

# Über Friedrich Mildenbergers Biblische Dogmatik

Von James Barr

Einige Leser könnten überrascht sein, dass ich hier ein Werk vorstelle, das in eine sehr andere Kategorie fällt als jene, die bisher besprochen wurden: die *Biblische Dogmatik* von Friedrich Mildenberger (3 Bände, 1991, 1992, 1993).

Mildenberger wurde in diesem Buch bereits am Rande erwähnt, doch nur beiläufig. Man könnte ihn als dogmatischen Theologen einordnen, doch sein Werk umfasst vieles, das unserem eigenen Interessengebiet nahekommt. Im Jahr 1964 schrieb er ein eher kurzes Werk (148 Seiten) mit dem Titel, der sich vielleicht als *Gottes Handeln im Wort. Überlegungen zur alttestamentlichen Hermeneutik als Frage der Einheit der Testamente* übersetzen ließe. Dieses Werk erschien kurz nach der Veröffentlichung von Gerhard von Rads *Theologie des Alten Testaments* und berücksichtigt zahlreiche wichtige Artikel der 1950er Jahre, besonders in Zeitschriften wie *Evangelische Theologie*. Es bildet einen bedeutenden Teil der Diskussion unter Alttestamentlern nach dem Erscheinen von von Rads Hauptwerk und enthält zahlreiche Verweise auf dogmatische Theologen wie Miskotte, van Ruler, Ratschow und Ebeling.

Im Hinblick auf von Rad selbst erscheint das Werk insgesamt wohlwollend, aber auch kritisch. Es ist bedauerlich, dass dieses Werk im englischsprachigen Raum kaum bekannt ist. Ich bedaure, dass es mir unbekannt war, als ich mein Buch *Old and New in Interpretation* (1966) schrieb.

1967 erschien ein weiteres kurzes Werk (99 Seiten) mit dem möglichen englischen Titel *Half the Truth or the Whole Scripture? On the Conflict between Faith in the Bible and Historical Criticism*. Ein kurzer Abschnitt von der zweiten Seite gibt ein Beispiel für den Inhalt:

„Die Unfähigkeit der historischen Exegese, die historischen Fakten in Gültigkeit für die Gegenwart zu transformieren, zeigt unmissverständlich die Grenzen der historischen Methode. Sie kann keineswegs behaupten, dass sie die richtige Auslegung der Bibel erarbeitet, nach der sich die Praxis der Kirche richten müsste. Wo immer ein solcher Anspruch erhoben wird, muss ihm energisch widersprochen werden. Denn letztlich würde dies dazu führen, dass nur der historische Experte die Bibel richtig verstehen könnte; alle anderen wären von seinen Ergebnissen abhängig, die sie mehr oder weniger ungeprüft übernehmen müssten.“

Diese – an sich sehr bekannte – Position bedeutet nicht, dass Mildenberger die historische Exegese völlig ablehnt; keineswegs. Er steht ihr recht freundlich gegenüber, betont jedoch wiederholt ihre Grenzen. Er hebt jedoch die Notwendigkeit hervor, die Stellung der Kirche in Betracht zu ziehen:

„Die akademische Bibelauslegung und das praktische Leben der Kirche dürfen nicht den Kontakt zueinander verlieren ... Eine von der Kirche isolierte Bibelwissenschaft wird das Wesentliche des Textes, mit dem sie sich befasst, verzerren, während umgekehrt eine rein kirchliche, auf Erbauung ausgerichtete Exegese den weiten Horizont der Bibel nicht abschreiten können wird. Bibelwissenschaft und praktisches Kirchenleben müssen einander finden.“

Relevanz hat auch sein kurzes Buch über die Gotteslehre, das 1975 veröffentlicht wurde. Dieses behandelt nicht direkt Fragen der biblischen Theologie, enthält jedoch bedeutende Diskussionen zu Themen wie der Erkenntnis Gottes, der natürlichen Theologie und verwandten Fragen.

Ich werde diese früheren Werke hier nicht weiter diskutieren, sondern mich dem deutlich umfangreicheren und sehr aktuellen Werk *Biblische Dogmatik* zuwenden. Der Untertitel des gesamten Werkes lautet: *Eine biblische Theologie in dogmatischer Perspektive*. Man könnte meinen, dass der Titel *Biblische Dogmatik* das Werk außerhalb des Rahmens biblischer Theologie platziert. Tatsächlich jedoch nimmt es die biblische Theologie ernst, verwendet den Begriff häufig und tritt in detaillierte Diskussionen mit der biblischen Wissenschaft und insbesondere mit biblischen Theologen ein, darunter mehrere, die in diesem Buch erwähnt wurden. Es ist zumindest möglich, dass ein Werk dieser Art Anregungen für die zukünftige biblische Theologie bietet oder Muster vorlegt, deren Diskussion anregend sein könnte.

Das Werk ist umfangreich, dicht und anspruchsvoll, und ich bin nicht in allen berührten Bereichen Experte, sodass ich möglicherweise manches missverstanden habe. In jedem Fall kann ich nicht mehr als eine kurze Skizze seines Charakters und Denkens bieten. Es gibt drei Bände, die jeweils länger werden (der erste hat 281 Seiten, der zweite 433 und der dritte 496). Gute Register helfen dem Leser jedoch, Material zu finden, insbesondere das allgemeine Konzeptregister am Ende des dritten Bandes. Jedes Kapitel endet mit einer Zusammenfassung, die dem Leser hilft, das grundlegende Argument zu erfassen – ein wahrer Segen an den vielen Stellen, an denen die Gesamtheit im Detail schwer zu bewältigen sein mag.

Viele Leser könnten die Untertitel der drei Bände verwirrend finden. Diese lauten auf Deutsch:

1. *Prolegomena: Verstehen und Geltung der Bibel*
2. *Ökonomie als Theologie*
3. *Theologie als Ökonomie.*

Ich werde diese Begriffe auf eine besondere Weise übersetzen, da in diesem Zusammenhang „Theologie“ nicht exakt dem entspricht, was wir gewöhnlich unter Theologie verstehen, und „Ökonomie“ erst recht nicht mit „Wirtschaft“ wiederzugeben ist. Ich werde die Begriffe stattdessen mit *theologia* und *oikonomia* übersetzen, wobei ich diese hellenischen Formen nutze, um den Gebrauch der griechischen Kirchenväter nachzuahmen, von denen dieser Sprachgebrauch stammt. In Mildenbergers Verwendung sind die beiden Elemente, *theologia* und *oikonomia*, Bestandteile der Theologie im üblichen Sinn; mehr noch: Gemeinsam bilden sie die große, übergreifende Unterscheidung, die seine Organisation der Theologie dominiert.

Die erste naheliegende Frage lautet also: Was meint Miltenberger mit *theologia* und *oikonomia*? Dies ist nicht leicht zu beantworten, da die Begriffe klarerweise alt und technisch sind. Sie stammen aus der älteren Theologie, werden jedoch von Miltenberger an seine moderne Perspektive angepasst. Grob gesprochen ist *theologia* die Lehre von Gott in sich selbst; *oikonomia* bezieht sich auf den Aspekt, in dem Gott, sozusagen, aus sich selbst heraustritt, um sich äußeren Realitäten zuzuwenden. Laut Miltenberger war *oikonomia* bei den griechischen Kirchenvätern mehr oder weniger gleichbedeutend mit der Inkarnation. Vielleicht könnte der englische Begriff *administration* eine Vorstellung von der Ableitung von *oikonomia* geben – es ist das, was Gott außerhalb seiner selbst tut, um die Dinge wiederherzustellen, wie sie sein sollten.

Miltenberger erklärt seine eigene Verwendung der Begriffe in Band I, S. 230 ff. *Theologia* umfasst die Lehre von Gott, der Trinität, der Schöpfung, der vernunftbegabten Geschöpfe (Engel und Menschen), der Vorsehung und der seligen Schau. Er fasst diese als die „Konstitution der Wirklichkeit in Gott“ zusammen. *Oikonomia* hingegen bezeichnet die „Wiederherstellung der Wirklichkeit durch Gott“, also durch Gottes äußeres Handeln in Jesus Christus und im Heiligen Geist.

Obwohl diese Begriffe antiken Ursprungs sind, berücksichtigt Mildenerger die Art und Weise, wie sich ihr Inhalt in der modernen Zeit entwickelt hat. Ein zentraler Bezugspunkt für ihn ist das Denken von David Hollaz, einem Theologen der späten lutherischen Orthodoxie, dessen *Examen theologicum acroamaticum* 1707 veröffentlicht wurde – in einer Zeit des Dialogs zwischen Orthodoxie und Aufklärung. Hollaz wird erstmals auf S. 13 von Band I eingeführt und, wie ich schätze, in den Bänden häufiger erwähnt als jede andere Person, wobei Schleiermacher der nächstgelegene Konkurrent ist. Trotz seiner häufigen Bezugnahme auf Hollaz darf man Mildenerger jedoch nicht als bloßen Wiederholer alter Orthodoxien betrachten. Auf derselben Seite (I, 13), auf der er Hollaz erstmals erwähnt, schreibt er den wichtigen Satz:

„Die Perspektive, unter der ich die biblischen Texte behandle, wird einerseits durch die reformatorische Tradition bestimmt, andererseits durch die Aufklärung.“

Wie wir sehen werden, widmet er der modernen Theologie viel Raum und dichte Diskussionen, insbesondere Kant und Schleiermacher, sowie im 20. Jahrhundert Barth und Tillich. Unter den lebenden Theologen werden Pannenberg und Jüngel vielleicht am häufigsten erwähnt. Obwohl einige Abschnitte tief in der kirchlichen Tradition verwurzelt erscheinen, vermittelt Kapitel I, §3 (*Modelle nutzungsorientierter Exegese der Schrift*) einen ganz anderen Eindruck. Es behandelt drei Themen: 1. Psychologische Exegese, 2. Die Bibel in der Befreiungstheologie und 3. Feministische Exegese der Bibel (S. 72–90). Alle drei werden auf eine besondere Weise gewürdigt. Sie werden als Kräfte betrachtet, die aufgrund ihres kritischen Beitrags positiv bewertet werden können und so einen Einfluss auf das theologische Verständnis ausüben. Doch, um das Beispiel der feministischen Exegese aufzugreifen: Ihre Einsichten können „sicherlich nicht in das Unternehmen einer ‚biblischen Dogmatik‘ integriert werden“ (I, 89). Dennoch kann die Dogmatik nicht unberührt von den feministischen Kritiken bleiben und muss auf die Schwächen achten, auf die diese Kritiken hinweisen.

Zurück zu *theologia* und *oikonomia*: Es folgt ein kurzer, aber dichter historischer Abriss darüber, wie diese beiden Begriffe in der Aufklärung „auseinandergebrochen“ wurden (I, 231–236) und wie sie in der modernen Dogmatik „ineinander verschränkt“ (I, 236–243) sind. Hier werden besonders Schleiermacher, Barth und Tillich diskutiert. In einem Abschnitt über die methodologischen Konsequenzen für eine biblische Dogmatik (I, 243–246) erklärt er dann, wie dies umgesetzt wird, insbesondere auf S. 245. Dies führt uns zu den Titeln der Bände II und III:

„Nur durch den Weg über die Wiederherstellung der Wirklichkeit durch Gott kann Gott begriffen werden, in dem die Wirklichkeit konstituiert ist“ (I, 245).

Dies bildet Band II: *Oikonomia als Theologia oder als Hinführung zur Theologia*.

„Die Konstitution der Wirklichkeit in Gott wird biblisch nur beschrieben, indem sie als die durch Gottes Handeln wiederhergestellte Wirklichkeit begriffen wird“ (I, 246).

Dies ergibt Band III: *Theologia als Oikonomia*.

Ich entschuldige mich für diese schwierige Ausdrucksweise, aber sie ist notwendig, um Mildenergers Denkweise und die Struktur seines Werkes zu verstehen.

Der Weg, dies zu verwirklichen, ist komplex. Die Dogmatik bietet so etwas wie ein Gerüst oder ein Rahmenwerk. Biblisches Material bezieht sich sowohl auf *theologia* als auch auf *oikonomia*. Es gibt ein komplexes *Ineinander* von *theologia* und *oikonomia*, was bedeutet, dass

die Darstellung von einer sehr subtilen Verknüpfung biblischer Materialien mit den Fragen abhängt – eine Verknüpfung, die komplexer ist als in jeder früheren dogmatischen Darstellung. Geduld und Aufmerksamkeit werden daher vom Autor von allen Lesern gefordert (I, 246 und an anderen Stellen) – eine sehr notwendige Anforderung, wie Leser dieser Zusammenfassung sicher verstehen werden.

In seiner Zusammenfassung (I, 246) macht Mildenberger mehrere grundlegende Punkte deutlich. Erstens wird er nicht der Ordnung einer biblischen Theologie folgen, die er als eine zeitliche Abfolge von früher und später versteht. Andererseits kommt auch die traditionelle dogmatische Gliederung für ihn nicht infrage. Die Frage ist, wie sich *theologia* und *oikonomia* so miteinander verknüpfen lassen, dass die Vollständigkeit der Lehre gewahrt bleibt. Eine kurze Zusammenfassung der Ansätze von Schleiermacher, Barth und Tillich folgt, und es wird festgestellt, dass keines dieser Modelle eine praktikable Struktur für eine biblische Dogmatik bietet.

Der Leser mag fragen: Wo kommt das biblische Material in diesem Ansatz ins Spiel? Gehört es zur *theologia* oder zur *oikonomia*? Wie passt es hinein? Die Antwort scheint zu sein, dass das biblische Material beiden Bereichen angehört, die Fragen jedoch in jedem Fall auf unterschiedliche Weise an das biblische Material herangetragen werden. Es ist entscheidend zu erkennen, dass der dogmatische Inhalt nicht zuerst festgelegt wird, um anschließend mit biblischen Belegen ergänzt zu werden (I, 247). Vielmehr wird Dogmatik als eine Disziplin verstanden, die die Fragen formuliert, auf die die biblischen Texte als Antworten betrachtet werden.

Die Verflechtung von *theologia* und *oikonomia* bedeutet jedoch, dass *oikonomia* als *theologia* dargestellt werden muss und umgekehrt *theologia* als *oikonomia*. Daher ist folgender Satz von entscheidender Bedeutung: Die grundlegenden Fragen der dogmatischen *theologia* sollten ihre Antworten in der biblischen *oikonomia* finden, während umgekehrt die Fragen der dogmatischen *oikonomia* ihre Antworten in der biblischen *theologia* finden müssen. „Nur so“ (das berückichtigte *nur so* der deutschen theologischen Argumentation, das bei Mildenberger recht häufig vorkommt) wird die Aussage sowohl der unvermeidlichen dogmatischen Problemstellung als auch der Eigengewichtung der biblischen Aussagen gerecht (ebenda).

All dies mag für den Bibelwissenschaftler schwer nachvollziehbar erscheinen, ist jedoch notwendig, um die charakteristische Ordnung des Materials in diesem Werk zu verstehen. Für das einfache Verständnis des Bibelwissenschaftlers mag es seltsam erscheinen, dass die Schöpfung als letzter Abschnitt des letzten Bandes erscheint, vorangestellt von einem Abschnitt über die Welt, während Themen wie Sünde und Versöhnung deutlich früher, im zweiten Abschnitt von Band II, behandelt werden. Diese Anordnung ergibt sich aus der Dialektik von *theologia* und *oikonomia*.

Immerhin haben wir es hier nicht mit der simplen Reihenfolge „Gott–Mensch–Sünde–Erlösung“ zu tun, die so oft kritisiert wurde. Wie wir gesehen haben, hat die biblische Theologie oft mit der Ordnung und Organisation des Materials gerungen und versucht, eine traditionelle dogmatische Ordnung zu vermeiden. Bei Mildenberger finden wir eine Ordnung, die zwar dogmatisch ist, aber keineswegs nur traditionell; sie basiert eindeutig auf einem durchdachten Argumentationsprozess.

Wie also wissen wir, wo das biblische Material auftaucht? Der Autor erklärt, dass es nicht in der zeitlichen Reihenfolge von „vorher“ und „nachher“ erscheint. Ebenso wenig folgt es einem offensichtlichen Schema wie der Abfolge der Bücher oder einer kanonischen Ordnung. Es tritt vielmehr dort auf – und nur dort –, wo die dogmatischen Fragen es erfordern.

Doch es gibt reichlich biblisches Material. Die Beschäftigung mit biblischem Material ist oft dicht und detailliert. So enthält beispielsweise Band III, in einem Abschnitt mit dem Titel „Die menschliche Konstitution im Verhältnis zu Gott“, einen Unterabschnitt namens „Der auserwählte Retter“, der vollständig aus einer sieben Seiten langen Auslegung der Samson-Erzählung besteht (III, 113–119). Diese ist umfangreich kommentiert, wobei ein Großteil der Anmerkungen auf neuere und seriöse exegetische Arbeiten verweist. Andererseits zeigt der Index, dass derselbe Band offenbar keinerlei Verweise auf andere Teile des Buches Richter enthält, und Band II hat nur sehr wenige Verweise darauf, Band I überhaupt keine.

Bevor wir weitergehen, ist es hilfreich darauf hinzuweisen, dass Mildenberger in einen substanziellen Dialog mit mindestens einigen der in den vorherigen Kapiteln des vorliegenden Buches diskutierten Werke der biblischen Theologie tritt. Die Ideen von Gese werden ausführlich behandelt (siehe insbesondere I, 10 ff. zu seinen Grundideen für eine biblische Theologie; auch II, 112–115 zu seinen Ansichten über Versöhnung; III, 409 f. zu den Göttern Kanaans). Auch die Position von Childs wird an mehreren Stellen berücksichtigt. Sein kanonischer Ansatz erhält eine zweiseitige allgemeine Diskussion (I, 256 f.), die später erneut aufgegriffen wird.

Unter den modernen alttestamentlichen Spezialisten wird Westermann bei Mildenberger am meisten diskutiert. Seine Auffassung von Segen und Heilshandeln Gottes wird in Bezug auf das Gleichgewicht zwischen *theologia* und *oikonomia* in relativ ausführlichen Anmerkungen behandelt (II, 106, 109; 116; auch III, 243, 301 n.99). Es ist offensichtlich, dass Mildenberger sich in der Vergangenheit intensiv mit Westermanns Ansichten auseinandergesetzt hat (II, 116 n.90). In Band III (216 n.115) findet sich die Auseinandersetzung über die Unterscheidung zwischen Gebot und Gesetz sowie, noch wichtiger, über die Schöpfung (III, 408–410).

Von Rad wird ebenfalls erwähnt, allerdings deutlich weniger: Zentrale Themen umfassen von Rads Konzept der *Nacherzählung* (I, 160), das historische Credo (I, 170 n.33) und die Typologie (I, 197). Es gibt jedoch keine allgemeine Diskussion oder Bewertung von von Rads Position in der alttestamentlichen Theologie. Dies mag daran liegen, dass Mildenberger der Meinung ist, er habe von Rad in seinem oben erwähnten früheren Buch ausreichend behandelt. Insbesondere bevorzugt er den Begriff „Gottesgeschichte“. Zu diesem Konzept siehe vor allem §23, „Gottes Name als Inbegriff seiner Geschichte“ (II, 385–406).

Zimmerli wird nur wenig erwähnt; überraschenderweise gar nicht im langen Abschnitt über den Namen Gottes (II, 363–404). Preuss wird für seine Ansichten über den Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen (Tun-Ergehen-Zusammenhang) und dessen negative Konsequenzen für die Weisheit thematisiert (I, 143, 145f.; III, 334 n.59, 416). Zu seiner „Strukturanalogie“ siehe I, 46 n.45, 222 n.67; zur Erfahrung II, 261 n.68, 263 n.74. Fohrer wird an I, 103 n.37 und 258–259 erwähnt, jedoch mehr als Beispiel für eine verbreitete Haltung denn für seine eigene alttestamentliche Theologie; weitere Erwähnungen beziehen sich auf detaillierte exegetische Ansichten.

Das Konzept der Erzählung, mit dem ich mich beschäftigt habe und das in Kapitel 21 oben diskutiert wurde, wird hier mehrfach erwähnt oder erörtert: I, 111ff.; II, 203 (kritisch), 374 n., 393 n., 400 n.; III, 120 n.59, 423 n.79. Zum Ordnungsprinzip theologischer Elemente siehe auch den Verweis auf D. Ritschl, *The Logic of Theology* (I, 244 n.). Er wird zitiert mit der Darstellung, dass er den Übergang von *oikonomia* zur *theologia* zweimal macht: Zuerst führt die Ekklesiologie zur trinitarischen Lehre von Gott; dann folgt die Christologie, die in einem vierten Schritt zur Anthropologie führt.

In diesem Zusammenhang wird mein eigenes Buch *Old and New in Interpretation* in seiner Barr - Über Friedrich Mildenbergers Biblische Dogmatik (The Concept of Biblical Theology)

deutschen Fassung anerkennend an I, 253 n.22 diskutiert und als „ein Buch beschrieben, das in vielerlei Hinsicht einige verhärtete Konfrontationen auflockert“.

Die älteren alttestamentlichen Theologen werden kaum erwähnt: Eichrodt und Jacob tauchen im Index überhaupt nicht auf, Koehler und Vriezen nur am Rande (I, 228 n.4). H.-J. Kraus wird erwähnt, allerdings mehr für seine Exegese der Psalmen als für seine Arbeit zur biblischen Theologie.

Von den neutestamentlichen Theologen, die für die Theologie von Bedeutung sind, werden nach Bultmann hauptsächlich Käsemann und Stuhlmacher erwähnt. Stendahl erscheint überhaupt nicht.

Von besonderem Interesse ist die Betonung des Begriffs der Offenbarung. Der Abschnitt II, 389ff. konzentriert sich auf die Schwierigkeiten, die sich aus der Offenbarungstheologie Barths ergeben; hier wird der Gedanke E. Jüngels betont. Wiederum wird I, 165 Pannenberg's Idee von „Offenbarung als Geschichte“ behandelt, und I, 250ff. beschreibt traditionelle Formulierungen von „Vernunft und Offenbarung“. I, 142–151 bildet einen ganzen Abschnitt mit dem Titel „Soteriologie und Weisheit oder Offenbarung und Vernunft“; es geht dabei keineswegs um eine bloße Festlegung auf „Offenbarung“ als Antwort auf Probleme. II, 166 behandelt den Sonderfall der „Offenbarung von Gottes Zorn“ und weist (II, 167) auf die „Unzuträglichkeit“ des traditionellen dogmatischen Umgangs mit der Schrift hin, die sie in ein Arsenal verwandelt, aus dem Ideen, die von anderswo stammen, demonstriert werden können.

Die Diskussion über natürliche Theologie zieht sich durch das gesamte Werk. Mildenberger betrachtet die Opposition zwischen „natürlicher Theologie“ und „Offenbarungstheologie“ als ein derzeit sehr intensiv diskutiertes Thema – was zumindest für die biblischen Studien im englischsprachigen Raum oder die biblische Theologie allgemein nicht mein Eindruck ist. Er ist über die lockere Terminologie und den Mangel an präzisen Definitionen in dieser Diskussion beunruhigt, was möglicherweise durchaus berechtigt ist (I, 230). Er plädiert dringend für die Verwendung seiner eigenen Terminologie anstelle dieser irreführenden Konzepte (I, 231). Dies unterscheidet sich jedenfalls von einer pauschalen Verurteilung der „natürlichen Theologie“.

Was Mildenberger ernster und konsequenter verurteilt, ist die Metaphysik und das „metaphysische Denken“. In diesem Zusammenhang kritisiert er oft die dogmatische Tradition der Vergangenheit, die zu viel Metaphysik übernommen habe – jedoch auf eine gemischte und ungeordnete Weise. Ein Beispiel hierfür ist die Behandlung von Gesetz und Evangelium (I, 233f.), wo festgestellt wird, dass „ein metaphysisches Verständnis des Gesetzes in Konkurrenz zu einem theologischen Verständnis stand“. Metaphysik wird mit der vermeintlichen „Normalität“ verbunden, die ohne den Eintritt der Sünde in die Welt existiert hätte.

Besonders betont Mildenberger die Unterscheidung zwischen einer parmenideischen Metaphysik, die sich auf den Gegensatz von notwendigem und kontingentem Sein konzentriert, und einer cartesischen Metaphysik, die sich auf den Gegensatz zwischen (denkenden) Subjekt und durch das Denken konstituiertem Objekt fokussiert. Diese beiden Arten von Metaphysik, so Mildenberger, wurden in der Theologie oft miteinander vermischt, und er arbeitet intensiv mit dieser Unterscheidung. Die zentrale Ausführung dazu findet sich in dem umfangreichen Abschnitt „Die Krise des metaphysischen Gottesdenkens“ (II, 12–43). Im Groben lässt sich sagen, dass bei Mildenberger der Schaden, den das „metaphysische Denken“ angerichtet hat, die übliche Gegenüberstellung von „natürlicher“ und „offenbarungsgemäßer“ Theologie zu ersetzen scheint – ein möglicher Fortschritt.

Auffällig ist, dass in einer „biblischen Dogmatik“ kein Hinweis auf hebräisches Denken oder eine hebräische Mentalität zu finden ist, ebenso wenig wie auf etwas wie „biblisches Denken“ im Allgemeinen. Dies mag als weise Auslassung betrachtet werden, da gezeigt wurde, dass diesen Konzepten Fallstricke zugrunde liegen. Dennoch bleibt es merkwürdig, dass ein Thema wie „metaphysisches Denken“ hauptsächlich in Begriffen diskutiert wird, die auf die griechische Philosophie zurückgehen und von dort zur patristischen, reformatorischen und modernen Theologie führen. Die mögliche Rolle der Bibel oder einzelner Elemente innerhalb der Bibel in Bezug auf oder im Gegensatz zu diesem Thema scheint weitgehend ausgeklammert. Es fehlt nicht an biblischem Material, aber es wird hauptsächlich an anderer Stelle und in einem anderen Kontext eingeführt.

Immerhin: Was wäre, wenn einige Spuren griechischer Metaphysik irgendwann in Teile der Bibel eingeflossen wären? Dies könnte erklären, wie diese Konzepte später in die theologische Tradition gelangten. Doch Mildenerger scheint diese Fragen als Teil des theologischen Rahmens zu behandeln, in den die biblischen Passagen als separater Teil eingefügt werden. In diesem Aspekt erscheint er recht entfernt von dem, was für viele biblische Theologien charakteristisch war – ob erfolgreich oder nicht.

Eine Parallele hierzu findet sich in einem weiteren Punkt. Gleich zu Beginn führt Mildenerger die Unterscheidung zwischen „einfacher Rede über Gott“ und akademischer (*wissenschaftlicher*) Theologie ein (I, 14ff.). Dies ist für ihn wichtig, da es die Theologie von der Aufgabe entbindet, ihre Rede über Gott beweisen zu müssen, und ihr eine „gegenwärtige Wirklichkeit“ als Referenzpunkt gibt. Doch wenn er über den „Ort“ der einfachen Rede über Gott spricht, benennt er sofort „die Kirche“ als diesen Ort. Die einfache Rede über Gott ist mit der Bibel verbunden. Das, was uns gegenübertritt und eine Antwort fordert (*das Anstehende*), und die Bibel kommen nicht unabhängig voneinander „zur Sprache“, um dann verbunden zu werden; erst wenn beide zusammen präsent sind, wird eines von beiden ausgedrückt oder verstanden (I, 18).

Ein wichtiger Abschnitt (§8.3, „Die biblischen Texte als Sprache einfacher Rede über Gott“, I, 193–203) behandelt dies ausführlich. Es stellt sich die Frage, ob dies mit meiner Unterscheidung zwischen Erzählung und Theologie (siehe oben, Kapitel 21) korrespondieren könnte.

Wie bereits erwähnt, gibt Mildenerger der kanonischen Methode von Childs große Beachtung. Seine Hauptdiskussion und Bewertung (I, 256f.) kommt zu dem Schluss, dass Childs zu viel Gewicht auf die normative Funktion des Kanons legt:

„Die normative Funktion der biblischen Texte ergibt sich aus ihrer primären Funktion in der einfachen Rede über Gott und aus der Erfahrung, die mit diesen Texten hier gemacht wird. Dogmatisch ausgedrückt hat die Schrift als *Mittel der Gnade* Vorrang vor der Schrift als *principium cognoscendi*. Es ist nicht die unterscheidende Funktion der kanonischen Entscheidung, die primär ist; im Gegenteil, diese folgt auf den Gebrauch [der Texte]“ (I, 257).

Weitere Punkte zum Kanon sind: Childs’ Endgestalt-Exegese von Habakuk wird in II, 274f. ernsthaft in Bezug auf eine spätere, gegenteilige Bewertung durch E. Otto diskutiert. Mildenerger betrachtet die beiden gegensätzlichen Ansichten – Ottos historischere und Childs’ „abstraktere“ (Ottos Meinung) – als weniger weit voneinander entfernt, als es zunächst scheint. Ganz im Stil von Childs sieht Mildenerger die Psalmen als von ihrer ursprünglichen Lebenssituation losgelöst und als das Wort Gottes zu einem neuen Eigenleben gelangt (II, 263). Childs’ Überlegungen zur Kanonisierung des Hoheliedes werden ausführlich, aber auch kritisch in einer Fußnote behandelt (III, 245). Eine weitere Fußnote kritisiert Childs’ Einschätzung von Kohelet in dessen *Introduction* (III, 332 n.51).

Insgesamt nähert sich Mildenerberger Childs an, indem er wenig Sympathie für historische „Rekonstruktionen“ zeigt.

Einige andere Aspekte, die in diesem Buch von Interesse sind, fehlen in Mildenerbergers Darstellung. Es gibt nur wenig Erwähnung des Judentums: In Band I, Seite 111, wird festgestellt, dass das Problem der Akzeptanz des Alten Testaments in der Kirche heute weniger schwerwiegend ist als die Frage, wie die christliche Nutzung des Alten Testaments aus jüdischer Sicht legitimiert werden kann. Dazu verweist Mildenerberger auf eine Studie von F.W. Marquardt. Das Judentum ist ein Faktor im Problem des Kanons (I, 255). Der Begriff „Spätjudentum“ taucht auf I, 259 auf. Mildenerberger bemerkt, dass die Kirche andere Formen der Rede über Gott, wie zum Beispiel im Judentum, nicht bestreiten muss (I, 29f.).

Die Idee einer „jüdischen biblischen Theologie“ scheint nirgendwo diskutiert zu werden. In dieser Hinsicht bleibt der Ansatz völlig christlich. Die viel betonte Einheit der Schrift (siehe I, 92–115) ist axiomatisch die Einheit der christlichen Schrift aus Altem und Neuem Testament. Dies impliziert, obwohl es nicht ausdrücklich gesagt wird, dass es keine eigenständige christliche „Theologie des Alten Testaments“ geben kann. Unter den im Buch diskutierten Gelehrten könnte dies besonders zu Gese passen. Andere, wie von Rad und Westermann, bemühten sich stark, Verbindungen zum Neuen Testament herzustellen. Doch so groß ihre Anstrengungen in dieser Richtung auch waren, das Ergebnis war letztlich eine Theologie des Alten Testaments und nicht der [christlichen] Bibel. Dies scheint auch für Gese zu gelten, zumindest im tatsächlichen Ergebnis, wenn nicht im ursprünglichen Plan. Es bleibt daher etwas merkwürdig, dass Mildenerberger, obwohl er in vielen theologischen Punkten eindeutig mit einem Gelehrten wie Westermann uneins ist, dennoch mit ihm als jemandem diskutiert, der im Bereich der „biblischen Dogmatik“ im eigenen Sinne relevant ist. Ähnlich verhält es sich mit Childs, der trotz seiner Betonung der Beziehungen zwischen Altem und Neuem Testament offensichtlich ein Spezialist für das Alte Testament bleibt. Seine biblische Theologie von Altem und Neuem Testament erreicht er weitgehend durch die Gegenüberstellung zweier eigenständiger Theologien, die einander gründlich unterstützen.

Bei Mildenerberger hingegen wird die Unterscheidung zwischen Altem und Neuem Testament wenig betont. Sie wird in einem wichtigen Kapitel der Prolegomena (I, 248–254) behandelt, spielt jedoch in den detaillierten Ausführungen der beiden nachfolgenden Bände kaum eine Rolle. Wie Childs meint auch Mildenerberger, dass es nicht nur falsch sei, das Alte Testament als „minderwertig“ oder dergleichen zu betrachten, sondern sogar zu denken, es müsse „durch“ das Neue Testament verstanden werden. Hier setzt er sich mit anderen lutherischen Dogmatikern wie W. Elert und P. Althaus sowie mit M. Oeming auseinander, dessen Werk oben diskutiert wurde. Es sei ein fataler Fehler anzunehmen, dass das Neue Testament für sich allein verstanden werden könne (I, 252), und so könne es nicht als Vermittler der Gedanken des Alten Testaments dienen. Es gebe eine wahrhaft biblische Frage über „alt“ und „neu“, „vorher“ und „nachher“, doch diese sollte nicht mit der Beziehung zwischen den beiden Testamenten vermengt werden (I, 254). Als die dogmatische Tradition von Altem und Neuem Testament sprach, hatte sie nicht die zwei Textkorpora im Sinn, sondern zwei verschiedene Setzungen Gottes (I, 254).

Dies würde implizieren – auch wenn Mildenerberger dies nicht sagt –, dass die Methode von Childs die „Einheit der Schrift“ nicht wahrte und tatsächlich als christliche Theologie unvollkommen ist. Anders ausgedrückt: Mildenerberger, trotz seines ausgezeichneten Kontakts zu vielen Aspekten der biblischen Theologie und Exegese, scheint überhaupt keinen Kontakt zur Theologie des Alten Testaments und ihrer Entwicklungstradition aufzunehmen. Er bezieht zwar viele Theologen wie von Rad, Westermann und andere ein und diskutiert ihre Ansichten zu bestimmten Texten oder Problemen, doch scheint er nirgends eine vollständige Darstellung



ihrer Anliegen oder ihrer Zielsetzungen zu geben. Ebenso wenig zeigt oder versucht er zu zeigen, wie sein eigenes Werk den Bedarf decken könnte, den sie zu füllen suchten. Vielleicht denkt er, dass es keine eigenständige christliche Theologie des Alten Testaments geben sollte – doch macht er dies nicht klar. Seine konstante Auseinandersetzung mit Teilen und Elementen solcher Theologien deutet darauf hin, dass er dies zumindest prinzipiell nicht so sieht.

Dies bleibt ein verwirrender Aspekt. Von Beginn an geht Mildenberger davon aus, dass es biblische Theologie gibt. Dies wird nicht bestritten. Sie unterscheidet sich in gewisser Weise von der Dogmatik (I, 11, die erste Seite). Tatsächlich steht die biblische Dogmatik, sein eigenes Projekt, „zwischen biblischer Theologie und Dogmatik“. Biblische Dogmatik soll etwas leisten, was weder Dogmatik noch biblische Theologie können: eine Darstellung einer „panbiblischen Theologie“. Diese soll keine historische Beschreibung sein, sondern eine „Aktualisierung“ der panbiblischen Verbindungen für die gegenwärtige Kirchensituation. Daher, sagt er, sei die Perspektive der Dogmatik regulativ für das Verständnis der biblischen Texte, selbst wenn historische und exegetische Fragen in die Diskussion einbezogen werden.

Zentral für sein Konzept der biblischen Theologie ist jedoch die Vorstellung, dass sie völlig von „historischer Rekonstruktion“ und der „historisch-kritischen Methode“ beherrscht werde. Doch zeigt er nicht, dass dies tatsächlich der Fall ist, argumentiert nicht einmal dafür und scheint keine Ahnung davon zu haben, dass dies innerhalb der biblischen Theologie selbst eine umstrittene Auffassung ist. Vielleicht denkt er, dass dies in seinen früheren Schriften nachgewiesen wurde, aber es wird hier sicher nicht nachgewiesen. Innerhalb der biblischen Wissenschaft ist, allgemein, wenn auch nicht universell, der gegenteilige Eindruck verbreitet: Man betrachtet biblische Theologie und „die historisch-kritische Methode“ oder „historische Rekonstruktion“ als gegensätzliche Größen.

Meine eigene Auffassung ist, dass die meisten Ansätze der biblischen Theologie zwar die historische Kritik als valide Methode der Analyse akzeptieren, ihre synthetische Aufgabe jedoch auf völlig andere Weise angehen. Und gerade dieser letztgenannte Punkt macht sie zur „biblischen Theologie“. Charakteristisch für die meisten Ansätze biblischer Theologie ist, dass sie zwar die historische Einordnung des Materials akzeptieren, dann jedoch zu einer synthetischen Operation übergehen – synchronisch oder anders –, die sich auf völlig andere Prinzipien stützt. Mildenberger denkt, dass für die biblische Theologie die Unterscheidung zwischen „früher“ und „später“ entscheidend ist, doch versucht er nicht, dies zu beweisen. Dies wäre schwierig, angesichts des häufigen gegenteiligen Vorwurfs an die biblische Theologie, dass sie gerade in diesem Punkt scheitere und Dinge zusammenfüge, die zu völlig unterschiedlichen historischen Epochen gehören.

Mildenbergers Argumente gegen die historisch-kritische Methode stehen im Kontext eines Abschnitts über „Die kritische Hinterfragung der Einheit der Schrift“ (I, 93ff.). Er untersucht, wie viele andere auch, die „Voraussetzungen“ dieses Ansatzes (I, 93). Seine Analyse ist jedoch sehr schwach, da er sich nur auf ein einziges Beispiel beschränkt: Georg Streckers Argumente gegen die Vorschläge von Gese und Stuhlmacher für eine biblische Theologie (in meinen Worten: eine panbiblische Theologie). Strecker behauptet:

1. Historisches Denken habe sehr unterschiedliche theologische Konzepte in der Schrift entdeckt, was die inhaltliche Einheit des Alten und Neuen Testaments „verdächtig“ gemacht habe [selbst Strecker sagt nicht „unmöglich“ oder „gänzlich falsch“].
2. Die Integrität des biblischen Kanons könne nicht unberührt bleiben, da die biblischen Texte in Form und Inhalt mit der zeitgenössischen und intertestamentlichen Literatur in Beziehung stünden.
3. Die „Identität von Schriftlehre und Dogmatik“ sei seit der Aufklärung durch die

historisch-kritische Methode aufgebrochen worden, sodass eine historische und theologische Kluft zwischen der Bibel und den Aussagen der Dogmatik entstanden sei.

All diese Behauptungen könnten gut akzeptiert werden, fährt Mildenberger fort, wenn man akzeptiere, dass die Bibel durch die universalen Methoden historisch-operativer Wissenschaft zufriedenstellend verstanden werden könne und dass die Erfahrungen mit der Bibel, die im Zusammenhang mit „einfacher Gottesrede“ gemacht würden, keine Bedeutung für ihr Verständnis hätten. Er fasst dies zusammen: Anders gesagt, „wenn jede Form von Inspiration abgelehnt wird, da akademisches Verständnis prinzipiell die Universalität seiner Denkweisen beanspruchen muss“.

Was auch immer man von diesen Argumenten hält, was Georg Strecker im Verlauf einer Argumentation zu einer Frage sagt, ist nicht ausreichend. Es ist auch nicht zwingend wahr, dass die von Mildenberger angenommenen Voraussetzungen für Streckers Aussagen tatsächlich von Strecker vertreten werden. Noch unwahrscheinlicher ist es, dass Streckers Sichtweise die Meinung aller Gelehrten repräsentiert, die mit historischer Kritik arbeiten. Aber am wichtigsten: Selbst wenn die von Strecker gemachten Behauptungen und Mildenbergers Interpretationen dieser wahr wären, liegt Mildenberger sicherlich falsch, wenn er suggeriert, dass sie notwendigerweise die Ablehnung „jeder Form von Inspiration“ bedeuten. Im Gegenteil, es scheint vergleichsweise leicht, alle von Strecker gemachten radikalen Aussagen zu akzeptieren und dennoch eine Ansicht der biblischen Inspiration zu bewahren, sogar der wörtlichen Inspiration.

Mildenberger scheint wenig Interesse an der Erstellung einer synthetischen Theologie des Alten Testaments zu haben, und dies entspricht natürlich der Tradition vieler großer dogmatischer Theologen, wie ich trotz erheblicher Skepsis und Kritik behauptet habe. Natürlich werden dogmatische Theologen biblische Passagen interpretieren; aber eine synthetische Darstellung des Alten (oder des Neuen) Testaments als Ganzes empfinden sie nicht als notwendig. Welcher biblische Theologe würde sich je mit einer Darstellung durchsetzen, die über die „erwählten Befreier“ spricht und dabei nur Samson als Beispiel nimmt? Der dogmatische Theologe mag viel von der Bibel interpretieren, tut dies jedoch selektiv. Selbst wenn die Bibel als Einheit und Ganzes verstanden wird, bleibt dies der Fall. Der dogmatische Rahmen stellt die Fragen, und geeignete biblische Passagen werden ausgewählt, um diese Fragen zu beantworten. Passagen aus der Bibel können auch darauf hinweisen, dass der Rahmen angepasst werden muss, und Mildenberger hat gezeigt, wie dies geschehen ist und geschehen kann.

An bestimmten Stellen spricht Mildenberger, als sei er der historisch-kritischen Methode gegenüber recht negativ eingestellt; andererseits scheint er zu denken, dass Dogmatik und biblische Theologie korrespondierende, aber entgegengesetzte Aufgaben haben und sehr gut zusammenpassen (I, 12). In weiten Bereichen der Fragen scheint er die gängigen historisch-kritischen Analysen vollständig zu akzeptieren. So beginnt er in dem wichtigen Abschnitt §17 über „Der eifersüchtige Gott“ mit der Feststellung, dass dieses Thema in der priesterlichen Geschichtsdarstellung nicht mehr kontrovers ist, sondern vor allem zu Deuteronomium und der deuteronomistischen Geschichtsschreibung gehört, was er mit Verweisen auf M. Noth, H. Weippert, O. Kaiser, R. Smend und andere untermauert (II, 120ff. und Anmerkungen). Es gibt lange und detaillierte Auseinandersetzungen mit biblischen Gelehrten, und diese fehlen in der Regel vollständig die Klagen, die Childs und andere endlos wiederholen, dass die Arbeit dieser Gelehrten aufgrund ihrer historischen Grundlage, ihres Mangels an kanonischer Betonung oder Ähnlichem fehlerhaft sei.

Im Gegensatz zu Barth, der in seinen Auseinandersetzungen mit biblischen Gelehrten dazu neigte, Wissenschaftler wie Gunkel aus einer Ära zu zitieren, die bereits der Vergangenheit

angehörte, anstatt Gelehrte wie Noth und von Rad, die zu Barths Zeit bereits führend waren, ist Mildenerger häufig im Kontakt und in Diskussion mit jüngeren exegetischen Meinungen und zeigt echtes Interesse an ihnen. Für diejenigen, die der Meinung sind, dass biblische Gelehrte und dogmatische Theologen zusammenarbeiten sollten, bietet Mildenerger ein sehr ernstzunehmendes Paradigma für unsere Zeit.

Er hat auch die Religionsgeschichte ernst genommen, behandelt sie jedoch eher am Rande. So hat er in II, 122 eine lange Anmerkung (Nr. 22) zu Fragen des Monotheismus und Ähnlichem. Er findet die Diskussion – sehr vernünftig – widersprüchlich und unentschieden; es gibt jedoch keinen Hinweis darauf, dass der religionsgeschichtliche Ansatz prinzipiell abgelehnt oder als irrelevant angesehen wird. Er setzt sich sehr ernsthaft mit den Gedanken von Sundermeier auseinander, der oben erwähnt wurde (II, 213f., Anm. 37). Eine sehr positive Auseinandersetzung mit der Frage der „Religionen“ (Plural!) findet sich in §35, „Die Vermittlung Jesu Christi in der Schöpfung“, insbesondere in §35.3, „Die Universalität des Schöpfungsvermittlers und die Religionen“ (III, 444–451). Hier greift er die Weisheitsliteratur auf, die, wie er sagt, die Richtung weist, in der man Antworten suchen sollte (III, 445). „Weisheitsrede muss nicht genuin biblisch sein, kann aber zumindest in ihrem Ursprung auf die Gemeinsamkeiten zwischen der Rede der Erwählten und der der ‚Übergangenen‘ hinweisen“ [letzteres ist sein Begriff, der den harschen Ausdruck „Verworfenen“ der älteren Theologie ersetzt]. Eine Fußnote (Nr. 88) lautet: „Es ist eine Selbstverständlichkeit der historischen Exegese, die nicht entbehrt werden kann, dass eine vergleichende religionsgeschichtliche Exegese biblischer Texte möglich ist. Sie weist auf solche Gemeinsamkeiten religiöser Rede hin, muss aber natürlich auch die Veränderung beachten, die im kanonischen Kontext stattfindet“ (III, 445 und Anm. 88). Übrigens findet er in seinem Denken praktisch keinen Platz für das Konzept der Entwicklung (und ich nehme an, dies würde auch die Evolution einschließen).

Ich finde Mildenergers Buch faszinierend, sowohl für sich genommen als auch wegen der zahlreichen Berührungspunkte mit Fragen, die in unserer Diskussion über unterschiedliche Ansätze innerhalb der biblischen Theologie aufgetaucht sind. Seine Ideen scheinen Impulse aufzugreifen, die wir bereits in der Arbeit mehrerer anderer bemerkt haben.

Es besteht kein Zweifel am kirchenzentrierten Aspekt in Mildenergers Ansatz. Es ist in der Kirche, dass die „einfache Gottesrede“, die für den Beginn seines Ansatzes grundlegend ist, zu hören ist. Nicht nur die Glaubensbekenntnisse und die reformatorischen Bekenntnisse sowie die großen Theologen früherer und moderner Zeiten sollen berücksichtigt werden, sondern sogar praktische Details der offiziellen Kirchenorganisation und ähnliche Angelegenheiten. Doch wenn „Gültigkeit für die Gegenwart“ das angestrebte Ziel ist, wie es in der oben zitierten Passage (S. 513) angedeutet wird, gewinnt man von Mildenerger kaum den Eindruck, dass er neue Richtungen aufzeigt, in die die Kirche gewiesen werden könnte. Vielmehr entsteht der Eindruck eines Systems, das darauf abzielt, die Kirche so zu regulieren, dass sie gleichbleibt.

Zudem integriert Mildenerger zwar biblische Exegese und dogmatische Theologie in erstaunlichem Maße, doch die Art und Weise, wie er dies tut, bedeutet eine erhebliche Abweichung von den Zielen und Werten, die bisher die biblische Theologie geprägt haben. Denn wie große Teile der biblischen Theologie betont auch er die Einheit der einen Schrift. Aber die Art, wie er dies tut, scheint vollständig dogmatisch: Er versucht nicht, aus dem Material der Schrift heraus zu zeigen, dass diese eine Einheit hat, noch zeigt er jenes Engagement für eine „ganzheitliche“ Lesart, die viele angezogen hat. Im Gegenteil: Für ihn ist die Einheit der Schrift ein dogmatisches Axiom.

Das bedeutet nicht, dass sein Werk alle Materialien der Schrift, wie etwa die Psalmen oder

Richter, zusammenführt. Vielmehr kann er bestimmte Schlüsselpassagen auswählen und verwenden, im Vertrauen darauf, dass deren Aussage auch auf andere passt, solange sie korrekt in das große Schema von *theologia* und *oikonomia* eingeordnet werden. Doch was, wenn es biblische Passagen gibt, die nicht in dieses Schema passen?

Dies scheint die zentrale Frage zu sein. Die Annahme scheint zu sein, dass die frühen Theologen von der Bibel selbst zur Erkenntnis von *theologia* und *oikonomia* gelangten, was in der Reformation weiter geklärt und von der neueren Theologie auf unterschiedliche Weise behandelt wurde. Ist dies einmal etabliert, kann man auf die Bibel zurückblicken und erkennen, wie sie Antworten, Anpassungen oder Neuinterpretationen zu den im großen theologischen Schema aufgeworfenen Fragen liefert.

Manche werden sagen, dass dies keinen Raum für die letztgültige Autorität der Bibel lässt. Das Denken wird vom großen theologischen Schema dominiert, und selbst wenn dieses Schema aus der Bibel abgeleitet wurde (was kaum gezeigt wurde und schwer zu zeigen wäre), ist es schwierig zu sehen, wie die Bibel sich von der Kontrolle des Schemas befreien könnte. Die Gesamtheologie, und nicht die Bibel, könnte dann als oberste Kontrollinstanz angesehen werden. Andererseits könnte man sagen, dass Mildenbergers Werk eine gewaltige Hypothese ist, die biblische und dogmatische Materialien und Konzeptionen integriert. Eine solche Hypothese kann nicht allein durch die Bibel bewiesen werden. Vielmehr kann die Bibel selbst theologisch nicht funktionieren, ohne in ein solches Schema eingebettet zu sein. Diese Hypothese kann für sich beanspruchen, ebenso viel wie jede andere bestehende zu bieten.

Ein Werk wie das von Mildenberger könnte die Interessen jenes Teils der biblischen Theologie gut erfüllen, der seine Inspiration aus Karl Barth bezogen hat. Allerdings ist die Struktur deutlich anders. Barths *Kirchliche Dogmatik* ist im Wesentlichen eine dogmatische Struktur, in die große Mengen biblischer Exegese integriert sind. Mildenbergers Ansatz ist weitaus mehr eine biblische Dogmatik: Selbst wenn wir meinen, dass die dogmatische Struktur die biblische kontrolliert, liegt der Fokus des Interesses in einer ganz anderen Weise auf dem biblischen Element als bei Barth. Und Mildenberger ist trotz seiner Vorbehalte gegenüber der biblischen Wissenschaft tatsächlich weitaus enger mit ihren modernen Formen in Kontakt als Barth es je war.

Es ist daher interessant, dass Mildenberger sich von der Barth'schen Betonung auf Offenbarung zurückzieht und diesen Begriff nur sparsam verwendet.

Ich habe oben erwähnt, dass Mildenberger die Weise untersucht, in der die Beziehung zwischen *theologia* und *oikonomia* von drei großen Theologen – Schleiermacher, Barth und Tillich – gesehen wurde, und schlussfolgerte, dass keines dieser Modelle einen praktikablen Entwurf für eine biblische Dogmatik liefert. Bemerkenswert aus unserer Perspektive ist, wie Mildenberger Barth und Tillich gleichermaßen berücksichtigt, obwohl biblische Exegese bei Barth massiv präsent ist, während sie bei Tillich auffallend dünn ausfällt. Aus methodologischer Sicht spielt dies für ihn jedoch keine Rolle. Hier ist seine Zusammenfassung dieser Frage:

Karl Barth und Paul Tillich folgen in der Grundstruktur ihrer Dogmatik oder systematischen Theologie der traditionellen Gliederung: Prolegomena, Lehre von Gott, Schöpfung, Versöhnung, Erlösung. In jedem Abschnitt wird auf die Verknüpfung zwischen *theologia* und *oikonomia* geachtet. Bei Barth funktioniert dies so, dass er sich stets von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus her den einzelnen Inhaltselementen nähert. Bei Tillich sind *theologia* und *oikonomia* als Frage und Antwort in der Korrelationsmethode miteinander verbunden. Keines dieser Modelle einer modernen, zeitgemäßen Dogmatik [dies gilt auch für Schleiermacher,

den ich hier nicht zitiert habe – J.B.] scheint einen praktikablen Entwurf für eine biblische Dogmatik zu bieten. (I, 17)

Das ist ein wichtiger Punkt, denn viele könnten angenommen haben, dass Barths Struktur der biblischen Theologie nähersteht, allein aufgrund der Menge an Exegese und biblischen Bezügen, die sie enthält. Doch das entspricht nicht Mildenbergers Denkweise:

Auch das Denken der *Kirchlichen Dogmatik* von Karl Barth kann nicht erneut reproduziert werden. Wenn wir all seinen ungewöhnlichen Entscheidungen folgen wollten, bliebe uns lediglich eine Barthianische Scholastik, statt eines sinnvollen und fruchtbaren Nachdenkens über das Problemfeld. (I, 244)

Auch die bekannteste und wirksamste Formulierung Barths – selbst wenn sie auf lange Sicht nicht haltbar ist – nämlich dass das Wort Gottes in drei Formen existiert (das gepredigte Wort, das geschriebene Wort und das offenbarte Wort, in dieser Reihenfolge von Mildenberger dargestellt), wird hier kritisiert (I, 117).

Andererseits ist es seltsam, wenn man Mildenbergers früheres Buch betrachtet, wie oben zitiert, und dort liest, dass eine Abhängigkeit von biblischer Wissenschaft, historisch in ihrem Charakter gemäß seiner Auffassung, bedeuten würde, dass nur der historische Experte die Bibel richtig verstehen könnte und alle anderen von ihm abhängig wären. Denn Mildenbergers eigene Lösung bedeutet, dass nur der ausgebildete und hochentwickelte theologische Experte irgendetwas richtig verstehen kann. Im Vergleich dazu erscheinen die Argumente der historisch-kritischen Methode als Kinderspiel, das ein intelligenter Laie in einer halben Stunde begreifen könnte, verglichen mit den esoterischen Zusammenhängen von *theologia* und *oikonomia*.

Mein abschließendes Urteil über Mildenbergers faszinierendes Werk ist, dass es sich um einen theologiegetriebenen und nicht um einen bibelorientierten Vorschlag handelt. Das Schema wird durch die nachbiblische theologische Tradition konstituiert, und das biblische Material wird in dieses Schema eingefügt. Es wäre falsch zu behaupten, dass Mildenberger nicht darüber nachdenkt, ob es biblisches Material gibt, das nicht in das Schema passt. Doch obwohl diese Frage zweifellos in seinem Kopf ist, gibt es kaum oder keine positive Auseinandersetzung mit ihr, keine Diskussion darüber, wie die Verwendung der Bibel innerhalb des Schemas beurteilt, überprüft oder anhand der biblischen Texte selbst widerlegt werden könnte. Wenn die Bibel das Schema nicht widerlegen kann, kann sie es auch nicht bestätigen.

Ebenso gibt es keinen Versuch, mit einer Theologie zu beginnen, die aus den biblischen Texten als Ganzem entwickelt wurde. Obwohl sie äußerst ernsthaft behandelt werden, werden sie selektiv gemäß den durch das Schema selbst gestellten Fragen ausgewählt und diskutiert. Dies bedeutet, dass die Zusicherung der Einheit und Autorität der gesamten Bibel tatsächlich negativ wirkt, indem sie die Zusicherung liefert, dass das, was für einen Teil der Bibel wahr ist, für die Gesamtheit gültig sein wird.

Obwohl Mildenberger sich gut mit spezifischen Urteilen einzelner biblischer Theologen austauscht, scheint er den Sinn und Zweck der meisten bibeltheologischen Arbeiten nicht zu erkennen. Dies liegt teilweise daran, dass er die biblische Theologie im Wesentlichen als diachrone, historisch-kritische Operation einstuft, die seiner Meinung nach keine regulative Anleitung irgendeiner Art liefern kann.

Komplementär dazu ist die starke Kirchennähe von Mildenbergers Denken. Die Bibel wird zweifellos mit der kirchlichen Tradition übereinstimmen, wie sie bei den Vätern, in der

Reformation und vor allem in den Bekenntnissen, in der lutherischen Orthodoxie und in einem sorgfältig durch die Wirrungen der modernen Theologie ausgearbeiteten Weg vorhanden ist. Ich sage nicht, dass er die Bibel zwingt, sich anzupassen; doch bleibt die Tatsache bestehen, dass sie sich letztlich einfügt. Dies bedeutet, dass die Autorität der Bibel letztlich verwässert wird, da ihre Übereinstimmung mit der Tradition, richtig verstanden, so zentral ist.

Dies hinterlässt den Eindruck, dass, während die Kirche durch das System reguliert werden muss, diese Regulierung so erfolgt, dass die Kirche unverändert bleibt, abgesichert durch die gemeinsame Unterstützung von Bibel, Glaubensbekenntnissen und Konfessionen. Auffallend ist dabei, dass Mildenberger an bestimmten Punkten, an denen neue Vorschläge ins Spiel kommen – etwa durch den Feminismus oder die Befreiungstheologie – diese nicht ablehnt oder als falsch bezeichnet, sondern ehrlich zugibt, dass er keinen Platz für sie in seiner biblischen Dogmatik finden kann. Ähnlich verhält es sich mit den Fragen, die der religiöse Pluralismus unserer Zeit aufwirft. Der „gesamte Ansatz der biblischen Dogmatik“ verbietet es, eine Antwort zu geben (III, 445). Eine ähnliche Argumentation findet sich auf III, 410: „Die gesamte Ausrichtung meines Denkens in diesem Band, das mit der Erwählung begann, muss in diese Richtung führen.“

Trotz dieser Kritikpunkte bietet Mildenbergers Werk wertvolle Lektionen für uns. Denn es gibt viele innerhalb der biblischen Theologie, die ähnliche Werte wie er geäußert haben – die Einheit der gesamten Schrift, die Kirchennähe, die Beachtung der späteren interpretativen Tradition, die Orientierung an den Glaubensbekenntnissen und Konfessionen und so weiter. Mildenbergers Werk stellt, so möchte ich vorschlagen, eine konsequentere Durcharbeitung dieser Anliegen dar als die von anderen. Es ist möglich, dass etwas in der Art seines Werkes, vielleicht enger verbunden mit den in der biblischen Theologie entwickelten Linien, in der Zukunft als bevorzugte Option auftauchen könnte. Für diejenigen, die an eine spezifisch christliche biblische Theologie denken, die beide Testamente zusammen betrachtet, könnte dies das beste verfügbare Beispiel sein, dem man folgen könnte. Dennoch ist es schwierig, die oben genannten Schwächen zu überwinden.

Quelle: James Barr, *The Concept of Biblical Theology. An Old Testament Perspective*, Minneapolis: Fortress Press, 1999.