–33; Essen, Georg, „... der fingirte Nullpunct der Humanität.“ Analyse und Kritik religiöser Individualisierung als Thema der Katholischen Dogmatik Johann Evangelist Kuhns, in: Deuser, Hermann/Wendel, Saskia (Hg.), Dialektik der Freiheit. Religiöse Individualisierung und theologische Dogmatik, Tübingen 2012, 103–124; Köpf, Ulrich, Die theologischen Tübinger Schulen, in: Köpf, Ulrich (Hg.), Historisch-kritische Geschichtsbetrachtung. Ferdinand Christian Baur und seine Schüler (Contubernium 40), Sigmaringen 1994, 9–51, hier 18 f. Vgl. u. a. Seckler, Max, „Tübinger Schule (T.Sch.), 1.

qualitative Größe in Frage gestellt.⁶ Holzem historisiert die Leistung Kuhns und der Theologen seiner Zeit konsequent und schlägt deswegen vor, „dieses Theologietreiben und dessen öffentliche Wahrnehmung als einen je spezifischen Kommentar zur Zeitgeschichte“⁷ zu verstehen. Dieser Deutung schließe ich mich dezidiert an und verorte die christologischen Reflexionen Kuhns als eine spezifische Verarbeitung von theologischen und philosophischen Anfragen an bestehende theologische Begründungszusammenhänge seiner Zeit.⁸ Von daher ist die Theologie Kuhns auf eine heutige Relevanz hin zu befragen.⁹ Im Folgenden werde ich auf der einen Seite den christologischen Entwurf Kuhns zwischen 1820 und 1846¹⁰ in seine Auseinandersetzung mit David Friedrich Strauß' ‚Leben Jesu‘¹¹ einordnen. Johann 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‘.¹² Auf der anderen Seite werde ich ihn von dem Entwurf Immanuel Kants in seiner Religionschrift¹³ abgrenzen,

Katholische TSch.“, in: LThK 3, Bd. 10, Freiburg i. Br. u. a. 2001, 287–290; Kessler, Michael/Seckler, Max (Hg.), *Theologie, Kirche, Katholizismus. Beiträge zur Programmatik der katholischen Tübinger Schule* von Joseph Ratzinger, Walter Kasper und Max Seckler, Tübingen 2003; Türk, Hans-Günther, *Philosophie – Spekulative Theologie – Unmittelbare Gottesidee. Zum philosophischen und theologischen Denken des „Tübingers“ Johann Evangelist Kuhn*, in: ZKTh 104 (1982), 147–171.

6 Holzem, *Tübinger Schule?*, 14 f.

7 Ebd., 15.

8 Ebd., 21.

9 Ähnlich dürfte die Aufnahme Kuhns durch Pröpper, *Freiheit und Essen*, Georg, *„Aufruhr in der metaphysischen Welt“ – Notwendige Distinktionen im Begriff des Monotheismus*, in: Striet, Magnus (Hg.), *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube*, Freiburg i. Br. u. a. 2004, 236–270; Essen, *Individualisierung 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 wegbereitenden Theologie verbleibt.*

10 Die Begrenzung auf diese Jahre ergibt sich durch die theologische Veränderung im Werk Kuhns nach seiner Unterbrechung der Lehrtätigkeit. Vgl. Wolf, *Ketzer*.

11 Strauß, David Friedrich, *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: FBTK 9 (1835), 306–336; Kuhn, Johannes, *Das Leben Jesu, wissenschaftlich bearbeitet*. Bd. 1, Mainz 1835. Ergänzend Ders., *Einleitung in die katholische Dogmatik*. Bd. 1, Tübingen 1846; Ders., *Das Leben Jesu, wissenschaftlich bearbeitet*, in: ThQ 20 (1838) 2, 564–575; Kuhn, Johannes, *Glauben und Wissen, mit Rücksicht auf extreme Ansichten und Richtungen der Gegenwart*, in: ThQ 21 (1839), 382–503; Ders., *Hermeneutik und Kritik in ihrer Anwendung auf die evangelische Geschichte*, in: Jb 1836, 7, 1–50; Ders., *Von dem schriftstellerischen Charakter der Evangelien im Verhältnis zu der apostolischen Predigt und den apostolischen Briefen*, in: Jb 1836, 6, 33–91; Rezension zu Kuhn, Johannes, *Das Leben Jesu, wissenschaftlich bearbeitet*, in: FBTK 17 (1839), 93–116.

12 Vgl. zur Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte von Kuhns Monographie seine Selbstanzeige in der ThQ 20 (1838) 3, 564–575, bes. 569–571.

13 Kant, Immanuel, *Werkausgabe* in 12 Bänden, hg. v. Weischedel, Wilhelm, Frankfurt a. M. 1968. Im Text nach den üblichen Zitierweisen (RGV) zitiert.

um die spezifische Leistung Kuhns herauszuarbeiten, zu den zeitgenössischen Herausforderungen seinen spezifischen theologischen Kommentar geschrieben zu haben.¹⁴

2. Zeitgenössische Einordnung Kuhns – Theologie in der Zeit nach ‚1800‘

Walter Kasper identifiziert als das theologische Problem des 19. Jahrhunderts das Problem der Geschichte.¹⁵ Diesem stellte sich, so Kasper, die Katholische Tübinger Schule des frühen 19. Jahrhunderts. „Sie wusste sich als eminent geschichtliche Theologie, und dieser ihr geschichtlicher Charakter ist das sie prägende Unterscheidungsmerkmal gegenüber anderen theologischen Richtungen.“¹⁶ Mit dieser Interpretation macht Kasper auf das Anliegen Kuhns aufmerksam, sich kritisch von den von ihm wahrgenommenen vorrangig philosophischen, aber auch theologischen Richtungen zu distanzieren.¹⁷ Die hier zugrunde gelegten Veröffentlichungen Kuhns fallen in die Zeit des Endes der als ‚Sattelzeit‘ bezeichneten Epoche¹⁸, zu der sich Kuhn bereits in ein konstruktiv-kritisches Rezeptionsverhältnis setzt. Die grundlegende Infragestellung bestehender religiöser und philosophischer Anschauungen und Gewissheiten wird exemplarisch an der Religionsschrift Kants deutlich werden. In der „Sattelzeit der Neuzeit“ entstanden aber „jene problemerezeugenden Krisenkonstellationen, auf die das 19. und 20. Jahrhundert zu reagieren hatte“¹⁹. Zudem ist 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 verursacht haben, zu verorten. Andreas Holzem hebt die Krise der Wissenskulturen hervor,²⁰ die für die sich neu formierende katholische Theologie eine Neuorientierung in wegbrechenden, bisher aber als selbstverständlich geltenden römisch-katholischen Sozial- und Traditionsbezügen bedeutet.²¹ Theologie musste sich, so Holzem, nach den Umwälzungen ‚um 1800‘ einerseits „mit der massiven

14 Dieser Aufsatz geht auf einen Vortrag auf der Tagung „Christologie in der Moderne“ im Mai 2015 zurück. Vgl. dazu auch: Werner, Gunda, „Geschichte ist der Grundcharakter und gleichsam das Urelement des Christentums“ – exemplarische christologische Problemkonstellationen bei Johannes Evangelist von Kuhn zwischen 1830 und 1846, in: Danz, Christian/Essen, Georg (Hg.), *Christologie in der Moderne*, Regensburg 2018.

15 So beispielhaft ausgeführt in Kasper, *Geschichte*, 19. Allerdings ordnet Kasper die Kuhn-Strauß-Debatte dort auch unter die Frage der Kirchlichkeit ein (vgl. ebd., 29 f.). Die Dialektik der Determination nehmen unter anderem Pröpper, *Freiheit, Essen, Aufruhr und Türk*, Kuhn auf.

16 Kasper, *Geschichte*, 15.

17 Besonders hierzu Kuhn, *Glauben und Wissen*.

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

19 Essen, *Individualisierung*, 107.

20 Vgl. Holzem, *Tübinger Schule?*, 16.

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

Bestreitung des Christentums und seiner Vergesellschaftung“ auseinandersetzen und 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“²². Die politische Dimension zeigt sich nicht zuletzt in der Unterbrechung wissenschaftlicher Tätigkeit durch das politische Amt Kuhns.

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‘²³ spiegeln die sich verschärfenden theologischen Auseinandersetzungen wider, die kirchenpolitisch die Verarbeitung der Krise der Neuzeit und beginnenden Moderne verdeutlichen und letztlich in eine Richtung, der ultramontanen und theologisch der neuscholastischen, entschieden werden.²⁴ Für das Verständnis der Theologie Kuhns als eines eigenen Entwurfs christologischer Dogmatik ist die Referenz der philosophischen Christologie von Immanuel Kant deswegen bedeutsam, weil so eindrücklich aufgezeigt werden kann, dass Kuhn in der Auseinandersetzung um den Stellenwert der Offenbarung einen eigenen Lösungsentwurf vorlegt.

3. Kants philosophische Christologie als exemplarische Kritik des Offenbarungsglaubens

Die Religionsschrift von Kant eignet sich deswegen als Kontrastfolie zum Entwurf von Kuhn, weil auch Kant die Möglichkeit von Offenbarung und ihrem erkenntnistheoretischen Status, wie sie von Lessing im Fragmentenstreit vorgelegt wurde, thematisiert.²⁵ Als in der Tradition der Aufklärung stehender Philosoph setzt sich Kant gleichwohl kritisch mit der Institution und Religion auseinander.²⁶ Allerdings stehen bei Kant die

22 Holzem, *Tübinger Schule?*, 18.

23 Vgl. Kuhn, *Glauben und Wissen*, 386, F. 3: Kuhn nimmt selbst Stellung zu dem Vorwurf der Heterodoxie und Neologie. Auch Wolf, *Ketzer*, 379.

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

25 Vgl. dazu ausführlich: Werner, *Gunda*, *Die Freiheit der Vergebung. Eine freiheitstheoretische Reflexion auf die Prärogative Gottes im sakramentalen Bußgeschehen* (RaFi 59), Regensburg 2016, 127–157.

26 Vgl. Sala, Giovanni B., *Die Lehre von Jesus Christus in Kants Religionsschrift*, in: Ricken, Friedo/Marty, François (Hg.), *Kant über die Religion* (Münchener Philosophische Schriften 7), Stuttgart u. a. 1992, 143–155, hier 145; Langthaler, Rudolf, *Geschichte, Ethik und Religion im Anschluss an Kant. Philosophische Perspektiven „zwischen skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz“* (DZPh.S 19,2), Berlin 2014, 379–444; Wenzel, Knut, *Die Erbsündenlehre nach Kant*, in: Essen, Georg/Striet, Magnus (Hg.): *Kant und die Theologie*, Darmstadt 2005, 224–250, hier 226; Ricken, Friedo/Marty, François (Hg.), *Kant über die Religion* (Münchener Philosophische Schriften 7), Stuttgart u. a. 1992, 165.

Moral und ihre Beförderung im Mittelpunkt,²⁷ so dass er von dort aus die Offenbarungs- und Religionskritik vor dem Forum der Vernunft transformiert, „denn eine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer gegen sie nicht aushalten“ (RGV BA XIX). Ansatzpunkt der grundlegenden Kritik ist bei Kant allerdings nicht die Christologie, sondern die Erbsündentheorie. Den Gedanken einer vererbten und naturhaften Schuld dekonstruiert er freiheitstheoretisch, indem er für die Erkenntnis der Schuldigkeit aller eine Zwischenbestimmung, den Hang zum Bösen, einführt. So kann er deutlich machen, dass die Schuld als Tat des Menschen bereits im Selbstverhältnis des Menschen zu finden ist. Die Denkmöglichkeit der Christologie ist ebenda zu finden, denn der Mensch muss können, was er soll. Um mit dem Widerspruch umgehen zu können – nicht zu tun, was er soll, obwohl er es kann – ohne dass es zum Widerspruch der Vernunft wird, was ja aufgrund des Nicht-Widerspruchs-Axioms nicht geht, bringt die Vernunft die Idee eines Vorbilds hervor.²⁸ Weil der Mensch die Anlage zum Guten hat, ein „Keim des Guten“ übrig geblieben ist (RGV B 50; A 46), ist eine Veränderung möglich. Erst diese Revolution der Gesinnung ermöglicht es, dass die Gesinnung für die Tat sprechen kann. Möglich ist dies durch eben den „Herzenskündiger“, der „in seiner reinen intellektuellen Anschauung“ den Fortschritt ins Unendliche „als ein vollendetes Ganze[s], auch der Tat (dem Lebenswandel) nach, beurteilt denken“ (RGV, B 86; A 79) kann.²⁹ Diese scheinbare Ausweglosigkeit des Menschen also eröffnet die Notwendigkeit Kants, eine andere Denkform einzuführen, denn er will an der Möglichkeit des Menschen, ein moralisch guter Mensch zu werden, ebenso festhalten wie an der Unbedingtheit der sittlichen Forderung. Um dies denken zu können, entwickelt Kant drei Motive der Stellvertretung, die den Kern seiner philosophischen Christologie bilden, von denen die ersten zwei hier relevant sind. Grundlegende Voraussetzung für Kant und ineins Ablehnung der Erbsündenvorstellung bleibt aber auch in den Motiven der Stellvertretung die Unübertragbarkeit der Schuld.

Das erste Motiv der Stellvertretung ist einfach, denn der Mensch nimmt seinen Ausgang im Bösen, revolutioniert seine Gesinnung und tritt ein in das Gute. Wie soll der Mensch beurteilt werden? Wonach?

„Der Richterspruch eines Herzenskündigers muß als ein solcher gedacht werden, der aus der allgemeinen Gesinnung des Angeklagten, nicht aus den Erscheinungen derselben, den vom Gesetz abweichenden, oder damit zusammenstimmenden Handlungen gezogen worden“ (RGV, B 95, 96; A 89).

- 27 Vgl. Danz, Christian, Endliche Freiheit. Luthers und Kants Freiheitsverständnis im Kontext von Augustins Schrift „De libero arbitrio“, in: Fischer, Norbert (Hg.): Die Gnadenlehre als „salto mortale“ der Vernunft? Natur, Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant (Alber-Reihe Philosophie), Freiburg i. Br. 2012, 191–208, hier 205 f.
- 28 Vgl. Langthaler, Kant, 445–453; Hoping, Helmut, Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant (IThS 30), Innsbruck u. a. 1990, 216.
- 29 Vgl. Ruhstorfer, Karlheinz, Christologie (Gegenwärtig Glauben Denken. Systematische Theologie 1), Paderborn u. a. 2008, 164–170.

Auch wenn es um die Gesinnung geht, wem soll denn die Strafe zugefügt werden, dem alten oder dem neuen Menschen? Das eine wäre gerecht, das andere ungerecht. „Die Sinnesänderung ist nämlich ein Ausgang vom Bösen, und ein Eintritt ins Gute, das Ablegen des alten, und das Anziehen des neuen Menschen, da das Subjekt der Sünde [...] abstirbt, um der Gerechtigkeit zu leben“ (RGV, B 98; A 91). In theologischen Topoi beschreibt Kant nun den Menschen.

„Der Ausgang aus der verderbten Gesinnung in die gute ist (als »das Absterben am alten Menschen, Kreuzigung des Fleisches«) an sich schon Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Übeln des Lebens, die der neue Mensch in der Gesinnung des Sohnes Gottes, nämlich bloß um des Guten willen übernimmt; die aber doch eigentlich einem andern, nämlich dem alten (denn dieser ist moralisch ein anderer), als Strafe gebühren“ (RGV, B 98; A 92).

Diese Wendung kommt überraschend. Allerdings auch wenn der neue Mensch die Strafe für den alten übernimmt, bleibt die Schuld nicht-transmissibel, denn beides ist eine Operation im Subjekt. Das Problem, aus zwei Sachlagen bestehend – der neue Mensch vertritt den alten und die Gesinnung spricht für die Taten³⁰ –, verbindet Kant mit der christologischen Grundfigur,³¹ die er personifiziert als Sohn Gottes³² (RGV, B 99, 100; A 93, 94). Allerdings findet auch hier eine philosophische Rekonstruktion statt und die Idee ist ebenso in die Einheit des Subjekts (des moralischen und physischen) verlegt wie die Schuldübertragung dies auch schon war.

Im zweiten Motiv der Stellvertretung werden die Taten durch die Gesinnung vertreten. Weil die Kluft zwischen dem Lebenswandel und der Gesetzesforderung bleibt, muss nun die Gesinnung für die Totalität der Taten eintreten. Die bereits personifizierte Idee des Vorbildes ist nun derjenige, der jenen Überschuss der Verdienste gibt, „der oben vermißt wurde, und ein Verdienst, das uns aus Gnade zugerechnet wird“ (RGV, B 100, 101; A 94).³³ Kant verlegt die dogmatischen Einsichten der Christolo-

30 Vgl. Schaede, Stephan, Stellvertretung. Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie (BHT 126), Tübingen 2004, 615.

31 Hoping, Freiheit sieht in dieser Konstruktion den Ausgangspunkt „für eine Theorie eigener, selbstgewirkter Genugtuung“ (223). Vgl. dazu auch Sala, Lehre, 152, der in diesem Akt eine Art Selbsterlösung erkennt, die er – u. v. a. – als Semi-Pelagianismus deutet: „Das »initium fidei« ist eine Leistung des Menschen, der durch sein natürliches Vermögen sich für die Gnade »qualifiziert«.“

32 Schaede, Stellvertretung, 616.

33 Die dritte Dimension der Stellvertretung ist in dieser Reflexion impliziert und wird zugleich ausgeweitet auf die eschatologische Dimension. Denn das Ideal des stellvertretenden Sohnes Gottes wird nun in die Gesinnung aufgenommen. Diese kann an die Stelle der Taten treten. Durch diese Erweiterung kann er nun fragen, wie die Gesinnung und wie das Leben vor dem Gerichtshof betrachtet werden sollen. Eschatologisch steht dem Menschen natürlich sein ganzes Leben vor Augen. Und zudem wird die Gesinnung in ihrer Qualität und außerdem dem Grad der Verbesserung nach angeschaut. Der Mensch selbst kann seine Gesinnung nur an seinem Lebenswandel erkennen und es wird klar, dass er keine begründete Hoffnung haben kann. „Hier kann nun nicht die zuvor erkannte Gesinnung die Tat vertreten lassen, sondern umgekehrt, er soll aus der ihm vorgestellten

gie – Menschwerdung, Rechtfertigung, Stellvertretung – in das Selbstverhältnis des Menschen, weil er diese im Rahmen der bloßen Vernunft reflektiert.³⁴ Deswegen ist die einflussreiche Deutung Anselms in *Cur Deus Homo* hier als eine Idee im Subjekt entworfen, um die Antinomie der Freiheit auszuschließen, weil Kant eine Übertragung der Schuld sowie der Schuldübernahme ausschließt. Allerdings scheint sich Kant mit seiner grundsätzlichen Dichotomie des Menschen – die Aufspaltung in einen empirischen und einen intelligiblen – neue Aporien einzukaufen, die er jedoch durch die analytische Vernunftreflexion bereits gelöst hatte. Denn diese braucht Kant, um den Gesinnungswandel deutlich zu machen. Weil der Erwerb und das Weitergeben der Verdienste intrasubjektiv gedacht werden, kann Kant die Stellvertretungsmotive denken. Denn der alte Mensch wird abgelegt und das Verdienst des neuen Menschen, der als unschuldiger das Leiden des alten erträgt, kann als Gnade gedacht werden. Diese macht aber überhaupt erst den empirisch wahrnehmbaren langen Weg der Besserung möglich. „So wird jedes der soteriologischen Momente in das Selbstverhältnis des Subjekts und damit in sein Selbstbewusstsein gelegt, während es zugleich inhaltlich christologisch formuliert wird.“³⁵ Damit kann Kant aber nicht nur bis in die Soteriologie und Eschatologie hinein theologische Gehalte reformulieren als vernunftgeleitete Operationen, sondern hat sein Ziel eingeholt, dem spekulativen Bedürfnis der Vernunft zu entsprechen, an dem Zueinander von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit nicht zu zerbrechen.

Theologisch gesprochen wird für die philosophische Reflexion ein hoher Preis gezahlt. Denn die reine Idee des Gottessohnes, mit der jegliche geschichtliche Perspektive auf Offenbarung verneint ist, wird theologisch in Aporien führen. Allerdings gibt Kant der Theologie in zwei wesentlichen Einsichten zu denken: *Erstens* eröffnet die Dekonstruktion der traditionellen Erbsündenlehre, mit der Kant seine philosophische Christologie begonnen hat, nicht nur die Einsicht in deren aporetische Argumentation, sondern verweist zugleich auf die Notwendigkeit, zwischen „der Anlage zur schuldigen oder sündigen Tat und dieser selbst als Freiheitstat“ zu unterscheiden.³⁶ *Zweitens* verdeutlicht Kant die Grenze einer spekulativen Christologie, die ein Zueinander von Offenbarung und Geschichte nicht nur nicht mehr denken kann, sondern auch nicht mehr für notwendig erachtet. Die nachfolgende Theologie hatte sich mit der Kritik Kants, die einen anderen Zugang zur Offenbarungskritik genommen hatte als beispielsweise Lessing, auseinanderzusetzen und für die grundlegende Problematik der Geschichte Entwürfe vorzulegen.

Tat seine Gesinnung abnehmen“ (RGV, B 104r; A 97). Dieser Richter ist auch in der Vernunft und dieser Richter ist streng. Weil Kant auch den Gerichtshof in das Subjekt verlegt und im Subjekt alle Rollen des Gerichtshofes zugleich ausgefüllt werden, bündelt er alle Stellvertretungsmotive eben dort.

34 Vgl. Hoping, *Freiheit*, 223 f.

35 Werner, *Freiheit der Vergebung*, 155.

36 Vgl. ebd., 137–145.

4. Kuhns christologischer Entwurf als zeitgeschichtlicher Kommentar zur Offenbarungskritik

4.1 Zueinander von Geschichte und Offenbarung als Dialektik der Determination

Die exegetische Untersuchung „Leben Jesu“³⁷ von Kuhn ist nur in geringem AusmaÙe eine systematisch-theologische Erarbeitung christologischer Einsichten. In seiner Anschlussreflexion an seine exegetischen Ergebnisse legt Kuhn dar, wie einer Geschichte jene spezifische Bedeutung zukommen kann, die nur im Glauben, also als offenbarte und damit positiv gegebene, in dieser Bedeutung erkennbar wird. Weil die Frage nach der Echtheit der Evangelien wissenschaftlich state of the art ist, steht diese im Mittelpunkt der Untersuchung und erst von dort aus wird nach der Aussageabsicht gefragt. In der ‚wissenschaftliche[n] Darstellung des Lebens Jesu‘³⁸ betont Kuhn, dass der Zugang zu dem Inhalt nur über das Historische genommen werden kann. Auf dieser Grundlage zieht er die Differenz zwischen der Kritik des Geschichtlichen und dem Prinzip des Didaktischen ein.³⁹ Kuhn betont ebenso wie Strauß die Philosophie als Zugangsweise für die Reflexion auf die Didaktik wie auch die Geschichtlichkeit.⁴⁰ Er kritisiert Strauß nun an der Stelle⁴¹, die ihn philosophisch am wenigsten überzeugt. Die Argumentation von Kuhn ist bemerkenswert, denn sie ist nicht theologisch oder dogmatisch im Sinne eines positiven Aufweises, sondern stützt sich auf eine bewusstseinstheoretische Konzeption: Das menschliche Bewusstsein sei die Quelle des Wissens, deswegen müsse unterschieden werden, welche Form des Wissens das Bewusstsein wissen könne. Denn, so Kuhn, auch wenn die Wahrheit im Bewusstsein erkannt wird, wird sie dort aber nicht gedacht.⁴² Deswegen ist der Wahrheit als vorhandener ein anderer Status zuzuschreiben als dem Gedachten, das auch Erfundenes sein könnte. Offenbarungstheologisch bedeutet dies für Kuhn, dass die Differenz wesentlich ist, dass die Idee (der

37 Kuhn, *Leben Jesu*.

38 Vgl. Kuhn, *Leben Jesu*, § 36–38 (116–129).

39 Zur Schrift Kuhns: Geiselmann, Rupert, *Jesus der Christus. Erster Teil: Die Frage nach dem historischen Jesus*, München, 1965, bes. das Vorwort 9–29; Geiselmann, Rupert, *Der Glaube an Jesus Christus – Mythos oder Geschichte? Zur Auseinandersetzung Joh. Ev. Kuhns mit David Friedrich Strauß*, in: *ThQ* 129 (1949) 3, 257–277; Geiselmann, Rupert, *Der Glaube an Jesus Christus – Mythos oder Geschichte? Zur Auseinandersetzung Joh. Ev. Kuhns mit David Friedrich Strauß (Schluß)*, in: *ThQ* 129 (1949) 4, 418–439.

40 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.

41 Vgl. Courth, Kuhn, 138 f.

42 Vgl. Schilson, Arno, *Lessing und die katholische Tübinger Schule*, in: *ThQ* 160 (1980) 4, 256–277.

Wahrheit, des Göttlichen, Gottes...) keine geschichtslose Größe ist, sondern „immer an Erfahrung gebunden bleibt“⁴³.

Kuhn setzt sich mit Strauß über den Stellenwert der Offenbarung in ihrer Beziehung zur Geschichte, zum Erkenntnisgrund des Subjekts und zur theologischen Wissenschaft in Form positiver Dogmatik auseinander.⁴⁴ Mit diesen Reflexionen nimmt Kuhn genau zu jenen Themen Stellung, die durch die Umbrüche der Sattelzeit und der politischen Veränderungen aufgebrochen sind.

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.⁴⁵ Mit Hegel will Strauß einen ideengeschichtlichen Entwurf der Idee des Göttlichen vorlegen und schließt zugleich die Gewissheit in einen „inneren Kern des christlichen Glaubens“⁴⁶ nicht aus. Dieser Kern ist als ein unabhängiges Wissen zu denken, nämlich „Christi übernatürliche Geburt, seine Wunder, seine Auferstehung und Himmelfahrt“. Dies seien „ewige Wahrheiten“, auch wenn „ihre Wirklichkeit als historischer Fakta angezweifelt werden mag“⁴⁷. Strauß geht es in seiner Kritik also um die Frage, was als historisch sicher gelten kann.

Deswegen steht im Mittelpunkt von Kuhns Argumentation, die Historizität Jesu zu verteidigen. Damit will er ineins die Grundüberzeugung des christlichen Glaubens bewahren und die Verbindung von Geschichte und Dogma neu codieren. Zugleich distanziert sich Kuhn bereits hier von Strauß, der mit der Idee des Göttlichen an die Frage herangeht. Nachdem Kuhn seine theologische Grundlage in der geschichtlichen Dimension sieht, liegt sein Hauptaugenmerk auf einem Begriff der Geschichte, der der Textgattung der Evangelien angemessen ist. Kuhns Begründungsfigur nun ist offenbarungstheologisch, so dass er zwischen der historischen Geschichte und den überlieferten Begriffen differenziert, indem er grundsätzlich die Frage stellt, ob denn die Evangelien Geschichte schreiben wollten. 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.“⁴⁸ Die Wahrheit des Christentums überschreitet die Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis. Deswegen braucht es eine geschichtliche Offenbarung, durch die das Handeln Gottes überhaupt erst erkennbar ist. Durch die Ursünde ist näherhin die

43 Courth, Kuhn, 156.

44 Vgl. Essen, Individualisierung, 115.

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

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

47 Ebd.

48 Kuhn, Über den Begriff und das Wesen der speculativen Theologie und (oder) christlichen Philosophie, in: ThQ 14 (1832), 253–304; 411–444, hier 299, zit. nach Courth, Kuhn, 160. Online: http://idb.uni-tuebingen.de/diglit/thq_1832/0300, zuletzt abgerufen am 02.09.2020.

Erkenntnisfähigkeit verdunkelt, so dass es eine neue Offenbarungstat Gottes braucht.⁴⁹ Der Höhepunkt aller Offenbarung ist die Menschwerdung⁵⁰; diese ist zugleich der Hinweis auf die „wesenhafte Verknüpfung von Heilsgeschichte und christlicher Wahrheit“⁵¹. Mit diesem Argument distanziert sich Kuhn von der 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. Diese These muss Kuhn allerdings erst begründen! Dafür braucht er nicht weniger als eine neue Zuordnung von Offenbarung und Geschichte. Deswegen arbeitet Kuhn exegetisch, denn die Glaubwürdigkeit der Schrift als Quelle des Wissens von der Offenbarung ist die Voraussetzung. Diese ist nur dann denkbar, wenn in und an ihr ein historischer Charakter ausgemacht werden kann. Das Kernproblem liegt für Kuhn also in der Frage, wie das Subjekt die Wahrheit des Christentums als eine solche auch erkennen kann, da sie auch 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!

Für seine Argumentation expliziert Kuhn seine Bewusstseinstheorie, die hier nur soweit interessieren soll, als sie für die christologische Fragestellung relevant ist. Die „Basis des christlichen Bewusstseins“⁵² ist die Inkarnation. Das religiöse Wissen, die wesentliche Wahrheit, „ist dem menschlichen Geiste ursprünglich eigen und wird nicht durch Erziehung oder Bildung erst in ihn hineingebracht“⁵³. So wohnt auch bei Kuhn der Gottgedanke der Vernunft inne, allerdings in deutlicher Distanzierung zu geschichtsphilosophischen Entwürfen seiner Gegenwart, die dieses Gewahrwerden der Offenbarung als einen Aufhebungsprozess verstanden (so z. B. Lessing, Kant, Hegel und Strauß). Um Offenbarung weder in dem Aufhebungsprozess noch in einem positiven Aufweis zu verstehen, entwickelt er zwei einander korrespondierende Denkformen: Das Zueinander von Offenbarung und Geschichte wird als Determination verstanden,⁵⁴ die kirchliche Gemeinschaft im Sinne einer Überlieferungsgemeinschaft als ekklesiologische Rahmentheorie christlicher Offenbarung.⁵⁵

Ideen – so kann die Kurzfassung sein – sind an die Erfahrung gebunden! Kuhns Ausweg ist so simpel wie bestechend. Die Erkenntnis des Unmittelbaren ist an die Erkenntnis des Mittelbaren rückgebunden, so dass die Erkenntnis des Unmittelbaren eben

49 Vgl. Courth, Kuhn, 161.

50 Vgl. Kuhn, *Leben Jesu*, 130.

51 Courth, Kuhn, 166.

52 Fürst, Walter, *Theologie und 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: *RoJKG* 1 (1982), 69–141, hier 122.

53 Kuhn, *Einleitung*, 25.

54 Vgl. ebd., 47 f.

55 Ebd., 65 ff.

nur mit der Hilfe des Mittelbaren denkbar ist. Mit dieser Argumentation markiert Kuhn den erkenntnistheoretischen Schnitt zu Strauß:⁵⁶ Ohne Geschichte – so Kuhn – kann es keinen Glauben geben. Die Wirklichkeit Gottes kann nicht ohne den Gedanken einer Geschichtlichkeit der Offenbarung erkannt werden.⁵⁷ Die Geschichte ist also gerade nicht die Selbstdarstellung des objektiven Geistes (gegen die Hegelinterpretation von Strauß), sondern ist der spezifische Ort des offenbarenden Gottes und handelnden Menschen. Die Dialektik von Geschichte und Offenbarung besteht nun gerade in dieser Verbindung, so dass die göttliche Idee und das sie offenbarende geschichtliche Faktum untrennbar sind! „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.“⁵⁸ Allerdings ist Kuhn mit dieser Einsicht noch nicht zur eigentlichen dogmatischen Frage nach dem Christus des Glaubens vorgedrungen. Für diesen Gedankengang bedient er sich einer Folie, die für die aufgeklärte Philosophie steht: die Deduktion der Idee von Christus.

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

Im ‚Leben Jesu‘ entfaltet Kuhn den Gedanken der „Deduction der Christos Idee“⁵⁹. Kuhn allerdings argumentiert gerade nicht im Modus der Vernunftoperation, wie sie bei Kant begegnete, sondern von der allgemeinen Natur aus, die „Göttliches und Gott auf gewisse Weise ausspreche“⁶⁰ und gelangt so zur menschlichen Natur, in der dieses Aussprechen kulminiere, aber auch sich offenbare. Kuhn fügt eine wesentliche Differenz ein, denn die Natur des Menschen ist eine mittelbare Offenbarung, das Leben des Menschen hingegen als „lebendige, wirkliche und nach einer Seite selbst unmittelbare göttliche Offenbarung“⁶¹ zu verstehen. Jesus nun übertrifft sowohl seiner Natur als auch seinem Leben nach „alles andre menschliche Leben wenigstens graduell“⁶². Dies ist im ersten Schritt auf die Messiasbezeichnung zurückzuführen, die allgemein für Jesus gebraucht wird. „Das Maximum der Offenbarung des Göttlichen und Gottes im Menschenleben ist sonach die dem Leben Jesu eigenthümliche Offenbarung.“⁶³ Kuhn also deduziert seine Idee von Christus nicht aus der Vernunft, nicht aus der Idee des Göttlichen, sondern aus der „Idee des Menschenlebens“. Damit kann seine Argumentation unabhängig von jedem faktischen Ereignis im Leben Jesu zur Einsicht führen, dass er

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

57 Vgl. Courth, Kuhn, 161.

58 Ebd., 165.

59 Kuhn, *Leben Jesu*, 129–140.

60 Ebd., 129.

61 Ebd.

62 Ebd.

63 Ebd., 130.

der Messias sei; dies ist der „voraussetzungslose, reine Standpunct unserer Darstellung des Lebens Jesu“⁶⁴.

Zunächst folgt Kuhn dem Gedanken seiner Zeit, von einer Entwicklung und Erziehung des Menschengeschlechtes auszugehen, die bis zu jenem Individuum geht, „de[m] Christos, als de[m] Träger der höchsten Entwicklung des Menschengeschlechtes“⁶⁵. Diese Entwicklung des Menschen denkt Kuhn als zwischen zwei Polen eingebettet, dem nach vorne gerichteten des Gegebenen und dem rückwärtsgewandten der Vorsehung, dazwischen „bleibt des Menschen eigenste und reine That“⁶⁶. Diese anthropologische Beschreibung des Menschen unterfängt Kuhn näherhin freiheitstheoretisch, denn diese Tat „ist durch den einzigen Faktor der freien Selbstbestimmung ohne Recht theilbar“⁶⁷. Der Mensch ist mit diesen beiden Polen und seiner natürlichen Veranlagung in die moralische Weltordnung hineingestellt. Dieses Hineingestellt-Sein in die moralische Weltordnung ist für Kuhn – wie auch für Kant – nur subjekttheoretisch zu verstehen, denn als ein Anspruch von außen könnte es nicht zu einem inneren Antrieb werden. Das bei Kant figurierte moralische Gesetz begegnet hier im Subjekt als das „transcendente Gesetz“⁶⁸. Dieses Gesetz begründet Kuhn christologisch, indem er über die bereits beschriebene Deduktion variiert, also aus der 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.“⁶⁹

Damit hat Kuhn die Grundlage für die Unterscheidung zwischen menschlicher und göttlicher Natur Jesu geliefert und als eigene Fassung der Zweinaturenlehre reformuliert. Kuhn schließt aus der Deduktion aber noch ein weiteres: Denn die Unterscheidung der Naturen ist möglich durch die exegetisch begründete Differenz der Bezeugung durch die Apostel, das ist die historisch bekannte menschliche Natur, und der Überlieferung. Die Überlieferung, die die Annahme einer göttlichen Natur bekennt, ist aber auch nur als Rückschluss möglich und damit ebenfalls historisch, eben in der Gattung der Überlieferung. Kuhn kann also die Person Jesus von Nazareth als eigentlichen Grund und wesentlichen Inhalt der Wahrheit des Christentums auch erkenntnistheoretisch erklären. Er verbindet die positive Gegebenheit der Heilsgeschichte untrennbar mit der Person Jesu. Damit legt er die Grundlage für eine Geschichtsspekulation, die wiederum den Fortschrittsgedanken des Menschengeschlechtes aufnimmt.

64 Ebd.

65 Ebd., 135.

66 Ebd., 138.

67 Ebd.

68 Ebd.

69 Ebd.

5. Die Überlieferungsgemeinschaft als ekklesiologische Rahmentheorie – Überhangfragen und Auswege

Und der ursprüngliche Streit um die Evangelien? Natürlich hätten sie reine Nachrichten schreiben können, sie wollten aber Glaubensbeweise überliefern.⁷⁰ In der Dialektik der Determination gründet Kuhn den Beweis des Glaubens auf Geschichte. Damit ist aber natürlich die Stärke des Beweises nun von der Geschichte des Geschehens abhängig, diese aber hängt wieder von Grund und Grad der Bezeugung ab.⁷¹ Damit verbindet Kuhn seine erste Denkform der Dialektik mit der zweiten, der Überlieferungsgemeinschaft. Weil die Bezeugung die ganze Last tragen muss, differenziert Kuhn. Die Augenzeugen haben selbstverständlich den höchsten Grad der Bezeugung. Kuhn wählt damit nicht den Weg, den Strauß figuriert hatte, in dem er den Messiasbegriff an die Erwartungen knüpfte, sondern wendet auch hier die Dialektik an. Das Auftreten Jesu, seine Taten, sind in der Tat als messianisch deutbar, es ist sogar denkbar, dass die messianischen Tatsachen mit den Taten des Messias identisch erscheinen. Aber erst in dieser Verbindung ist der Glaubensbeweis gültig.⁷² Eine Deduktion aus den messianischen Tatsachen alleine ist ebenso wenig aussagekräftig wie die Taten alleine. Kuhn schlägt die Differenzierung zwischen Faktum und Zeugnis vor und kann so zugleich die notwendig bleibende Gebundenheit an die Geschichtlichkeit betonen!

Diese funktioniert aber eben nur im Rahmen seiner zweiten Denkform, nämlich der überlieferungstheoretischen Annahme Kuhns, die in der ersten Auflage der Einleitung etwas sperrig als „Auctoritätsglaube“⁷³ begründet wird. Als Offenbarungs- und als Kirchenglaube ist der christliche Glaube eben jener ‚Auctoritätsglaube‘. Die analytische Differenz wird hier wie schon bei der Natur des Menschen eingezogen: Die Unterscheidung zwischen Vernunft- und Offenbarungsglauben wird enggefasst auf die Kirchlichkeit des Glaubens, der einerseits objektiv, andererseits subjektiv sei. Auf diese Weise kann die abstrakte Deduktion Kuhns in der Ekklesiologie konkret werden, denn dort erfährt zum einen die aus der Deduktion gewonnene Christus-Idee ihre durch die Überlieferung bezeugte theologische Deutung. Zum anderen kann die vorhandene Erkenntnismöglichkeit göttlicher Offenbarung in der menschlichen Natur ihre inhaltliche Figur und damit eigentliche Erfüllung finden. Anders formuliert: Erst in der Gemeinschaft, die durch die bezeugte Überlieferung ekklesiologisch wie christologisch begründet ist, kann der Mensch seine der menschlichen Natur gemäße Bestimmung als religiöses Subjekt erfahren.

Kuhns theologischer Kommentar zur zeitgeschichtlichen Situation ist dreifach zu verstehen. Er kommentiert die aus der ‚Sattelzeit‘ offenen christologischen Fragen

70 Vgl. ebd., 55 f.

71 Vgl. ebd., 156.

72 Vgl. ebd., 157.

73 Kuhn, Einleitung, 63.

nach der Geschichtlichkeit der Schrift und ihrem Überlieferungszusammenhang. Diese konturiert er als Thema der Geschichte und Offenbarung. Dieses Zueinander begründet er subjekttheoretisch, und nimmt damit die anthropologische Wende Kants ernst, indem er dem Subjekt den Ort der Erkenntnis und der existentiellen Bedeutung der Offenbarung zugesteht. Zuletzt findet Kuhn in seiner ekklesiologischen Rahmentheorie nicht nur eine Voraussetzung für den Überlieferungszusammenhang, sondern auch eine Positionierung der Theologie in den Anfragen seiner Zeit. Einer Verneinung der Geschichtlichkeit der Offenbarung und des Offenbarers, wie Kant dies zugespitzt vorschlägt, kann Kuhn aus genuin theologischen Gründen nicht zustimmen. Er behauptet aber nicht nur nicht einfach das Gegenteil, sondern argumentiert genau mit jenen Implikationen, die die Philosophie der Aufklärung als state of the art setzte!

Gerade weil Kuhn sich mit den Spekulationen seiner Zeit auseinandersetzt, übernimmt er nicht die traditionsargumentative Denkform katholischer Theologie, sondern eröffnet als die Bedingung der Möglichkeit der Gotteserkenntnis als Offenbarung die subjektive Erfahrung und die zugrunde liegenden anthropologischen Voraussetzungen. Die hinter dem Streit zwischen Kuhn und Strauß liegende Frage nach dem Status der Offenbarung angesichts ihrer Geschichtlichkeit legt die grundlegende Frage dogmatischer Theologie offen – bis heute! Der elaborierte Entwurf von Kant zeigt eindrücklich den Preis, den eine Theologie dann zahlt und zahlen wird, wenn sie zwei wesentlichen Herausforderungen seit der Aufklärung aus dem Weg geht: der Klärung der Geschichtlichkeit und der vernunftgemäßen, will sagen: einer den neuzeitlichen Denkoperationen angemessenen Argumentation. Strauß hatte die Frage nach der Geschichtlichkeit ebenso abschlägig beantworten können, wie dies vor ihm bereits Lessing und Kant getan hatten. Denn mit der simplen Feststellung, dass heutige Glaubende das Problem haben, Jünger zweiter Hand zu sein,⁷⁴ hatte Lessing auf eine Schwierigkeit hingewiesen, die in der Tat einer Lösung bedurfte, die sich im Festhalten ewiger Wahrheiten ja gerade nicht zeigte. An dieser Stelle kann Kuhn mit seiner Denkform der Überlieferungsgemeinschaft einen Ausweg aufweisen, der – bei aller Zeitgebundenheit gerade seiner späteren Ausführungen – dogmatischer Reflexion bis heute aufgegeben ist. Nämlich zu begründen, dass eine geschichtliche Wahrheit, die an eine geschichtliche Gegebenheit gebunden und geschichtlich überliefert ist, dennoch wahr sein kann.

Prospektiv kann zusammengefasst werden: Erstens ist Theologie konstitutiv an die geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes gebunden. Zweitens ist Theologie gerade als Glaubenswissenschaft geschichtlich, weil sie an die geschichtliche Übermittlung eben dieser Offenbarung im jeweils durchaus kontingenten Glaubensleben der Kirche gebunden ist. Drittens ist Theologie deswegen geschichtlich, weil sie dem Menschen in seiner konkreten, also je kontingenten Glaubensgeschichte als Glaubensvollzug helfend zur Seite steht. Damit ist Theologie abschließend viertens deswegen auch in ihrer ek-

74 Vgl. der Hinweis bei Wolfinger, Glaube, 128.

klesiologischen Dimension geschichtlich, insofern sie in der Kirche das Medium der geschichtlichen Vermittlung ihrer Wahrheit denkt.