

weitere Arbeiten zu Maximus von Felix Heinzer, Guido Bausenhardt und Georg Essen. Christoph Kardinal Schönborn bezieht sich in seiner Christologie »Gott sandte seinen Sohn« (2002) öfter auf ihn und findet so Hilfen zur Lösung der von W. Pannenberg aufgezeigten »Aporien der Zweinaturenlehre«.

Nun legte der Berliner Priesterkandidat Raphael Weichlein unter dem Titel »Gottmenschliche Freiheit« eine präzise Darstellung des Verhältnisses von Christologie und Willensfreiheit bei Maximus vor und analysiert darin besonders exakt dessen zentrale christologische Schrift »Disputatio cum Pyrrho« aus dem Jahr 645. Diese ist im Anschluss an die christologischen Formeln des Konzils von Chalcedon (»zwei Naturen, ungetrennt und unvermischt«) darum bemüht, einen Monotheletismus zurückzuweisen und die gleichzeitige Existenz eines menschlichen und göttlichen Willens in Christus aufzuzeigen. So zeigt er eine »dyotheletische Christologie«, die das Verhältnis von menschlicher Freiheit und göttlicher Gnade aus den pelagianisch-augustinischen Widersprüchen herausführt und neu im Gottmenschen selbst verortet. Der Wille, in dem die Freiheit zum Zuge kommt, ist ein Teil der Natur, weshalb die menschliche und göttliche Natur Jesu ihren eigenen Willen haben muss. Das III. Konstantinopolitanum hat den Dyotheletismus 681 als orthodoxe Lehre beschlossen und anerkannt. Gerade weil die Freiheit und damit der Wille des Menschen durch die »Ersünde« in Mitleidenschaft gezogen wurde (77), bedarf es der Annahme des menschlichen Willens durch Christus aufgrund des von Maximus (von Gregor von Nazianz übernommenen) Axioms »was nichtangenommen wurde, ist auch nicht geheilt« (54). So wie die trinitarischen Personen so durchdringen sich in Christus die beiden Willen und die beiden Naturen in einer Art »Perichorese« (62). Die Befolgung des Willens Gottes ist weder für Christus (mit einem Höhepunkt am Getsemani-Ölberg) noch für den Menschen eine fremde Heteronomie, sondern seine eigentliche Autonomie. Die Vermenschlichung Gottes in Christus führt in demselben zur Vergöttlichung (theiosis) des Menschen. Weichleins von großer Literaturkenntnis zeugende Arbeit ist eine ideale und sehr konzise Einführung in die Zentralgedanken Maximus Confessors, dem großen Deuter und Fortsetzer des Konzils von Chalcedon. Die Studie ist sehr übersichtlich und konzentriert, sie hat inhaltlich trotz der knapp 100 Seiten fast die Qualität einer Dissertation. Man wünscht dem Verfasser daher die Gelegenheit, seine Arbeit und deren Thematik weiter auszubauen und zu vertiefen.

Stefan Hartmann, Oberhaid

Exegese

Ulrich Wilckens: *Kritik der Bibelkritik. Wie die Bibel wieder zur Heiligen Schrift werden kann (neukirchenertheologie)*, Neukirchen-Vluyn 2012, ISBN 978-3-7887-2603-4-Print, 172 S., € (D) 16,99.

Der Zweck dieses Buches ist im Untertitel angegeben. Wie der Verf. in der *Einleitung* betont, sind sich alle christlichen Kirchen darin einig, dass die Bibel »die zentrale Quelle des christlichen Lebens ist« (11). Dies der säkularisierten Öffentlichkeit zu vermitteln, ist die dringendste Aufgabe der Kirche und Theologie. Heutzutage haben beide Mühe, diese Aufgabe zu erfüllen, da die Kenntnis der Bibel auch bei gläubigen Christen weithin abhanden gekommen ist, und die Theologie sich für das Publikum in unverständlicher Weise verheddert hat.

In der Neuzeit entstand die sog. historisch-kritische Exegese. Sie betrachtet die biblischen Bücher als bloße Sammlung von menschlichen Autoren jüdischer und urchristlicher Schriften, die in den vergangenen Kulturen des Vorderen Orients und Hellenismus entstanden sind. Mit Hilfe von historischen und philologischen Mitteln sollen die Texte erläutert werden. Was ist davon brauchbar für das Verständnis der Bibel »als Gottes Wort«? Zur biblischen Hermeneutik schreibt der Verf.: »Ihre wichtigste, aber eben auch schwierigste Aufgabe ist es, im Alten und Neuen Testament *das* vernehmbar werden zu lassen, was in der Vielfalt menschlicher Theologien als ihnen gemeinsame *eine* theologische Wahrheit zu Wort kommen will: Gott« (12). In der »vorkritischen« Zeit nahm man die Autoren der biblischen Schriften als Zeugen von Gott wahr. Nun betrachtet man ihre Schriften als bloße Zeugnisse ihrer eigenen Theologie, denn Gott kann nicht Gegenstand menschlicher Erkenntnis sein (Kant). Im 18. Jhd. wollte man *hinter* den Texten nur menschliche Lehren und Vorstellungen finden.

In diesem Buch wird die menschliche Bibelkritik mit ihren eigenen Methoden kritisch überprüft, aber nicht pauschal verworfen. Dies geschieht in Teil I. In Teil II soll die Möglichkeit aufgezeigt werden, wie man von Gott reden kann und dabei die »Vielfalt durchweg menschlicher Zeugnisse von seinem Handeln« berücksichtigt (12).

Teil I Die Geschichte der historisch-kritischen Exegese

Die Aufklärung wird oft beschrieben als das Erwachsenwerden der menschlichen Vernunft. Der historische Hintergrund lag in den Religionskriegen zwischen Katholiken und Protestanten. Da die Kirchen versagt hatten, suchte man die Rettung in der autonomen Vernunft, die ein friedvolles Zusammen-

leben ermöglichen sollte. Es ging nicht so sehr um die Gegensätze zwischen der Naturwissenschaft und dem christlichen Glauben; beide Konfessionen lehnten anfangs die astronomischen Entdeckungen ab.

»Dogmen spalten – Vernunft macht frei« lautete die Devise. Die kirchliche Lehre von der Inspiration der Hl. Schrift wurde verworfen. Die Bibel galt fortan als rein menschliches Werk. Der erste historisch-kritische Exeget war J.S. Semler (1725–1791). Er untersuchte die Bildung des neutestamentlichen Kanons. In apostolischer Zeit war das AT die Bibel, hinzu kamen die vier Evangelien und erst im 2. Jhd. n. Chr. die apostolischen Briefe. Semlers Anliegen war »ökumenisch«: Vorbei an kirchlichen Autoritäten sollte die ursprüngliche Botschaft des NT freigelegt werden.

Doch von Anfang an traten destruktive Kräfte in der Bibelkritik der Aufklärung auf: a) *Leugnung der Wunder*. Diese widersprechen den Naturgesetzen, die Gott selbst festgelegt hat. Zwischen dem 18. und 19. Jhd. wollte man die Heilungen und Dämonenaustreibungen Jesu medizinisch erklären, obgleich ein solches Unterfangen die biblischen Aussagen grob missverstand. b) Daraus folgt zwangsweise die *Leugnung der Auferstehung Jesu*. Nach H. S. Reimarus (1694–1768) haben die Jünger den Leichnam Jesu gestohlen und verkündet, er sei aus dem Grab ins Leben auferstanden. In Folge entwickelte sich das Erklärungsmodell: Der Glaube der Jünger verursachte innere Visionen vom auferstandenen Jesus, der bei ihnen zur Gewissheit wurde. »Dies ist ein Argument, mit dem sich erklären zu lassen schien (und scheint), dass die nachösterliche Geschichte des ganzen Urchristentums mit der Verkündigung der Auferstehung Jesu begonnen hat« (20). c) Die *Heilswirkung des Todes Jesu* wird als *vernunftwidrig* und *gotteswidrig* bezeichnet. d) Jesus wird zum moralischen *Tugendlehrer*. e) Die *Kirche* mit ihrem Gottesdienst, Sakramenten und Autoritätspersonen ist *überflüssig*.

Der Pietismus ging andere Wege als die Aufklärung, obgleich auch er die Religionskriege verwarf. Die persönliche Erfahrung der Vergebung der Sünden war für den einzelnen Christen maßgeblich. Die Bibel galt als Maßstab für Glauben und Leben. Die Textkritik, die Entstehungsgeschichte des Kanons sowie die biblische Umwelt gehörten zum Forschungsgebiet der pietistischen Theologen. Die zentralen Aussagen über Gott, Christus und den Hl. Geist mussten gewahrt bleiben. Eine Literarkritik, die »echte« von »unechten« neutestamentlichen Schriften unterscheidet, war für Pietisten Tabu. Trotz gegensätzlicher Prämissen war der pietistischen wie der aufklärerischen Theologie die Subjektivierung des Glaubens und Theologie sowie die Minimierung des kirchlichen Horizonts gemein-

sam. »So hat sich der Gegensatz zwischen Pietismus und Aufklärung auf die Auslegung der Bibel konzentriert« (28). Dieser blieb bis in das 20. Jhd. bestehen.

1835/36 erschien das Werk »Das Leben Jesu kritisch bearbeitet« von D. Fr. Strauß, dessen zentrale These war: Jesus gehört in das Reich des Mythos. F. Chr. Baur kritisierte die Methode von Strauß, einzelne Texte gegenüber zu stellen. Vielmehr müsse man die Schriften als ganze und die Intention ihrer Verfasser betrachten. Nach Baur wollte Jesus den Sinn des alttestamentlichen Gesetzes gegen die erstarrte pharisäische Haltung hervorheben. Dieser Gegensatz bestünde fort im NT zwischen dem Judentum (Petrus) und dem hellenistischen Christentum (Paulus).

Ein neues Verständnis von Religion propagierte Fr. D. E. Schleiermacher (1768–1834). Für ihn ist Religion weder Moral noch Philosophie, sondern ein selbstständiges Drittes: »Erleben des Ganzen aller Wirklichkeit im *Gefühl* eines Augenblicks« (46). Durch Religion begegnet der endliche Mensch dem Unendlichen. Dies gilt für den Einzelnen wie für die Gemeinschaft, deren Teil der Einzelne ist. Jesus ist das beste Vorbild für die Gottinnigkeit und deshalb »der Erlöser«, jedoch nicht im Sinne der traditionellen Theologie. In der Exegese folgt Schleiermacher den Prinzipien der Aufklärung. Sein Grundproblem bleibt der Subjektivismus.

Die radikale historische Kritik am NT findet ihre Fortsetzung in der 2. Hälfte des 19. Jhds. Die Studien zur Umwelt der Bibel wurden in die Exegese aufgenommen: Hellenismus, jüdische Toralehre und Apokalyptik (A. Schweitzer: Jesus als apokalyptischer Verkünder). E. Troeltsch (1865–1923) gilt als Begründer der religionsgeschichtlichen Schule. Für ihn ist das Christentum die »Höchstform der Religion in der Geschichte der Religionen« (60). Als persönlich-individuelles, rein geistig humanes Gut, hat das Christentum seine jüdischen Wurzeln überwunden und steht im Gegensatz zu katholischen Verfälschungen. Der liberalen Bibelkritik widersetzte sich die heilsgeschichtliche lutherische Erlanger Schule und A. Schlatter (1852–1938), der Vollender der neupietistischen Bewegung. A. Ritschl (1822–1889) kritisierte Baur und versuchte das Christentum aus seiner eigenen Geschichte, ohne philosophische Prämissen, zu erklären. »Durchgesetzt hat sich ein moralisch orientiertes Normalchristentum mit einer offensichtlich griechisch-philosophisch gedeuteten Christologie« (72).

Die Stellungnahme der Katholischen Kirche zur historisch-kritischen Exegese umfasst nur wenige Seiten (82–91). In der Zeit vor der Aufklärung interpretierten katholische Theologen die Bibel in der Linie der Tradition. Man bemühte sich nicht, die

Widersprüche in der Bibel aufzulösen, sondern führte sie auf die Verschiedenheit der Sprache und die menschliche Denkweise zurück. R. Simon (1638–1712), der sich in der Textkritik bewährt hatte, hatte auch gute Ansätze in der Exegese. Tragischerweise wurden seine Arbeiten von der kirchlichen Autorität abgelehnt. Nach der Aufklärung zeichnete E. Renan (1823–1892) in romanhaften Büchern einen »sanften« Jesus: ein völlig unhistorisches Bild! A. Loisy (1857–1940) sah eine unüberbrückbare Kluft zwischen den Synoptikern und dem Johannes-Evangelium. Er stellte »statt des historischen Jesus den Jesus einer ›mystischen Allegorie‹ in die Mitte einer für die Gegenwart bedeutsamen Theologie [...] Dabei wollte Loisy mit dem Gottessohn des Johannesevangeliums der modernen Welt den katholischen Glauben in seiner gedankenreichen Tiefe nahebringen und der protestantischen rein historischen Exegese, deren Recht er vollumfänglich anerkannte, ihre theologisch-geistliche Leere attestieren« (90). Beide wurden vom katholischen Lehramt exkommuniziert: Renan »zu Recht«, Loisy »aus heutiger Sicht zu Unrecht« (ebd.).

Nach dem 1. Weltkrieg, der eine Krise in der deutschen Gesellschaft auslöste, kam die dialektische Theologie von K. Barth (1886–1968). Nach ihm hatte die gesellschaftlich-politische Krise ihren Ursprung in der Gotteskrise. »Dieser Gott – ›das ganz Andere‹ – ist selbst die Krise, in der alles Menschlich-Eigene zu Tode kommt, zugleich aber ein ganz neuer Mensch entsteht. In Jesus Christus, der am Kreuz gestorben und durch Gottes Schöpfermacht zum Leben erweckt ist, macht Gott sich den Menschen so offenbar, dass sie in seinem Kreuzestod ihren totalen Tod erfahren und in seiner Auferstehung das totale Neuerstehen ihrer selbst« (92). Barths Kommentar zum Römerbrief (1919) wurde zum Bestseller. Unter den Kritikern Barths befand sich auch Rudolf Bultmann (1884–1976), der trotzdem als dialektischer Theologe gilt und außerdem von der Philosophie Heideggers beeinflusst wurde. In seinem Jesus-Buch (1926) rechnet er mit der liberalen Leben-Jesu-Forschung ab. »Darin legt er nur die Verkündigung Jesu in ihrem Charakter als Ruf zur Entscheidung – und zwar nicht als die Stimme des ›historischen Jesus‹, sondern als älteste Schicht der Jesusüberlieferung der nachösterlichen jüdenchristlichen Gemeinde« (94). Nicht Jesus steht im Mittelpunkt der Theologie Bultmanns, sondern Johannes und Paulus, nicht historische, sondern theologische Probleme. Als Ausnahme gelten form- und traditions geschichtliche Analysen. Die Rückgriffe auf die Gnosis gelten heute als überholt. Die traditionellen Inhalte der Theologie, Jesu Kreuzestod und Auferstehung, sind nur mythische Bilder, die unannehmbar für die modernen Menschen sind. Sie

besitzen nur eine Vorbildfunktion für den »Existenzvollzug« der Glaubenden.

In der Zeit nach Bultmann erwacht wieder das Interesse am historischen Jesus. Neue Funde aus Qumran und Studien über die hellenistische Umwelt geraten in das Blickfeld der Exegeten. »Im Vordergrund stehen wieder verschiedene Versuche für subjektive Religiosität. So sehr es in evangelischer und katholischer Exegese eine völlige Übereinstimmung in der Arbeit historischer Erklärung gibt, so wenig Versuche gibt es zu einer theologischen Deutung mit ökumenischer Wirkung« (97).

Teil II Wie kann die historisch ausgelegte Bibel wieder zur Heiligen Schrift werden?

»Nachdem die ›Kritik der Bibelkritik‹ durch einen historisch-kritischen Durchgang durch ihre Geschichte vollzogen ist, soll in einem zweiten Teil die Frage ›Wie kann die Bibel wieder zur Heiligen Schrift werden?‹ nicht durch eine alternative Hermeneutik beantwortet werden, sondern in einem intensiven Durchgang durch die Theologie, die der Bibel selbst zugrunde liegt« (117).

Die Gottesfrage steht im Zentrum der Bibel. Gott ist Person. Zu ihm steht der Mensch im »Ich-Du-Verhältnis«, aus dem niemals ein »Wir« wird. Das AT beschreibt die Geschichte Gottes mit Israel. Der am Sinai geschlossene Bund wird von Israel immer wieder gebrochen. Der Zorn Gottes bestraft sein Volk. Doch Gott, weil er Liebe ist, verzeiht ihm.

Jesus Christus ist Gottes Sohn. »Gott ist eins mit ihm und er mit Gott« (129). Im ganzen NT steht Jesus im Mittelpunkt. Dies zeigt sich besonders in der Sündenvergebung durch Jesus.

Mit Jesus beginnt das Reich Gottes. Dieses wächst (vgl. Gleichnisse Jesu). Von der Entscheidung des Menschen zu Jesus wird die Entscheidung des »Menschensohnes« Jesus über ihn fällig sein (Lk 12,8f). Am Ende des irdischen Lebens steht entweder das »ewige Leben« oder die »ewige Bestrafung« (Mt 25,26).

Der Hl. Geist wirkt in der Kirche. Er begründet die Kirche in der Pfingstpredigt des Petrus (Apg 2). Der Hl. Geist spendet die Charismen: Vorsteher, Propheten, Lehrer. Besonders wichtig sind in der Kirche die Vorsteher (Bischöfe), die das kirchliche Leben leiten sollen.

Die Kontinuität zwischen dem AT und dem NT muss gewahrt bleiben. Der Alte Bund wird vom Neuen Bund abgelöst (Jer 31; Ez 36). Die Übereinstimmung zwischen dem AT und dem NT ist nicht nur dank vieler alttestamentlicher Zitate im NT, sondern auch in den Grundaussagen vorhanden. Die neutestamentliche Botschaft vom Reich Gottes steht in der Folge der alttestamentlichen Botschaft von der Barmherzigkeit Gottes. Wie Gott die Sünden

vergift, bleibt im AT ungelöst. Erst Paulus bringt die Lösung: durch die Rechtfertigung im Glauben an Jesus Christus (Röm 3,21-5,21). Vom Namen Gottes, der im AT von großer Wichtigkeit war, gilt: »In dem Christus-Titel ›der Herr‹ soll also der Gottesname von Ex 3,14 mitgehört werden...« (155)

Zu den verschiedenen Methoden wissenschaftlicher Exegese erwähnt der Verf.:

1. Textkritik.
2. Literarkritik. Die Argumente müssen sich aus dem Text ergeben, nicht ideologischer Art sein.
3. Form- und traditionsgeschichtliche Analysen. Diese sind in der Briefliteratur leichter zu erstellen als in den Evangelien, denen mündliche Traditionen vorangingen.
4. Sachkritik. Diese »kann sich grundsätzlich nur aus historischer Exegese ergeben, diese aber nicht von vornherein bestimmen« (164f). Sachkritik vom NT am AT gibt es. Z.B.: Hebr spricht dem atl. Sühnekult jede Wirkung ab, da er durch den Sühnetod Jesu ersetzt worden ist. Eine aktuelle Frage lautet: Gibt es im NT zeitbedingte Aussagen, die heute nicht mehr gelten? »Dies ist grundsätzlich nicht auszuschließen (Anm. d. Rez.: Die Frauen sollen im Gottesdienst ihr Haupt bedecken: 1 Kor 11,5.15)... Doch das Kriterium bei der Untersuchung von Verbindlichem und nicht Verbindlichem muss sich aus der Mitte neutestamentlicher Theologie ergeben, darf jedoch nicht an dem bemessen werden, was dem heute lebenden Christen zuzumuten oder ›nicht mehr‹ zuzumuten sei, oder gar nach dem, was in unserer heutigen Lebenswelt gilt oder nicht gelten darf« (167). Dies gilt

besonders für den Bereich der Ehe- und Sexualmoral.

U. Wilckens hat eine deutliche Übersicht der sog. historisch-kritischen Exegese seit der Aufklärung vorgestellt. Deren fundamentaler Ansatz war die rationalistische Bibelkritik, welche die menschliche Vernunft über die göttliche Offenbarung stellte. Darin stimmen die unterschiedlichen Kritikpunkte, von denen die einzelnen Exegeten ausgehen, überein. Man könnte über die Gewichtung einzelner Autoren teilweise anderer Meinung als der Verf. sein. Es fällt auf, dass die katholische Exegese nach der Aufklärung dürftig geschildert wird: nur E. Renan und A. Loisy werden genannt. Das Lob für den Letzteren verwundert, denn dieser wurde aus denselben Gründen wie von der konservativen protestantischen Kritik auch von der Katholischen Kirche abgelehnt. Die Enzyklika »Divino afflante Spiritu« des Papstes Pius XII. und die dogmatische Konstitution »Dei Verbum« des II. Vaticanums werden verschwiegen, obgleich darin die positiven Beiträge der historisch-kritischen Exegese bezüglich der Literarkritik gewürdigt wurden. Die Gegenüberstellung Petrus/Liebingsjünger (Joh 21,18ff) in der Deutung, dass das Petrusamt nach dem Tod seines Trägers auf anonyme Leitungsträger übergegangen sei, befremdet an dieser Stelle. Der Grundgedanke des Verfs., wie die Bibel wieder zur Hl. Schrift werden kann, nämlich in der Treue zum biblischen Leitfaden vom ersten Buch des AT bis zum letzten Buch des NT – freigelegt vom Ballast des Rationalismus – ist hoch zu würdigen. In diesem Sinn ist U. Wilckens ein ökumenischer Autor. Seinem Buch ist breite Akzeptanz zu wünschen. *Alexander Deseccar, Nethphen*

Anschriften der Herausgeber:

Prof. Dr. Manfred Hauke, Via Roncaccio 7, CH-6900 Lugano,

E-Mail: manfredhauke@bluewin.ch

Diözesanbischof em. Prof. Dr. Kurt Krenn, Domplatz 1, A-3101 St. Pölten

Prof. Dr. Michael Stickelbroeck, Perschlingtalstraße 50, A-3144 Wald,

E-Mail: stickel@utanet.at

Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus, Heidelberger Straße 18, D-86399 Bobingen

Anschriften der Autoren:

Prof. Dr. Imre von Gaál, Mundelein Seminary, 1000 Est Maple Avenue,

Mundelien, IL 60060, USA

Prof. Dr. Michael Stickelbroeck, Perschlingtalstraße 50, A-3144 Wald

Prof. DDr. Anton Ziegenaus, Heidelberger Straße 18, 86399 Bobingen

Privatdozent Dr. theol. habil. Artur Zuk, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt

Lehrstuhl für Pastoraltheologie, Ulmer Hof 212, 85071 Eichstätt

Dr. Helmut Müller, Krummgasse 1, 56179 Vallendar