

U L R I C H W I L C K E N S

Theologie des Neuen Testaments

Band III

Historische Kritik
der historisch-
kritischen Exegese

Von der Aufklärung
bis zur Gegenwart



neukirchener
theologie



neukirchener
theologie

Ulrich Wilckens

Theologie des Neuen Testaments

Band III:
Historische Kritik der historisch-
kritischen Exegese

Von der Aufklärung bis zur Gegenwart

2017

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7887-3198-4

Weitere Angaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

© 2017, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13,
D – 37073 Göttingen / Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlaggestaltung: Grafikbüro Sonnhüter, www.sonnhueter.com
Satz: Dorothee Schönau, Wülfrath

Vorwort

Nun bin ich doch in der Lage, als dritten Teil meiner »Theologie des Neuen Testaments« eine kritische Wirkungsgeschichte der historisch-kritischen Exegese zu publizieren. Dafür, dass ich trotz erheblicher Altersbehinderungen die immense Arbeit, die dafür notwendig ist, habe bewältigen können, danke ich Gott.

Es war mir deswegen wichtig, dieses Buch doch noch zu erarbeiten, weil ich bei der Lektüre von Kommentaren und vor allem von hermeneutischen Beiträgen der Gegenwart immer wieder dessen gewahr werde, dass sich die Loslösung der sich autonom fühlenden Vernunft der Aufklärung vom Glauben an den lebendigen persönlichen Gott, der sich in der Bibel bezeugt, auch in der exegetischen Wissenschaft heute wie in den drei Jahrhunderten zuvor als ihr Grundproblem durchhält. Es ist in der Tat nicht zu überwinden, solange man an der Grundentscheidung der Aufklärung festzuhalten sich genötigt weiß und wie selbstverständlich die ›Entwicklung‹, die von ihr ausgegangen ist, für eine gleichsam naturgegebene unumstößliche Gesetzmäßigkeit hält, der man, wenn man aufrichtig bleiben will, nicht widersprechen darf.

Wieviel Logik jedoch in der ganzen Geschichte Israels mit seinem Gott enthalten ist, die sich durch Jahrhunderte hindurch als Geschichte dieses einzig-einen Gottes mit seinem Bundesvolk mit innerer Konsequenz in der Geschichte Jesu und seiner Jüngergemeinde vollendet, das ist sehr wohl vernünftig zu erkennen und in vernünftigem Glauben an ihn zu verstehen. Dass dies gleichwohl auch noch in der ›säkularisierten‹ Welt der Gegenwart verborgen wirksam ist, zeigt sich dort, wo man die Wirkungsgeschichte der Aufklärung Generation für Generation verfolgt: Immer wieder wird die Verabschiedung Gottes als geheimer Grund erfahren, den Glauben an ihn in vielerlei religiösen Konstruktionen sich doch irgendwie noch zu erhalten.

Das hat bereits Wilhelm Lütgert in seiner Weise erkannt und in seinem großartigen Werk »Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende« (4 Bände 1923–1930), vor allem mit einer Fülle von persönlichen Zitaten, die Geschichte der Theologie seit ihrer tiefgründigen Wende im Zeitalter der Aufklärung mit hochachtungsvoller

Anteilnahme als bewegende Niedergangsgeschichte beschrieben. Leider bin ich diesem Werk erst jetzt begegnet – zu spät, um es noch in mein Buch einzuarbeiten. So benutze ich dieses Vorwort, um den Leser nachdrücklich darauf hinzuweisen.

Zugleich muss ich auch anmerken, dass ein kulturgeschichtliches Kapitel, in dem unter anderem die mit der Geschichte der Exegese parallele Geschichte der ständigen Veränderungen des Wortlauts der Gesangbücher und ihrer Auffüllung mit neuen Liedern, die die religiösen Stimmungen der neuen Zeit ausdrückten, beschrieben werden sollte, leider keinen Eingang mehr in dieses Buch hat finden können. Dieser Aspekt ist aber so interessant, vor allem wenn er im Blick auf die gesamte Kultur des bürgerlichen Zeitalters erweitert wird, dass ich dieses Thema vielleicht später in Zusammenarbeit mit Ada und Jürgen Heering-Kadelbach in einer selbstständigen Publikation behandeln werde.

Für treue Hilfe habe ich Frau Susanne Birck zu danken. Sie hat von Anfang an die große Mühe auf sich genommen, mein Manuskript mit seiner krankheitsbedingt immer unlesbareren Handschrift in die digitale Form zu übertragen, und das Korrektorat geführt – und dies mehrmals, weil es immer wieder neuer Bearbeitungen bedurfte, bis diese Fassung erreicht war, die ich nun der Öffentlichkeit vorlege.

Schließlich danke ich Herrn Dr. Volker Hampel herzlich für seinen Mut, auch dieses wieder umfangreich gewordene Werk vonseiten des Neukirchener Verlags anzunehmen, und für die große Mühe, mit der er zusammen mit seinen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern das digitale Typoskript lektoral durchgearbeitet hat.

Lübeck, Oktober 2016

Ulrich Wilckens

Inhalt

Vorwort	V
I Einleitung Die Notwendigkeit einer zureichenden Begründung historisch-kritischer Bibelauslegung im Zusammenhang einer Problemgeschichte der Aufklärung	1
<i>Teil 1: Biblische Theologie unter der Wirkung von Aufklärung und Pietismus</i>	<i>9</i>
II Die Entstehung der Aufklärung.....	11
III Themen der Theologie, die zur Zeit der Aufklärung in die Kritik geraten sind	29
III.1 Autonomie und Toleranz	30
III.2 Subjektivierung der Theo-logie	32
III.3 Subjektivierung der Christo-logie und Soteriologie.....	34
III.4 Subjektivierung der Pneumatologie	37
III.5 Die Moralisierung des Christentums	40
III.6 Die Subjektivierung der Kirche.....	42
IV Pietismus und Aufklärung als gegensätzliche Mächte im Christentum des 18. Jahrhunderts.....	44
IV.1 Der Pietismus.....	44
IV.1.1 Philipp Jacob Spener	44
IV.1.2 August Hermann Francke	51
IV.1.3 Johann Albrecht Bengel.....	53
IV.2 Historisch-kritische Bibelauslegung in der frühen deutschen Aufklärung	54

IV.2.1	Johann Salomo Semler.....	54
IV.2.2	Hermann Samuel Reimarus	58
IV.2.3	Zur Kritik an Reimarus.....	64
IV.2.4	Zusammenfassung: Die drei Hauptpunkte der Bibelkritik der Aufklärung	68
IV.2.5	Zur pietistischen Kritik der Aufklärungstheologie	72
V	»Einleitung in das Neue Testament« als Sammelort historisch-kritischer Problematisierung des Kanons Heiliger Schrift.....	75
V.1	Die Struktur der »Einleitung«.....	75
V.2	Die Kritik der Briefe des Neuen Testaments	77
V.2.1	Die Kritik der Evangelien I: Die Markus-Hypothese	80
V.2.2	Kritik der Evangelien II: Die Spruchquelle Q.....	83
V.3	Die form- und traditionsgeschichtliche Methode.....	85
V.4	Das Ziel der Literarkritik der Evangelien: die Geschichte Jesu.....	87
V.5	Die Krise der Leben-Jesu-Forschung: David Friedrich Strauß	92
V.6	Die Deutung der Lehre Jesu bei Ferdinand Christian Baur	97
VI	Gott in der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts	105
VI.1	Die theologische Problematik zur Zeit der Aufklärung.....	105
VI.2	Philosophie als Universalwissenschaft, in der die Theologie einen eigenen Platz bekommt: Christian Wolff (1679–1754).....	107
VI.3	Gott und der Mensch: Religion und Sittlichkeit in der Philosophie Immanuel Kants (1724–1804).....	108
VI.4	Gott und der Mensch: Der absolute Geist und seine Selbstverwirklichung in der Geschichte: Die idealistische Philosophie	122
VI.4.1	Johann Gottlieb Fichte (1762–1814).....	122

VI.4.2	Auf der Suche nach Gott – Die Romantik: Schelling und Novalis.....	125
VI.4.3	Die Wirklichkeit Gottes als Geistes-Geschichte: Hegel	128
VI.4.4	Verabschiedung des Christentums in der Philosophie des ›Links-Hegelianismus‹	154
VI.5	Die absolute Bestreitung der idealistischen Philosophie	157
VI.5.1	Nietzsches Atheismus als gewaltsame Lösung des theo-logischen Grundproblems neuzeitlicher Philosophie	157
VI.5.2	Der Glaube an Gott als das absolute Paradox: Sören Kierkegaard	165
VII	Die Einfügung christlichen Glaubens in den Geist der Neuzeit: Friedrich Schleiermacher	181
VII.1	Das Verständnis von Religion in den frühen Schriften.....	181
VII.2	Schleiermachers Glaubenslehre als Grundwerk liberaler Theologie für die protestantische Kirche der Neuzeit.....	191
VII.2.1	Die Geschichte des Christentums als Stoff der Dogmatik	193
VII.2.2	Die Lehre von Gott	193
VII.2.3	Die Christologie.....	198
VII.2.4	Soteriologie und Ekklesiologie	202
VII.2.5	Die Lehre von der Schrift	204
VII.2.6	Die Predigten Schleiermachers als Vorbilder neuzeitlicher Homiletik.....	207
VII.3	Die Bedeutung der Theologie Schleiermachers für die exegetische Wissenschaft	209
<i>Teil 2: Die neutestamentliche Wissenschaft im 19. Jahrhundert ...</i>		213
VIII	Neupietistische Reaktion.....	215
VIII.1	Sünde und Erlösung als Mitte einer biblisch begründeten Theologie.....	217

VIII.2 Die Heilige Schrift als Fundament neupietistischer Theologie.....	221
VIII.2.1 Hengstenberg und Beck	223
VIII.2.2 Der heilsgeschichtliche Aspekt der Bibel bei von Hofmann	225
VIII.2.3 Das Wirken Gottes in der Heiligen Schrift wahrnehmen – Adolf Schlatter	229
IX Theologie des Neuen Testaments als Geschichte des Urchristentums	241
IX.1 Das Programm einer historisch-kritischen Theologie des Neuen Testaments bei Johann-Philipp Gabler	242
IX.2 »Geschichte des Urchristentums« vor Baur	244
IX.3 Das »tendenzkritische« Geschichtsbild Baur und der Tübinger Schule.....	248
IX.4 Das Geschichtsbild des Urchristentums in der Zeit nach Baur.....	259
IX.4.1 Eduard Reuss (1804–1891)	260
IX.4.2 Albrecht Ritschl	262
IX.4.3 Die rein historisch-deskriptiven Werke.....	270
IX.5 Das Bild des Urchristentums in der Religionsgeschichtlichen Schule	274
IX.5.1 Zwei Programmschriften der Religionsgeschichtlichen Schule	276
IX.5.2 Gesamtdarstellungen der Religion des Urchristentums	280
IX.6 Die Systematiker der Religionsgeschichtlichen Schule	296
IX.6.1 Otto Pfleiderer	296
IX.6.2 Ernst Troeltsch	297
IX.6.3 Adolf von Harnack.....	304
IX.6.4 Martin Kähler.....	306
X Die Bibelauslegung im neuzeitlichen Katholizismus.....	311
X.1 Überblick über die Geschichte der Bibelauslegung in der Alten und Mittelalterlichen Kirche	311

X.2	Die Reaktion der katholischen Kirche auf die protestantische Bibelkritik seit der Aufklärung	314
X.3	Der Dialog der beiden Tübinger Schulen – das Misslingen einer Verständigung zwischen den Konfessionen.....	317
<i>Teil 3: Die neutestamentliche Wissenschaft im 20. Jahrhundert ...</i>		325
XI	Die tiefgreifende Wende in Theologie und Exegese nach dem Ersten Weltkrieg	327
XI.1	Karl Barth.....	327
XI.2	Rudolf Bultmann	336
XII	Die Wende katholischer Theologie durch das II. Vatikanische Konzil.....	345
XIII	Historisch-kritisches Verständnis der historisch-kritischen Exegese als Voraussetzung ihrer theo-logischen Überwindung	354
XIII.1	Die protestantische Exegese im Kontext der gegenwärtigen evangelischen Theologie	354
XIII.2	Das theo-logische Grundproblem historisch-kritischer Exegese.....	357
XIII.3	Die Wunder-Wirklichkeit des biblischen Gottes	362
XIII.4	Die Heilswirkung Gottes in der Geschichte Jesu Christi	369
XIII.5	Die Entstehung des Glaubens an Christus durch den Heiligen Geist	375
XIII.6	Die heilsgeschichtliche Theo-logie Pannenberg's als Basis eines Neuanfangs.....	378
XIII.7	Das Entweder-Oder in der gegenwärtigen Theologie.....	383
Bibelstellenregister		385

I

Einleitung

Die Notwendigkeit einer zureichenden Begründung historisch-kritischer Bibelauslegung im Zusammenhang einer Problemgeschichte der Aufklärung

Die historisch-kritische Methode biblischer Exegese ist gegenwärtig in unbestrittener Selbstverständlichkeit Teil der akademischen Theologie und alles Theologiestudiums, und zwar an evangelischen Fakultäten ebenso wie an katholischen. Grundsätzliche konfessionelle Differenzen oder gar Gegensätze, wie sie bis weit in das 20. Jahrhundert hinein bestanden haben, gibt es heute dankenswerterweise nicht mehr. Lediglich »evangelikale« Theologen, die für die verschiedenen neupietistischen Gruppen sprechen, verurteilen »die historisch-kritische Exegese« pauschal als Methode der Entleerung der Bibel von der Wahrheit des Wortes Gottes. Sie sind in Deutschland eine Minderheit und gehen ihre eigenen Pfade abseits der breiten Straße des anerkannten Wissenschaftsbetriebs, sind aber wichtige Adressaten meines Buchs.

Fast durchweg stimmen freilich Vertreter wie Gegner darin überein, dass »*die* historische Bibelkritik« eine feste, einheitliche Größe sei: als *die* Weise, wie der Geist der Neuzeit die Bibel allein nur noch sehen und verstehen lasse, nämlich als Sammlung von Schriften aus der vergangenen Anfangszeit des Christentums, als Zeugnisse der ersten Christen von ihrem Glauben. Diese nur noch historisch auszulegen, heißt, sie aus der Jahrhunderte langen Einbettung in kirchlicher Lehre so herauszulösen, wie ein Restaurator vielfach übermalte Gemälde in deren Originalgestalt wiederherzustellen sucht.

Unter diesem Aspekt erklärt, werden die biblischen Schriften freilich dem gegenwärtigen Leser sehr fremd, – eben weil sie aus einer Zeit und Welt stammen, die längst vergangen ist. Wie man damals Göttliches erfuhr und über Göttliches dachte, unterscheidet sich tief von den religiösen Erfahrungsweisen moderner Menschen und deren rationaler Erklärung und Bewertung. Wenn die biblischen Aussagen deswegen nicht allesamt in den Kellern antiker Religionsmuseen ihren gehörigen Platz erhalten sollen, sondern einen Gebrauchswert in der modernen Lebenswelt behalten oder neu bekommen sollen, dann müssen diese Schriften für uns neu gedeutet werden. Historisch-korrekte Erklärung und zugleich vernünftig-stimmige Deutung gehen so ein Bündnis zu moderner »Bibel-

kritik« ein. Und damit sich solche Neudeutung mit dem historischen Charakter der Texterklärung einigermaßen verträgt, lassen sich Beobachtungen und Urteile, die sich bei ihrer »historisch-kritischen« *Auslegung* »ergeben haben«, zu Argumenten ihrer »*Interpretation*« machen.¹

Zum Erbe radikal-kritischer Bibelkritik gehört das Urteil, dass der kanonische Anspruch des Neuen Testaments, die darin gesammelten Schriften seien das normative Zeugnis einer einheitlichen Glaubenslehre der Kirche, durch deren Exegese völlig zerstört sei: Es seien vielmehr sehr verschiedene Verfasser, deren Meinungen und Ziele nicht selten einander geradezu *widersprechen*. So muss und kann der moderne Ausleger »sachkritisch« zwischen ihnen *wählen*, kann für die einen mehr Sympathie als für die andern haben, ja, die einen kritisieren und dagegen andere zu biblischen Vorgängern der eigenen Meinungen erheben. Weil es nur *menschliche* Stimmen sind, die sich in diesen Schriften vernehmen lassen, müssen sie es sich eben gefallen lassen, von Menschen beurteilt zu werden. Exegese ist, so gesehen, ein ernsthaft-»kritisches« Gespräch zwischen modernen und antiken Christen. Wir Heutigen hören jenen genau zu, was sie *gesagt haben*, und ebenso genau prüfen wir, was sie *uns noch zu sagen* haben und wie dies für uns einsichtig und annehmbar werden kann oder nicht. »Sachkritik« nennt die heutige Wissenschaftssprache diesen zweiten Gesprächsteil. So sehr sich der Exeget im ersten Teil verstehenden Zuhörens selbst zurücknehmen muss, so sehr muss er sich nach einem gerechten Urteil über das vom damaligen Partner Gemeinte nicht weniger ehrlich sein eigenes Urteil darüber bilden. In beidem gleicht der Exeget einem Richter.

Dieser ganze Weg historisch-kritischer Exegese wird nun andererseits von denjenigen Auslegern bestritten, denen die biblischen

¹ Darüber kommt auch das jüngste Werk von J. Schröter, *Von Jesus zum Neuen Testament*, 2008, nicht hinaus und will das auch gar nicht. Es wird hier zwar die Zusammenstellung verschiedener urchristlicher Schriften im Kanon des Neuen und Alten Testaments als vorgegebenes Ergebnis einer späteren Epoche ihrer Geschichte hinzugenommen und ihre sachliche Einheit lediglich behauptet, jedoch nicht einmal ansatzweise der Versuch der Deutung dieser Einheit für gegenwärtiges Verstehen gemacht. Wie eine radikal-historische Darstellung der »Geschichte des Urchristentums« aussieht, kann man am neuesten Werk von D.-A. Koch (2013) ersehen. Hier bleibt konsequent alle Literatur zur *Theologie* des Neuen Testaments unberücksichtigt. Der Preis dafür ist: Das Urchristentum verliert jeglichen inneren Zusammenhang und somit seine Identität. Und gar von der Bedeutung oder gar inhaltlichen Norm für das gegenwärtige Christentum erfährt der Leser nichts – und soll es in diesem Buch wohl auch nicht. Was der Verfasser im Vorwort S. 17f. in dieser Zielrichtung ankündigt, überlässt er ganz dem Urteil seiner Leser.

Texte als *Heilige Schrift* gelten, weil in den Zeugnissen urchristlicher Autoren *Gott* sein eigenes Wort spreche. Für diese ›evangelikale‹ Auslegung ist die Voraussetzung das Zutrauen des Glaubens, dass es wirklich *Gott ist*, von dem die Verfasser der neutestamentlichen Schriften sprechen, und die *Wirklichkeit seines Handelns*, die sie bezeugen. Deswegen beurteilen diese Theologen bereits den Ansatz historisch-kritischer Exegese als verfehlt: Nicht dass jene Zeugen *Menschen* waren, und auch nicht, dass ihre Sprache vom Geist ihrer Zeit und Welt bestimmt ist, wird hier bestritten. Das ist der Grund dafür, dass gerade auch nach evangelikalem Urteil alle biblische Exegese sich um ein möglichst genaues Verständnis des *Wortlauts* dieser Texte und auch der *Geschichte* ihrer Entstehung und Wirkung zu bemühen hat. Doch was sie bezeugen, so lautet das theologische Urteil, ist *Gottes Handeln in dieser Geschichte*. Darum kann diese Geschichte des »Wortes Gottes« nur *kraft des Geistes Gottes* in menschlicher Sprache berichtet und verkündigt worden sein. Ein Hören dieser göttlichen Stimme ist die Quelle alles Redens und Schreibens der biblischen Autoren – sowie darum auch alles Hörens und Verstehens ihrer Ausleger. Somit geht es um ein Wunder, mit dem es die Ausleger ihrer Schriften zu tun bekommen: um das Wunder der *Inspiration* menschlichen Geistes durch göttlichen Geist, sowohl im Inhalt des damals Bezeugten, als auch in dessen heutigem Verstehen und seiner Verkündigung – wie dann auch alles Lebens mit der Bibel als Heiliger Schrift. Dieses Wunder schafft eine unmittelbare Nähe zwischen der Vergangenheit der Entstehung der Texte und ihrer heutigen Annahme und Wirkung: Als geisterfüllte Schriften sprechen sie unmittelbar zu uns. Dieses Wunder eröffnet sich zwar sehr wohl menschlicher Vernunft. Aber es verschließt sich jeder inhaltlichen Kritik menschlicher Vernunft, wenn diese sich zum autonomen Richter aufwirft, sei es bei der Auslegung dieser Texte, sei es gar bei jeglichem ›sachkritischen‹ Urteil über deren Inhalte.

Wie kann es zwischen diesen tief gegensätzlichen Positionen zu einem irgendwie gearteten Ausgleich, ja überhaupt zu einem ernsthaften Gespräch kommen? In der Geschichte wissenschaftlicher Theologie ist beides immer wieder gesucht worden, und zwar aus theo-logisch gewichtigem Grund: Gibt es doch kein Christsein ohne die Bibel! Und so kann es also doch nicht geschehen, dass ausgerechnet die Bibel als das faktisch gemein-christliche Fundament einen unaufhebbaren Bruch zwischen denen, die auf sie angewiesen sind, bewirkt!

Auch innerhalb der Zunft ›kritischer Exegeten‹ selbst hat es immer wieder vermittelnde Positionen gegeben – davon wird später die Rede sein. Solche gibt es auch heute – zu einer Zeit, in der sich die

akademische Exegese einmal wieder weitgehend von der ›kritischen‹ Tradition bestimmen lässt und deren Bestreiter sich hier und da auf eigene Institutionen unabhängiger ›Bibelschulen‹ zurückziehen. Umso wichtiger ist die Vermittlungsaufgabe der relativ wenigen Exegeten in Universitätsfakultäten, die sich dessen bewusst sind, dass es immer auch einer vernünftigen theologischen *Kritik der historisch-kritischen Arbeit* bedarf, jedenfalls sofern diese sich allzu sehr von der Aufgabe theologischer Interpretation dispensiert oder sich so fachlich spezialisiert, dass eine theologische Integration der Fülle historischen Wissens schwer möglich scheint und auch gar nicht mehr gesucht wird.

Zur Vermittlung der Gegensätze sieht sich aber umso mehr die Disziplin der dogmatischen bzw. systematischen sowie auch der praktischen Theologie herausgefordert. Denn so sehr diese es einerseits geradezu selbstverständlich als ihre wissenschaftliche Pflicht wissen, der historisch-kritischen Exegese volle *theologische Anerkennung* zu zollen und deren »Ergebnisse« nach dem jeweils neuesten Wissensstand aufzunehmen, so zentral-gewichtig ist ihnen doch andererseits die Aufgabe ihres Fachs, eine Lehre von der Selbstoffenbarung Gottes als Basis der gesamten Theologie zu erarbeiten; und in deren Zusammenhang muss eine Lehre von der Heiligen Schrift entwickelt werden, in der es unvermeidbar notwendig wird, die theologischen Probleme historischer Bibelkritik so grundsätzlich-kritisch zu behandeln, wie es in der exegetischen Disziplin üblicherweise nicht mehr geschieht.

Doch gerade unter dem Aspekt dogmatisch-systematischer Theologie bedarf es längst mehr als hermeneutischer Vermittlungen der Methoden der gegensätzlichen Positionen in der Bibelauslegung. Es bedarf eines tiefgreifenden Verstehens *der Gründe*, die zu Beginn der historischen Bibelkritik zu diesem Gegensatz geführt haben. Das Ziel muss sein, *diesen Gegensatz selbst aufzuheben und zu überwinden*. Es müssen sowohl all die Notwendigkeiten überwunden werden, um einer Bewahrung der Bibel als Kulturgut für die gegenwärtige und künftige Christenheit willen ihren Charakter als »Heilige Schrift« ganz und endgültig aufzugeben, als auch umgekehrt die Notwendigkeiten, dies pauschal zu bestreiten und zu verhindern und eine Weise rein geistlicher Auslegung zu praktizieren, die jeglicher Vernunftkritik unzugänglich ist und diese ausschließt.

Wie brennend diese Problematik allgemein empfunden wird, zeigt sich daran, dass in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine neue theologische Disziplin entstanden ist und zentrale Bedeutung erlangt hat: die *Hermeneutik*. Es geht darum, einen vernünftigen Weg zu finden, auf dem es möglich werden soll, die Bedingungen eines *theologischen Verstehens* der *historisch erschlossenen bibli-*

schen Texte so zu ergründen, dass die damaligen Zeugnisse christlichen Glaubens zugleich zu Zeugnissen des selben Glaubens in der Gegenwart werden. *Rudolf Bultmann*, der Begründer dieser Hermeneutik, hat das Identische in dem »*Kerygma*« gesehen, in dem lebendigen Wort Gottes, das, damals wie heute, den Hörer im Innersten seiner persönlichen »Existenz« anspricht und ihn zur »Entscheidung« des Glaubens ruft, mit dem er sich Gott zuwendet und so zugleich sich selbst gewinnt. Die Denk-Leistung dieser Hermeneutik als wissenschaftlich verantwortlicher Disziplin sah Bultmann darin, die Struktur menschlicher Existenz zu erkennen, die jeden Menschen wesenhaft zu einer solchen Entscheidung qualifiziert und herausfordert. Eine entsprechende Anthropologie fand er in der Existenz-Philosophie des frühen Martin Heidegger, das Grundmotiv des Wortes Gottes bei seinem theologischen Zeitgenossen Karl Barth, die religiöse Deutung des Glaubens bei seinem Lehrer Wilhelm Herrmann.

Diese Bemühungen haben nach dem Kriege Theologen aus beiden theologischen »Lagern« beschäftigt. So schien die theologische Problematik der Unvermitteltheit zwischen historischer Exegese einerseits und Dogmatik und christlicher Glaubenspraxis andererseits endlich lösbar zu werden.² Doch haben sich die philosophischen Voraussetzungen inzwischen verändert und nötigen zu Korrekturen auf dem Felde methodischen Nachdenkens, wobei sich die alte Grundproblematik zusehends wieder erneuert. So bedarf es dringend eines Neuansatzes, der über diese Auseinandersetzungen hinausführt. Dieser kann nur in einer *historischen Kritik der historisch-kritischen Exegese* geschehen. Das heißt: Aus ihrer eigenen Geschichte muss begründet werden, wie es zu dieser Grundproblematik gekommen ist. Und dazu bedarf es einer Erweiterung des Horizonts: Die Geschichte der Exegese muss im Gesamtzusammenhang der Geschichte des neuzeitlichen Christentums zu verstehen gesucht werden.

Auch die Hermeneutik Bultmanns und seiner Schüler bedarf ihrerseits fundamentaler Kritik. Dazu müssen wir uns im Folgenden auf einen Weg zurück in die Zeit der Aufklärung begeben, in der die Bibelkritik entstanden und über den engen Bereich der damaligen theologischen Schulstreitigkeiten hinaus zu einer mächtigen Kulturbewegung breiter Kreise des Bildungsbürgertums geworden ist mit dem Ziel, für sich selbst ein erneuertes Christentum zu schaffen, unabhängig von allem kirchlichen Lehrzwang. Es kann natürlich nicht darum gehen, den breiten und vielfältigen Weg der Wirkungsgeschichte der Aufklärung bis in unsere Gegenwart hinein

² Vgl. zuletzt *U. Luz: Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments* (2014).

schlicht zu diskreditieren und alles ›fromme‹ Bibelstudium in einer ›Zeit davor‹ anzusiedeln, in der es all diese Gegensätzlichkeiten noch nicht gab – etwa im Rückgang auf die Zeit der Reformation. Aus der Geschichte der Neuzeit, der wir nun einmal angehören, einfach herauszuspringen, ist bekanntlich noch nie möglich gewesen, das wäre ein illusionärer Versuch, ein Ziel in die falsche Richtung. Einen *Weg nach vorn* vielmehr gilt es zu finden, um die Lebens- und Denkbehinderungen zu überwinden, die aus dem Aufbruch der Aufklärung entstanden sind und sich in unserer gegenwärtigen Welt und Kirche immer mehr als tiefe Problematik erweisen und auswirken. Der Vernunft muss sich die Quelle des lebendigen Geistes Gottes auf neue Weise öffnen, von der abgeschottet eine wahre Förderung der Menschlichkeit des Menschen nicht gelingen kann. Und dass diese Quelle im menschlichen Zeugnis der Bibel ihren zentralen Ort hat, sollte durch deren theologische Auslegung wieder neu zu erfahren sein.

Durch Anschluss an eine allgemeine Hermeneutik – als lehrhafte Begründung theologischen Verstehens menschlicher Dokumente aus vergangener Zeit – ist dies nicht zu erreichen. Es muss vielmehr der Weg der Aufklärung in allen ihren Phasen aufs Neue so kritisch mitgegangen werden, dass die *Probleme*, die damals bewältigt werden sollten, aus dem Abstand unserer Gegenwart deutlicher hervortreten und dass die *Problematik*, zu der jener Aufbruch seither faktisch geführt hat, uns die Augen öffnet für die Notwendigkeit eines Weges, der über den der Aufklärung hinausführt. Diese Aufgabe lässt sich aus dem Aspekt der Philosophie Hegels als »Kritik der historischen Bibelkritik« benennen, als Aufklärung der Aufklärung durch produktive Negation des Negativen in ihrer Theologie, so dass deren Fehler verschwinden und das darin Richtige richtig zur Wirkung kommen kann.³

Natürlich gilt das Gleiche auch für die verschiedenen ›evangelikalen‹ Positionen der Aufklärungsgegner. Durch ihre ›Kritik der Bibelkritik‹, die auf deren Bestreitung hinzielt, treten einerseits die Verengungen ihrer eigenen Positionen hervor. Andererseits kann das Recht ihres Anliegens theologisch anerkannt, und manches ihnen Wichtige zur wirklichen Erneuerung theologischer Bibelauslegung in Dienst genommen werden.

Jedenfalls wird die selbstverständliche Vorstellung verschwinden, als sei es eine schlicht unveränderliche Gegebenheit des Geistes der Neuzeit und daher eine Pflicht der Wahrhaftigkeit, die »Ergebnisse« moderner Bibelkritik zu akzeptieren. Dass auch die Moderne

³ Dazu vgl. U. Wilckens: Kritik der Bibelkritik. Wie die Bibel wieder zur Heiligen Schrift werden kann, 2012.

ebenso revolutionär verändert werden kann wie alle vorangehenden Zeitalter und all ihre ›Ergebnisse‹ ebenso grundsätzlich kritisierbar sind wie die von ihr kritisierten, sollte für wirklich historisches Denken kein Ungedanke sein – für theologisches Denken jedoch eine schlicht notwendige Aufgabe.

Dem verzerrend-inkriminierenden Urteil, das gegenwärtig wieder Mode wird, werden wir uns nicht anschließen: als sei die Welt der vorneuzeitlichen Religion eine ganz und gar in Mythen gefangene, durch magische Riten und entsprechend magisches Denken »verzauberte« Welt;⁴ und als gehe es ›kritischer Theologie‹ um deren »Entzauberung«, ›evangelikalen‹ Theologen dagegen um ihre »Remythologisierung«.

⁴ So der Titel einer weithin persiflagen Streitschrift von *J. Lauster*, »Zwischen Entzauberung und Remythologisierung. Zum Verhältnis von Bibel und Dogma« (ThLZ.F 21), 2008. Die Rede von der religiös bestimmten, »verzauberten« Welt und ihrer »Entzauberung« als Aufgabe aller intellektuell Redlichen der Moderne geht auf *M. Weber*, *Wissenschaft als Beruf*, in: *ders.*, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Neudr. 1982, zurück; vgl. dort 612: »Wer dies Schicksal der Zeit nicht männlich ertragen kann, dem muß man sagen: Er kehre lieber schweigend ... in die weit und erbarmend geöffneten Arme der alten Kirche zurück« (zitiert nach *Ch. Taylor*, *Ein säkulares Zeitalter*, 2009, 917).

Teil 1:
Biblische Theologie unter
der Wirkung von Aufklärung
und Pietismus

II

Die Entstehung der Aufklärung

Was Aufklärung ist, hat *Immanuel Kant* bündig und seitdem gültig erklärt: »Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. *Unmündigkeit* ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines andern zu bedienen. *Selbst verschuldet* ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.«⁵

Wie jedoch die Aufklärung als eine geistige Bewegung *geschichtlich entstanden* ist, ist damit noch nicht gesagt. Diese Frage beantwortet Kant in diesem ganzen Aufsatz nicht. Er zielt zwar darauf, dass die Menschen seiner Gegenwart sich von »Vormündern« lösen, »die die Oberaufsicht über sie gütigst auf sich genommen haben«, um darüber zu bestimmen, was sie zu tun und zu lassen haben. Vor allem Geistliche seien es, die die Menschen ihrer Gemeinde wie »ihr Hausvieh zuerst dumm gemacht haben, und sorgfältig verhüteten, daß diese ruhigen Geschöpfe ja keinen Schritt aus dem Gängelwagen, darin sie sie einsperreten, wagen durften: so zeigen sie ihnen nachher die Gefahr, die ihnen drohet, wenn sie es versuchen, allein zu gehen.«⁶ So wird der Aufsatz zu einem flammenden Aufruf an alle Christen, sich aus der Sklaverei solcher Unmündigkeit zu befreien – schlicht unter Zuhilfenahme ihres Verstandes, den ein jeder Mensch besitzt und in sich ausbilden kann, wenn er es denn will, um ein eigenes Urteil über Wahres und »Fehlerhaftes« im Glaubensbekenntnis und in der Gemeindeordnung zu gewinnen.⁷

Jedoch wie es zu dieser ganz unseligen Situation gekommen ist, bei der es keineswegs bleiben darf, sagt der Philosoph nicht. Spricht er doch ganz und gar als Mund der Aufklärung als einer Bewegung

⁵ *I. Kant*, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (5. Dezember 1783), Werke in zehn Bänden hg. W. Weischedel, Bd. 9, 53.

⁶ Ebd., 53f.

⁷ Ebd., 56. Was Kant hier im Blick auf geistliche Lehrer sagt, gilt grundsätzlich für jeden Christen, ja auch ganze Gemeinden (ebd., 57f.).

der *Öffentlichkeit* seiner Gegenwart. Er erweckt freilich den Anschein, als sei die »Unmündigkeit« ein Zustand, der seit eh und je geherrscht habe; und so klingt der Ruf zur Aufklärung so, als sei allererst jetzt die Chance da, aus dem Gefängnis jahrhundertelanger Unmündigkeit auszubrechen, als sei die Gegenwart das »*Zeitalter der Aufklärung*«. ⁸ Und dies ist seither die geläufige Meinung: Im 18. Jahrhundert habe auf einmal – endlich! – die Selbstbefreiung der Vernunft zu absoluter Autonomie zu wirken begonnen.

Nun lassen sich zwar sehr wohl einige Argumente für diese Meinung anführen. In der Tat hat sich im Zeitalter der westeuropäischen Aufklärung ein tiefgreifender Wandel des Denkens und der Kultur vollzogen. Aber *warum* das just in dieser Zeit geschehen ist, die man als »*die Neuzeit*« von aller vorangehenden Geschichte zu unterscheiden pflegt, ist durch keines dieser Argumente schlüssig erklärt.

Erstens wird dieser Wandel oft als eine Revolution des Geistes erklärt, als ein Vorgang im Bereich der *Philosophie*: Die Vernunft habe sich endlich – im Sinne Kants⁹ – autonom zu begreifen gewagt, die Philosophie sich aus ihrer jahrhundertelangen Dienstbarkeit als »Magd« im Hause der Glaubenslehre der Kirche befreit und als Folgewirkung die ganze Welt verändert.

In diesem Argument verbindet sich Richtiges und Falsches. In der Tat hat sich die Lehre der Kirche bereits sehr früh mit der philosophischen Tradition der hellenistischen Welt, in die das Christentum rasch hineingewachsen ist, verbunden. Doch das war kein Akt der Unterwerfung, sondern verantwortlicher Erklärung des eigenen Glaubens (im Sinne von 1Petr 3,15) als »allein sichere und heilsame Philosophie«¹⁰ und zugleich auch zu eigener Selbstklärung. Waren doch die theologischen Lehrer der frühen Kirche selbst in dieser Denktradition aufgewachsen und mit ihr vertraut. So fanden sie den *einen* Gott als den Schöpfer der Welt und den Glauben an Christus, den Sohn Gottes, als den ›*logos*‹ im Sinn von Joh 1,1–3 bei Platon und in der Philosophie der stoischen Schule so vorgebildet, dass sie ihren Glauben als Erfüllung dieser Philosophie selbst verstehen und den Gebildeten ihrer Zeit denkwürdig-verstehbar vermitteln konnten.

⁸ Ebd., 59.

⁹ Vgl. I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Werke (hg. W. Weischedel) Bd. 9, 290f. »Auch kann man allenfalls der theologischen Fakultät den stolzen Anspruch, daß die philosophische ihre Magd sei, einräumen (wobei doch noch immer die Frage bleibt: ob diese ihrer gnädigen Frau *die Fackel vorträgt* oder *die Schleppe nachträgt*).«

¹⁰ Justin, *Dialog mit Trypho* 8,1 (hg. E.J. Goodspeed, ²1984, 99).

Seit der Entdeckung der Schriften des Aristoteles im Hochmittelalter ist dann dessen Logik, Staats- und Naturlehre und besonders seine Metaphysik zur bestimmenden Denkform scholastischer Theologie insgesamt geworden.¹¹ Das war sicher bereits eine Revolution, durch die jedoch die Verbindung von Theologie und Philosophie noch enger und die Denkbarkeit des Glaubens nur noch präziser geworden ist.

Eine erneute, tiefgreifende Revolution hat im 16. Jahrhundert die reformatorische Theologie gebracht. Mit Luthers heftiger Ablehnung der Philosophie des Aristoteles, die dem Evangelium der Rechtfertigung des Sünders ganz und gar widerstreite,¹² kam es zu einem Bruch im System der philosophisch zu denkenden Theologie der Scholastik. Gleichwohl war das kein grundsätzlicher Gegensatz zwischen Glaube und Vernunft; diese ehrte Luther – schon aufgrund seiner Teilhabe an der humanistischen Bildung seiner Zeit – als Gottes Schöpfungsgabe.¹³ *Melanchthon* konnte einen ›gereinigten‹ Aristoteles in die werdende lutherische Lehrbildung aufnehmen, und so ist eine lutherische Version von Scholastik entstanden, in der die traditionelle, aristotelisch begründete Verbindung von Theologie und Philosophie weiter gepflegt worden ist.

In der Tat hat so erst die neue Philosophie der Aufklärung im 18. Jahrhundert mit dieser Tradition gebrochen und das Band von Glaube und Vernunft so zerschnitten, dass diese für den Bereich des Naturwissens und der politischen Ordnung zuständig war, unabhängig vom Glauben der Kirche und seiner Ordnung. Der Vernunft kam nun ihre eigene Erkenntnislehre zu, über deren Grenze hinaus die ›metaphysische‹ Erkenntnis des Glaubens sich auf das Zeugnis der Heiligen Schrift gründete. Ein ausschließender Gegensatz aber zwischen Vernunft und Glaube war auch hier zunächst nicht gemeint; das war in England und auch in Frankreich nur bei vereinzelt Philosophen der Fall – in Deutschland gab es zunächst niemanden, der eine atheistische Lehre vertrat, umso mehr freilich lag der Vorwurf des Atheismus gegenüber der ›Neologie‹ von Anfang an und weiter ständig in der Luft.

Zweitens: Fragt man nach den Gründen für diese Verselbständigung der Philosophie, so ist zuerst die *Naturwissenschaft* zu nen-

¹¹ Dazu vgl. *O.H. Pesch*, Thomas von Aquin, 1988, bes. 132–139.

¹² Dazu vgl. *O.H. Pesch*, Hinführung zu Luther, ³2004, 85–90.

¹³ Dazu vgl. *B. Lohse*, Ratio und Fides. Eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers, 1957 und danach *W. Pannenberg*, Systematische Theologie I, 1988, 30f. Treffend *O.H. Pesch*, Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung I/2, 2008, 431: »Auch für Luther ist der Mensch zwar grundsätzlich *nicht zu dumm*, wohl aber faktisch *zu verblendet* – das ist der Unterschied zu Thomas –, um Gott mit der Vernunft zu erkennen.«