

AUCH EINE GESCHICHTE DER OFFENBARUNG: DIE INSPIRATIONSLEHRE ALS HERAUSFORDERUNG GEGENWÄRTIGER THEOLOGIE

RENÉ DAUSNER

ABSTRACT

This too a History of Revelation: The Doctrine of Inspiration as the Challenge of Contemporary Theology

The article is an approach to a temporary understanding of inspiration as a theological key concept. Starting with the difficulties of a theology of inspiration, the contribution follows three main questions: 1. How can the Holy Scriptures be understood as an inspired document of revelation? 2. How can the conviction of faith in the inspired Word of God be plausibly expressed? And finally, 3. How can the doctrine of inspiration be understood in the horizon of revelation? The contribution traces back to the Second Vatican Council (1962–1965) and suggests, according to phenomenological thinking, inspiration as a challenging hyperphenomenon that inspires a new way of thinking the word of God.

Keywords

Inspiration; Theology; Revelation; Word of God; Holy Scriptures; Judaism; Islam; Christianity; Phenomenology; Rationality; Second Vatican Council; Dei Verbum

DOI: 10.14712/23363598.2023.16

* Der Titel des Beitrags lehnt sich an das monumentale Spätwerk von Jürgen Habermas: *Auch eine Geschichte der Philosophie*. 2 Bde. (Berlin: Suhrkamp, 2019), das seinerseits auf die Schrift Johann Gottfried Herders „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung des Menschen“ verweist. Herder ging es bei seiner Titelwahl dezidiert nicht darum, was Corregio (1494–1534) beim Anblick eines Raffael-Gemäldes gesagt haben soll (anch'io sono pittore), sondern um Bescheidenheit.

In der gegenwärtigen Theologie gilt die Inspirationslehre als ihr vielleicht ungeliebtestes Kind. Es sei „geradezu stiefmütterlich“¹, so bemerkte Karl Kardinal Lehmann (1936–2018) schon im Jahr 2014, wie die Inspirationslehre im Rahmen der Offenbarungsthematik behandelt werde. Gewiss: es gibt Gründe – sowohl historische als auch systematische Gründe –, warum die Inspiration aus dem Blickfeld systematisch-theologischer Forschung geraten ist. Extreme Ausprägungen einer Verbal- oder Diktattheorie, die als Nährboden für religiösen Extremismus oder Fundamentalismus dienen könnten, bieten Anlass für ein Unbehagen an der Inspirationslehre. Gleichzeitig verlangt eben dieses Unbehagen und insbesondere die drohende Gefahr eines erstarkenden Fundamentalismus nach einer wissenschaftlichen Reflexion.²

Seit einigen Jahren wird die Inspirationslehre daher neu als eine Herausforderung der Theologie wahrgenommen,³ wobei die Komplexität der Fragestellung aus dem Umstand sich ergibt, dass – um mit Michael Seewald zu sprechen – die „christliche Theologie [...] kein kohärentes, erst recht kein konstantes Inspirationsverständnis“ kennt, „sondern nur Versuche, einige Unterscheidungen mit Blick auf das erkenntnistiftende Geistwirken wahrzunehmen“.⁴ Im folgenden Beitrag will ich diese systematisch-theologische Herausforderung

¹ Karl Kardinal Lehmann, „Dei Verbum – Gottes Wort – eine Botschaft des Heils für die ganze Welt. Erste Einführung in die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung des Zweiten Vatikanischen Konzils,“ in *Gottes Wort in Menschenwort. Die eine Bibel als Fundament der Theologie*, Hgg. Ralf Rothenbusch (Freiburg i. Br.: Verlag Herder, 2014), 25–50: „Es ist nicht möglich, in diesem begrenzten Beitrag ein wichtiges Thema ausführlicher zu behandeln, nämlich die Fragen der Inspiration und der ‚Irrtumslosigkeit‘ der Schrift (Art. 11–13). Unter den Themen von *Dei Verbum* werden sie im Unterschied zu früher geradezu stiefmütterlich behandelt.“ (38)

² Vgl. Karlheinz Ruhstorfer, „Inspiration – Geist – Vernunft. Die fundamentaltheologische Bedeutung der Inspirationslehre,“ in *Eingegeben von Gott. Zur Inspiration der Bibel und ihrer Geltung heute*, Hgg. Ralf Rothenbusch (Freiburg i. Br.: Verlag Herder, 2019), 205–230: 205–211.

³ Vgl. Ralf Rothenbusch und Karlheinz Ruhstorfer, Hgg., *Eingegeben von Gott. Zur Inspiration der Bibel und ihrer Geltung heute* (Freiburg i. Br.: Verlag Herder, 2019). – Die zitierte Aussage Lehmanns fällt zeitlich zusammen mit der Veröffentlichung eines Schreibens der Päpstlichen Bibelkommission, vgl. Päpstliche Bibelkommission, *Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift. Das Wort, das von Gott kommt und von Gott spricht, um die Welt zu retten*, (VAS 196) (Bonn: Libreria Editrice Vaticana, hg.v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2014).

⁴ Michael Seewald, „Über die Sprache Gottes als Thema christlicher Theologie,“ in *Welche Sprache spricht Gott? Versuche aus Judentum, Christentum und Islam*, Hgg. Michael Seewald, Thomas Bauer und Alfred Bodenheimer (Darmstadt: Wissenschaftliche

aufgreifen; die Inspirationslehre dient dabei als roter Faden, um die Entwicklung der Offenbarungsthematik als eines Kernbereichs von Theologie zu skizzieren. Die These, die ich dabei zu entfalten suche, besteht darin, dass die Rede von der Inspiration ins Zentrum der Theologie der Offenbarung, mehr noch: ins Zentrum einer jeden Theologie überhaupt gehört. Methodisch orientiere ich mich an drei Leitfragen, die jeweils zu Beginn jedes Abschnitts genannt werden.

1. Inspiration und Instruktion

Die erste Frage lautet: *Wie lässt sich die Heilige Schrift als inspiriertes Dokument der Offenbarung schützen und stützen?* In fundamentaltheologischer Hinsicht dient die Inspirationslehre dazu, „die göttliche Autorität der Heiligen Schrift [zu] begründen“.⁵ Im Lauf der Geschichte ist diese grundlegende Aufgabe unterschiedlich bearbeitet worden.⁶ Für das heutige Inspirationsverständnis, in dem sich eine spezifische Offenbarungskonzeption widerspiegelt, sind die einschlägigen Aussagen des Ersten Vatikanums hilfreich. Die dogmatische Konstitution „*Dei Filius*“ (1870) handelt im 2. Kapitel von der göttlichen Offenbarung und kommt in diesem Kontext auf die Inspirationslehre zu sprechen. Als Antwort auf den Rationalismus, der in der Folge der Aufklärung entstanden war, vertreten die Konzilsväter ein supranaturalistisches Offenbarungsverständnis, das inspirationstheoretisch abgesichert wird. Zunächst knüpft der Konzilstext an das Konzil von Trient an, das wörtlich folgendermaßen aufgenommen wird:

Die übernatürliche Offenbarung sei enthalten „in den geschriebenen Büchern und den ungeschriebenen Überlieferungen, die, von den Aposteln aus dem Munde Christi selbst angenommen oder von ebendiesen

Buchgesellschaft, 2022), 64–103, 88. Zum Folgenden vgl. ebd., 88–99: „Inspiration, Schrift und der Versuch, das Wort Gottes festzuhalten.“

⁵ Christoph Böttigheimer, *Die eine Bibel und die vielen Kirchen. Die Heilige Schrift im ökumenischen Verständnis* (Freiburg i. Br.: Verlag Herder, 2016), 51.

⁶ Vgl. Johannes Beumer, SJ, *Die Inspiration der Heiligen Schrift* (HDG I.5b) (Freiburg i. Br. u.a.: Verlag Herder, 1968); Helmut Gabel, *Inspirationsverständnis im Wandel. Theologische Neuorientierung im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils* (Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1991).

Aposteln durch Eingebung des Heiligen Geistes gleichsam von Hand zu Hand überliefert, bis zu uns gelangt sind“.⁷

Was in den grundlegenden Ausführungen des Konzilstextes zum Ausdruck kommt, ist ein offenbarungstheologisches Verständnis, das im Letzten auf die Aussagen und Zusagen Gottes zurückgeführt wird. Nicht zu Unrecht gilt dieses Offenbarungsverständnis als instruktionstheoretisch, weil die göttliche Offenbarung als Anweisung, eben als Instruktion gedeutet wird. Inspiration, so meine These, wird als eine theologische Schutzbehauptung für ein instruktionstheoretisches Offenbarungskonzept verstanden. Basis dieser Instruktionstheorie ist ausdrücklich nicht die Autorität der Kirche. Es ist höchst aufschlussreich, dass die Konzilsväter die Kanonizität und Heiligkeit der Bibel nicht aus menschlichem Fleiß, sondern aus der Inspiration ableiten; in dieser Gegenüberstellung von Inspiration und Imitation (griech. Mimesis) besteht „eine der Grundspannungen der europäischen Kultur“.⁸

„Die Kirche“, so *Dei Filius*, hält die Bücher des Alten und des Neuen Testaments „nicht deshalb für heilig und kanonisch, weil sie allein durch menschlichen Fleiß zusammengestellt und demnach durch ihre Autorität gutgeheißen worden wären; genaugenommen auch nicht deshalb, weil sie die Offenbarung ohne Irrtum enthielten; sondern deswegen, weil sie, auf Eingebung des Heiligen Geistes geschrieben, Gott zum Urheber haben und als solche der Kirche selbst übergeben worden sind.“⁹

Mit diesem Statement wird die Antwort des I. Vatikanums auf meine eingangs gestellte Frage deutlich; die Frage lautete, wie sich die Heilige Schrift als Dokument der Offenbarung Gottes schützen und stützen lasse. Die Antwort heißt schlicht: durch Autorität und zwar: durch die höchste denkbare Autorität, durch Gott selbst. Gott sei, so die Aussage der Konzilsväter, selbst der Urheber, genauer: der Autor der Bibel. Modern gesagt wird von kirchlich höchster Autorität ein Copyright verhängt und somit die Inspirationsvorstellungen in juristischen

⁷ COD 3, 806, zit. COD 3, 663: COD = *Dekrete der ökumenischen Konzilien – Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Hg. v. Josef Wohlmuth. Bd. 3: Konzilien der Neuzeit. (Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh, 2001).

⁸ Eberhard Ortland, „Genie,“ in *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, Bd. 2 (Stuttgart: J.B. Metzler, 2001), 661–709: 668.

⁹ COD 3, 806.

Begriffskategorien gedacht. Unklar bleibt, wie die Inspiration rational nachvollzogen werden kann. Handelt es sich um eine Vorstellung, die nur zu glauben, nicht aber zu verstehen ist?

2. Inspiration und Interpretation

An diese letztgenannte Frage nach einem inneren Verständnis der Offenbarung Gottes und der damit verbundenen Inspiration knüpft die dogmatische Konstitution über die Offenbarung des Zweiten Vatikanischen Konzils an. Mit Blick auf die Inspirationslehre gilt es somit, eine zweite Frage zu formulieren; sie lautet: *Wie lässt sich die Glaubensüberzeugung vom inspirierten Wort Gottes plausibel zur Sprache bringen?* Mit anderen Worten: Es stellt sich die Frage nach den offenbarungstheologischen Verstehens- und Kommunikationsmöglichkeiten von Inspiration. Diese Frage musste im Ersten Vatikanischen Konzil offenbleiben, nicht nur weil das Konzil auf Grund äußerer Umstände abgebrochen wurde; es fehlten die theologischen Voraussetzungen eines Neuansatzes, den das Zweite Vatikanum in offenbarungstheologischer Hinsicht zu bieten imstande war.

Zu einem tieferen Verständnis von Inspiration sind dabei zwei theologische Denkbewegungen ausschlaggebend: zum einen ein offenbarungstheologischer, zum anderen ein ekklesiogenetischer Ansatz. Noch vor Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils hat Karl Rahner eine Studie über die Schriftinspiration verfasst, die die theologische Reihe der „*Quaestiones disputatae*“ eröffnet. Nicht zufällig, wie ich meine. Denn Inspiration ist ein Anfangsphänomen, Eröffnung und Erschließung zugleich, unableitbarer Beginn ohne Wissen und sichernde Berechnung, wie es weitergehen wird. In dieser Schrift hat Karl Rahner die These vertreten, Schriftinspiration sei nichts anderes als „die Kirchenurheberschaft Gottes, insofern diese sich gerade auf jenes konstitutive Element der Urkirche als solcher bezieht, das eben die Schrift ist“.¹⁰ Heinrich Fries ist in seinem magistralen Lehrbuch über die „*Fundamentaltheologie*“ diesem Ansatz gefolgt, der Fries zufolge als „einleuchtendste *Interpretation der Inspiration*“¹¹ zu werten sei. Rahners These über die Inspiration als Kirchenurheberschaft

¹⁰ Karl Rahner, „Über die Schriftinspiration,“ in *Sämtliche Werke*, Band 12: Menschsein und Menschwerdung Gottes (Freiburg i. Br.: Verlag Herder, 2005), 37.

¹¹ Heinrich Fries, *Fundamentaltheologie*, 2. Auflage (Graz: Verlag Styria, 1985), § 59: 505–507.

Gottes kann unmittelbar an das Erste Vatikanum anschließen und führt doch zugleich weiter. Anschluss bietet die Vorstellung von Gott als Autor, wobei eine Übergabe dieser Heiligen Schrift an die Kirche impliziert wird, die sich durch diese Übergabe konstituiert. Zugleich bereitet diese Zuordnung den Weg für die Vorstellung, dass das lebendige Lehramt der Kirche nicht über dem Wort Gottes stehe, sondern ihm diene (DV 10).

Trotz aller Plausibilität löst Rahners ekklesiogenetische These die Frage nach der Verstehbarkeit der Inspiration noch nicht hinreichend; denn offenbarungstheologisch bleibt unklar, wie Inspiration näherhin zu denken ist. Umso aufschlussreicher ist dafür die Offenbarungstheologie des Zweiten Vatikanums selbst. Im Unterschied zum Ersten Vatikanischen Konzil, das ein instruktionstheoretisches Offenbarungsverständnis vertreten hat, entwickelt das Zweite Vatikanum – nicht zuletzt auf Grund der Offenbarungstheologie Karl Rahners – den Gedanken der Selbstmitteilung Gottes konsequent weiter. Pointiert und prominent beginnt das erste Kapitel über die Offenbarung selbst mit dem Gedanken, Gott habe es in seiner Güte und Weisheit gefallen, „sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens bekannt zu machen“ (DV 2).

Ohne an dieser Stelle auf textliche und kontextliche Einzelheiten eingehen zu können, wird der Rekurs des Zweiten Vatikanischen Konzils auf das Erste Vatikanum ebenso deutlich wie dessen Fortführung. Hier ist nicht mehr von den Dekreten die Rede, sondern von dem Geheimnis (*lat.* sacramentum) des göttlichen Willens.¹²

Im Vordergrund steht die Selbstmitteilung Gottes, die theologisch als Inkarnation, das heißt als Fleischwerdung des Wortes Gottes, verstanden wird. Ziel der Offenbarungskonstitution ist somit, christologisch einsichtig zu machen, was im Ersten Vatikanum vorausgesetzt werden musste: das Eingehen des göttlichen Wortes in die Lebenswirklichkeit von uns Menschen. Für die Inspiration ist dieser Gedanke prägend. Denn im Unterschied zum instruktionstheoretischen bietet das als kommunikationstheoretisch oder auch als personal oder auch als dialogisch gekennzeichnete Offenbarungsverständnis des Zweiten Vatikanums die Möglichkeit, nicht nur auf Grund äußerlicher

¹² Vgl. das Diktum von Josef Ratzinger, das er in seinem Kommentar zur Offenbarungskonstitution zitiert (in: LThK² (1967) 517): „Die Nachfolge ist die Gestalt der Überlieferung, die Überlieferung ist der Gehalt der Nachfolge.“ (Karl Rahner und Joseph Ratzinger, *Episkopat und Primat* (Freiburg: Verlag Herder, 1961), 49).

Autoritätsargumente, sondern auf Grund innerer Einsicht die Selbstmitteilung Gottes verständlich zu machen. Das Zweite Vatikanum bestätigt die Rede von Gott als dem Autor der Schrift, ergänzt aber zugleich, dass auch die Menschen „wahre Verfasser“ (*veri auctores*) (DV 11,1) seien. Die Bezugnahme auf die Inspiration geschieht nun in heilsgeschichtlicher Absicht, um zu verdeutlichen, dass die biblischen Bücher der inspirierten Verfasser „als vom Heiligen Geist ausgesagt gelten“ müssten und dass die inspirierten Verfasser „sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte“ (DV 11,2). Die Inspiration gewinnt somit – ebenso wie die Offenbarung im Sinn der Selbstmitteilung Gottes – eine soteriologische Spezifizierung.

Die zweite Frage lautete, wie sich die Rede vom inspirierten Wort Gottes plausibel zur Sprache bringen lasse. Im Unterschied zum Ersten Vatikanum, in dem die Inspiriertheit der Hl. Schrift abstrakt durch die Autorität Gottes behauptet wurde, ist die Antwort, die auf Grund der Offenbarungstheologie des Zweiten Vatikanums gegeben werden kann, nun begründeter und präziser: „Die Begründung für die göttliche Autorität der Schrift kann logischerweise keine äußere, irdische Autorität liefern, vielmehr muss sie der Schrift selbst inhärent sein.“¹⁵ Ein theologisches Verständnis von Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes sowie von Inspiration beruht auf soteriologischer Einsicht. Methodologisch hat Max Seckler diesen Wechsel im Inspirations- und Offenbarungsverständnis als Verschiebung von einer extrinsezistisch zu einer intrinsezistisch argumentierenden Fundamentaltheologie bezeichnet.¹⁴ Wie ist aber dieser der Heiligen Schrift selbst eingeschriebene Sinnüberschuss sowohl erfahr- als auch denkbar?

3. Inspiration und Inkarnation

Beim Wandel von einer instruktionstheoretischen zu einer kommunikationstheoretischen Inspirations- und Offenbarungstheologie, der sich vom Ersten zum Zweiten Vatikanischen Konzil beschreiben lässt, blieb unklar, wie eine intrinsezistische Begründung der Inspiration inhaltlich näher zu denken ist. Die dritte Frage lautet demnach: *Wie*

¹⁵ Christoph Böttigheimer, *Die eine Bibel und die vielen Kirchen. Die Heilige Schrift im ökumenischen Verständnis* (Freiburg i. Br.: Verlag Herder, 2016), 51.

¹⁴ Max Seckler, „Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen,“ in *HFTTh* 4 (Freiburg i. Br.: Verlag Herder, 1988), 450–514, v.a. 511–513.

lässt sich die Lehre von der Inspiration im Horizont der Offenbarung verstehen? Als charakteristisch für das erneuerte Offenbarungskonzept des Zweiten Vatikanums gilt das in der nachkonziliaren Theologie geprägte Theologoumenon: *Gotteswort im Menschenwort*. Diese pointierte Begriffsprägung, die auch als eine Einladung zum Dialog mit dem Judentum und dem Islam¹⁵ verstanden werden kann, leitet sich ab aus der Offenbarungskonstitution, näherhin aus dem letzten Satz des Kapitels über die Inspirationslehre. Dort heißt es: „[...] Gottes Worte, durch Menschenzunge formuliert, sind menschlicher Rede ähnlich geworden, wie einst des ewigen Vaters Wort durch die Annahme menschlich-schwachen Fleisches den Menschen ähnlich geworden ist“¹⁶ (DV 13).

Trotz dieser Passage, die mit einer kleinen Differenz der Enzyklika „*Divino afflante spiritu*“ von Papst Pius XII. entnommen ist¹⁷, bleibt in offenbarungstheologischer Hinsicht unklar, wie Inspiration näherhin zu verstehen ist.¹⁸ Mit Blick auf die Inspiration bleibt das Zweite Vatikanische Konzil eine Erklärung schuldig, „wie gedacht werden soll, dass sich im Menschenwort Gotteswort artikuliert“.¹⁹ Armin Kreiner geht noch einen Schritt weiter, wenn er die Inspirationslehre hinsichtlich offenbarungstheologischer „Geltungsansprüche“ befragt.²⁰ Konsequenterweise deutet er die Rede vom Gotteswort im Menschenwort

¹⁵ Vgl. Thomas Bauer, „Die undeutlich-deutliche Sprache Gottes im Islam,“ in *Welche Sprache spricht Gott? Versuche aus Judentum, Christentum und Islam*, Hgg. Thomas Bauer, Alfred Bodenheimer, Michael Seewald (Darmstadt: wbg Theiss, 2022), 104–157: „Das Wort Gottes, das im Himmel ist, muss auf die Erde kommen. Wichtiger noch: Aus dem göttlichen Wort muss Menschenwort werden.“ (110). Vgl. auch: Mouhanad Khorchide, *Gottes Offenbarung in Menschenwort. Der Koran im Licht der Barmherzigkeit* (Freiburg i. Br. u.a.: Verlag Herder, 2018).

¹⁶ Vgl. DV 13: „Dei enim verba, humanis linguis expressa, humano sermoni assimilia facta sunt, sicut olim aeterni Patris Verbum, humanae infirmitatis assumpta carne, hominibus simile factum est.“ (Zit. nach: COD 3 (wie Anm. 7), 977).

¹⁷ Vgl. AAS 34 (1943) 297–325: 316.

¹⁸ Alois Grillmeier, SJ. „Drittes Kapitel, Kommentar.“ In *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Auflage (1967), 528–570, 544: „Wie die Verbindung der Kirche mit dem Heiligen Geist nicht als eine solche Parallele zum Gottmenschentum Christi betrachtet werden kann, so kann auch die Schrift als Gotteswort im Menschenwort nicht als solcher Parallelismus zur Inkarnation verstanden werden.“

¹⁹ Knut Wenzel, *Offenbarung – Text – Subjekt. Grundlegungen der Fundamentaltheologie* (Freiburg i. Br. u.a.: Verlag Herder, 2016), 68.

²⁰ Vgl. Armin Kreiner, *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen* (Freiburg i. Br.: Verlag Herder, 2006), 175.: „Behauptungen, wonach Gott bestimmte Ereignisse wirkt, in bestimmten Personen nahe kommt, in bestimmten Situationen erfahren wird oder bestimmte Texte bzw. Autoren inspiriert, sind integrale Bestandteile dessen, was Menschen von Gott behaupten.“

in erkenntniskritischer Hinsicht. Die sprachliche Mehrdeutigkeit menschlicher Sprache bedeutet zugleich, dass Kritik jederzeit möglich sein und bleiben muss. Gerade eine konsistente Beziehung zwischen dem Offenbarungs- und dem Gottesbegriff schlössen aus,

ein bestimmtes Gottesverständnis für sakrosankt und kritikimmun zu erklären, indem man es unvermittelt auf Gott selbst zurückführt. In dieser Einsicht besteht die epistemologische Pointe der offenbarungstheologischen These, wonach Gottes Wort nicht anders als im Menschenwort greifbar wird.²¹

Gegenüber einem supranaturalistischen Offenbarungsverständnis des Ersten Vatikanums bietet das Theologoumenon vom Gotteswort im Menschenwort somit eine negative Grenzmarkierung, um die Rationalität zu wahren. Unweigerlich stellt sich dann aber die Frage, der ich mich im Folgenden widmen möchte, wie die göttliche Inspiration eines Menschenwortes möglich sein soll. Die Frage ist umso bedeutender, als ohne Verständnis von Inspiration eine offenbarungstheologische Rede von dem Wort *Gottes* oder von der *Heiligen* Schrift sinnlos ist.

Das Theologoumenon von *Gotteswort im Menschenwort* erlaubt es uns, die Vorstellung von der Inspiration erfahrungsbasiert zu denken, ohne den Ursprung der Erfahrung im menschlichen Bewusstsein des autonomen Subjekts zu verorten und gleichzeitig ohne die Verstehbarkeit der Erfahrung in Abrede zu stellen. Hatte das Erste Vatikanum nur negativ festhalten können, dass die Inspiration nicht auf den „menschlichen Fleiß“ zurückführbar sei und somit Inspiration von Imitation abgegrenzt, ohne positiv darlegen zu können, wie Inspiration positiv zu verstehen ist. Als besonders fruchtbar zum Verständnis der Rede von *Gotteswort im Menschenwort* erweist sich der Begriff des Hyperphänomens, den Bernhard Waldenfels in die Diskussion eingebracht hat. Der Begriff „Hyperphänomen“ trägt dem Umstand Rechnung, dass Erfahrungen als Erfahrungen einen Charakter des Neuen und Unbekannten in sich tragen und dass darum Modi „einer starken Form der Erfahrung“ zur Debatte stehen – Waldenfels spricht auch von einer *radikalisierten* oder *hyperbolischen Erfahrung*. Mit dem Begriff des Hyperphänomens macht Waldenfels darauf aufmerksam, dass sich nicht nur etwas als etwas zeigt, sondern dass sich angesichts

²¹ Kreiner, *Das wahre Antlitz*, 175.

des Neuen auch immer etwas „*als mehr* und *als anders*“ zeigt, als es ist, und jemand „zugleich *mehr* und *anderes*“ ist, „als er oder sie ist“.²²

Für eine Theologie der Inspiration bedeutet dieser Begriff des Hyperphänomens einen Mehrwert, der dem Menschenwort innewohnt; die Heilige Schrift ist Gotteswort im Menschenwort, d.h. mehr im Weniger. Hintergrund dieses intuitiven Denkens, das „den Rahmen diskursiver Rationalität“ überschreitet²³, ist der Rekurs auf Phänomene, die der sprachlichen Reflexion vorausliegen, sowie die philosophiehistorische Erkenntnis, dass das menschliche Denken sich nicht bloß auf Rationalität begrenzen lässt. Vergleichbar etwa mit der griechischen Unterscheidung zwischen *nus* und *dianoia* oder dem lateinischen Begriffspaar *intellectus* und *ratio* so spricht man im Deutschen „von *Einsicht* oder auch von einer Vernunft, die vernimmt, statt zu rechnen“.²⁴ Bernhard Waldenfels, von dem das letztgenannte Zitat stammt, schreibt an anderer Stelle treffend: „Was uns demgegenüber vorschwebt, sind Formen der Intuition, die an den Rändern, in den Lücken und an den Bruchstellen der Erfahrung auftauchen. [...] Ich wähle dafür das Wort *Gespür*, das weniger einseitig das Sehen betont und stattdessen eine synästhetische Aura ausstrahlt.“²⁵ Für eine theologische Rede von der Inspiration sind diese phänomenologischen Überlegungen programmatisch, sofern theologisches Denken sich nicht auf eine „Arithmetik des Göttlichen“ einschränken lässt.²⁶

Die Gedankenfigur *Gotteswort im Menschenwort* trifft sowohl auf die Inspiration als auch auf die Inkarnation zu. In dieser Hinsicht vertrete ich in meinem Vortrag die These, dass die Inspiration als Offenbarung des Geistes Gottes zu verstehen ist – analog zur Inkarnation als Selbstoffenbarung des göttlichen Wortes im Menschen Jesus von Nazareth. Irenäus von Lyon hat das Wort und den Geist Gottes als die beiden Hände umschrieben, mit denen Gott in den Lauf der Welt und der Geschichte eingreift.²⁷ Die Inspiration, die die Voraussetzung einer

²² Bernhard Waldenfels, *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung* (Berlin: Suhrkamp, 2012), 9.

²³ Bernhard Waldenfels, *Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung* (Berlin: Suhrkamp, 2010), 19.

²⁴ Waldenfels, *Sinne und Künste*, 19.

²⁵ Waldenfels, *Sinne und Künste*, 20.

²⁶ Vgl. Emmanuel Levinas, „Monotheismus und Sprache,“ in *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, 2. Auflage (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996), 126–128; 126: „Der Monotheismus ist keine Arithmetik des Göttlichen.“

²⁷ Irenäus, *Adv. haer.* IV, 20,1. FC 8/4, 155.

Rede von der Heiligen Schrift als dem Wort Gottes im Menschenwort ist, gehört nicht nur „in den Bereich der *Aneignung* der Offenbarung und der Heilswirklichkeit Gottes“,²⁸ wie Aloys Grillmeier in seinem Kommentar zu *Dei Verbum* konstatierte. Vielmehr muss die Rede vom inspirierten Menschenwort, das unendlich viel mehr sagt, als es sagt, als zeitliche Konstitution von Offenbarung und Heil gedacht werden, weil das fleischgewordene Wort in der Geschichte überliefert, tradiert, verkündet und somit re-präsentiert wird. Der Heilige Geist lässt sich – mit dem Regensburger Dogmatiker Erwin Dirscherl – auch als „Atem des sprechenden Gottes“²⁹ deuten; diese pneumatologische Deutung ist inspirationstheologisch folgenreich, erlaubt sie uns, den Gedanken, dass Gotteswort im Menschenwort erscheint, zu denken. Wenn die Inspiration als Erfahrung des Geistes Gottes im Sinn eines Hyperphänomens verstanden werden kann, dann ist die Lehre der Inspiration *auch eine Geschichte der Offenbarung*. Inspiration bezeichnet somit weniger einen Gegenstand objektivierten Wissens, als vielmehr die Dynamisierung des offenbarten Gotteswortes. Die Lektüre der inspirierten Bücher kann zu einem Ort der Erfahrung inspirierenden Lesens und Lebens werden. In dieser Hinsicht ist die Inspirationslehre eine Geschichte der Offenbarung, deren eschatologische Wahrheit in der Inkarnation besteht und die gerade darum von jedem Menschen pneumatologisch³⁰ vermittelt erfahren werden kann.

²⁸ Alois Grillmeier, SJ. „Drittes Kapitel, Kommentar,“ in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Auflage (1967), 528–570: 545: „Inspiration und ihr Ergebnis, die inspirierten Bücher, gehören in den Bereich der *Aneignung* der Offenbarung und der Heilswirklichkeit Gottes, nicht zur *geschichtlichen Konstituierung* von Offenbarung und Heil.“

²⁹ Im Rekurs auf Gregor von Nyssa und Johannes von Damaskus hat E. Dirscherl den „Hervorgang des Hl. Geistes in Gott als *spiratio*, als Hauchung“ gedeutet. „In Analogie zum menschlichen Sprechen spricht Johannes von Damaskus von dem Odem bzw. Atem Gottes als dem Hl. Geist, der das Wort begleitet und seine Wirklichkeit offenbart.“ (205) „Der Hl. Geist ist, so meine These, zu verstehen als der Atem, dessen der Vater beim Sprechen des Wortes bedarf. [...] Der Geist Gottes inspiriert uns zur Nachfolge des Herrn. Und diese Nachfolge führt uns zum Vater. [...] Wo Inspiration geschieht, geschieht ein Zeugnis. Das verweist auf die Bedeutung der Hl. Schrift, die vom Gottesgeist inspiriert, durchatmet ist und von denen gedeutet wird, die vom selben Geist inspiriert sind. Der Hl. Geist öffnet uns für die Bedeutung des Wortes Gottes, das uns als Gotteswort im Menschenwort von der Bibel her beansprucht und uns in Jesus Christus mit dem Vater und dem Nächsten konfrontiert.“ (Erwin Dirscherl, *Das menschliche Wort Gottes und seine Präsenz in der Zeit. Reflexionen zur Grundorientierung der Kirche* (Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh, 2013), 206.)

³⁰ Josef Wohlmuth hat mit Karl Rahner auf den dogmatisch grundlegenden Gedanken hingewiesen, die „Pneumatologie als die anthropologische Ausweitung der hypostatischen Union“ zu verstehen und diese wiederum engstens mit der Christologie zu verknüpfen, vgl. Josef Wohlmuth, *Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze*

Schluss

Die Inspirationslehre ist völlig zu Unrecht ein ungeliebtes Sorgenkind der Theologie. Im Kontext der Offenbarung bildet die Inspiration eine theologische Basis- und Fundamentalkategorie, die geeignet erscheint, – wie ich in enger Anlehnung an DV 24 formulieren möchte – das Studium der Heiligen Schrift als *Seele der ganzen Theologie* bewusst zu machen. Die Inspirationslehre stellt dabei für die Theologie eine Herausforderung dar, weil die Öffnung auf die Vorgängigkeit des Wortes Gottes, das im Menschenwort erscheint, wissenschaftlich redlich zur Sprache gebracht und verantwortet werden muss. Für die Fundamentaltheologie plädiere ich daher dafür, die Hyperphänomenalität menschlicher Sprache gründlich und grundlegend zu erforschen. Voraussetzung ist die Wahrnehmung einer *Unverfügbarkeit*⁵¹ (Hartmut Rosa), die es gegenüber jedweder Form von Irrationalismus abzugrenzen und mit allen Mitteln des Denkens zu verantworten gilt.

Darüber hinaus ist die Inspirationslehre auch eine Herausforderung der Theologie in dem Sinn, dass sie die Theologie als Wissenschaft sui generis zur Sprache bringt. Im Unterschied zu den übrigen Wissenschaften ist die christliche Theologie als eine *kirchliche Glaubens-Wissenschaft* zu verstehen.⁵² Gott ist kein Untersuchungsgegenstand wie andere. Inspiration steht in Spannung zur Vorstellung von Imitation. Inspiration lässt sich als Phänomen der Unverfügbarkeit schlechthin mit Konzepten wie Enthusiasmus,⁵³ Einfall, Intuition⁵⁴ oder dem Gespür⁵⁵ in Verbindung bringen. Wissenschaftstheoretisch bedeutet die Inspirationslehre eine Grundorientierung der Theologie, die neben dem Wissen die Produktivität, Kreativität und Positivität des

zum Verhältnis von Judentum und Christentum (Paderborn u.a.: Schöningh, 1996), 155.

⁵¹ Vgl. Hartmut Rosa, *Unverfügbarkeit* (Salzburg: Residenz Verlag, 2019).

⁵² Christoph Böttigheimer, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, 4. Auflage (Freiburg i. Br.: Verlag Herder, 2021), 54–67.

⁵³ Vgl. *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, Bd. 2 (Stuttgart: J.B. Metzler, 2001).

⁵⁴ Vgl. Theo Kobusch, „Art. Intuition,“ in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4 (Basel: Schwabe Verlag, 1976), 524–540.

⁵⁵ Vgl. Waldenfels, *Sinne und Künste*.

Glaubens zur Sprache zu bringen vermag.⁵⁶ Inspiration lässt den Glauben neben dem Wissen nicht verstummen, sondern steht gegenüber einem deterministischen oder naturalistischen Denken für Offenheit und Innovation. Inspiration bewirkt, dass kein Ende ein Ende, sondern stets ein neuer Anfang ist, das Gedachte und Geglaubte je neu und je besser zu verstehen und zu bezeugen. Mit dieser Perspektive eröffnen sich der Theologie neue Zukunftshorizonte.

*Universität Hildesheim
Institut für Katholische Theologie
Systematische Theologie
Universitätsplatz 1
31141 Hildesheim
E-mail: dausner@uni-hildesheim.de*

⁵⁶ Jacques Derrida, „Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ‚Religion‘ an den Grenzen der bloßen Vernunft,“ in *Die Religion*, Hg. Jacques Derrida und Gianni Vattimo (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001), 9ff.