

## Inspiration – Geist – Vernunft

### Die fundamentaltheologische Bedeutung der Inspirationslehre

#### Karlheinz Ruhstorfer

##### 1. Vom gegenwärtigen Unbehagen an der Inspirationslehre

Je mehr die Früchte der Aufklärung wie etwa Menschenrechte, Autonomie und Demokratie sowie die Emanzipation der Rassen, Klassen und Geschlechter weltweit unter Druck geraten, und je mehr harte, ja unhinterfragbare Ansprüche in den verschiedenen Weltreligionen, aber auch in Politik und Gesellschaft auftreten, desto stärker wächst das Unbehagen an der prinzipiellen Autorität religiöser Schriften. Deren Unhinterfragbarkeit wird zum Inbegriff eines autoritären Fundamentalismus. Denn wenn im Iran Frauen gezwungen werden, in der Öffentlichkeit ein Kopftuch zu tragen, so wird dies mit der Autorität der Heiligen Schrift begründet. Und wenn in den USA Psalmenverse auf Maschinenpistolen gedruckt werden und das Recht zur Selbstverteidigung aus der Bibel hergeleitet wird, dann kommt kein Argument gegen die göttliche Legitimität der Gewaltbereitschaft an. Oder wenn Lehrautoritäten der Katholischen Kirche die Priesterweihe der Frau mit Verweis auf vermeintliche Offenbarungswahrheiten definitiv verbieten wollen, dann scheint sich jedes weitere Fragen quasi von selbst zu verbieten. Bei den hier genannten Beispielen handelt es sich um Fragen der Hermeneutik Heiliger Schriften, die nach überkommener Auffassung letztlich Gott zum Autor und damit zur Ursache haben. In diesen Texten wird uns scheinbar der Wille Gottes irrtumslos und letztgültig mitgeteilt. Die menschliche Autorschaft sowie der geschichtliche Kontext oder eine kritische Rationalität spielen hierbei kaum mehr eine Rolle. Eine absolute Autorität wird beansprucht, die jede Vernunft übersteigt.

Die göttliche Autorität muss allerdings nicht nur auf der objektiven Seite, sondern auch auf der subjektiven gegeben sein. Denn es braucht auch einen Hörer des Wortes, der im selben Geist, in dem die Schriften verfasst sind, diesen zu vernehmen vermag. Dabei ver-

schärft sich noch einmal das Problem, indem die Unhinterfragbarkeit vom Text auf den Ausleger übertragen wird. Wenn Gottes gottgewirktes Wort von einem begnadeten Hörer unmittelbar verstanden wird – gleich ob es sich um die naive Gewissheit eines religiösen Fundamentalisten oder die reflektierte Gewissheit eines schitischen oder katholischen Amtsträgers handelt, der sich mit seiner Tradition und der Lesart seiner Peergroup in Übereinstimmung weiß –, wenn das von Gottes Geist verfasste Offenbarungswort mit einer letzten Autorität von einem mit Gottesgeist begabten Menschen ausgelegt wird, duldet es keinen Einspruch. Jede Kritik muss verstummen.

Die Rede von der Inspiration der Offenbarungsschrift meint zunächst genau diesen Komplex von göttlicher Verursachung, die am objektiven, aber auch am subjektiven Pol des Erkennens ansetzt. Es beginnt sich also abzuzeichnen, dass der Anspruch, das „Fundament“ der Wahrheit in den inspirierten Schriften unfehlbar zur Sprache bringen zu können, kritisch betrachtet werden muss, wenn wir nicht den Gefahren des Fundamentalismus oder des Autoritarismus, zumindest aber des Irrationalismus erliegen wollen. Kritik bedeutet Unterscheiden. Unterscheiden lehrt uns die Vernunft, die das Christentum seit seinen Anfängen begleitet. Vor allem ist vernünftig zu klären, warum und inwiefern wir von Inspiration sprechen können. Warum ist es möglicherweise legitim, von einem bestimmten Text zu behaupten, er sei von Gott inspiriert? Dass die Vernunft im Kontext biblischer Hermeneutik eine zentrale Rolle spielt, war und ist auch das Bemühen traditioneller und offizieller katholischer Schrifttheorie. Dass nicht jede konkrete Aussage der Bibel als inerente Wahrheit gelten kann, ist von alters her selbstverständlich und wird aktuell auch im dritten Teil der Verlautbarung der Päpstlichen Bibelkommission zur Schriftinspiration unmissverständlich deutlich gemacht.<sup>1</sup> Die fundamentale Frage aber, *warum* einem be-

---

<sup>1</sup> Päpstliche Bibelkommission, *Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift. Das Wort, das von Gott kommt und von Gott spricht, um die Welt zu retten* (22. Februar 2014) (VAS 196), hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2014, 170–212. Mehr als Fragen historischer Richtigkeit und naturwissenschaftlicher Wirklichkeit sind es heute die ethischen und sozialen Probleme, wie die Verherrlichung von Gewalt und die diskriminierende Stellung der Frau, die eine kritische Betrachtung erfordern.

stimmten Text eine bestimmte Qualität zugesprochen wird, ist meines Erachtens radikal neu zu stellen. Doch fragen wir zunächst, ob wir zu Recht der Vernunft hier eine maßgebliche Autorität zubilligen.

Die Wertschätzung der Vernunft ist bereits den Schriften des Neuen Testaments eingestiftet, um nur an Röm 12,1f. und an den Johannesprolog (bes. 1,1f.) zu erinnern. Der deuteropaulinische Epheserbrief (4,22ff.) wiederum verbindet die „Erneuerung der Vernunft“ mit dem Geist und dem „Anziehen des neuen Menschen“ Christus. Geist (*pneuma*) und Vernunft (*nous*) hängen in merkwürdiger Weise mit Gerechtigkeit und Heiligkeit zusammen. Die Vernunft freilich hat spätestens mit der Aufklärung eine neue, prinzipielle Bedeutung erlangt, hinter die wir meines Erachtens nicht mehr zurückgehen können in einen aus heutiger Perspektive reaktionären und sogar imaginären Positivismus heteronomer Autorität. Vielmehr müssen wir Wege suchen, den Inspirationsgedanken und den biblischen Vernunft- bzw. Geistbegriff mit der Autonomie des menschlichen Individuums zu vermitteln. Freiheit, Verantwortung und Vernunft sind die Basis unserer Kultur, unserer Politik und unseres Menschenbildes. In Zeiten, in denen die universale Menschenwürde wie selten in ihrer Geschichte bedroht ist, sollte auch der Anspruch der Religion und damit der Offenbarung die zarte Pflanze der Freiheit nicht zerstören, sondern sie hegen und pflegen. Dazu aber bedarf es einer Formulierung des Offenbarungsanspruchs, der die Autonomie und die Emanzipation des Menschen nicht schwächt, sondern stärkt. Es geht gerade darum, einer geforderten *Unterwerfung* Widerstand zu leisten. Es ist kein Zufall, dass der französische Schriftsteller seine Dystopie von der Machtübernahme (gemäßiger) islamischer Fundamentalisten in Frankreich „Unterwerfung“ genannt hat.<sup>2</sup> Diese „Unterwerfung“ widerspricht den Prinzipien der Französischen Revolution: Freiheit und Vernunft. Auch eine katholische Inspirationslehre muss ihre Vermittelbarkeit mit den Prinzipien der Aufklärung ausweisen können.

---

<sup>2</sup> M. Houellebecq, *Unterwerfung*, Köln 2015.

## 2. Warum doch von Inspiration sprechen?

Auf den ersten Blick mag es verwundern, dass die fundamentaltheologischen Überlegungen zur Inspiration der Heiligen Schrift mit einem Verweis auf die Aufklärung einsetzen. Geriet nicht gerade durch die Autoritätskritik der Aufklärung die Lehre von der Inspiration der Heiligen Schrift immer mehr in Bedrängnis? Hat nicht die rationalistische Betrachtung der Bibel seit Hermann Samuel Reimarus, Johann Salomo Semler und Gotthold Ephraim Lessing zu einer „Zerstörung der Lehre von der Verbalinspiration der biblischen Schriften“ geführt?<sup>3</sup> Doch nicht nur die Theorie eines vollkommenen Diktats Gottes, wie sie die Verbalinspiration impliziert, scheint durch die Aufklärung in Misskredit geraten zu sein. Sehen sich nicht alle Versuche, eine göttliche Inspiration der Wahrheits-erkenntnis zu denken, dem Vorwurf der Heteronomie ausgesetzt? Nach der Einleitung in die bereits erwähnte Inspirationschrift der Päpstlichen Bibelkommission hängt aber der ganze Wert der Bibel für das Leben und die Sendung der Kirche von ihrer Inspiration und Wahrheit ab.<sup>4</sup> Wer möchte das bestreiten? Denn in der Tat würde die vollkommene Entkoppelung der Heiligen Schrift von ihrer Heiligkeit deren grundlegende Bedeutung für den Glauben unmöglich machen. Doch ist es mit dem glaubensfrohen Postulat der Verbindung von Gottesgeist und Bibel nicht getan. Zu Recht stellte Christoph Böttigheimer noch 2016 fest, dass es heute keine wesentliche Neukonzeption der Inspirationslehre gebe.<sup>5</sup>

Bevor wir über das Verhältnis von Aufklärung, Freiheit und Vernunft zu Offenbarung, Gnade und Glaube weiter nachdenken, könnten wir mit der Skepsis gegenüber der Aufklärung noch tiefer

<sup>3</sup> W. Pannenberg, Systematische Theologie. Bd. 1, München 1988, 240.

<sup>4</sup> Päpstliche Bibelkommission, Inspiration (s. Anm. 1), 7.

<sup>5</sup> C. Böttigheimer, Die eine Bibel und die vielen Kirchen. Die Heilige Schrift im ökumenischen Verständnis, Freiburg i. Br. 2016, 83. Vgl. dazu Bernhard Langs Diktum (ders., Die Bibel, Paderborn<sup>2</sup>1994, 208), dass „eine wirklich zeitgemäße Theologie der Inspiration noch nicht entworfen ist.“ Einen interessanten und weiterführenden Neuanatz hat kürzlich Wolfgang Grünstäudl vorgestellt. Siehe ders., „Vom Heiligen Geist getragen“ (2 Petr 1,21). Prolegomena zu einem polytopischen Inspirationsverständnis, in: W. Grünstäudl/U. Poplutz/T. Nicklas (Hrsg.), Der zweite Petrusbrief und das Neue Testament (WUNT I), Tübingen 2017, 279–304.

ansetzen und die neuzeitliche Dynamik an den Anfang jener Entwicklung stellen, in der die menschliche Vernunft sich scheinbar verabsolutiert, ja sogar vergöttlicht, um dann in einem jähen Absturz, der an Ikarus erinnert, im Abgrund der Gottlosigkeit zu versinken. Alternativ könnte man postulieren, dass im Verlauf der Neuzeit eine Emanzipation der Vernunft einsetzt, die die Fesseln der Religion ein für alle Mal abwirft. Je nach religiöser Musikalität ergibt sich dann ein unterschiedlicher Standpunkt. Jürgen Habermas steht für die eine, Joseph Ratzinger für die andere Sicht der neuzeitlichen Rationalität.<sup>6</sup> Beiden gemeinsam ist die Einschätzung, dass Religion eine vormoderne Erscheinung sei. Für den Philosophen ist dem Christentum nur unter vielen Einschränkungen und Vorsichtsmaßnahmen eine positive Bedeutung für eine säkulare Welt abzugewinnen, während gemäß dem Theologen die Aufklärung nur in kleinen Dosen und mit großer Vorsicht genossen werden darf. Wenn wir nun noch Adornos negative Dialektik in den Blick nehmen, dann scheint es, dass die Dynamik der Aufklärung schließlich zur instrumentellen Vernunft der Moderne führt, die ihrerseits stets in den Totalitarismus abzudriften droht.<sup>7</sup> Doch der am meisten geschätzte Rationalitätstyp unserer Tage scheint die sich ebenfalls aus den Aufklärungsprozessen der Neuzeit herleitende naturwissenschaftliche Vernunft zu sein. Der so genannte „Naturalismus“ leugnet jede Geistigkeit und Freiheit in ihrem Eigenstand, wodurch zuletzt auch die Würde des Menschen als absoluter Wert getilgt wird.<sup>8</sup> Es scheint, dass die Revolution ihre eigenen Kinder frisst und der Geist der Aufklärung die Königin Vernunft schließlich zur Abdankung zwingt. Doch müssen wir uns vor einer vordergründigen Genealogie der Geistlosigkeit hüten. Selbst wenn wir in der Tat Phänomene der Unvernunft und des Ungeistes in unseren Tagen feststellen, steht fest, dass wir hinter den Geist der Neuzeit nicht zurückkönnen. Auch die eleganten Ver-

---

<sup>6</sup> J. Habermas/J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg i. Br. 2005. Siehe ebenfalls J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin 2012, bes. 96–237; J. Ratzinger/*Benedikt XVI.*, *Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt*, hrsg. v. P. Hünermann und Th. Söding, Freiburg i. Br. 2005, bes. 47–61 und 83–116.

<sup>7</sup> Th. Adorno, *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit* (Gesammelte Schriften 6), Frankfurt a. M. 2003.

<sup>8</sup> Vgl. J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 2005.

suche der „Radical Orthodoxy“ und der „Postliberals“ führen auf den Irrweg reaktionärer Heteronomie.<sup>9</sup> Wir müssen angesichts des drohenden religiösen Fundamentalismus und des politischen Autoritarismus die Rolle der kritischen Vernunft hochhalten, *und* wir müssen nach Quellen der Inspiration suchen, die es uns erlauben, den Geist zu denken.<sup>10</sup> Wie aber wäre Inspiration durch einen gleichermaßen göttlichen und rationalen Geist zu denken?

Meine erste These lautet, dass *die Heiligen Schriften der großen achsenzeitlichen Kulturen das Potential in sich tragen, Geist und Würde des Menschen zu retten, wenn sie mit dem Geist der Neuzeit oder Moderne vermittelt werden und wenn die heteronomen Dimensionen der Gewalt, Unfreiheit und Unvernunft abgelegt werden.*<sup>11</sup> Mit anderen Worten: Es gilt, das Verhältnis von Inspiration, Geist und Vernunft zu klären. Im Folgenden möchte ich Andeutungen machen, in welche Richtung eine Lösung dieser Aufgabe im Bezug auf die christliche Tradition Europas gesucht werden kann. Die Frage, wie andere Kulturen etwa im Rahmen einer Theorie der „Multiple Modernities“ diese Aufgabe lösen, bleibt hier notgedrungen unberücksichtigt.

Jan und Aleida Assmann haben bereits vor einiger Zeit auf ein merkwürdiges Phänomen hingewiesen: Es scheint in der Welt Texte zu geben, die sich der „ehernen Logik des einsinnigen Verlaufs“ entgegensetzen. Es geht Aleida und Jan Assmann nicht um gelegentliche Rückschritte und Verzögerungen einer Entwicklung, sondern um die grundsätzliche Feststellung, dass der von Max Weber konstatierte „eigengesetzliche und unaufhaltsame Prozess“ des europäischen Rationalismus und die von Niklas Luhmann behauptete „soziokulturelle Entwicklung unter dem Gesetz fortschreitender systemlogischer Komplexitätssteigerung“ schlichtweg eine Ausnahme

---

<sup>9</sup> W. J. Hankey (Hrsg.), *Deconstructing radical orthodoxy. Postmodern theology, rhetoric and truth*, Aldershot 2005; R. Radford Ruether/M. Grau (Hrsg.), *Interpreting the postmodern. Responses to „radical orthodoxy“*, New York 2006; K. v. Stosch, *Offenbarung*, Paderborn 2010, 65–70; Th. Schärftl-Trendel, *Postliberale Theologie und die Standortbestimmung von Fundamentaltheologie*, in: ZKTh 132 (2010) 47–64.

<sup>10</sup> Vgl. dazu auch Th. Nagel, *Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist*, Berlin 2013. Nagel fordert einen neuen Idealismus.

<sup>11</sup> Vgl. Sh. Eisenstadt, *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist 2011.

kennen, nämlich die „Großen Traditionen“ der achsenzeitlichen Kulturen.<sup>12</sup> Diese Heiligen Schriften der Weltreligionen böten auch den heutigen Zeitgenossen weltweit noch einen ahistorischen „verbindlichen Maßstab“.<sup>13</sup> In der Tat erleben wir ja gerade eine derartige Beharrlichkeit religiöser Traditionen. Doch handelt es sich dabei – wie ich eingangs angedeutet habe – zunächst um ein ambivalentes Phänomen. Es kommt alles darauf an, den *Buchstaben* dieser großen Texte kritisch zu hinterfragen, um ihren *Geist* zum Sprechen zu bringen. Entsprechend lautet meine zweite These: *Zwischen der christlichen Offenbarung und der Vernunftdynamik der westlichen Geschichte besteht eine Wechselwirkung. Durch die Offenlegung dieser Wechselwirkung wird es möglich, rational von Inspiration zu sprechen.*

### 3. Wie von Inspiration sprechen?

#### 3.1 Von der Ursache zur Wirkung und zurück oder nur Geist weckt Geist

Die meisten Theorien bezüglich der Inspiration der Bibel fragen zunächst nach der *Ursache* der Schrift. Inwiefern hat Gott das Offenbarungswort verursacht? Diese Frage ist durchaus legitim und ihre Beantwortung kann sich durchaus auf das Schriftzeugnis selbst stützen. So finden sich bereits im Pentateuch Erzählungen (Ex 19, Num 10, Dtn 4), die „in suggestiven Bildern die Idee ausdrücken, dass Gott der Ursprung des biblischen Zeugnisses ist“.<sup>14</sup> Ja, der Dekalog wird als von Gott geschrieben eingeführt (Ex 24,12; 31,18 u. v. a.).<sup>15</sup> Die Bibelkommission fasst das alttestamentliche Zeugnis so zusammen, dass Gott selbst in den Heiligen Schriften zu Wort kommt. Die Texte gelten in noch einmal sehr unterschiedlicher Weise als von Gott inspiriert und als inspirierend.<sup>16</sup> Die klassischen *dicta probantia* für die kausale Inspiration der Bibel finden sich allerdings

<sup>12</sup> A. Assmann/J. Assmann, Kanon und Zensur als kultursoziologische Kategorien, in: dies. (Hrsg.), Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II, München 1987, 7–28, 7.

<sup>13</sup> Ebd., 9.

<sup>14</sup> Päpstliche Bibelkommission, Inspiration (s. Anm. 1), 28.

<sup>15</sup> Ebd., 29.

<sup>16</sup> Ebd., 43.

im Neuen Testament, etwa in 2 Tim 3,16, wo von den „gottbegeisterten“ (*theopneustos*) Schriften und ihrer Nützlichkeit die Rede ist. *Omnis scriptura divinitus inspirata*, heißt es dann in der Vulgata. Und 2 Petr 1,21 spricht von Weissagungen, die Menschen, vom Geist Gottes getrieben, im Auftrag Gottes gesprochen und aufgeschrieben haben.

Entscheidend für unseren Kontext sind aber die Interpretationen, die diese biblischen Texte im patristisch-scholastischen Zeitalter gefunden haben. Von den Anfängen der Inspirationslehre bei den Kirchenvätern bis zu den Scholastikern des Mittelalters gelten die biblischen Schriften als von Gott verursacht. Gott ist der *auctor* der Bibel, und er muss es sein, handelt doch die Bibel davon, was kein Auge gesehen hat und was Gott doch denen bereitet hat, die ihn lieben: „*oculus non vidit Deus absque te, quae praeparasti diligentibus te* (Jes 64,3).“<sup>17</sup> Im Horizont neuplatonischen Denkens vermittelt schließlich die Offenbarung das verborgene, aber eben heilsrelevante Wissen an die Menschen. In seinem Johannesevangeliumskommentar schreibt Augustinus, dass bezogen auf Gott kein Mensch erkennen kann, „wie es ist“, jedoch kann der von Gott inspirierte Apostel die Wahrheit zur Sprache bringen, soweit dies eben menschenmöglich ist.<sup>18</sup> Auf der Basis seiner Gnadenlehre unterscheidet Augustin zwischen dem *auctor* Gott als der eigentlichen Ursache und dem menschlichen Schriftsteller als Zweitursache, die unter vollem Einsatz ihrer freien Mittel die göttliche Botschaft zu Papier bringt. Darüber hinaus unterscheidet Augustin zwischen den Worten (*littera*) und dem Sinngehalt (*sensus*) der Texte. Diese Distinktion gibt für die weitere Argumentation in Sachen Vernunft der Offenbarung einen wichtigen Hinweis, wenn wir bedenken, dass das Wort *sensus* im augustinischen Kontext stets auch Vernunft bedeuten kann. Der rationale Gehalt der Bibel ist nach Augustin zu erschließen. Thomas von Aquin folgt der Vorgabe Augustins. Weil die göttliche Offenbarung der Heilswahrheit die menschliche Vernunft übersteigt, musste sie von Gott geoffenbart werden.<sup>19</sup> Die Propheten und Apostel sind von Gott auserwählte Zweitursachen, die wegen der göttlichen Begnadung bzw. Inspiration untrüglich die Offenbarungs-

<sup>17</sup> Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* 1, 1, 1 resp.

<sup>18</sup> Augustinus, In Ioannis Evangelium Tractatus CXXIV, 1, 1.

<sup>19</sup> Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* 1, 1, 1 resp und 1, 1, 8 ad 2.

wahrheit festhalten. Die Macht der Erstursache garantiert die Wahrheit der Zweitursache. Auch für die weitere Ausdifferenzierung der Schriftsinne im Mittelalter gilt, dass auf der Basis des Wortsinns der geistige bzw. geistliche Sinn erschlossen werden kann, doch ist der *sensus spiritualis* immer auch ein *sensus rationalis*.

Mit Beginn der Neuzeit wird diese Ursachenordnung ungläubwürdig. Eine zweitursächlich gewirkte Freiheit gilt nicht mehr als Freiheit im eigentlichen Sinn. Der Freiheitsbegriff wird absolut. Und eine durch Menschen mitverursachte Offenbarung erscheint nicht mehr als zuverlässig, da allein die göttliche Verursachung die nötige Gewissheit beibringen kann. So bildet sich primär im reformatorischen Horizont die Lehre von der Verbalinspiration der Schrift aus. Gott allein ist die Ursache der Offenbarungsschrift und die menschliche Mitwirkung wird zur reinen und damit unfreien Instrumentalität. Auch das Konzil von Trient sieht entweder Christus selbst als Quelle der Wahrheit oder die Apostel, denen vom Heiligen Geist das Evangelium „diktiert“ worden sei. Gott allein scheint hier der Autor der Bibel zu sein<sup>20</sup> – freilich nicht nur der Heiligen Bücher, sondern auch der mündlichen Tradition. So wie bezüglich der Freiheit die alte Ursachenordnung neu fragwürdig wird, so wird auch bezüglich der Erkenntnis die Zuordnung von Offenbarung und Vernunft problematisch. Vor allem Martin Luther schließt die aristotelische Vernunft vom Erfassen der geoffenbarten Wahrheit aus. Es ist nicht mehr die primäre Aufgabe der Vernunft, die Offenbarungswahrheit zu vernehmen. Die altprotestantische Orthodoxie versucht noch einmal eine Unterordnung der Rationalität unter die Offenbarung angesichts der neuen Verhältnisse zu denken. Die Heilige Schrift bleibt dabei im Wesentlichen die allein durch Gott gewirkte und mithin verbalinspirierte Autorität. Doch zerbrechen diese scholastisierenden Ansätze in der Aufklärung. Insofern generell der rationale Gehalt der Schrift stärker im Wortsinn (*sensus literalis*) verankert wird, muss die historische Realität der dargestellten Verhältnisse in neuer Weise vor der Vernunft verantwortet werden. An der Frage der Wahrheit der historischen Fakten und an der Problematik der Gewissheit der Wahrheit entzündet sich die basale

---

<sup>20</sup> Konzil von Trient, Dekret über die Annahme der heiligen Bücher und der Überlieferungen, DH 1501.

Schriftkritik der Aufklärung, welche die traditionelle Lehre von der Verbalinspiration letztlich zerstört.<sup>21</sup>

Im Katholizismus erhält sich scheinbar das mittelalterliche Ursachegefüge. Doch spätestens der Gnadenstreit (*De auxiliis*) zeigt die innere Zerrissenheit auch der „alten“ Religion. Die Bindung an die herkömmlichen Rationalitätstypen der Scholastik macht es unmöglich, die aktuellen Entwicklungen der Vernunft- und der Freiheitstheorien mitzumachen. Die Gewissheitsfrage der Offenbarung wird auch im Katholizismus verlagert. Wie im Protestantismus rückt gerade durch die Einsichten des Ignatius von Loyola das Individuum in den Mittelpunkt der Offenbarung. Die Allgemeinheit der Wahrheit wie auch ihre Gewissheit wird aber nicht mehr so sehr durch die Vernunft, sondern durch die Inspiration des Lehramts sichergestellt. Vor allem das Individuum des Papstes wird zum Garanten der Gewissheit der geoffenbarten Wahrheit.<sup>22</sup> Diese katholische Inspirationslehre versucht im I. Vatikanischen Konzil noch einmal die scholastischen Verhältnisse zu restaurieren, verschärft dabei aber faktisch den Amtspositivismus.<sup>23</sup> Erst das II. Vatikanum öffnet sich vorsichtig den mitt-

---

<sup>21</sup> W. Pannenberg, Systematische Theologie. Bd. 1 (s. Anm. 3), 240: „Ein nochmaliger tiefgreifender Wandel des Offenbarungsbegriffs ist infolge der Autoritätskritik der Aufklärung eingetreten. Die Zerstörung der Lehre von der Verbalinspiration der biblischen Schriften, die deren Verständnis als Niederschlag ihrer Offenbarung durch den Geist Gottes an die Propheten und Apostel hatte sichern sollen, wurde zum Ausgangspunkt der Diskussion des Offenbarungsbegriffs in der neueren Theologie.“ Vgl. auch H. Waldenfels, Die Offenbarung von der Reformation bis zur Gegenwart (Handbuch der Dogmengeschichte 1/1b), Freiburg i. Br. 1977, 20–52.

<sup>22</sup> Zum Ganzen K. Ruhstorfer, Das Prinzip ignatianischen Denkens. Zum geschichtlichen Ort der „Geistlichen Übungen“ des Ignatius von Loyola, Freiburg i. Br. 1998, 351–372, 406ff.

<sup>23</sup> Erstes Vatikanum, Dei Filius cap. 2, DH 3006: „Die Kirche hält sie (die heiligen Schriften) aber nicht deshalb für heilig und kanonisch, weil sie allein durch menschlichen Fleiß zusammengestellt und danach durch ihre Autorität gutgeheißen worden wären; genau genommen auch nicht deshalb, weil sie die Offenbarung ohne Irrtum enthielten; sondern deswegen, weil sie auf Eingebung des Heiligen Geistes geschrieben, Gott zum Urheber (*auctor*) haben und als solche der Kirche selbst übergeben worden sind“. Das vierte Kapitel von *Dei Filius* versucht das scholastische Verhältnis von Glaube und Vernunft zu restaurieren. Paradoxerweise verschärft das Konzil dabei die Kluft zwischen der Vernunft – vor allem verstanden in ihrer geschichtlichen Dynamik – und der Offenbarung. Diese Kluft wird durch die unfehlbare Autorität des Papstes übertüncht, der gleichsam

lerweile radikal gewandelten Verhältnissen und erlaubt der modernen Rationalität in der biblischen Exegese ein gewisses Mitspracherecht bei der Auffindung der Wahrheit. Die menschliche Autorschaft und damit die historische Wirklichkeit tritt neu in den Blick.<sup>24</sup> Nun wird im Konzilstext auch die moderne historische Forschung und damit die zeitliche und kulturelle Bedingtheit sowie die Verschiedenheit der Gattungen anerkannt.<sup>25</sup> Die Gewissheit der Wahrheit wird aber auch hier weitgehend durch die bloße Autorität der von Gott verursachten, d. h. inspirierten Schriften und die Autorität des Lehramts sichergestellt. Der Schrift- und Amtspositivismus wird einerseits eingeeht und andererseits bestärkt. Damit aber befinden wir uns wieder in der eingangs erwähnten Problematik der im Wesentlichen auf Autorität beruhenden Gewissheit.

Doch blicken wir noch einmal zurück in die klassische Neuzeit. Charakteristisch für die neuzeitliche Vernunft ist, dass sie die Gewissheit der Wahrheit weniger in der objektiven Gegebenheit als im subjektiven Setzen sucht. Trinitätstheologisch gesprochen verlagert sich der Schwerpunkt vom objektiven Sohn zum subjektiven Geist. Unter diesem Vorzeichen befreit sich im Verlauf der Neuzeit der menschliche Geist von der Unterstellung unter die objektiv gegebene Tatsachenwahrheit – und als solche werden die Offenbarungsschriften zunächst aufgefasst. Der vernünftige Geist der Neuzeit findet sein eigenes Prinzip zunächst in der Subjektivität des „Ich denke“, dem die Objektivität der „*res extensae*“ gegenübersteht (Descartes). Doch mehr und mehr wird auch die Objektivität der Welt „an sich“ zurückgedrängt und in die absolute Dialektik des göttlichen Geistes

---

selbst als inspirierter *Pastor Aeternus* erscheint. Siehe dazu die entsprechende dogmatische Konstitution des I. Vatikanischen Konzils.

<sup>24</sup> II. Vatikanum, *Dei Verbum* 11, DH 4215: „Denn die heilige Mutter Kirche hält aufgrund apostolischen Glaubens die Bücher sowohl des Alten wie des Neuen Testaments in ihrer Ganzheit mit allen ihren Teilen für heilig und kanonisch, (und zwar) deswegen, weil sie auf Eingebung des Heiligen Geistes geschrieben, Gott zum Urheber haben und als solche der Kirche selbst übergeben worden sind. Zur Abfassung der heiligen Bücher aber hat Gott Menschen erwählt, die ihm durch den Gebrauch der eigenen Fähigkeiten und Kräfte dazu dienen sollten, all das und nur das, was er – in ihnen und durch sie wirksam – selbst wollte, als wahre Verfasser (*veri auctores*) schriftlich zu überliefern.“ Und in 12.1 heißt es „12. Da Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat (6)“.

<sup>25</sup> II. Vatikanum, *Dei Verbum* 12, DH 4215.

als Subjektobjekt eingeholt. Bei Immanuel Kant ist dieser Punkt faktisch erreicht, da die Welt der Dinge an sich nicht mehr erkannt werden kann. Diese Dynamik der Verabschiedung der unvermittelten Objektivität der Wahrheit etwa bei Kant oder Fichte zu untersuchen, wäre ein eigenes Vorhaben. Fest steht, dass eine Heteronomie der göttlichen Erkenntnis die Würde der subjektiven Freiheit und damit der Autonomie nicht einschränken darf. Während die Wahrheit zunächst vor allem „für mich“ erscheint, gilt es spätestens bei Hegel die Wahrheit „an und für sich“ zu erkennen. Es gilt festzuhalten, dass das Proprium der klassischen Neuzeit darin besteht, dass das Absolute, Gott, sich im Subjekt immer schon als *Geist (spiritus)* mitgeteilt hat. Unter der Maßgabe des Prinzips der Neuzeit, das wir als den „Gott in uns“ bezeichnen können, muss auch der Begriff der *Inspiration* eine neue Bedeutung erhalten.<sup>26</sup> Offenbarung wird in der Folge nicht nur auf die inspirierte Schrift bezogen, sondern auch auf die neue Fassung der *gottmenschlichen Einheit im Geist* und *seiner Geschichte*. Gott offenbart sich in der Geschichte und die Geschichte wird zu Selbstoffenbarung Gottes. Die Göttlichkeit der Offenbarung wird nun aber nicht mehr bloß durch die Inspiration der Heiligen Schriften sichergestellt, selbst wenn diese etwa von Hegel nicht gelehrt wird.<sup>27</sup> Hegel überwindet nicht nur den „garstig breiten Graben“ zwischen kontingenter Geschichtswahrheit und notwendiger Vernunftwahrheit, sondern auch zwischen Inspiration und Vernunft.<sup>28</sup> Maßgeblich ist, dass sich der göttliche Geist in diesen Schrif-

<sup>26</sup> Siehe K. Ruhstorfer, *Der dreieine Gott als Geschichte und Gegenwart*, in: ders. (Hrsg.), *Gotteslehre* (UTB 3896), Paderborn u. a. 2012, 263–352, 306–315.

<sup>27</sup> Vgl. G. W. F. Hegel, *Vorlesung zur Philosophie der Religion*. Bd. 3, Hamburg 1994, 286: „Der Glaube nun expliziert das Leben Christi, wie es auch schon erzählt ist von solchen, über die dieser Geist gekommen war.“

<sup>28</sup> Dazu K. Ruhstorfer, *Christologie* (GGD 1), Paderborn u. a. 2008, 149: „Erstens geht für ihn die Entwicklung des göttlichen Begriffs dem historischen Ereignis an sich voraus, denn die Weltgeschichte ist die äußere Realität der Vernunftgeschichte. Und zweitens bezieht Hegels Konzeption die Sinnlichkeit der Welt als das Andere zum Begriff in die Dynamik des sich manifestierenden Geistes ein, denn gemäß der prinzipiellen Wechselwirkung wird das Materielle als das Andere zum Geistigen aufgefasst. Drittens kann zwar die kontingente Realität, etwa der Worte und Taten Jesu, nicht aus dem Begriff deduziert, jedoch die Vernunftgemäßheit der Wirklichkeit aufgezeigt werden. Hier ist zu erinnern, dass es nach Hegel der Religion und der Philosophie nicht primär auf äußere Realität, sondern auf deren geistigen Gehalt ankommt, der sich im Falle Jesu ohnehin

ten selbst erkennt. Der im Subjekt offenbare Geist erkennt sich selbst in der Objektivität der Schrift. Der Geist vermag sich zu erkennen, weil Gott sich in der Offenbarung als er selbst mitgeteilt hat.

Wolfhart Pannenberg und Michael Bongardt haben darauf hingewiesen, dass das epochal gewandelte Offenbarungsverständnis der Neuzeit in der Philosophie des Deutschen Idealismus zum Durchbruch kommt.<sup>29</sup> Offenbarung wird nun im eigentlichen Sinn als Selbstmitteilung Gottes verstanden, und zwar als eine Selbstmitteilung, die nicht nur objektiv in der Person Jesu, sondern auch subjektiv im Geist des Menschen gegeben ist, denn nur so kann die Heteronomie der Offenbarung vermieden werden. Pannenberg betont, dass hier erstmals die Identität von Subjekt und Inhalt des Offenbaren gedacht wird und somit Offenbarung zur Selbstmitteilung Gottes wird.<sup>30</sup> Michael Bongardt formuliert: „Doch ganz unabhängig von dem Streit um die Möglichkeit und Grenzen seines Denkens hat Hegel die Offenbarungstheologie revolutioniert. Mit seinem System überwindet er die neuzeitliche Frontstellung von Vernunft und Offenbarung.“<sup>31</sup> Gott, der selbst höchste Vernunft bzw. Geist ist, teilt sich selbst mit. Offenbarung wird zur Selbstoffenbarung oder Selbstmitteilung Gottes.<sup>32</sup> Es ist also festzuhalten, dass es Gott selbst ist,

---

erst nach dessen Tod und Auferstehung vollständig offenbart. Erst mit der Aufhebung des Materiellen in den Geist kann dieses geglaubt und begriffen werden. Und viertens betrachtet Hegel auch das Zeugnis vom kontingenten Ereignis seinerseits noch einmal als vom Geist getragen, konkret: ‚Die Geschichte Christi ist auch von solchen erzählt, über die der Geist schon ausgegossen war‘ (246; 286). Damit gilt die Heilige Schrift als ein durchaus vom Geist Gottes inspiriertes Buch, das sich folglich in Wechselwirkung oder Gemeinschaft mit der spekulativen Philosophie befindet.“

<sup>29</sup> W. Pannenberg, *Systematische Theologie*. Bd. 1 (s. Anm. 3), 207–282, bes. 244: „Erst die Philosophie des deutschen Idealismus hat den Gedanken der Selbstoffenbarung Gottes im Sinne der strengen Identität von Subjekt und Inhalt des Offenbaren gedacht. So sprach Schelling schon 1800 vom Sich-Offenbaren des Absoluten, ‚welches überall nur sich *offenbaren* kann‘. Bei Schelling und noch deutlicher bei Hegel ist das Sichoffenbaren Gottes in erster Linie ein Sichselbsteroffenbarsein des nach dem Modell des Selbstbewusstseins gedachten göttlichen Geistes. Dem menschlichen Bewusstsein wird Gott nur offenbar, insofern es Anteil empfängt an seinem Sichselbsteroffenbarsein.“ M. Bongardt, *Einführung in die Theologie der Offenbarung*, Darmstadt 2005, 85–88.

<sup>30</sup> W. Pannenberg, *Systematische Theologie*. Bd. 1 (s. Anm. 3), 244.

<sup>31</sup> M. Bongardt, *Einführung in die Theologie der Offenbarung* (s. Anm. 29), 87.

<sup>32</sup> Ebd., 88: „Hegel nun versteht die Offenbarung als ‚Selbstoffenbarung‘ Gottes

der sich im Fortgang der menschlichen Geschichte als Geist mitteilt. Wiewohl die deutschen Idealisten auf der Autonomie der Vernunft beharren, machen sie doch deutlich, dass die Erkenntnis der absoluten Freiheit, die ja mit der Erkenntnis des Geistes im menschlichen Subjekt verbunden ist, dass der Gedanke der dialektischen Einheit von göttlicher und menschlicher Natur, dass die prinzipielle Bedeutung des Geistes in keiner Weise ohne die Menschwerdung Gottes und ohne die Heilige Schrift, die die Inkarnation des Logos bezeugt, denkbar wäre. Gerade in der Person Jesu von Nazaret wird die gottmenschliche Einheit in einmaliger und nicht zu überbietender Weise offenbar. Die geschichtliche Dimension der Offenbarung bleibt aber dem Geist weder subjektiv noch objektiv äußerlich. Zwischen dem offenbarenden Gott und dem die Offenbarung vernehmenden Menschen, aber auch zwischen der Innerlichkeit des Logos, die Hegel in seiner „Logik“ verhandelt, und der Äußerlichkeit der Natur besteht die Wechselwirkung oder Gemeinschaft, welcher der Geist entspringt und welche der Geist bedingt.

Dieses Resultat neuzeitlicher Offenbarungstheorie möchte ich nun nutzen, um deutlich zu machen, dass es zu kurz greift, die Autorität der Heiligen Schrift so auf den Gedanken der Inspiration zu stützen, dass Gott unmittelbar als Autor der biblischen Texte postuliert wird. Gemäß der *ratio essendi* mag die Ursächlichkeit Gottes vorausgehen, nicht aber in der *ratio cognoscendi*. Die Einsicht in die Inspiriertheit der Bibel steht fundamentaltheologisch betrachtet folglich nicht am Anfang, sondern am Ende eines Denkwegs. Dieser Denkweg hat die Geschichte des Denkens zu seinem Gegenstand. Wenn Gott selbst Geist ist, der sich in der und durch die Geschichte den Menschen mitteilt, dann ist die Geistesgeschichte der Weg, der

---

und nimmt damit Intentionen auf, die, wenn auch in ganz anderer Sprach- und Denkform, die Theologen des ersten Jahrtausends verfolgten. Es ist nicht ein wie immer geartetes Wissen von und über Gott, das durch Offenbarung vermittelt wird – es ist Gott selbst, der sich zeigt. Offenbarung wird verstanden als das Geschehen, in dem Gott sich selbst ausdrückt, indem er selbst erscheint – das Geschehen, in dem Menschen Gott begegnen. Das heißt: Über Offenbarung nachdenken heißt, über Gottes Geschichte mit den Menschen, über die Geschichte der Menschen mit Gott nachdenken [...]. So gibt Hegel, indem er den Offenbarungsbegriff neu bestimmt, auch den theologischen Ansätzen eine neue Mitte, die ihm im konkreten Verständnis des Offenbarungsgeschehens nicht folgen. ‚Offenbarung‘ wird zum Schlüsselbegriff der Theologie des 20. Jahrhunderts.“

zur Einsicht in die Heiligkeit der Schrift führt. Deshalb möchte ich nun meine dritte These als eine vernunfttheoretische Variante der Rezeptionsästhetik formulieren:

*Die Inspiration der Heiligen Schrift ist nicht primär durch die Behauptung der göttlichen Verursachung zu begründen, sondern durch einen Rückschluss von der Wirkung auf die Ursache. Die Wirkung meint hier zunächst die Vernunftgeschichte unserer Tradition. Die Bibel hat eine Vernunftgeschichte verursacht. Weil aber die Heilige Schrift auf die Vernunft inspirierend gewirkt hat, dürfen wir annehmen, dass sie selbst inspiriert ist. Die biblische Wahrheit kann vor dem Forum der Vernunft verantwortet werden, da nur, was an sich selbst vernünftig ist, Vernunft hervorrufen kann.*

### 3.2 Die Grenzen der Vernunft und die Heiligkeit des Geistes

Hegel identifiziert in letzter Konsequenz Geist und Vernunft. An dieser Identität entzündet sich nun aber ein für unser Thema wesentlicher Streit. Wenn die Vernunft das Absolute in sich birgt und schließlich begreift, dann verliert Offenbarung an bleibender Relevanz. Religion wird bei Hegel in Philosophie aufgehoben. Auch dass die Welt „ihre Verklärung noch zu gewarten hat“, ist lediglich eine Vorstellung der Religion.<sup>33</sup> Zwar weiß das religiöse Bewusstsein nach Hegel, dass die Welt mit dem Wesen an sich versöhnt ist. Es weiß den göttlichen „Gegenstand nicht mehr als sich entfremdet, sondern in seiner Liebe als sich gleich. Aber für das Selbstbewusstsein hat diese unmittelbare Gegenwart noch nicht Geistsgestalt.“<sup>34</sup> In der Philosophie, wie Hegel sie bestimmt, kommt das göttliche Selbstbewusstsein zu sich. Es wäre nun zu zeigen, dass es sich hierbei durchaus um keine hybride Selbstüberhebung menschlicher Vernunft handelt, sondern um eine selbstbewusste Mystik der Vernunft. Bereits bei Hegel finden sich Spuren dafür, dass er sich der geschichtlichen Grenzen seiner persönlichen Position und damit auch der Philosophie bewusst war. „Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein *Sohn seiner Zeit*; so ist auch die Philosophie *ihre Zeit in Gedanken erfasst*. Es ist ebenso töricht zu wännen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Indivi-

<sup>33</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1988, 514.

<sup>34</sup> Ebd., 514f.

duum überspringe seine Zeit [...].<sup>35</sup> Dem Begreifen der Philosophie geht das Leben in der Wirklichkeit und damit die Welt voraus. „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau lässt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug“.<sup>36</sup> Für unseren Kontext bedeutet dies, dass nach der *ratio essendi* nicht nur die Person Jesu, ihr Leben und ihre Taten, vorausgeht, sondern dass auch der Glaube an die ihrerseits geistigen Zeugnisse dieses Lebens, gemeint sind die biblischen Schriften, der vernünftigen Reflexion vorausgehen. Und dass die Geschichte dieser Reflexionen stets offenbleibt und offenbleiben muss, wie sehr auch immer die göttliche Wahrheit durch die Menschen in Kirche und Welt erkannt wird. So geht die Geschichte auch über die hegelsche Darstellung der christlichen Wahrheit hinaus.

Nach Hegel eröffnet sich eine Wegscheide innerhalb der sich abzeichnenden Konstellation nachmetaphysischer Rationalität. *Es ist besonders* die präsentische Eschatologie Hegels im Verein mit der weitreichenden Übersetzung der Religion in Vernunftbegriffe, welche schließlich das religiöse Grundverhältnis kippen lässt. Die nachspekulative Vernunft versteht sich mehr denn je als *ein bloßes Vermögen des Menschen*. Der Geist Gottes, verstanden als göttlicher Geist, ist von diesem menschlichen Vermögen deutlich zu unterscheiden. Das spekulative Verhältnis, demgemäß die menschliche Vernunft Abbild der göttlichen ist und sich in ihr die göttliche Wirklichkeit „im Spiegel“ (1 Kor 13,12) erkennen lässt, verliert seine Überzeugungskraft.

Ludwig Feuerbach markiert jene Grenze der spekulativen Vernunft in besonderer Weise. Feuerbach bemerkt, dass wenn der Mensch als vollkommene Selbstmitteilung Gottes begriffen werden kann, der Mensch selbst dann auch die andere Seite Gottes wird und so Gott auch als andere Seite des Menschen begriffen werden kann. Mit anderen Worten: Der Mensch ist nicht länger ein Gedanke Gottes, sondern Gott ein Gedanke des Menschen.<sup>37</sup> In der nach-

<sup>35</sup> G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (Werke 7), Frankfurt a. M. 1986, 26.

<sup>36</sup> Ebd., 28.

<sup>37</sup> Vgl. M. Bongardt, Einführung in die Theologie der Offenbarung (s. Anm. 29), 88ff.

hegelschen Moderne wird die im Deutschen Idealismus prekär gewordene Differenz von Gott und Mensch wieder hergestellt, freilich um den Preis des Abgrundes, der sich zwischen Gott und Mensch eröffnet. Die Feuerbachsche Linie der reinen Anthropologie zieht Gott ganz auf die Seite des Menschen. Gott ist nur ein anderes Wort für das Wesen des Menschen. Die Kierkegaardsche Linie schiebt Gott ganz in das Jenseits zur menschlichen Wirklichkeit, so dass der moderne Glaube jede Vernunft zunächst ablegen muss. Das Verhältnis von Vernunft und Glaube gestaltet sich im Horizont der Moderne als unvermittelte Dichotomie. Die anthropologische Vernunft wird nicht mehr über die Mitte des göttlichen *spiritus* (sei es als inspirierende Gnade, sei es als hegelscher Geist) mit der göttlichen Vernunft vermittelt. Die rein anthropologische Linie des nachmetaphysischen Denkens negiert nun den Gottesgedanken, ja sie sieht in ihm das Hindernis, zu einem erfüllten Leben im Diesseits zu kommen. In je eigener Weise wird deshalb Offenbarung bei Marx, Nietzsche oder Freud schlechthin widersinnig.<sup>38</sup> Und doch wäre heute (!) zu zeigen, dass deren Denken ihrerseits gerade durch die biblische Offenbarung inspiriert bleibt. Inwiefern?

Zunächst ist da der Gedanke der radikalen Inkarnation. Dass sich eben das Göttliche im Menschlichen realisiert, ist ein biblischer Gedanke. Die Moderne kann als Prozess der Säkularisierung verstanden werden, der bereits in der Bibel seinen Anfang nimmt. Ebenso muss der Tod Gottes, den vor allem Nietzsche verkündet, als bedingt durch den Tod Gottes am Kreuz, wie ihn neutestamentliche Motive nahelegen, verstanden werden. Auch die Deutung der Weltgeschichte als säkularer Heilsgeschichte kann mit Karl Löwith als Säkularisat christlicher Inspiration gelten.<sup>39</sup> Nach Marx, Nietzsche und Freud soll die Entfremdung des modernen Menschen in der Welt überwunden werden. Auch die heilvolle Überwindung der Negativität kann als biblisches Motiv aufgefasst werden. So stehen das Exodusmotiv bzw. das Motiv der Auferstehung hinter dem weltimmanenten Heilsoptimismus etwa eines Karl Marx, der eine nichtentfremde-

---

<sup>38</sup> K. Ruhstorfer, Gotteslehre (GGD 2), Paderborn u. a. 2010, 93–114.

<sup>39</sup> K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche. Der radikale Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts, Stuttgart 1959 und ders., Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart/Weimar 2004 (EA 1953).

te Wirklichkeit am Ende der Geschichte sieht. Es ist hier nicht der Ort, diese Verhältnisse zu entfalten. Es soll lediglich gemäß meiner dritten These die Möglichkeit angedeutet werden, auch die moderne Vernunft und ihre Kritik an weltlichen Enteignungserfahrungen einerseits auf ihren christlichen Ursprungskontext zu beziehen und andererseits für eine Schrifthermeneutik fruchtbar zu machen. Dass dieser Gedanke weniger unerhört ist, als es auf den ersten Moment scheint, erhellt bezogen auf die Überwindung der materiellen Enteignung der Menschen etwa die Bibelinterpretation, wie sie in der Theologie der Befreiung praktiziert wird. *In vielfältiger Weise, oftmals untergründig, inspirieren biblische Schriften auch die a-theistischen Philosophen der Moderne.*<sup>40</sup>

Doch auch die Religion und mit ihr das Offenbarungsverständnis wird in den Grenzen der anthropologischen Vernunft erneuert. Sören Kierkegaard versucht in dieser radikal gewandelten Situation an der Wahrheit der gottmenschlichen Einheit festzuhalten, doch gelingt ihm dies nur um den Preis der Verzweiflung. Der unendliche Abstand von Gott und Mensch ist in keiner Weise zu überbrücken. Der Glaube bleibt ein absolutes Paradox. Aber durch den Sprung in den Abgrund entsteht im Augenblick die Gleichzeitigkeit mit Jesus. Nur für den reinen Glauben ist die Geschichte Jesu keine Fiktion, weil sie für ihn zur erfahrbaren Wirklichkeit wird.<sup>41</sup> Christus ist die unbegreifliche Knechtsgestalt. Er ist der leidende Mensch in seiner absoluten Einzelheit. Radikal wendet sich Kierkegaard gegen den Gedanken, dass im Menschen als solchem der Geist Gottes in Freiheit und Vernunft anwesend ist. Für die reine Anthropologie bleibt die Göttlichkeit des einen Gott-Menschen in Knechtsgestalt eine Zumutung.<sup>42</sup> Gerade auf Kierkegaard gehen letztlich diejenigen Offenbarungsvorstellungen der neueren Theologie zurück, die die absolute Transzendenz Gottes und damit die Autorität der Offenbarung Gottes betonen. Karl Barth wird zum Begründer dieser modernen Theologie des Wortes Gottes. Barth ersetzt die traditionelle Inspirationslehre durch seine komplexe Theorie vom Wort Gottes.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Vgl. M. Bongardt, Einführung in die Theologie der Offenbarung (s. Anm. 29), 88ff. und K. v. Stosch, Offenbarung (s. Anm. 9), 25–36.

<sup>41</sup> S. Kierkegaard, Philosophische Bissen, Hamburg 1989, 54–70, bes. 63.

<sup>42</sup> S. Kierkegaard, Einübung im Christentum, Simmerath 2003, 77.

<sup>43</sup> K. Barth, Kirchliche Dogmatik I/1, München 1932, 89–260 (§§ 4–6); dazu

Diese radikale Betonung der Autorität des Offenbarungswortes bleibt für die so genannte liberale Theologie oder den Neuprottestantismus stets ein Dorn im Auge. Glaube und Vernunft scheinen sich nur noch schwer vermitteln zu lassen, dies gilt auch mit Blick auf die Rolle der Heiligen Schrift. Schon Schleiermacher ersetzte in einer gewissen Nachbarschaft zu Hegel das Schriftprinzip durch das subjektive Glaubensbewusstsein.<sup>44</sup> Dadurch konnte Schleiermacher „der Theologie den Zugang zu einer gegenüber den kritischen Fragen nach der Wahrheit der Schriftzeugnisse wie der überlieferten Kirchenlehre selbständigen Gewissheitsgrundlage erschließen“.<sup>45</sup> Der Bruch mit dem Schriftprinzip hielt sich in der protestantischen Theologie auch da durch, wo sich die historisch-kritische Forschung an die Betrachtung der Offenbarungsschriften machte. Für die Forschung des 19. Jahrhunderts blieb nicht nur der methodische Atheismus eine Verpflichtung. Die Grundsätze der historisch-kritischen Exegese schlossen per se die Frage nach der Inspiration und damit der göttlichen Dimension der biblischen Schriften aus. Die religionsgeschichtliche Schule etwa löste die Inspirationsvorstellungen in der Weise auf, dass „nicht mehr die Produktion biblischer Texte interessierte, sondern nur noch deren zeitgemäße Rezeption und Interpretation“.<sup>46</sup> Damit kann es aber auch nicht verwundern, dass in

---

W. Brändle, Art. Inspiration/Theophneustie. III. Kirchen- und theologiegeschichtlich, in: RGG 4 (42001), 171.

<sup>44</sup> F. Schleiermacher, *Der Christliche Glaube* 2. Auflage (1830/31), hrsg. v. R. Schäfer, New York/Berlin 2008, Tlbd. 1, § 27,4 (181): „Umgekehrt würde ich diejenige am meisten eine *wissenschaftliche Dogmatik* nennen, in welcher von einigen anerkannten Hauptpunkten ausgehend alles durch die Consequenz der Anordnung den Parallelismus der Glieder und die Zusammengehörigkeit der einzelnen Sätze ins Licht gestellt würde, wobei denn natürlich *die Belegung aus der Schrift* [Herv. KR] und die Anwendung der Symbole *von selbst zurücktritt*. [Herv. KR] Nur dürfen natürlich jene Hauptpunkte nichts anderes sein, als die in protestantischem Geist aufgefaßten *Grundthaten des christlich frommen Selbstbewußtseins* [Herv. KR].“ Noch schärfer F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Stuttgart 1997, 81f.: „Jede Heilige Schrift ist nur ein Mausoleum der Religion, ein Denkmal, dass ein großer Geist da war, der nicht mehr da ist, denn wenn er noch lebte und wirkte, wie würde er einen so großen Wert auf den toten Buchstaben legen, der nur ein schwacher Abdruck von ihm sein kann? Nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern, welcher keiner bedarf und wohl selbst eine machen könnte“.

<sup>45</sup> W. Pannenberg, *Systematische Theologie*. Bd. 1 (s. Anm. 3), 52.

<sup>46</sup> W. Brändle, Art. Inspiration/Theophneustie (s. Anm. 43), 170f.

dieser Konstellation des 19. Jahrhunderts auch der biblizistische Fundamentalismus seinen Ursprung hatte, den gerade Karl Barth wieder einzufangen versuchte. Doch Geist und moderne Rationalität, aber auch theologische Offenbarung und anthropologische Weltlichkeit blieben schwer zu vermitteln. Auch noch Bultmann unterscheidet in der Tradition Schleiermachers und Kierkegaards prinzipiell zwischen dem existenziellen Ergriffensein von Offenbarung und der wissenschaftlichen Analyse der biblischen Texte. Die Rationalität wird mit dem Blick des Augenarztes verglichen, während der existenzielle Glaube der Zuwendung eines Liebenden entspricht.<sup>47</sup> Bultmann nennt das Verhältnis beider Blickweisen zueinander zwar „dialektisch“, doch bleibt die Vermittlung dunkel und das Verhältnis mithin *paradox*.<sup>48</sup>

Auch wenn die paradoxe Gottesbeziehung der Moderne nicht Hegels dialektische Vernünftigkeit erreicht, darf diese Begrenzung der Reichweite und so auch die Neubestimmung der Vernunft nicht als eine Verfallsgeschichte gedeutet werden – vielmehr erschließen sich dadurch neue Dimensionen der Wirklichkeit im Sinne der Existenzialität des Menschen und der Weltlichkeit der Welt. Gerade auch bezogen auf unser Wissen bezüglich der Wirklichkeit der biblischen Welt eröffnen sich ungeahnte Horizonte. Die historisch-kritische Exegese wird zu einem unhintergehbaren Paradigma des Schriftverständnisses. Die klassische historische Kritik ist aber nur ein Aspekt moderner Deutung biblischer Wahrheit. Wenn meine dritte These stimmt, dann können vor allem auch die atheistischen und materialistischen Seiten der Moderne in neuer Weise auf biblische Inspirationen zurückgeführt werden, denn in jedem Fall gilt, dass die Negation einer Wahrheit von dieser abhängig bleibt. Die Religionskritik ist ihrerseits ein Produkt einer besonderen Konstellation des Christlichen. Jedenfalls ist es – gleich, ob es sich um die religiöse oder um die antireligiöse Dimension der Moderne handelt – alles andere als willkürlich, die eminente Inspirationskraft der biblischen Schriften zu behaupten. Die anthropologische Begrenzung der Vernunft, wie sie die nachmetaphysische Moderne prägt, lässt gerade die eigenständige Wirklichkeit der biblischen Vorgaben für unsere Vernunft-

---

<sup>47</sup> R. Bultmann, *Der Gottesgedanke und der moderne Mensch*, in: ders., *Glauben und Verstehen*, Tübingen <sup>5</sup>1995, 113–127, 123.

<sup>48</sup> Ebd., 123.

geschichte in neuem Licht erscheinen. Die Heilige Schrift kann, wie ich an anderem Ort gezeigt habe, als transzendente Weisung verstanden werden, auf die die kategorialen Vernunftverhältnisse der ganzen Geschichte bezogen bleiben.<sup>49</sup>

Dasselbe gilt in eigener Weise von den Vernunftformen der so genannten Postmoderne. Die moderne Destruktion des onto-theo-logischen Erbes und seine Substitution durch bio-anthropo-logische Wirklichkeiten geht über in Dekonstruktion, ein eigentümliches Oszillieren zwischen Affirmation und Negation. Ohne diese komplexe Dimension des Denkens hier auch nur andeutungsweise skizzieren zu können, ist doch zu bemerken, dass bereits seit Emmanuel Levinas eine neuartige Zuwendung zur Gottesfrage, aber auch zu den biblischen Schriften zu verzeichnen ist.<sup>50</sup> Das jüdische Schrifttum wurde unter den Leitmotiven des Zeichens und der Differenz neu interpretiert. Der Gott Israels erscheint etwa bei Derrida als der ganz Andere, der seine Spur auf dem Antlitz jedes Anderen hinterlassen hat.<sup>51</sup> Es wäre nun leicht zu zeigen, dass und wie die Philosophie der Alterität durch biblische Motive inspiriert ist. Aber nicht nur das Alte Testament findet eine neue Aufmerksamkeit. Gianni Vattimo behauptet, dass der Tod des metaphysischen Gottes zur Wiederkehr des „Gottes der Bibel“ führt. Die *condition postmoderne* zeichne sich dadurch aus, dass wir wieder frei sind, das Wort der Heiligen Schrift zu hören.<sup>52</sup> Das urchristliche Motiv der *kenosis* Gottes wird für Vattimo zum Leitfaden durch die Geschichte des Denkens. Die Schwächung und Begrenzung der Vernunft wird als eine weitere Realisierung der Schwächung Gottes gesehen, die in Christus Ereignis geworden ist. Mit Paulus bezeichnet Vattimo seinen Ansatz schließlich als *pensiero debole*, „wenn ich schwach bin, bin ich stark“. Dabei ist sich Vattimo der Abhängigkeitsverhältnisse von Philosophie und christlicher Offenbarung durchaus bewusst, auch wenn er sich gegen eine einseitige oder gar vereinnahmende Interpretation

<sup>49</sup> K. Ruhstorfer, Gotteslehre (s. Anm. 38), 12–34.

<sup>50</sup> Siehe exemplarisch E. Levinas, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg i. Br. 2004.

<sup>51</sup> J. Derrida, Den Tod geben, in: A. Haverkamp (Hrsg.), Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin, Frankfurt a. M. 1994, 331–445, 413.

<sup>52</sup> G. Vattimo, Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?, München/Zürich 2004, 13.

dieses Sachverhalts wendet.<sup>53</sup> Die Philosophiegeschichte bleibt aber eine „Transkription“ der biblischen Botschaft<sup>54</sup>, die wiederum für deren Hermeneutik unverzichtbar ist. Gleichwohl fordert Vattimo eine „persönliche Schriftinterpretation, ohne die Jesus und das Heil mir unzugänglich wären“.<sup>55</sup> Gerade im laizistischen Frankreich hatte das religionsphilosophische Werk Jean-Luc Marions zunächst beachtliche Irritationen hervorgerufen. Trotz einer gewissen Verbundenheit mit der dekonstruktiven Paradoxologie wendet sich Marion gleichermaßen provokativ gegen die Postmoderne, die Moderne und gegen die spekulative Tradition, um in radikal neuer Weise das Neue Testament als Angelpunkt des Denkens in Szene zu setzen:

„In dem Moment, wo man gleichzeitig Derrida, Heidegger und den heiligen Thomas von Aquin kritisiert, um in irgendeiner Weise zu schlussfolgern, dass jetzt das Neue Testament oder gar nichts zählt, handelt es sich um eine Provokation“.<sup>56</sup>

Es ließen sich noch zahlreiche Belege aufführen, wie die neuere Philosophie von biblischen Vorgaben zehrt, und wie umgekehrt die verschiedenen Varianten der postmodernen Philosophie für die Deutung der Bibel unverzichtbar werden.<sup>57</sup> Damit aber könnten und müssten heute gerade umgekehrt auch die dekonstruktiven Potenzen biblischer Texte weiter freigelegt werden. Stefan Schorch etwa sieht gerade im biblischen Kanon ein offenes Gespräch angelegt, das verfestigte und verhärtete Überzeugungen aufbricht und scheinbar ewige Wahrheiten aus ihrer Erstarrung befreit und dynamisiert. „Jede Antwort kann und muss fortwährend diskutiert werden“. Gerade die Anwendung biblischer Normen auf gesellschaftliche Themen wie Homosexualität oder Gentherapie oder auf religiöse Machtstrukturen müssen stets neu ausgehandelt werden. Auch die

---

<sup>53</sup> G. Vattimo, *Glauben philosophieren*, Stuttgart 1997, 68.

<sup>54</sup> Ebd., 68.

<sup>55</sup> Ebd., 65.

<sup>56</sup> J.-L. Marion, *Auf der Suche nach einer neuen Phänomenologie*, in: ders./J. Wohlmuth, *Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie*, Bonn 2000, 33–52, 46.

<sup>57</sup> B. D. Ingraffia (Hrsg.), *Postmodern theory and biblical theology. Vanquishing God's shadow*, Cambridge 1995; G. Aichele u. a. (Hrsg.), *The Postmodern Bible. The Bible and Culture Collective*, Yale 1995.

kirchlichen Lehren werden faktisch und normativ „durch den biblischen Kanon dekonstruiert“.<sup>58</sup>

Damit zeichnet sich ab, dass die Kategorien der Bejahung, der Verneinung und der Oszillation zwischen beiden ihrerseits rationale Figuren ergeben. Wir können damit auch der Heiligen Schrift eine Inspirationskraft unterstellt, die offenkundig in der Lage war, eine onto-theo-logische Affirmation, eine bio-anthropo-logische Negation und eine tele-semeio-logische Dekonstruktion hervorzurufen.<sup>59</sup>

### 3.3 Geistesgegenwart

Wir blicken zurück: In der klassischen Neuzeit wurden die beiden christlichen Grunddogmen, nämlich die von der gottmenschlichen Einheit in Christus und der Dreieinheit Gottes, in signifikanter Weise umgebildet. Dieser Höhepunkt spekulativer Affirmation biblischer Botschaft bleibt für uns – bei aller eingestandenen Distanz – ein wichtiger Ausgangspunkt für die aktuelle Frage nach der Gegenwart des Geistes. In aller Brechung bleiben aufgeklärte Rationalität und freie Subjektivität schriftinspirierte Einsichten, ohne die eine zeitgemäße Inspirationslehre undenkbar ist. Die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus ist etwa für Fichte, Hegel und Schelling die historische Vorwegnahme der wesentlichen Gemeinschaft von Gott und Mensch. Der Mensch ist der Ort der Gegenwart Gottes, in besonderer Weise manifestiert sich das Absolute in Freiheit und Vernunft, die im Deutschen Idealismus nicht nur als menschliche Vermögen aufgefasst wurden. Diese Wechselwirkung von Gottheit und Menschheit ist deshalb keine Hybris, weil sich nicht der Mensch zu Gott erhebt, sondern Gott sich dem Menschen selbst mitteilt. Dies wird aus der Trinitätstheologie Hegels erhellt. Hegel betrachtete die Trinität als Bauprinzip aller Offenbarung, Geschichte und Vernunft. Gott (Vater) selbst teilt sich mit. Er wird sich ein anderer (Sohn). In

---

<sup>58</sup> S. Schorch, Schrift, Tradition und Dogma, in: S. Leder (Hrsg.), Schrift, Offenbarung und Dogma im christlich-muslimischen Dialog, Regensburg 2016, 70–91, 75.

<sup>59</sup> Zu dieser Generalthese siehe K. Ruhstorfer, Gotteslehre (s. Anm. 38), 12–34, Ders., Die Quelle des Denkens und Glaubens. Zum theologischen Ort der Heiligen Schrift heute, in: Th. Söding (Hrsg.), Geist im Buchstaben? Neue Ansätze der Exegese (QD 225), Freiburg i. Br. 2007, 98–149.

dieser Andersheit erkennt er sich selbst (Geist). Gott selbst ist wesentlich Offenbarsein im Sinne von Sich-selbst-mitteilen. In einer großen enzyklopädischen Bewegung kommt Gott durch den Geschichtsverlauf zu sich selbst. Indem die menschliche Vernunft diese Bewegung begreift und nachvollzieht, wird sie in das Selbstbewusstsein Gottes einbezogen. Die Vollendung ereignet sich in der Geistesgegenwart des Begriffs (*logos*), der selbst Gott ist. Das Denken kommt als Geist in die Gegenwart der Identität von Identität und Differenz. Inwiefern Hegel selbst damit ein Ende der Geschichte angenommen hat, muss offenbleiben. Der faktische Fortgang der Geschichte, wie er oben angedeutet wurde, brachte erneut das Moment der Differenz zur Geltung. Damit wurde die Vorstellung des absoluten Unterschieds zwischen Gott und Mensch in der klassischen Moderne erneuert. Zunächst schien diese Grenze undurchdringlich. Worüber man nicht reden kann, darüber muss man schweigen (Wittgenstein). Doch wurde die Grenze in den angedeuteten postmodernen Entwürfen erneut porös. Der Gedanke des Aufschubs der Präsenz Gottes erhält sich, ja er wird radikalisiert. Die Geistesgegenwart wird zur offenen und unendlichen Zukunft. Ebenfalls bezogen auf die neuzeitlichen Vorgaben und sich von ihnen abgrenzend hat Wolfhart Pannenberg die vollendete Gegenwart des Absoluten in das ausstehende Ende der Weltgeschichte verlegt. Damit kommt auch hier die biblische Eschatologie neu zur Geltung. Pannenburgs Konzept von „Offenbarung als Geschichte“ geht davon aus, dass die Offenbarung sich vor allem in der Geschichte Jesu ereignet. Der Inspirationsgedanke verliert für Pannenberg an Gewicht, weil „der Abbruch der eschatologischen Wirklichkeit in Auftreten und Geschick Jesu impliziert, dass die mit der eschatologischen Zukunft der Geschichte verbundene Erwartung der endgültigen Offenbarung der Gottheit Gottes vor aller Welt bereits in Jesus erfüllt worden ist, obschon noch in der Weise der Antizipation“.<sup>60</sup> Dabei verlagert Pannenberg letztlich das ganze Gewicht der Glaubensbegründung in die Historizität der Auferstehung. Der Aufweis der Wirklichkeit des leeren Grabes ersetzt den Gedanken der Inspiration der Heiligen Schrift. Die Problematik dieses Entwurfs wäre an anderer Stelle zu erörtern.

---

<sup>60</sup> W. Pannenberg, Systematische Theologie. Bd. 1 (s. Anm. 3), 251.

Mein Versuch, den ich hier angedeutet habe, geht mit Pannenberg davon aus, dass Offenbarung sich als Geschichte ereignet, weil Gott selbst in die Geschichte eingeht. Ich gehe davon aus, dass in Jesus Christus die Fülle der Wahrheit zur Welt gekommen und im Heiligen Geist gegenwärtig geblieben ist. Diese Wahrheit hat zu denken gegeben, affirmativ, destruktiv, dekonstruktiv, deshalb wird die Vernunftgeschichte für die Glaubensbegründung elementar. Wie sich faktisch gezeigt hat, ist die biblische Rede von Geist (*ruach, pneuma*) und vom *logos* vernunftaffin. Damit soll keine letzte Deckungsgleichheit wie im Deutschen Idealismus, jedoch mit Blick auf die tatsächliche Geschichte eine Spannungseinheit von Geist und Vernunft behauptet werden. Immer wieder hat die biblische Offenbarung Vernunft inspiriert. Und die Vernunft hat immer wieder in sehr unterschiedlicher Weise die Glaubwürdigkeit der biblischen Offenbarung deutlich gemacht. Gewiss, es bleiben für uns, die wir noch unterwegs sind, die Differenz, der Unterschied und der Aufschub. Es fehlt die letzte Gewissheit. Doch gerade deshalb steht der Glaube stets frei, ohne willkürlich zu sein. Glaube ist nicht notwendig, er muss auch nicht wirklich sein, aber er ist möglich. Diese Möglichkeit wird gestützt durch die Vernünftigkeit, die sich uns aus der Geschichte zuspricht.

Die Geschichte der Vernunftformen und Denkinhalte ist nicht einfach eine willkürliche und chaotische, sich widersprechende Ansammlung von Meinungen. Man muss kein Hegelianer sein, um in der Geschichte Strukturen erkennen zu können. Die Muster der Geschichte habe ich immer wieder mit verschiedenen Verstandeskategorien zu erfassen versucht.<sup>61</sup> Es kann hier nur behauptet werden, dass unterschiedliche Kategorien je andere Aspekte der Offenbarungsschrift hervortreten lassen. Gewisse Andeutungen wurden oben gemacht, wie etwa die Unterscheidung von Affirmation, Destruktion und Dekonstruktion. Auch die verschiedenen Relationen von Gott und Mensch etwa als Substanz und Akzidens, Ursache und Wirkung oder als Wechselwirkung geben je neue Perspektiven frei. Diese und weitere Kategorien können immer nur provisorische Versuche sein, die Vielfalt der Erscheinungen der Vernunft und damit das maßlose Maß der biblischen Inspirationskraft zu erfassen.

---

<sup>61</sup> Am ausführlichsten in *K. Ruhstorfer, Gotteslehre* (s. Anm. 38) und ders., *Christologie* (s. Anm. 28).

Die Geschichte bleibt offen. Aber letztlich hat jeder Exeget der Heiligen Schrift oder der Tradition zu einem bestimmten Kairos seine kategorialen Voraussetzungen, die nur nicht immer offengelegt werden. Was gilt für dich als stillschweigend gesetzt? Aber auch intersubjektiv gibt es Voraussetzungen, die Zeiten und Orte dominieren können. Was gilt für uns hier und jetzt als ausgemacht? Ich möchte diese letzte Frage nicht ganz offen lassen, sondern auf die eingangs angedeutete Problematik zurückkommen. Unser Kairos ist davon geprägt, dass Freiheit, Demokratie und friedvolle Pluralität ebenso bedroht sind wie die Glaubwürdigkeit der christlichen Wahrheit und die Gegenwart des Geistes. Göttliche Würde des Menschen, jedes Menschen, die Vernünftigkeit des Glaubens und die Freiheit der Verantwortung können und sollten biblisch inspirierte Voraussetzungen sein, unter denen wir die Heilige Schrift betrachten, um uns von ihr inspirieren zu lassen.