

# Die Schriftinspiration in der Theologie des Westens

Neutestamentliche Anmerkungen \*

von

THOMAS SÖDING

In der Kultur der westlichen Moderne ist es ziemlich unproblematisch, von der Inspiration eines Künstlers, eines Dichters, eines Musikers zu sprechen<sup>1</sup>. Dagegen ist die klassische Inspirationstheologie der Heiligen Schrift<sup>2</sup> in eine tiefe Krise geraten. Bis weit in die Kreise heutiger Bibelwissenschaftler und Dogmatiker hinein ist sie umstritten<sup>3</sup>. Die Ursachen liegen im Zentrum der neuzeitlichen Geistesgeschichte Westeuropas: in der Aufklärung und mehr noch in der Karriere ihres Stiefkindes, des Positivismus. Die Ursachen des Problems zu erkennen und an seiner Lösung zu arbeiten, ist eine der wichtigsten ökumenisch-theologischen Aufgaben heutiger Exegese. Es geht darum, daß die Bi-

---

\* Das Papier, das dem Symposium zur Verfügung stand, wird hier in leichter Überarbeitung präsentiert. Den Teilnehmern des Kongresses danke ich für wichtige Anregungen und kritische Hinweise. Prof. Dr. Jürgen Roloff hat sich die Mühe gemacht, mir einige weiterführende Anmerkungen brieflich zuzusenden. Dafür bedanke ich mich besonders.

<sup>1</sup> Man denkt daran, wie kreativ, wie genial, wie originell, wie faszinierend und geheimnisvoll das *opus* und sein Autor sind. Vorausgesetzt ist ein säkularisierter Sprachgebrauch. Die Antike wußte um den Kuß der Muse; das patristische und mittelalterliche Christentum entwickelt – nicht nur in der geistlichen Dichtung – den Topos der Bitte um den Beistand Gottes; die Neuzeit kennt beides nur noch als Zitat oder Metapher für den „Geist“ eines genialischen Individuums oder einer weltbewegenden Epoche; vgl. GERHARD KLEINER, Die Inspiration des Dichters (Kunstwerk und Deutung 5), Berlin 1949. Allerdings ist die klassische und romantische Inspirationspoetik auch traditionsgeschichtlich als Säkularisierung pietistischer Traditionen nachgewiesen; vgl. ULF-MICHAEL SCHNEIDER, Propheten der Goethezeit. Sprache, Literatur und Wirkung der Inspirierten (Palaestra 297), Göttingen 1995.

<sup>2</sup> Einen guten dogmengeschichtlichen Überblick verschafft JOHANNES BEUMER, Die Inspiration der Heiligen Schrift (HDG I/3b), Freiburg – Basel – Wien 1968. Eine prägnante problemorientierte Skizze findet sich bei JOSEF ERNST – HELMUT GABEL, Art. Inspiration, LThK<sup>3</sup> 5 (1996) 534–541.

<sup>3</sup> Symptomatisch: OSWALD LORETZ, Das Ende der Inspirations-theologie, 2 Bde., Stuttgart 1974.

belwissenschaft ein theologisch geklärtes Verhältnis zu ihrem Gegenstand gewinnt und sich der Verantwortung gewachsen zeigt, die ihr die biblischen Texte auferlegen<sup>4</sup>.

## 1. Das Problem der Inspiration in der westlichen Theologie

In der Lehre der Väter ist die Inspiration untrennbar mit der Kanonizität, der Einheit und der Wahrheit der Heiligen Schrift verbunden. Daß die Bibel verbindlich für die Kirche jeder Generation ist, daß eine *concordantia veteri et novi testamenti* besteht und daß die Schrift die rettende Heilsbotschaft enthält, wird auf das Wirken des Heiligen Geistes in der Entstehung der Bibel und damit auf die Urheberschaft Gottes zurückgeführt. In diesem Punkt stimmen bei allen Unterschieden Origenes und die Kappadozier, Theodor von Mopsuestia und Johannes Chrysostomus, Ambrosius, Augustinus und Hieronymus überein. Der Akzent kann auf der Inspiration des Textes (als von Gott diktiert), des Autors (als von Gott geführt) und des Gehaltes (als von Gott vorgegeben) liegen. Die Erfüllung alttestamentlicher Verheißungen in Christus und die Erfolgsgeschichte der christlichen Mission sind den Vätern wichtige Indizien für die Richtigkeit ihrer Schrift-Theologie. Sie ist nicht allein theoretisch, sondern praktisch orientiert: Sie zielt auf eine Exegese, die durch den Buchstaben hindurch den Geist entdeckt, der sich der Bibel eingeschrieben hat. Dazu dient die Kunst der Allegorese; alle Schrifttexte sollen, wie es ihr Literalsinn vorgibt, auf das umfassende Heilsgeschehen hin ausgedeutet werden, das in der Schrift als ganzer beschrieben ist und in Christus sowohl den Glauben als auch die Liebe

---

<sup>4</sup> Eine besondere Rolle könnte die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils spielen. In *Dei Verbum* 11 wird die „Wahrheit“ der Schrift, auf ihre Inerranz bezogen, in Aufnahme des patristischen Verständnisses neu als Heilswahrheit verstanden; gleichzeitig wird die Autorschaft Gottes festgehalten, aber so verstanden, daß er Menschen erwählt hat, in ihren Schriften, in ihrer Sprache und in ihrer Zeit tatsächlich das zur Sprache zu bringen, was seinem Heilswillen entspricht. Daraus folgt für die Schriftauslegung zweierlei (DV 12): erstens, daß die wissenschaftliche Exegese zuerst nach allen Regeln philologischer Kunst den „Literalsinn“ zu erarbeiten, dann sich aber auch der Frage nach der theologischen Einheit der Schrift zu stellen hat; und zweitens, daß es nicht die Kompetenz wissenschaftlicher Exegese, sondern des kirchlichen Lehramtes ist, in pastoral und dogmatisch entscheidenden Problemen für die gesamte Ekklesia zu entscheiden, worin die konkrete Verbindlichkeit einer bestimmten Aussage der Schrift besteht. Dabei ist das Lehramt einerseits auf die Vorarbeit der wissenschaftlichen Exegese angewiesen, andererseits auf die Rezeption der Glaubensgemeinschaft hingeordnet und steht selbst in einer Geschichte, die von menschlicher Begrenztheit, aber auch vom Beistand des Geistes bestimmt ist. Zur ökumenisch-theologischen Brisanz und Relevanz vgl. THOMAS SÖDING, *Wissenschaftliche und kirchliche Schriftauslegung. Hermeneutische Überlegungen zur Verbindlichkeit der Heiligen Schrift*, in: W. Pannenberg – Th. Schneider (Hg.), *Verbindliches Zeugnis II: Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption* (DiKi 9), Göttingen – Freiburg u.a. 1995, 72–121.

und die Hoffnung der Menschen bestimmt<sup>5</sup>. Die *regula fidei* spannt die hermeneutische Richtschnur; das Wirken des Geistes in der Ekklesia schafft die Voraussetzung für eine der Inspiration adäquate Schriftauslegung<sup>6</sup>.

Wesentliche Elemente dieser Inspirationstheologie gehen weder in der Scholastik noch in der Reformation und der katholischen Gegenreform verloren.

Zwar machen die Reformatoren das traditionskritische Potential der Schrift gegenüber der Väter-Exegese und der lehramtlichen Schriftauslegung stark; überdies argumentiert Luther sachkritisch gegen einzelne Bücher der Bibel. Aber dies führt nicht zu Zweifeln an der Schriftinspiration. Sie war kontroverstheologisch nicht umstritten; wohl deshalb findet sie sich nicht in den Bekenntnisschriften. Von Melanchthon an (*Loci communes theologici* 1559) gehört die Inspiration der Schrift freilich zu den „loci“ protestantischer Dogmatik. Wesentliche Übereinstimmungen mit Melchior Cano (*Loci Theologici* 1543–1550) sind unübersehbar. Allerdings verbindet der evangelische Theologe die Inspiration mit dem lutherischen Grundsatz der „Selbstausslegung“ der Schrift, der katholische mit der Notwendigkeit verbindlicher Schriftauslegung durch das Lehramt (*assistentia negativa*).

Massive Kritik an der Inspirationstheologie in ihrer evangelischen und katholischen Gestalt erhebt sich erst seit der Aufklärung. Unter dem Eindruck der aufblühenden Naturwissenschaften, aber auch der humanistischen Quellenforschung werden die Widersprüche zwischen biblischen Aussagen und physikalischen Erkenntnissen betont; man deckt historische Ungereimtheiten im Alten und Neuen Testament auf, man nimmt die Vielstimmigkeit und partielle Widersprüchlichkeit der biblischen Schriften wahr und bezweifelt die „Schriftbeweise“ des Neuen Testaments, indem man den Ursprungssinn der alttestamentlichen Texte gegen ihren neutestamentlichen Rezeptionssinn einklagt. Im Ergebnis wird nicht nur die Inerranz der Bibel bestritten, sondern zugleich die Kanongrenze aufgehoben. Auf diese Weise soll eine freie, unvoreingenommene, objektive Bibelwissenschaft entstehen. Das Resultat ist zwiespältig. Einerseits nimmt die historisch-kritische Bibelforschung einen großen Aufschwung; andererseits tritt an die Stelle der traditionellen Schrifthermeneutik nur scheinbar die reine Geistesfreiheit, in Wahrheit aber häufig genug die neue Dogmatik rationalistischer, idealistischer oder historistischer Theologie<sup>7</sup>.

Mit dem Aufkommen des geschichtlichen Denkens in der gesamten westlichen Theologie, namentlich der Exegese, stellen sich Fragen, von denen die Inspirationstheologie nicht unberührt bleiben kann. Zwar ist der radikale Ra-

---

<sup>5</sup> Vgl. HENRI DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950.

<sup>6</sup> Aus dieser vitalen Pneumatologie folgt, daß man in der Väterzeit unbefangen auch von der Inspiration der Kirchenväter und der Konzilien sprechen kann; vgl. GUSTAVE BARDY, *L'inspiration des Pères de l'église*, RevSR 40 (1951/52) 7–26.

<sup>7</sup> Am Beispiel der Leben-Jesu-Forschung aufgewiesen von ALBERT SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen <sup>2</sup>1913 (Nachdruck <sup>9</sup>1984).

tionalismus, der die Möglichkeit der Inspiration prinzipiell in Frage stellt, keine wirkliche Herausforderung Biblischer Theologie; denn trotz der erstaunlich großen Wirkung, die er auf die protestantische Theologie des 18. und 19. Jh.s ausgeübt hat, bleibt er in den Grenzen des Deismus gefangen. Gleichwohl ist unverkennbar, daß wesentliche Vorgaben traditioneller Schrift hermeneutik in das Feuer der historischen Bibelkritik geraten sind. Apologetische Versuche, die sich nicht auf der neu definierten Problemebene bewegen, müssen scheitern. Notwendig ist vielmehr, die kritischen Anfragen ernst zu nehmen und sie zu nutzen, um sich neu darauf zu besinnen, was „Inspiration“ heißt. Dabei stellen sich historische und systematische Fragen:

- Aus welchen Quellen ist das christliche Verständnis der Inspiration geschöpft, auf welchen Wegen hat es sich verbreitet?
- Welche Beziehung besteht einerseits zur Kanonizität, andererseits zur Inneranz der Schrift?
- Wie verhält sich die Aktivität des inspirierenden Geistes Gottes zur Aktivität der inspirierten Menschen?
- Welchen Ort hat die Inspirationsvorstellung im Horizont Biblischer Theologie?

Um diese Fragen angemessen zu beantworten, müßten *zum einen* die Grundlinien und Varianten patristischer Inspirationstheologie samt ihrer scholastischen, reformatorischen und nachtridentinischen Wirkungsgeschichte beschrieben, aber auch die Kritiken an der traditionellen Inspirationslehre ohne Vorbehalte gewürdigt und die neueren Konzepte einer Inspirationstheologie diskutiert werden<sup>8</sup>; *zum anderen* müßte, was häufig übersehen wird, aber theologisch fundamental ist, mit heutigen exegetischen Methoden<sup>9</sup> untersucht werden, was in der Heiligen Schrift selbst, besonders im Neuen Testament – direkt oder indirekt, dem Wort und der Sache nach – über die Inspiration geschrieben steht<sup>10</sup>. Das läßt sich in einem kurzen Beitrag nicht leisten. Es können nur eini-

---

<sup>8</sup> Vgl. HELMUT GABEL, Inspirationsverständnis im Wandel. Theologische Neuorientierungen im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils, Mainz 1991.

<sup>9</sup> Vgl. THOMAS SÖDING, Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament. Unter Mitarbeit von Ch. Münch, Freiburg – Basel – Wien 1998.

<sup>10</sup> Hilfreich sind (aus katholischer Sicht) HERBERT HAAG, Die Buchwerdung des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift: *Mysterium Salutis* 1 (1965) 289–427; (in der Tradition lutherischer Theologie) PETER STUHLMACHER, Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik (NTD.E 6), Göttingen <sup>2</sup>1986 (1979), 52–62; (in Aufnahme evangelikaler Theologie) JAN HOWARD MARSHALL, *Biblical Inspiration*, London 1982 (dtsh.: *Biblische Inspiration*, Gießen 1986). Eine gute atl. Sicht ermöglichen CHRISTOPH DOHMEN – MANFRED OEMING, *Biblischer Kanon – warum und wozu? Eine Kanontheologie* (QD 137), Freiburg – Basel – Wien 1992, 43–49; CHRISTOPH DOHMEN, *Vom Umgang mit dem Alten Testament* (NSK.AT 27), Stuttgart 1995, 74–80. Zu einer starken Relativierung der Inspirationstheologie neigt hingegen BERNHARD LANG, *Die Bibel. Eine kritische Einführung* (UTB 1594), Paderborn 1990, 202–210.

ge Vorbemerkungen zum Neuen Testament gemacht werden, die mehr die Größe des Problems als die Richtung einer Lösung anzeigen<sup>11</sup>.

## 2. Frühjüdische Stimmen zur Schriftinspiration

Das neutestamentliche Inspirationsverständnis erhellt sich im Umkreis des Frühjudentums. Die einschlägigen Texte sind im selben Zeitraum entstanden; es kommt also mehr darauf an, Vergleiche anzustellen als Abhängigkeiten aufzuspüren. Das frühjüdische Inspirationsverständnis entwickelt sich parallel zum Prozeß der Kanon-Bildung und zur Reflexion der Schriftauslegung<sup>12</sup>. Vorausgesetzt ist zweierlei: zum einen die (literarisch stilisierte) Selbstaussage der Propheten, nicht einfach ihr eigenes Menschenwort, sondern das Wort Gottes selbst zu verkünden<sup>13</sup>, und zum anderen die biblische Überlieferung, daß vor allem Mose (Ex 24,3f.; 34,10–28)<sup>14</sup>, aber auch Jeremia (36,1–32)<sup>15</sup> ausdrücklich auf göttliches Geheiß „ihre“ Bücher geschrieben haben, so daß sie als Gebot Gottes zu lesen (Dtn 28,58; Jos 8,31–35; Esr 8,1; vgl. Neh 9,3; 2Chron 17,9: „Buch der Weisung Jahwes“) und als Wort Gottes zu verkünden sind (Jer 36,8). Die Terminologie kann weit vorangetrieben werden. Nach Jes 34,16 firmiert die Schriftrolle des Propheten als „Buch Jahwes“; die Makkabäer erkennen die Tora als „Heilige Bücher“ (1Makk 12,9; vgl. 2Makk 8,23). Die Inspirationstheologie freilich bleibt implizit<sup>16</sup>. Theologisches Thema wird sie nur selten.

<sup>11</sup> Vorüberlegungen finden sich in THOMAS SÖDING, Mehr als ein Buch. Die Bibel be-greifen, Freiburg – Basel – Wien <sup>2</sup>1996 (1995), 346–379.

<sup>12</sup> Vgl. MARTIN HENGEL, Schriftauslegung und Schriftwerdung in der Zeit des Zweiten Tempels, in: ders. – H. Lühr (Hg.), Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum (WUNT 73), Tübingen 1994, 1–71.

<sup>13</sup> Vgl. nur Jes 30,2; Jer 15,19 (der Prophet als „Mund“ Gottes), Jer 1,4.11.13 („Wortereignisformel“) sowie die summarische Zusammenfassung Sach 7,12. Ursprünglich bezieht sich die prophetische Inspiration auf die mündliche Predigt. Allerdings sind die Grenzen zur Schriftlichkeit durchlässig (vgl. Jer 36). Signifikant ist die Aktivität von Propheten-Schülern in der Fortschreibung der Propheten-Bücher; vgl. ODL HANNES STECK, Prophetische Prophetenauslegung, in: H. G. Geisser (Hg.), Wahrheit der Schrift – Wahrheit der Auslegung. FS G. Ebeling, Zürich 1993, 198–244.

<sup>14</sup> Nach Jub 2,1 schreibt Mose auf, was ihm der Engel Gottes über das Geheimnis der Schöpfung offenbart.

<sup>15</sup> Vgl. AXEL GRAUPNER, Auftrag und Geschick des Propheten Jeremia. Literarische Eigenart, Herkunft und Intention vordeuteronomistischer Prosa im Jeremiabuch (BthSt 15), Neukirchen-Vluyn 1991, 98–111.

<sup>16</sup> Die Bedeutung geistgewirkter Exegese betont auch Jesus Sirach: Eine gelungene Schriftauslegung sei nur dort zu finden, wo Gottes Lehre „wie Prophetenworte“ ausgegossen wird (33,3; vgl. 39,6).

Seit tannaitischer Zeit bildet sich eine ziemlich feste Vorstellung aus<sup>17</sup>: Die Tora ist, als Inbegriff der Weisheit (Spr 8,22), präexistent (Bar Pes 54a; GenR 1 [2b, 14]); sie stammt ganz allein von Gott (Sanh 10,1), der den Dekalog Israel direkt offenbart hat (Dtn 4,13; 5,22; 10,4; vgl. Ex 31,18), die anderen Gesetze aber durch Mose. Einige Belege verweisen auf mündliche Lehre, die Mose schriftlich aufzuzeichnen habe (Ned 38a u.ö.); andere sagen, daß Gott ihm die Vorlage des Originals zur Abschrift vorgelegt habe (DtnR 3 [200d]; pSota 8,22d,27); nicht wenige denken an ein Diktat (BB 14b.15a). Die *Nebim* und *Ketubim* sind gleichfalls, allerdings in abgestufter Weise inspiriert; meist denkt man an die Einwirkung des Geistes nach dem Muster der Prophetie (MidrH 1,1 [78b]; LevR 15 [115c]). Doch darf diese rabbinische Inspirationstheologie nicht ohne weiteres in die frühjüdische Zeit zurückprojiziert werden.

Eingehendere Erörterungen zur Inspiration finden sich bei Philo, im 4. Esrabuch und bei Josephus<sup>18</sup>.

### a) Philo von Alexandrien

Philos Inspirationstheologie<sup>19</sup> ist ein fester, zentraler, differenziert ausformulierter Bestandteil seiner Schrifthermeneutik. Das Grundproblem sieht er darin, wie ein Mensch überhaupt göttliche Dinge erkennen und darstellen könne. Das Problem ist überaus groß, weil es zwischen dem transzendenten Gott und den sterblichen Erdenwesen einen Abstand gibt, den Philo, beeinflusst vom Mittelplatonismus, als schier unendlich ermißt (vgl. Mut 11ff.; Som 1,67; All 1,51; 3,36)<sup>20</sup>. Mit Hilfe ihrer Vernunft, die sie dem Schöpfergott verdanken, können fromme Menschen in ihren besten Momenten zwar erahnen, daß es Gott gibt, nicht aber, *wer* er ist und was er will; jede authentische Rede über Gott setzt eine besondere Inspiration voraus. Vor allem Mose, aber auch Abraham (Her 264ff.) und Propheten wie Jeremia (Cher 49ff. [Jer 3,4]), Hosea (Mut 139 [Hos 14,9f.]) oder Jesaja (Mut 169 [Jes 48,22]) sind solche Inspirationen zuteil geworden. Ein Schlüsseltext ist De Vita Mosis 2,188:

<sup>17</sup> Vgl. die lange Liste von Belegen bei (HERMANN STRACK –) PAUL BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch IV/1, München 1928, 435–451.

<sup>18</sup> Eine eingehende Würdigung verdiente auch Qumran. Die Texte weisen eine eigene Pointe auf: Im Habakuk-Kommentar findet sich nicht nur die Erinnerung an das Wort, das Gott zum Propheten spricht (1QpHab 7,1), sondern unmittelbar damit verbunden auch die These, der „Lehrer der Gerechtigkeit“ sei als authentischer Interpret der Propheten von Gott inspiriert (vgl. 1QpHab 2,7ff.); vgl. TIMOTHY H. LIM, Holy Scripture in the Qumran Commentaries and Pauline Letters, Oxford 1997.

<sup>19</sup> Vgl. YEHOASHUA AMIR, Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philo von Alexandrien (FJCD 5), Neukirchen-Vluyn 1983, 67–106; HELMUT BURKHARDT, Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien, Gießen 1988. Beide wenden sich gegen die verbreitete Auffassung, Philo verbinde Inspiration nur mit Ekstase und Mantik.

<sup>20</sup> Vgl. JOHN M. DILLON, The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220, London 1977, 155.

Die Worte (der Tora) wurden teils von Gott selbst durch Übersetzung des göttlichen Propheten gesagt, teils in Form von Frage und Antwort als Gottes Wille verkündet, teils von Moses selbst, da er inspiriert und innerlich ergriffen war.

Der Inhalt der gesamten Schrift sind  $\chi\rho\eta\sigma\mu\omicron\iota$ , „Orakel“ (VitMos 2,187f.; vgl. LegGai 210; Cher 124; Migr 14; Praem 1), d.h. Offenbarungsworte Gottes. Philo unterscheidet zwischen

- der direkten Willenskundgebung Gottes (VitMos 2,189.191), bei der er an den Dekalog zu denken scheint (Decal 18);
- den (als solche gekennzeichneten) Gottesworten der Tora, mit denen Gott dem Propheten direkt auf seine Fragen antwortet und ihn unterweist (VitMos 2,190),
- und (mit der zweiten Art eng verwoben) den inspirierten Verkündigungsworten, die Mose beim Abfassen der Heiligen Bücher findet (vgl. VitMos 2,191)<sup>21</sup>.

Diese dritte Art ist für die Schrift-Theologie von besonderem Gewicht. Die Inspiration hat zwei Seiten. *Erstens* muß Gott aus seiner radikalen Transzendenz heraus dem Menschen sich eigens offenbaren (Praem 46)<sup>22</sup>. Wegen des qualitativen Unterschiedes zwischen Gott und der Welt kann dies nicht direkt, sondern nur durch Mittler geschehen, und die Mittler können nicht aus der Welt der Menschen, sondern nur aus der Welt Gottes stammen. Philo denkt an das Pneuma (z.B. Sobr 64), den Logos oder auch die Stimme Gottes (z.B. Decal 33): Sie alle sind von Gott selbst geschaffene Kommunikationsmedien, die in abgestufter Weise an seiner Göttlichkeit teilhaben und zugleich die Offenbarung Gottes in der Menschen-Welt ermöglichen.

*Zweitens* muß ein Mensch dem Getriebe des Irdischen ganz enthoben sein, wenn Gott mit ihm kommunizieren will. Das ist, so zeigt Philo sich überzeugt, in einzigartiger Weise bei Mose, aber auch bei Abraham und bei anderen „Gottesfreunden“ aus der Geschichte Israels der Fall. Besondere Momente der Entrückung sind von großer Bedeutung: der Aufstieg zum Sinai, der von Philo als Himmelsreise gedeutet wird (Quaest in Ex 2,27–46); die Ekstase, in der Gottes Pneuma an die Stelle des menschlichen  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  tritt (Her 263ff.; vgl. Gen 15,12 LXX); die Vision und Audition des Propheten (SpecLeg 1,65; 4,49). An diesen Stellen tritt hervor, wie außergewöhnlich, wie intensiv und verwandelnd echte Gotteserfahrung und wahres Gotteszeugnis sind. Allerdings dürfen sie nicht aus dem Zusammenhang gerissen werden. So sehr die Inspiration eine

<sup>21</sup> Während der Aristeasbrief die „Septuaginta“ zwar für kanonisch hält (301–311), aber nicht von Inspiration spricht, führt Philo die Authentizität der Übersetzung auf ein göttliches Diktat zurück (VitMos 2,25–44).

<sup>22</sup> Vgl. GERHARD SELLIN, Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung bei Philo von Alexandria, in: H.-J. Klauck (Hg.), Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum (QD 138), Freiburg – Basel – Wien 1992, 17–40.

Sternstunde des Geistes ist, so sehr kann sie nur von denen erlebt werden, die ihr ganzes Leben der Gottesliebe geweiht haben. Wenn von der Ausschaltung des menschlichen  $\nu\omicron\varsigma$  die Rede ist, muß mitgedacht werden, daß dies die ganze Hoffnung der Weisen, das ganze Trachten des  $\nu\omicron\varsigma$  ist. Philo preist nicht nur mit Nachdruck Gott als Autor der Schrift (Det 13) und Gesetzgeber Israels (Sacr 131; Fug 66; VitMos 2,48; Quaest in Ex 2,42), sondern rühmt auch Mose als „Gesetzgeber der Juden“ und als „Dolmetscher heiliger Schriften“ (VitMos 1,1). Mose empfängt die Inspiration, da er „bis zum höchsten Gipfelpunkt der Philosophie vorgedrungen“ war (Op 8), wie umgekehrt die Gabe der Prophetie als Lohn für die Tugend des Mose erscheint (Praem 53).

Die philonische Inspirationshermeneutik wird häufig kritisiert, weil sie dualistisch sei, auf ekstatische Phänomene fixiert. Diese Kritik ist nicht selten überzogen. Sie darf vor allem die Stärken des philonischen Konzeptes nicht übersehen: Wichtig ist schon, daß es Philo überhaupt gelingt, im Koordinatensystem hellenistischer, mittelplatonisch beeinflusster Philosophie einen Ort für die Heiligkeit, die Unableitbarkeit und Unüberbietbarkeit der Schrift zu markieren; noch bedeutender ist, daß Philo trotz mancher Schlagseiten die Aktivität Gottes bei der Entstehung der Schrift nicht eigentlich in einem Konkurrenzverhältnis zur Autorschaft eines Menschen gesehen hat. Vielmehr ist Mose nirgends mehr er selbst, nämlich ein wahrer, erlöster Mensch, als auf den Höhen des Sinai, und Gott agiert in größter Intensität als er selbst, indem er Mose sein Wort sagt und ihn damit zum inspirierten Propheten macht.

Freilich muß Philo sein Offenbarungsverständnis, weil er die alttestamentliche Theologie im Horizont mittelplatonischer Philosophie zur Geltung bringen will, um einen hohen Preis erkaufen: Erstens muß er, um Gott überhaupt sprechen lassen zu können, weit über die spätalttestamentliche Weisheitstheologie hinausgehend, rein spekulative Mittler-Größen postulieren, die als Kommunikationsmedien fungieren; und zweitens muß er, um die Öffnung der Menschen für Gott denken zu können, die Leib-Seele-Einheit urbiblischer Anthropologie aufgeben und durch einen platonisierenden Leib-Seele-Dualismus ersetzen. Das Ergebnis ist ein ungeschichtliches Inspirations- und Schriftverständnis: Die Entstehungsgeschichte der Bibel wird ausgeblendet; die Wahrheit der Schrift erscheint als zeitloses  $\sigma\mu\beta\omicron\lambda\omicron\nu$  (Congr 44). Sollte die Geschichtlichkeit der Inspiration zusammen mit der Entstehungsgeschichte der Bibel ohne jede Relativierung des Wahrheitsanspruchs der Schrift zur Sprache gebracht werden, müßte aber die Geschichte selbst als Ort der Offenbarung Gottes gelten und diese als Selbstmitteilung verstanden sein, die auf die eschatologische Gemeinschaft der Menschen mit Gott zielt, um sie bereits jetzt an seiner Wahrheit teilhaben zu lassen.

*b) Das Vierte Buch Esra (14,38–44)*

Eine wichtige Stimme aus der frühjüdischen Apokalyptik ist das Vierte Esrabuch<sup>23</sup>. Die Schrift, die vom Ende des 1. Jh.s stammen dürfte, ist für die Geschichte des alttestamentlichen Kanons von großer Bedeutung. 4 Esr 14, das letzte Kapitel des Buches, schildert eine große Offenbarungsszene am brennenden Dornbusch. Kurz vor seiner Entrückung wird Esra auf seine Bitte hin von Gott befähigt, die Heilige Schrift Israels wieder aufzuschreiben, die der Legende nach bei der Zerstörung Jerusalems verlorengegangen war. Insgesamt handelt es sich um 94 Bücher; von ihnen soll Esra 24 Schriften zur Belehrung des ganzen Volkes unmittelbar veröffentlichen, während 70 weitere Bücher voll apokalyptischen Geheimwissens, an denen 4 Esr 14 besonders interessiert ist, nur wenigen Weisen anzuvertrauen seien.

In einer traumhaften Szene wird das Geschehen der Inspiration ins Bild gesetzt. Gott reicht Esra einen Becher feurigen Wassers, auf daß seinem „Herzen ... Verständnis“ entströme, seine „Brust“ von „Weisheit“ anschwellen und sein „Geist“ die „Erinnerung“ bewahren. Gemeint sind die Erinnerung an die Offenbarungen Gottes in der Geschichte Israels, die Weisheit apokalyptischen Wissens und das Verständnis des göttlichen Heilsplanes. Als ein neuer Mose kann Esra daraufhin während vierzig Tagen und Nächten die heiligen Bücher, die in der Sinai-Offenbarung wurzeln, neu diktieren (14,38–44)<sup>24</sup>:

38 Am folgenden Tag, siehe, da rief mich eine Stimme und sagte: „Esra, öffne deinen Mund und trinke, was ich dir zu trinken gebe.“ 39 Ich öffnete meinen Mund, und siehe, ein voller Becher wurde mir gereicht; er war wie mit Wasser gefüllt, dessen Farbe aber war dem Feuer gleich. 40 Ich nahm ihn und trank. Als ich aber getrunken hatte, sprudelte mein Herz Verständnis hervor, und meine Brust schwoll an von Weisheit. Mein Geist aber bewahrte die Erinnerung. 41 Mein Mund öffnete sich und schloß sich nicht wieder. 42 Der Höchste gab den fünf Männern Einsicht. So schrieben sie das Gesagte der Reihe nach in Zeichen auf, die sie nicht kannten, und saßen vierzig Tage lang da. Sie schrieben am Tag 43 und aßen in der Nacht ihr Brot. Ich redete am Tag und schwieg nicht in der Nacht. 44 In den vierzig Tagen wurden vierundneunzig Bücher geschrieben.

Der Text ist eine theologische Symbolerzählung<sup>25</sup>. Seine Bilderwelt kann nicht in Begriffe aufgelöst, sie will als Vision angeschaut werden. Die Darstellung ist von großer poetischer Faszination und spiritueller Kraft, freilich auch reichlich massiv. Sie erweckt den Eindruck, Inspiration entstehe im Rausch, in der Ek-

<sup>23</sup> Zur Einführung vgl. JOSEF SCHREINER, *Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik. Eine Einführung* (BiH 6), München 1969, 56–61; FERDINAND HAHN, *Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung* (BthSt 36), Neukirchen-Vluyn 1998, 63–74.

<sup>24</sup> Deutsche Übersetzung: JOSEF SCHREINER, *Das 4. Buch Esra* (JSHRZ V), Gütersloh 1981.

<sup>25</sup> Zur Auslegung vgl. CHRISTIAN MACHOLZ, *Die Entstehung des christlichen Bibelkanons nach 4 Esr 14*, in: E. Blum u.a. (Hg.), *Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*. FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 379–391.

stase, in der Verzückung und Entrückung; der menschliche Verstand müsse ausgeschaltet werden, damit Gott durch einen inspirierten Menschen zu Wort kommen kann. Nicht obwohl, sondern weil die Schreiber die (hebräischen) Zeichen nicht kennen<sup>26</sup>, entstehen heilige Schriften. Hinter dieser Sicht steht im Vierten Esrabuch eine Spielart des apokalyptischen Dualismus. *Dieser* Dualismus betont nicht nur den radikalen Unterschied zwischen Gott und den Menschen; er beruht auf dem Urteil, daß die katastrophale Sündengeschichte der Welt die Natur des Menschen vollkommen verderbt habe (3,3–26), so daß er prinzipiell nicht zur Wahrheit gelangen könne<sup>27</sup>. Gott vermag deshalb nur in dem Maße seinen Willen kundzutun, wie er den menschlichen Willen ausschließt; daß er dies aber mittels Inspiration tut, um jedenfalls die Weisen in Israel zum Verständnis zu führen, ist ein Ausweis seiner Gerechtigkeit, an der alle Hoffnung hängt.

4 Esr 14 malt in kräftigen Farben die Heiligkeit und Wahrheit der Bibel Israels, aber auch der apokalyptischen Literatur aus. Damit setzt das Buch einen Markstein der Kanongeschichte und der Inspirationstheologie. Anders als bei Philo wird die Geschichte nicht ausgeblendet, sondern unter dem Vorzeichen des Endgerichts wie der Endvollendung thematisiert. Allerdings wird die göttliche Dignität der Schrift auf Kosten der menschlichen Beteiligung gesehen. Diese Ambivalenz kann nur überwunden werden, wenn Theologie, Anthropologie und Soteriologie in ein Verhältnis zueinander gebracht werden, das zwar durch den Blick in die Geschichte und die Hoffnung auf das Reich Gottes, aber nicht durch den apokalyptischen Äonen-Dualismus geprägt ist.

### c) *Flavius Josephus*

Josephus Flavius nimmt zur Schriftinspiration zusammenhängend in seiner Apologie des Judentums gegen Apion Stellung (Ap 1,37–41)<sup>28</sup>. Er konzentriert sich auf die Tora. Sein Ziel ist es, die kulturelle Überlegenheit des authentischen Judentums gegen alle antijüdischen Polemiken zu demonstrieren. In diesem Zusammenhang spielt der Kanon eine wichtige Rolle. Sein Alter und seine Abgeschlossenheit sprechen für seine einzigartige Dignität. Beides hängt mit seiner Inspiration zusammen. Um sie zu erhellen, scheint Josephus pharisäische Traditionen aufzugreifen. Er läßt sich nicht auf größere Spekulationen über das Wie der Inspiration ein. Von den Gesetzen heißt es allerdings in den „Altertümern“, daß „Mose sie nach Gottes Diktat und Lehre schrieb und hin-

<sup>26</sup> Steht dahinter die Erinnerung an den Wechsel von der althebräischen Schrift zur Quadratschrift, den die Tradition mit Esra verbindet? So JOSEF SCHREINER, 4 Esr z. St. Entscheidend ist das Motiv der Unkenntnis der Schriftzeichen.

<sup>27</sup> Vgl. KARLHEINZ MÜLLER, Studien zur frühjüdischen Apokalyptik (SBAB 11), Stuttgart 1991, 58–84.180–190.

<sup>28</sup> Zur Würdigung vgl. GÜNTER STEMBERGER, Hermeneutik der Jüdischen Bibel, in: Ch. Dohmen – G. Stemberger, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments (KSTh1,2), Stuttgart – Berlin – Köln 1996, 23–132, dort 33–36.

terließ“ (Ant 17,159; vgl. 4,183), und zwar nicht auf einmal, sondern in Etappen (Ant 4,196f.). Doch hindert dies Josephus nicht, andernorts den Aufbau der Tora, namentlich die Voranstellung der Schöpfungsgeschichte, auf die „Weisheit unseres Gesetzgebers Mose“ zurückzuführen (Ant 1,18.21; vgl. Philo, Op 1ff.). Da diese Weisheit ohne Zweifel eine Gabe Gottes ist, dürfte Josephus keinen Widerspruch zur göttlichen Autorschaft der Tora gesehen haben. Allerdings wird die Spannung nicht thematisiert.

Josephus ist vor allem an der Bedeutung und Wirkung der Inspiration interessiert. Inspiriert sind (allein) die 22 kanonischen Bücher; da der Geist der Prophetie nur in der Zeit von Mose bis Artaxerxes entflammt war (vgl. Ap 1,29.37–41), können nach Esra keine neuen Heiligen Bücher mehr entstehen. Die große Aufgabe ist jetzt die richtige Exegese. Umgekehrt ist es gerade ein Vorzug Israels, einen festen, überschaubaren Kanon heiliger Schriften zu besitzen. Daß die prophetisch begabten Verfasser der biblischen Bücher „unter der Anhauchung Gottes“ (Ap 1,36f.) geschrieben haben, hat sie befähigt, die Wahrheit der vergangenen Geschichte zu erkennen und die Gegenwart richtig zu beschreiben. Als Beweis für die Inspiration gilt Josephus deshalb das Eintreffen prophetischer Weissagungen, auch wenn es sich nicht selten auf überraschende Weise ereignen mag (Ant 10,61).

Josephus verbindet Inspiration aufs engste mit der Originalität der Schriften, also ihrer Entstehung in einem von Gott bestimmten Zeitraum der Gnade, und mit ihrer Kanonizität, also der Normativität der in ihrem Umfang und Wortlaut feststehenden Bibel für das Gottesvolk (Ap 1,7f.). Das ist wegweisend. Allerdings behandelt er die Inspirationsthematik vor allem unter dem Aspekt der Schriftautorität und der Vorzüge Israels; offen bleibt, wie sich der Inhalt der biblischen Bücher zu ihrer Inspiration verhält. Gleichwohl läßt sich gerade von der Inspirationstheologie des Josephus her eine enge Parallele zu wichtigen Aussagen des Neuen Testaments ziehen.

### 3. Die Inspiration der „Schrift“ im Licht des Neuen Testaments

Die neutestamentlichen Autoren setzen durchweg die Normativität der Heiligen Schrift Israels voraus (die sie freilich unter christologischem Vorzeichen neu lesen). An einigen wenigen, aber gewichtigen Stellen sprechen sie ausdrücklich von der Inspiration jener Bücher. Das Verständnis, das sich hier in bestimmter Reflexion zeigt, dürfte elementar überall dort zugrunde liegen, wo im Neuen Testament der Heilige Geist, Gott selbst oder auch der Kyrios Jesus als Urheber, Autor oder Sprecher von Bibelworten begegnen.

In den Evangelien und der Apostelgeschichte lassen sich wichtige Belege finden. Nach Mk 12,36 hat David „im Heiligen Geist“ Ps 110,1 („Setz dich zu meiner Rechten ... !“) gespro-

chen. Daß die Aussage *en passant* getroffen wird, spricht für ihre Selbstverständlichkeit. Sowohl Matthäus als auch Lukas bauen diesen Ansatz aus.

*Matthäus* nennt häufig Propheten als Autoren, nicht selten namentlich<sup>29</sup>, kann aber der Schrift auch direkte Gottesworte entnehmen (19,5 [Gen 2,24]; 22,31f. [Ex 3,6]). Kennzeichnend sind Mt 1,23 und 2,15: Ein Schriftwort wird „vom Kyrios durch den Propheten gesagt“.<sup>30</sup> Damit ist die Grundlinie alttestamentlicher Propheteninspiration aufgenommen. Freilich wird sie eng mit dem christologischen Erfüllungsgeschehen verknüpft<sup>31</sup>: Gottes Sprechen „durch“ die Propheten zielt von Anfang an auf das Nahekommen der Gottesherrschaft im Wirken Jesu (4,12–17), wie umgekehrt durch Jesus sich futurisch- und präsentisch-eschatologisch realisiert, was „viele Propheten und Gerechte“ sehen und hören wollten (13,17). Die Inspiration macht die Bibel zur Urkunde der Verheißung und schließt sie für die Jünger Jesu als Grundlage ihres Glaubens auf<sup>32</sup>.

*Lukas* betont auf eigene Weise die Inspirationskraft des Geistes Gottes. Nach Apg 1,16 hat „der Heilige Geist durch den Mund Davids“, nämlich im „Buch der Psalmen“ (Apg 1,20), den Verrat des Judas vorausgesagt (Ps 69,26; 109,8), nach 28,25 „durch den Propheten Jesaja“ den „Vätern“ der Juden die Verstockung gepredigt (Jes 6,9f.). Diesen pneumatologischen Aussagen entsprechen theozentrische; nach Apg 3,18 hat Gott selbst „durch den Mund aller Propheten im voraus verkündigt, daß sein Messias leiden muß“, und nach Apg 3,21 gleichfalls „durch den Mund seiner heiligen Propheten von alters her“ die „Wiederherstellung von allem“ verheißten. Die Verbindung der pneumatologischen mit den theologischen Aussagen macht Apg 4,25 sichtbar. Gott hat „durch den Heiligen Geist im Munde seines Knechtes David“ (vgl. Lk 1,69), der seinerseits von Lukas als Prophet vorgestellt wird (Apg 2,30), vom Widerstand gegen den Messias gesprochen (Ps 2,1f.). Die Schriftinspiration gewinnt für Lukas ihre Bedeutung im Kontext der Pneumatologie. Eine der wichtigsten Aufgaben des Geistes ist es, die Erinnerung der Kirche an den Ursprung wachzuhalten, dem sie sich verdankt; dieser Ursprung ist die Geschichte Jesu, die sich allererst im Kontext der von der Schrift erschlossenen Heilsgeschichte versteht.

<sup>29</sup> Matthäus nennt Jeremias (2,17f. [31,15]; 27,9f. [18,2f.; 19,1–15; 32,6–15]), Jesaja (3,3 [40,3]; 4,14ff. [8,23; 9,1f.]; 8,17 [53,4]; 12,17–21 [42,1–4]); 13,14f. [6,9f.]; 15,7ff. [29,13]), Daniel (24,15 [9,27; 11,31; 12,11]), auch Mose (19,7). Ohne Namensnennung zitiert er in 1,23 (Jes 7,14); 2,6 (Mi 5,1.3); 2,15 [Hos 11,1]; 13,35 (Ps 78,2); 21,4f. (Jes 62,11; Sach 9,9); 21,13 (Jes 56,7; Jer 7,11); 21,16 (Ps 8,3); 21,42 (Ps 118,22f.); 26,31 (Sach 13,7); ferner 9,13 und 12,7 (Hos 6,6); 11,10 (Mal 3,1; Ex 23,20); 19,17ff. (Ex 20,12–16; Lev 19,18); 21,9 (Ps 118,25f.; 148,1); 22,24 (Dtn 25,5f.); 22,37ff. (Dtn 6,5; Lev 19,18; Jos 22,5 LXX).

<sup>30</sup> Nach ULRICH LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus I*, EKK I/1, Zürich – Neukirchen-Vluyn 1985, 105, ist beide Male deshalb der Kyrios (Gott) als Sprecher genannt, weil es um den „Sohn“ geht. In 2,5.17.23; 3,3; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,14; 24,15 und 27,9 dürften die passivischen Wendungen indirekt auf Gott verweisen.

<sup>31</sup> Vgl. NKOLAUS WALTER, *Zur theologischen Problematik des christologischen Schriftbeweises im Neuen Testament*, NTS 41 (1995) 338–357.

<sup>32</sup> Zur fundamentalen Bedeutung der „Schrift“ für die matthäische Theologie vgl. HUBERT FRANKEMÖLLE, *Das Matthäusevangelium als heilige Schrift und die heilige Schrift des früheren Bundes. Von der Zwei-Quellen- zur Drei-Quellen-Theorie* (1993), in: ders., *Jüdische Wurzeln christlicher Theologie. Studien zum biblischen Kontext neutestamentlicher Texte* (BBB 116), Bodenheim 1998, 223–259.

Johannes hat ein profiliertes Schriftverständnis<sup>33</sup>, aber seine Inspirationstheologie ist kaum entwickelt. Mose, der Schreiber des Gesetzes (1,45), ist zwar Zeuge für Jesus (5,46); die Schrift gibt an entscheidenden Stellen die Fingerzeige für die richtige Deutung der Geschichte Jesu (2,17 [Ps 69,10]; 12,15 [Jes 35,4; 40,9; Sach 9,9]. 38 [Jes 53,1 LXX].40 [Jes 6,9f.]; 19,24 [Ps 22,19]. 36f. [Ex 12,46; Ps 34,21; Sach 12,10]; vgl. 10,34 [Ps 82,6]) und für den Glauben an ihn (2,22); durch Jesus Christus wird die Schrift „erfüllt“ (12,38 [Jes 53,1 LXX]. 40 [Jes 6,9f.]; 13,18 [Ps 44,10]; 19,24 [Ps 22,19]. 36f. [Ex 12,10.46; Ps 34,21; Sach 12,10]; vgl. 15,25 [Ps 35,19; 69,5]), ja „vollendet“ (19,28)<sup>34</sup>. Nach Joh 12,40f. ist es das prophetische Charisma des Jesaja, die „Herrlichkeit Jesu geschaut“, also im voraus den Glanz des Erhöhten gesehen zu haben. Aber nur in Joh 9,29 wird – von jüdischen Zweiflern, die aber an diesem Punkt die Wahrheit sagen – in traditioneller Weise gesagt, „daß zu Mose Gott gesprochen hat“. Johannes hat dieses Urteil sicher geteilt. Aber er hat über diese dürre Notiz hinaus nicht ausgeführt, wodurch Mose, Jesaja, die anderen Propheten und die „Schrift“ insgesamt zu ihrem Christuszeugnis befähigt worden sind.

Ganz andere Akzente setzt der *Hebräerbrief*. Er hat eine hoch entwickelte Inspirationstheologie (z.B. 3,7; 4,4; 9,8; 10,15), betont aber – trotz 10,7 (Ps 40,8f.) – gerade nicht den *Schrift*-Charakter der Bibel<sup>35</sup>. Die Verfasserangaben sind getilgt; Hebr 2,6 ist die Ausnahme, welche die Regel bestätigt. Entscheidend ist allein, daß im Alten Testament das lebendige Gotteswort zu hören ist (1,5.6.7.8–13 u.ö.), auch dort, wo der präexistente Christus (2,12f. [Ps 22,23; Jes 8,17] u.ö.) oder der heilige Geist (3,7ff. [Ps 95,7f.] u.ö.) die Stimme erheben. Als *viva vox Dei* ertönt es durch die Zeit hindurch „heute“ (3,7–4,13), in der eschatologischen Gegenwart, die nicht mehr durch das Reden Gottes „zu den Vätern in den Propheten“, sondern „zu uns im Sohn“ bestimmt ist (1,1f.). Die alttestamentlichen Zitate weisen im Sinn des Hebräerbriefes sowohl die „Schwäche“ des „Ersten Bundes“ (7,11–28 [Ps 110,4]; 8,7–13 [Jer 31,31–34]; 10,5–10 [Ps 40,7ff.]) als auch die Stärke des „Neuen Bundes“ (10,15–18 [Jer 31,33f.]) auf<sup>36</sup>. Sie reflektieren und thematisieren die epochale Wende, die durch das „Ein-für-allemal“ des Todes und der Auferweckung Jesu geschehen ist: so daß die Heilsdaten der Geschichte Israels zu antitypischen Abschattierungen der christologischen Heilswirklichkeit geworden sind, die immer schon den Lauf der Zeiten bestimmt, indem sie die Ewigkeit der Gemeinschaft mit Gott eröffnet. Die Nähe zur philonischen Inspirationstheologie ist unverkennbar. Dennoch sind die Unterschiede signifikant; sie sind christologisch begründet: Weil Jesus Gottes Sohn vor aller Zeit ist, wesensgleich mit dem Vater (1,3), offenbart Gott sich nicht durch postulierte Mittelgrößen (Logos, Pneuma), sondern spricht „im Sohn“ als er selbst (1,2); weil das „Heute“, in dem das Schriftwort ertönt, die eschatologische Gegenwart ist, artikuliert das Wort der Schrift nicht eine zeitlose

<sup>33</sup> Vgl. MARTIN HENGEL, Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese, *JBTh* 4 (1989) 249–288.

<sup>34</sup> Betont (nicht ohne einseitige Akzente) von WOLFGANG KRAUS, Die Vollendung der Schrift nach Joh 19,28. Überlegungen zum Umgang mit der Schrift bei Johannes, in: Ch. M. Tuckett (Hg.), *The Scriptures in the Gospels* (ETHL 131), Leuven 1997, 629–636.

<sup>35</sup> Vgl. MICHAEL THEOBALD, Vom Text zum „lebendigen Wort“ (Hebr 4,12). Beobachtungen zur Schriftthermeneutik des Hebräerbriefes, in: Chr. Landmesser – H.-J. Eckstein – H. Lichtenberger (Hg.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums*, FS O. Hofius (BZNW 86), Berlin 1997, 751–790.

<sup>36</sup> Zur Bundestheologie des Hebräerbriefes vgl. KNUT BACKHAUS, Das Bundesmotiv in der frühchristlichen Schwellenzeit. Hebräerbrief, Barnabasbrief, *Dialogus cum Tryphone*, in: H. Frankemölle (Hg.), *Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments* (QD 172), Freiburg – Basel – Wien 1998, 211–231, dort 217–222.

Wahrheit, sondern die Wahrheit des Weges Jesu und der Seinen durch die Zeit in die Ewigkeit Gottes (vgl. 10,19–31); und weil der Sohn Gottes „in allem seinen Brüdern gleich geworden ist“ (2,17; vgl. 4,15; 5,7f.), um „ein für allemal“ das Heil zu wirken (7,27; 9,12; 10,10), besteht die Hoffnung nicht in der Loslösung der Seele vom Leib, sondern in der Auferstehung der Toten (6,2).

Besonders scharfe Konturen gewinnt die neutestamentliche Inspirationstheologie bei Paulus und im Ersten Petrusbrief. In 2Tim 3,16f. und 2Petr 1,20f. erhält sie sogar lehrhafte Gestalt.

### a) Paulus

Die „heiligen Schriften“ (Röm 1,2) sind bei Paulus nicht nur eine Vorgabe, sondern auch ein Gegenstand der Theologie. Gegenüber den Nomisten sieht er sich genötigt, die Schriftgemäßheit seiner Evangeliums predigt zu begründen; den Heidenchristen muß er die Wurzel ihres Glaubens sichtbar machen. Ältere Ansätze aufgreifend (vgl. 1Kor 15,3ff.), entwickelt der Apostel in dieser doppelten Herausforderung eine profilierte Theologie der Heiligen Schrift<sup>37</sup>.

Die γραφή gilt ihm als Wort Gottes (vgl. Röm 3,1f.: λόγια τοῦ θεοῦ). Dabei denkt er nicht nur an die direkten Gottesreden der Schrift, die er in seinen Briefen zitiert<sup>38</sup>, oder an jene Psalm-Verse, die er als Worte Jesu Christi anführt (Röm 15,3: Ps 69,10; Röm 15,9: Ps 18,50 LXX); er trifft vielmehr ein generelles Urteil. Es gilt auch dort, wo ein menschlicher Verfasser genannt wird. Denn Gott „spricht in Hosea“ (Röm 9,25); er „redet“ im „Gesetz des Mose“ (1Kor 9,9f.); „durch seine Propheten“ hat er „in heiligen Schriften“ sein Evangelium „vor angekündigt“ (Röm 1,2)<sup>39</sup>. Wenn Paulus Propheten wie Mose (1Kor 9,9; Röm 10,5.19), Elias (Röm 11,2), David (Röm 4,6; 11,9), Jesaja (Röm 9,27.29; 10,16.20; 15,12) oder Hosea (Röm 9,25) als Verfasser eines biblischen Buches nennt, ist entweder deutlich gesagt (1Kor 9,9f.; Röm 9,25) oder im Kontext vorausgesetzt, daß Gott es ist, der durch sie spricht. In 1Kor 14,21 präsentiert der Apostel sogar ein Prophetenwort (Jes 28,11f.) als direkte Gottesrede. Die Vorstellung der Inspiration ist der Sache nach deutlich gegeben, auch wenn Paulus an keiner Stelle ein Schriftwort ausdrücklich auf das

<sup>37</sup> Vgl. THOMAS SÖDING, Heilige Schriften für Israel und die Kirche. Die Sicht des „Alten Testaments“ bei Paulus (1995), in: ders., Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie (WUNT 93), Tübingen 1997, 222–247, dort 226f.

<sup>38</sup> Röm 9,12: Gen 25,23 (theol. Passiv); Röm 9,15: Ex 33,19; Röm 9,25: Hos 2,25.1; Röm 11,4: 1Kön 19,18. Eine Sonderstellung nimmt das Florilegium 2Kor 6,16ff. ein.

<sup>39</sup> In diesen Zusammenhang gehören all die zahlreichen Stellen, an denen Paulus sagt, daß die „Schrift“ etwas vorhersieht (Gal 3,8; vgl. Apg 2,31), voraussagt (Röm 9,29 [Jes 1,9]; vgl. Apg 1,16; Hebr 4,7) oder vorankündigt (Gal 3,8) und daß sie in Gestalt von „Gesetz und Propheten“ die Glaubensgerechtigkeit bezeugt (Röm 3,21).

Pneuma zurückführt<sup>40</sup>. Das Pathos liegt auf der Gott-Unmittelbarkeit des Schrift-Wortes.

An der Urheberschaft Gottes hängt die Relevanz der Schrift für die Christen. Sie ist „durchweg (πάντως) um unseretwillen geschrieben“ (1Kor 9,10; vgl. Röm 4,23f.), „uns zur Warnung“ (1Kor 10,11; vgl. 10,6) und „uns zur Lehre“ (Röm 15,4a); sie begründet „Hoffnung“, indem sie „Geduld“ schenkt und „Trost“ spendet (Röm 15,4b). Paulus zufolge geschieht dies vor allem dadurch, daß sie von der Erwählung (Röm 3,1ff.; 9,4f. 7 [Gen 21,12]. 12f. [Gen 25,23; Mal 1,2f.]) und durch das Gericht hindurch von der Rettung Israels (Röm 11,2.26 [Jes 59,20; Jer 31,33]), aber auch von der Hoffnung der Heiden handelt (Gal 3,8 [Gen 12,3; 18,18]; Röm 4,17f. [Gen 17,5; 15,5]), von der Rechtfertigung aus dem Glauben (Gal 3,6; Röm 4,3 [Gen 15,6]; Röm 1,17 [Hab 2,4]; Röm 9,33; 10,11 [Jes 28,16]) und vom Kommen des messianischen Retters (Gal 3,16 [Gen 13,15 u.ö.]; Röm 9,33 [Jes 28,16]; Röm 11,26f. [Jes 59,20f.; Jer 31,33]). Die Normativität des Alten Testaments ist eschatologischer Art: Der ureigene Sinn der Schrift enthüllt sich „in Christus“ (2Kor 3,6–18); ihre gegenwärtigen Adressaten sind die Glieder der Ekklesia aus Juden und Heiden, „zu denen das Ende der Zeit gekommen ist“ (1Kor 10,11).

Die Inspirationstheologie des Apostels bleibt, soweit sie aus den Briefen erschlossen werden kann, weitgehend implizit; dennoch ist sie differenziert und konzis. Entscheidend ist die Theozentrik: Die Schrift verdankt sich der Offenbarung Gottes in der Geschichte des Gottesvolkes. Die Inspiration der Propheten ist ein inneres Moment der Erwählung Israels (Röm 3,1f.; vgl. 9,4f.). Sie zielt aber eben deshalb von Anfang an auf die weltweite Verkündigung des „Evangeliums Gottes ... von seinem Sohn“ (Röm 1,1f.) und damit auf die Konstituierung der Ekklesia aus Juden und Heiden. Die Inspiration der Schrift ist für Paulus Ausdruck der Kommunikationsfreude und des Herrschaftswillens Gottes, darin aber zutiefst ein Ausdruck seiner Liebe, „die durch den Heiligen Geist in unsere Herzen ausgegossen ist“ (Röm 5,5), indem „Christus für uns gestorben ist“ (Röm 5,8).

Die Inspirationstheologie des Apostels setzt neue Maßstäbe. Unter christologischem Vorzeichen macht Paulus den inneren Zusammenhang zwischen der Entstehung, dem Inhalt und der Wirkung der Bibel sichtbar: Daß Gott „in“ seinem Propheten spricht (Röm 9,25) und sein Evangelium „durch seine Propheten in heiligen Schriften vorankündigt“ (Röm 1,2), ist ein integraler Bestandteil dieses Evangeliums; nur weil Gott selbst das Wort ergreift, kann es „Evangelium Gottes“ (Röm 1,1) im doppelten Sinn des Genitivs sein; nur weil er „durch“ Propheten spricht, kann er inmitten des Gottesvolkes seine Stimme erheben; und nur weil er die Schriftform wählt, kann er Israel die Urkunde seiner unbedingten Bundestreue geben (Röm 9,4f.). Indem aber in der Schrift

---

<sup>40</sup> Allerdings ist das rechte Verstehen der Schrift an die Gabe des Geistes gebunden; vgl. 2Kor 3,6–18; ferner 1Kor 2,6–16.

Gott selbst zu Wort kommt, gebührt ihrer Botschaft jener Glaubensgehorsam, an dem immer schon die Rechtfertigung des Sünders hängt (vgl. Röm 10,16 [Jes 53,1]); und indem das Evangelium auf den „Wegen des Freudenboten“ verkündet wird, kann es von den Hörern des Wortes willkommen geheißen werden (Röm 10,15 [Jes 52,7; Nah 2,1]). Gleichzeitig besteht kein Zweifel, daß die „Schrift“ aus dem Zeitraum vor dem „Kommen“ Christi (Gal 4,24) stammt, mithin ein Dokument des „Alten Bundes“ ist (vgl. 2Kor 3,14). Das schmälert nicht im mindesten ihre Relevanz, wohl aber ruft Paulus die Geschichtlichkeit der „Schrift“ ins Gedächtnis: daß sie nicht ewige Wahrheiten verkündet, sondern geschichtliches Zeugnis der ewigen Bundestreue Gottes ist (Röm 9,4f.)<sup>41</sup>.

### *b) Erster Petrusbrief (1,10ff.)*

Während die paulinische Schrift-Theologie eschatologisch strukturiert ist, setzt die Inspirationstheologie des Ersten Petrusbriefes protologisch an<sup>42</sup>. Die „Schrift“ (1Petr 2,6) hat in der Epistel größte Bedeutung. Sie erschließt die zentralen Themen christlicher Theologie: die Heilsbedeutung des Leidens Christi (2,22–25 [Jes 53,5–11]) und die Berufung der Glaubenden zur königlichen Priesterschaft (2,1–10: [Ex 19,5f. LXX; 23,22 LXX]), die Lebendigkeit des Wortes Gottes (1,23ff. [Jes 40,6ff. LXX]) und die Perspektive der Ethik (3,10ff. [Ps 34,13–17]). Die „Schrift“ ist nicht nur das „Fundament“, sondern integraler Bestandteil christlicher Theologie. In der Christologie wie der Ekklesiologie, der Wort-Gottes-Theologie wie der Ethik ist es gerade die Sprache des „Alten Testaments“, die nicht nur das theologische Niveau des Petrusbriefes begründet, sondern zugleich die parakletische Dimension des Evangeliums offenbart, die in der Christusnachfolge der Glaubenden wahrgenommen wird<sup>43</sup>.

Woraus diese zentrale Bedeutung der Schrift für die Theologie resultiert, sagt „Petrus“ gleich zu Beginn seines Briefes (1,10ff.):

---

<sup>41</sup> Weder im Kolosser- noch im Epheserbrief findet sich eine ansatzweise ähnlich profilierte Schrift-Theologie. Beide verzichten auf explizite Schriftzitate und begnügen sich mit einigen wenigen indirekten Anführungen oder biblischen Wendungen; vgl. Kol 2,22 (Jes 19,17 LXX); Eph 1,20 (Ps 110,1); 1,22 (Ps 8,7); 2,17 (Jes 57,19); 4,8 (Ps 68,19); 4,24 (Gen 1,26); 5,31 (Gen 2,24); 6,2f. (Ex 20,12; Dtn 5,16); 6,14 (Jes 11,5; 59,17).

<sup>42</sup> Die Frage der Verfasserschaft ist bis heute umstritten. Die besseren historisch-kritischen Gründe sprechen aber für Pseudepigraphität; vgl. die differenzierte Argumentation von REINHARD FELDMIEIER, *Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief* (WUNT 64), Tübingen 1992, 193–198.

<sup>43</sup> Vgl. THOMAS SÖDING, *Ein Haus des Geistes in der Fremde. Die Berufung der Kirche nach dem Ersten Petrusbrief*, in: ders. (Hg.), *Zukunft der Kirche – Kirche der Zukunft*, Hildesheim 1994, 31–57.

10 Nach diesem Heil haben die Propheten gesucht und geforscht, die prophezeit haben über die Gnade für euch, 11 sie haben erforscht, auf wann und welche Zeit der Geist Christi in ihnen hindeute, indem er die Leiden Christi und die nachfolgenden Herrlichkeiten im voraus bezeugte; 12 ihnen wurde offenbart, daß sie nicht sich selbst, sondern euch dienten mit dem, was jetzt euch verkündet wird durch die, die euch im Heiligen Geist, der vom Himmel gesandt ist, das Evangelium gebracht haben.

Die Sätze verfolgen das Ziel, den Christen ihren herausragenden Ort in der Heilsgeschichte zu verdeutlichen: die Größe der Gnade Gottes, in der sie stehen (vgl. 5,12), den unendlich großen Aufwand, den Gott zu ihrer Rettung getrieben hat (vgl. 1,18–21), und den herausragenden Wert, der ihnen in Gottes Augen zukommt (vgl. 2,1–10). Die Verse 10–12 erläutern, daß auch die alttestamentliche Schrift keinen anderen Zweck hat, als den Glaubenden zu bezeugen, daß ihnen das eschatologische Heil bestimmt ist (1,9). In diesem Kontext gewinnt die Inspirationstheologie ihre Pointe. Sie dient dazu, die Gegenwart der Christen trotz der Prüfungen, die ihnen auferlegt sind (1,6f.), als Heilszeit zu qualifizieren. Die Propheten „dienen“ den Christen (1,12); denn was sie prophezeien, erfüllt sich „jetzt“, da das Evangelium verkündet wird. Der Schrift-Charakter der alttestamentlichen Prophetie wird nicht thematisiert, ist aber vorausgesetzt: Die ganze Schrift ist Prophetie.

Mit dem „Suchen“ und „Forschen“ ist in lebendiger Weise die menschliche Aktivität der Propheten beschrieben, mit der „Offenbarung“ in traditioneller Terminologie ihre göttliche Inspiration. „Petrus“ greift apokalyptische *patterns* auf, wenn er die Propheten nach dem Ende aller Zeit fragen und forschen läßt, nach den Fristen und Umständen der eschatologischen Vollendung (vgl. Dan 9,1–27; 12,6–13; 4Esr 4,33ff.)<sup>44</sup>. Mit dem Inspirationsverständnis des Habakuk-Kommentars aus Qumran (1QpHab 7,1–8; vgl. 2,7ff.) und der weit verbreiteten Propheten-Theologie des Urchristentums (vgl. nur Apg 13,26) berührt „Petrus“ sich, wenn er die Gegenwart der Ekklesia als Erfüllungszeit sieht, auf die hin die Propheten geweissagt haben.

Die Pointe seiner Inspirationstheologie aber liegt darin, daß es der „Geist Christi“ ist, der „in“ den Propheten gesprochen hat. Die traditionell theozentrische Aussage (vgl. Ez 2,2; 11,5; Joël 3,1f.; 2Chron 24,20; Sir 48,12f.24; äth-Hen 91,9; TestLev 2,3) ist christologisch umgeformt. „Petrus“ redet vom Prä-existenten. Seine Präexistenzchristologie ist heilsökonomisch ausgerichtet: Jesus „war schon vor aller Zeit dazu ausersehen“, die Christen durch sein „kostbares Blut“ von der Sünde freizukaufen (1,19f.). In dieselbe Richtung zielt die Pneumatologie: Gott hat seinen ewigen Heilsratschluß „im Geist“ getroffen

<sup>44</sup> Allerdings spricht 1Petr 1,10ff. nicht von einem Wissens-, sondern von einem Erfahrungsdefizit der Propheten: Ihnen ist alles Wesentliche offenbart worden – auch, daß sie selbst die Erfüllung nicht erfahren. Nahe am apokalyptischen Topos der (partiellen) Verständnislosigkeit der Offenbarungsempfänger siedeln hingegen die meisten Kommentare die Aussage an.

(1,2); deshalb ist Jesus „im Geist“ auferweckt worden (3,18), und auf denen, die den Weg der Leidensnachfolge gehen, „ruht“ der „Geist der Herrlichkeit, der Geist Gottes“ (4,14 [Jes 11,1]). Die Inspirationstheologie konvergiert mit dieser Soteriologie. Der „Geist Christi“ ist identisch mit dem „Heiligen Geist, der vom Himmel gesandt ist“ (1,12). „Petrus“ will nicht die Theozentrik der Inspiration relativieren. Er deckt vielmehr einen inneren Zusammenhang zwischen der Form und dem Inhalt, dem Ursprung und der Wirkung der prophetischen Offenbarung auf. Inspiriertes „Wort Gottes“ (vgl. 1,23ff.) ist die alttestamentliche Prophetie ihrem Inhalt nach, insofern sie – eine weit verbreitete urchristliche Überzeugung (vgl. Lk 24,25ff.) – Tod und Auferweckung Jesu Christi als das eschatologische Heilsgeschehen voraussagt; dem entspricht ihre Form als Offenbarung durch Jesus Christus. Die Wirkung der Prophetie ist aufgrund ihres Inhaltes die Begründung der Hoffnung für die Christen (vgl. 1,3); dem entspricht ihr Ursprung in der Person dessen, auf den alle Hoffnung sich richtet. Anders formuliert: So wie Gott von allem Anbeginn entschlossen ist, durch Jesus Christus, seinen Tod und seine Auferweckung, die eschatologische Rettung der Glaubenden zu wirken, hat er seinen Heiligen Geist als den Geist Christi in den Propheten zum Sprechen gebracht, dieses Heilsgeschehen vorauszusagen. In der Perspektive des Geistes erhellt sich die Einheit der Offenbarungsgeschichte Gottes. Einerseits hat der „Geist Christi“ schon die Propheten vom Leiden und von der Verherrlichung Christi künden lassen; andererseits bewirkt derselbe „Heilige Geist“, daß die christlichen Theologen das Evangelium in der Sprache des Alten Testaments verkünden.

Die Inspirationstheologie des Ersten Petrusbriefes ist reflektiert und konzis. Entscheidend ist das christologische Vorzeichen, das aus soteriologischem Interesse gesetzt wird. Da sich die Prophetie dem „Geist Christi“ verdankt, kann kein Zweifel an der unmittelbaren Relevanz der Schrift für die Christen bestehen. Die *interpretatio Christiana* des Alten Testaments ist in seiner Inspiration durch Christus begründet. Dieser Gedanke geht über Paulus hinaus. Er ist in der Alten Kirche vielfach aufgegriffen worden. Allerdings wird die Schrift im Ersten Petrusbrief nur unter dem Aspekt betrachtet, was sie „jetzt“ den Christen sagt, nicht aber – wie bei Paulus – als Dokument, das die Glaubensgeschichte Israels erschließt und das „zuerst den Juden“ Heilige Schrift war und ist.

### c) Zweiter Timotheusbrief (3,16f.)

Ein Kernsatz neutestamentlicher Inspirationstheologie steht im Zweiten Timotheusbrief (3,16f.):

16 Die ganze Schrift ist von Gott inspiriert und nützlich zur Lehre, zur Beweisführung, zur Zurechtweisung und zur Erziehung in Gerechtigkeit, 17 damit der Mensch Gottes gerüstet sei, zu jedem guten Werk bereit.

Die Sentenz findet sich im Kontext einer kleinen *adhortatio*, die den jungen Bischof Timotheus, den Musterschüler des Apostels, an seine Amts-Pflichten erinnert (3,10–17)<sup>45</sup>. Zu den wichtigsten gehört nach 3,15 das beständige Studium der „Heiligen Schriften“ (ἱερὰ γράμματα<sup>46</sup>). Gemeint sind die Bücher des Alten Testaments. Die Lektüre des Alten Testaments zu betonen, verdankt sich paulinischer Tradition, ist aber in der aktuellen Kontroverse mit der „Gnosis“ (1Tim 6,20)<sup>47</sup> von besonderem Gewicht, weil die Gegner offensichtlich in der Gefahr stehen, die biblische Geschichtstheologie in synkretistische Mythologie aufzulösen (1Tim 1,4; Tit 1,10; 3,9). Auch Vers 16 redet wohl noch nicht vom Neuen, sondern nur vom Alten Testament<sup>48</sup>.

Allerdings ist der Wortsinn umstritten. θεόπνευστος<sup>49</sup> ist nicht aktivisch, sondern passivisch (Vg.: *Spiritu Sancto inspirati*) zu verstehen (vgl. 2Petr 1,21) und nicht als Attribut (so auch die Einheitsübersetzung)<sup>50</sup>, sondern als Prädikatsnomen<sup>51</sup> gesetzt; denn im Argumentationsgang, der die Lektüre der „heiligen Buchstaben“ (3,15) zur episkopalen Pflicht macht, und in der Auseinandersetzung mit den „Gnostikern“, die aus der Schrift einen Mythos machen, kann es nicht darum gehen, eine Differenzierung zwischen inspirierten und nicht-inspirierten Schriften vorzunehmen (die im übrigen nicht spezifiziert würde), sondern um die Klärung des rechten Schriftverständnisses: daß ihre Normativität auf Inspiration gründet. Freilich bleibt zu diskutieren, ob πᾶσα ἡ γραφή (wie oben) als „die ganze Schrift“ oder als „jede Schrift(stelle)“<sup>52</sup> zu übersetzen ist. Der Unterschied ist nicht belanglos<sup>53</sup>. Denn im

<sup>45</sup> Zur Einzelauslegung vgl. LORENZ OBERLINNER, Pastoralbriefe: Zweiter Timotheusbrief (HThKNT XI 2/2), Freiburg – Basel – Wien 1995, 136–151.

<sup>46</sup> Der Begriff ist im hellenistischen Judentum geläufig: Jos, Ant 10,210; 13,167; 20,264; vgl. 16,168; Philo, SpecLeg 2,159. 238; Praem 79; VitMos 2,290. 292; VitCont 28; Gai 195.

<sup>47</sup> Vgl. THOMAS SÖDING, Mysterium fidei. Zur Auseinandersetzung mit der „Gnosis“ in den Pastoralbriefen: Communio (D) 26 (1997) 502–524.

<sup>48</sup> Anders VICTOR HASLER, Die Pastoralbriefe (ZBK.NT 12), Zürich 1978, 75. Dafür könnte 1Tim 5,18 sprechen, wenn dort nicht nur Dtn 25,4, sondern auch Lk 10,7 als „Schrift“ zitiert wäre, so JÜRGEN ROLOFF, Der Erste Brief an Timotheus (EKK XV), Neukirchen-Vluyn 1988, 309. Doch ist dies nicht unumstritten; vgl. LORENZ OBERLINNER, Die Pastoralbriefe: Erster Timotheusbrief (HThKNT XI 2/1), Freiburg – Basel – Wien 1994, 255f. In jedem Fall ist der technische Gebrauch von γραφή für das Neue Testament später. In 2Tim 3 spricht der Kontext für das Alte Testament.

<sup>49</sup> Vgl. CESLAS SPICQ, Notes de Lexicographie Néo-Testamentaire, 3 Bde. (OBO 2,1–3), Freiburg/Schw. – Göttingen 1978, I 372ff.

<sup>50</sup> So u.a. NORBERT BROX, Die Pastoralbriefe (RNT), Regensburg 1969, 261; JAMES L. HOULDEN, The Pastoral Epistles (1976), London 1988, 128; VICTOR HASLER, Past 74f.; HELMUT MERKEL, Die Pastoralbriefe (NTD 9/1), Göttingen 1991, 76; GERD HÄFNER, Die Schrift als kirchliche Tradition. Die Rolle der Schrift in den Pastoralbriefen im Rahmen der Paulusrezeption – mit einem Ausblick auf die Apostolischen Väter, Habil.Schr. Freiburg 1998, 235ff.

<sup>51</sup> Vgl. u.a. GEORGE W. KNIGHT, The Pastoral Epistles (NIGTC), Grand Rapids 1992, 446f.; LORENZ OBERLINNER, 2Tim 148.

<sup>52</sup> So LORENZ OBERLINNER, 2Tim 147; GERD HÄFNER, a.a.O. 233f.

<sup>53</sup> So jedoch ARLAND J. HULTGREN, I–II Timothy, Titus, Minneapolis 1984, 135.

ersten Fall dürfte eine dezidierte Aussage über die geistgewirkte Kanonizität der ganzen Bibel Israels getroffen sein, während im zweiten Fall das Augenmerk auf die speziell im Gottesdienst und in der Katechese benutzten und interpretierten Schrift-Texte gerichtet sein könnte (unter denen man sich dann womöglich auch neutestamentliche Bücher vorzustellen hätte). Der paulinische Sprachgebrauch begründet ein Übergewicht der ersten Möglichkeit: Auch wenn eine einzelne Stelle gemeint ist (Röm 4,3; 9,17; 10,11; Gal 3,8; 4,30), ist die Pointe, daß „die Schrift“ zitiert wird (Röm 11,2). Ob der Apostel von „den Schriften“ (im Plural) oder von „der Schrift“ (im Singular) redet, steht ihm eine einheitliche Größe vor Augen (Gal 3,8.22), ungeachtet des Problems, daß die Kanongrenzen noch nicht überall exakt gezogen sind. 1Tim 5,18 steht in dieser Tradition paulinischer Schriftzitation (vgl. 2Petr 1,20; auch 1Petr 2,6; Jak 2,8.23; 4,5).

Die *ganze* Schrift (des Alten Testaments) ist inspiriert – in ihrer Ganzheit und jedem ihrer Teile (vgl. Röm 1,2). Die Wortparallelen führen zur griechischen Inspirationsmantik<sup>54</sup>, besonders Delphis. Dort bezieht sich θεόπνευστος allerdings auf das gesprochene, nicht das geschriebene Wort (Plut mor 396–406 [PythOr 4–24]) und stellt einseitig die Aktivität des Pneuma heraus, das die Orakel-Priesterin zum reinen Medium macht (Dio Cass 63,14,2), während „Paulus“ den Terminus unenthusiastisch verwendet. Er betont, daß in der Inspiration die Bedeutung der Schrift für die Kirche (vgl. 1Tim 5,17f.) gründet: Sie ist integraler Bestandteil, besser: die eigentliche Begründung der kirchlichen Lehre (vgl. 1Tim 1,10; 4,6.13.16; 5,17; 6,1.3; 2Tim 4,2f.; Tit 1,9; 2,7.10)<sup>55</sup>, die wesentlich durch die (schriftgemäße) Theologie des Paulus bestimmt wird (2Tim 3,10); sie dient zur „Beweisführung“ in Sachen Rechtgläubigkeit (vgl. 1Tim 2,7; Tit 1,13; 2,2) wie zur „Zurechtweisung“ der Häretiker (vgl. Tit 3,10); und sie tritt in den Dienst christlicher „Erziehung“ (vgl. 2Tim 2,25; Tit 2,12) zur „Gerechtigkeit“, in der die Pastoralbriefe das Ideal eines gebildeten, glaubensfesten und engagierten Christenmenschen sehen (vgl. 1Tim 6,11; 2Tim 2,22), eines Menschen nach dem Herzen Gottes (2Tim 3,17). Damit leisten das Studium und die Verkündigung der „Schrift“ in der Hand der Amtsträger einen wesentlichen Beitrag zur Begründung und Vertiefung des Glaubens, an dem die Rettung hängt (3,15)<sup>56</sup>.

2Tim 3,16f. bringt die Schrift-Theologie auf den Begriff, die sich in der Paulus-Schule entwickelt hat. Das Inspirationsverständnis entspricht im Grundsatz dem frühjüdischen; besonders nahe steht Josephus. Allerdings ist es (aus paulinischer Tradition) christologisch entwickelt: Der Geist, dem sich die Schrift verdankt, ist derselbe, der die Rettung der Glaubenden bewirkt (Tit 3,5) und den Amtsträgern die lebendige Pflege der apostolischen παραθήκη erlaubt (2Tim 1,14). Die Weisheit, die aus dem Schrift-Studium zu gewinnen ist (2Tim 3,15), besteht darin, die σωτηρία zu erkennen, die durch den Glau-

<sup>54</sup> Einseitig betont von JOHANNES LEIPOLDT, Die Frühgeschichte der Lehre von der göttlichen Eingebung: ZNW 44 (1952/53) 118–145.

<sup>55</sup> Stark gewichtet von GERD HÄFNER, Schrift (s.o. Anm. 50) 220–226.

<sup>56</sup> Stark relativiert von GERD HÄFNER, a.a.O. 242–246.

ben an Jesus Christus erlangt wird (vgl. 2Tim 2,10); und Gott, der die Schrift inspiriert, ist in eminentem Sinn nicht nur der Schöpfer, sondern zugleich der Retter (1Tim 1,1), der durch das „Erscheinen“ seiner „Güte und Menschenfreundlichkeit“ in der Person Jesu Christi (Tit 3,4) seinen Heilsratschluß verwirklicht (1Tim 1,4).

Dem Pastoralbrief fehlt die eschatologische Spannkraft der genuin paulinischen Inspirationstheologie. Aber er hält für die paulinischen Gemeinden nicht nur die Kanonizität des Alten Testaments fest, sondern ruft ihnen zugleich Gott als den ins Gedächtnis, der um der Rettung „aller“ Menschen (1Tim 2,4.6) willen die Schrift inspiriert hat, damit die Männer der Kirche sie als Zeugnis der Wahrheit verkünden können. Mit Hilfe der Pseudepigraphie will der Autor nicht nur die Autorität seines Briefes zur Geltung bringen, sondern zugleich das paulinische Schriftverständnis, wie er es verstanden hat, als apostolische Tradition ausweisen, die für die Kirche verbindlich ist.

#### d) Zweiter Petrusbrief (1,20f.)

Nicht nur das Testament des „Paulus“ (vgl. 2Tim 4,9–18), auch das des „Petrus“ (vgl. 2Petr 1,12–15) enthält prägnante Sätze zur Schriftinspiration. Die „Worte, die von den heiligen Propheten vor angekündigt worden sind“, bilden zusammen mit dem „Gebot eurer Apostel des Herrn und Retters“ (3,2), das Fundament des rechten Glaubens (vgl. 1,1.5), der im Streit um die Eschatologie bedroht ist<sup>57</sup>. Entscheidend ist die richtige Auslegung der Schrift, die wiederum an ihrem theologischen Verständnis hängt. Beides faßt der Autor prägnant zusammen (1,20f.):

20 Keine Prophetie der Schrift ist Sache eigenmächtiger Auslegung; 21 denn niemals ist eine Prophetie vom Willen eines Menschen ausgegangen, sondern vom Heiligen Geist getrieben haben Menschen von Gott gesprochen.

Der hermeneutische Fundamentalsatz 1,21 wird nicht näher erläutert<sup>58</sup>; vielmehr wird mit ihm zugunsten einer authentischen Exegese argumentiert<sup>59</sup>. Er setzt eine breitere Tradition voraus: Die frühjüdischen Parallelen liegen am Tage; ohne die Schrift-Theologie der Paulusbriefe (vgl. 3,16f.) und des Ersten

<sup>57</sup> Zur Diskussion über die Gegner vgl. UDO SCHNELLE, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen <sup>2</sup>1995 (1994), 490ff.

<sup>58</sup> Zu den exegetischen Einzelfragen vgl. HENNING PAULSEN, Der Zweite Petrusbrief und der Judasbrief (KEK XII/2), Göttingen 1992, 120–125; ANTON VÖGTLE, Der Judasbrief. Der Zweite Petrusbrief (EKK XXII), Solothurn – Neukirchen-Vluyn 1994, 171–178. Freilich ist nach beiden Kommentaren nicht die Auslegung, sondern das Auszulegende problematisiert; damit wird jedoch das Argumentationsgefälle von 1,20f. umgedreht.

<sup>59</sup> Die Deutung ist kontroverstheologisch belastet. Während Luther aus dem Vers die Selbstausslegung der Schrift ableitet (WA 14,31), zitiert ihn das Konzil von Trient, um die Notwendigkeit lehramtlicher Schriftauslegung zu begründen (DH 1507).

Petrusbriefes (vgl. 3,1) ist der Satz kaum zu erklären. „Petrus“ redet nicht nur von einzelnen prophetischen Weisungen oder lediglich von den Prophetenbüchern des Alten Testaments, sondern von der (alttestamentlichen) Schrift insgesamt (vgl. 3,2)<sup>60</sup>. Sie ist im ganzen Prophetie: material, weil sie das Gericht über die Gottlosen und die eschatologische Hoffnung der Gerechten begründet (vgl. 2,4–10a); und formal, weil sie durchweg auf das Wirken des Heiligen Geistes zurückgeht. Gleichzeitig läßt Vers 21 erkennen, daß der ureigene Ort der Prophetie das gesprochene Verkündigungswort ist, daß aber allein die Schriftform, die Überlieferung der Prophetie in Texten, die lebendige Erinnerung ermöglicht (vgl. 3,2). Vers 21 übergeht nicht die historische Tatsache, daß es Menschen sind, deren Rede von Gott in der Schrift ihren Niederschlag gefunden hat; aber er greift auf die Grunderfahrung des Alten Testaments und des Urchristentums zurück, daß Prophetie nicht das Ergebnis menschlicher Eigenmächtigkeit ist, sondern sich der Indienahme von Menschen von Gott für die Verkündigung des Wortes Gottes verdankt.

Weil die Schrift inspiriert ist, kann die Exegese nicht „eigenmächtig“ sein (1,20)<sup>61</sup>. Dies ist die pragmatische Pointe der Sentenz. „Petrus“ spielt nicht so sehr private gegen lehramtliche Exegese aus, sondern insistiert auf der Notwendigkeit „apostolischer“ Schriftauslegung<sup>62</sup>. Der vorangehende Kontext mit seiner Erinnerung an die Verklärung Christi und der nachdrücklichen Betonung petrinischer Augenzeugenschaft (1,16ff.) beschreibt den theologischen Standpunkt und die hermeneutische Perspektive authentischer Exegese. Gerade wenn die Pseudepigraphie des Schreibens beachtet wird, erhellt die Pointe: Dem Apostel, wie er einer späteren Christengeneration als Mann des normativen Anfangs vor Augen steht, ist die „Größe“ Jesu Christi in Vision und Audition offenbart worden, die „Herrlichkeit und Ehre, die er von Gott empfangen hat“ (1,16f.); deshalb kann er, „Simon Petrus, Knecht und Apostel Jesu Christi“ (1,1), die „prophetischen Worte“ (1,19) der Schrift *sub specie Dei* lesen und – gegen die Skepsis der Spötter – auf die große Berufung der Glaubenden hin deuten (1,3.10): „Eingang“ zu finden „in das ewige Reich unseres Herrn

<sup>60</sup> Zur „Schrift“ scheint „Petrus“ – trotz der Auslassung von Jud 14 – auch das Henochbuch zu rechnen (vgl. 2Petr 2,4 mit äthHen 10,4f.11–14; 91,15). Neutestamentliche Schriften, etwa die Paulus-Briefe (3,16f.), sind noch nicht eingeschlossen; vgl. ANTON VÖGTLE, „Keine Prophetie der Schrift ist Sache eigenmächtiger Auslegung“ (2Petr 1,20) (1983), in: ders., Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte. Neutestamentliche Beiträge, Freiburg – Basel – Wien 1985, 305–328; anders jedoch ERIC FUCHS – PIERRE REYMOND, *La deuxième épître de Saint Pierre. L'épître de Saint Jude* (CNT 2/13b), Paris 21988 (1980), 75.

<sup>61</sup> Vers 20 erläutert nicht das Wesen der Prophetie, sondern der Exegese; vgl. HENNING PAULSEN, 2Petr 123; ANTON VÖGTLE, 2Petr 174; anders freilich RICHARD BAUCKHAM, *Jude – 2Peter* (WBC 50), Waco 1983, 235.

<sup>62</sup> Hierüber geht der Streit um den „Frühkatholizismus“ des Briefes. Eine ökumenisch verbindende Position bezieht demgegenüber HANS HÜBNER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments II*, Göttingen 1993, 399–414.

und Retters Jesus Christus“ (1,11). Diese Einsicht in die christologisch neu artikulierte Grundbotschaft der (alttestamentlichen) Schrift gilt es in den gegenwärtigen Kämpfen um die Rechtgläubigkeit zu bewahren. Dem dient die Abfassung der Streitschrift als „zweiter“ (vgl. 3,1) Brief des „Petrus“.

Im wahrscheinlich jüngsten Buch des Neuen Testaments findet sich – Zufall oder nicht – die präziseste Kurzformel für die Schriftinspiration in der gesamten Bibel. Auf die alt- und neutestamentliche Prophetie zurückgehend, baut der Petrusbrief die Spannung, die einerseits zwischen der *viva vox evangelii* und dem geschriebenen Text, andererseits zwischen dem Menschenwort und dem Gotteswort herrscht, nicht ab, sondern hält sie aufrecht, um gerade aus ihr die Normativität der Schrift für die Ekklesia abzuleiten.

#### 4. Neutestamentliche Aussagen zur Inspiration urchristlicher Schriften

Aus naheliegenden Gründen sind die neutestamentlichen Autoren weit zurückhaltender, wenn es um Aussagen über die Inspiration der eigenen oder anderer urchristlicher Schriften geht. Dennoch finden sich einige Hinweise. Sie alle knüpfen mehr oder weniger direkt an die prophetischen „Selbstaussagen“ im Alten Testament an. Prophetische Inspiration ist im Neuen Testament ein vertrautes, theologisch reflektiertes Phänomen, geistgewirktes Reden ein Zeichen für den Beistand des Kyrios und die Erwählung der Glaubenden.

Die Synoptiker reden nicht selten vom inspirierenden Wirken des Heiligen Geistes im Zeichen der nahekommenden Gottesherrschaft. Aber sie stellen keinen Zusammenhang zu ihren eigenen Werken her.

Nach *Markus* ist es die Verheißung Jesu, daß den Jüngern in der Stunde der Verfolgung der Geist zu Hilfe kommt, um sie die rechten Worte des mutigen Christuszeugnisses finden zu lassen (13,11). Dieses Zeugnis gehört in den Kontext der universalen Evangeliumsverkündigung (13,10), ist aber nicht die Regel, sondern die Ausnahme.

*Matthäus* stellt die Verse in den Kontext der Aussendungsrede (10,16–23). Überdies führt er das Messias-Bekenntnis des Petrus ausdrücklich auf eine Offenbarung durch Gott zurück (16,17). Die Taufe soll „auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (28,19) gespendet werden. Gleichwohl erscheinen bei Matthäus die Jünger nicht signifikant als Träger des Geistes, und die Evangeliumsverkündigung bei den Völkern wird nicht als Wirkung des Geistes thematisiert, sondern als Möglichkeit und Auftrag, weil der erhöhte Kyrios „mit“ den Jüngern ist bis zum Ende der Zeit (Mt 28,20).

Für *Lukas* ist geisterfülltes Reden ein Signum der erfüllten Zeit. Jesu Geburt aus der Jungfrau Maria geht auf die Schöpferkraft des Geistes zurück (Lk 1,35); sein ganzes Wirken in Wort und Tat ist vom Geist Gottes getragen (vgl. nur Lk 3,22; 4,1.14.18 [Jes 61,1 LXX]; 10,21f.). Johannes der Täufer wird kraft des Geistes zum Vorläufer Jesu (Lk 1,15; vgl. 1,17.80). Zu inspiriertem Reden werden Elisabeth (Lk 1,41f.), Zacharias (1,67), Simeon (2,25ff.) und besonders Maria (1,47) beflügelt. In der Kraft des Geistes legen die Apostel

und Paulus Zeugnis ab (Apg 2,1–36 u.ö.; vgl. Lk 11,13; 12,12)<sup>63</sup>. Das Evangelium und die Apostelgeschichte berichten ausführlich darüber, ohne daß Lukas für seine eigene Arbeit die Gabe des Geistes beansprucht, auch wenn das Prooemium seinen Wahrheitsanspruch unverkennbar verdeutlicht<sup>64</sup>.

Inspirierte Rede wird aber in den neutestamentlichen Schriften nicht nur berichtet und besprochen; sowohl bei Paulus als auch im Johannesevangelium und in der Johannes-Apokalypse wird es – indirekt oder direkt – auf die Entstehung, den Inhalt, die Autorität und die Wirkung der Schriften bezogen.

### a) Paulus

Paulus schreibt seine Briefe als „Apostel Jesu Christi“ (Gal 1,1 u.ö.). Damit erhebt er einen Autoritätsanspruch, der nicht formal bleibt, sondern durch seine apostolische Sendung, ihren Ursprung und Inhalt, gedeckt ist (1Kor 15,1–11)<sup>65</sup>. Der gesamte Aposteldienst des Paulus steht im Zeichen des Geistes. Seine Berufung versteht er nach dem Muster alttestamentlicher Prophetie (Gal 1,15f.; vgl. Jes 49,1; Jer 1,5f.); als Apostel ist ihm auch das Charisma der Prophetie geschenkt (1Kor 12,28); seine Sendung versteht er wegen seiner Verkündigung – bis ins Leiden hinein – als prophetischen Dienst am Wort Gottes nach dem Muster des leidenden Gottesknechtes<sup>66</sup>. Nach 1Thess 1,5 verkündet Paulus das Evangelium „nicht allein im Wort, sondern auch in Kraft und in heiligem Pneuma und in ganzer Fülle“; nach 1Kor 2,4 besteht sein Kerygma „nicht in überredenden Worten der Weisheit, sondern im Erweis des Geistes und der Kraft“; nach 1Thess 2,13 ist sein Evangelium nicht einfach „Wort von Menschen“, sondern „in Wahrheit ... Wort Gottes“; nach Röm 10,17 meldet sich im Evangelium Jesus Christus selbst zu Wort. Denn Gottes Heilshandeln in Christus ist nicht nur der Inhalt der apostolischen Predigt, sondern Gott entfaltet nach Röm 1,16f. (vgl. 1Kor 1,17f.) seine rettende Kraft gerade durch die apostolische Verkündigung des Evangeliums<sup>67</sup>.

---

<sup>63</sup> Vgl. THOMAS SÖDING, Geist der Kirche – Kirche des Geistes. Zur lukanischen Verbindung von Pneumatologie und Ekklesiologie in: G. Koch – G. Pretschner (Hg.), Der Geist ist es, der lebendig macht. Vom Wirken des Geistes (Würzburger Domschulreihe 7), Würzburg 1997, 10–58, dort 26ff.

<sup>64</sup> Vgl. HEINZ SCHÜRMAN, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen (KBANT), Düsseldorf 1968, 251–271.

<sup>65</sup> Vgl. THOMAS SÖDING, Erweis des Geistes und der Kraft. Der theologische Anspruch der paulinischen Evangeliumsverkündigung und die Anfänge der neutestamentlichen Kanon-Bildung (1993), in: ders., Das Wort vom Kreuz (s.o. Anm. 37) 196–221.

<sup>66</sup> Vgl. TRAUGOTT HOLTZ, Zum Selbstverständnis des Apostels Paulus (1966), in: ders., Geschichte und Theologie des Urchristentums. Gesammelte Aufsätze, hg. v. E. Reinmuth u. Chr. Wolff, Tübingen 1991, 129–139.

<sup>67</sup> Die stehenden Wendungen „Evangelium Gottes“ (1Thess 2,2.8.9; 2Kor 11,7; Röm 1,1; 15,16) und „Evangelium (Jesu) Christi“ (1Kor 9,12; 2Kor 2,12; 9,13; 10,14; Phil 1,27;

Diese Aussagen beziehen sich zwar durchweg auf die *viva vox evangelii*, die in der Predigt und im gesamten Lebensdienst des Apostels zur Sprache kommt. Aber seine Briefe sieht Paulus als integralen Bestandteil seiner apostolischen Arbeit. Der Römerbrief ist nach 1,15 der Auftakt zur paulinischen Evangeliumsverkündigung in der Hauptstadtgemeinde; im Epilog formuliert der Apostel (15,15f.):

15 Ich habe euch zum Teil ziemlich kühn geschrieben als einer, der euch etwas ins Gedächtnis zurückrufen will kraft der mir von Gott verliehenen Gnade: 16 damit ich mich als Liturge Jesu Christi für die Heiden erweise, das Evangelium Gottes priesterlich verwaltend, auf daß die Opfergabe der Heiden wohlgefällig sei, geheiligt im Heiligen Geist .

Die kultische Metaphorik<sup>68</sup> läßt den Römerbrief nicht als sakralen Text erscheinen. Aber sie macht doch den engen Zusammenhang zwischen der geistgewirkten Evangeliumsverkündigung und der Abfassung eines Apostel-Briefes sichtbar: Paulus schreibt „kraft der Gnade“, die ihm als Apostel zuteil geworden ist. Wie es seiner Beauftragung durch den Kyrios entspricht, die Heiden zum Gehorsam des Glaubens zu führen (15,18), so sieht er sich als Apostel auch in Dienst genommen, die ihm anvertrauten Gemeinden zu leiten und aufzubauen (vgl. 1Kor 3,10–17). Seine Briefe sind zwar nicht das bevorzugte (vgl. Gal 4,20), aber ein probates und zuweilen das einzige Mittel (vgl. 2Kor 10,10f.). Paulus nimmt an keiner einzigen Stelle für seine Formulierungen die Inspiration durch den Heiligen Geist in Anspruch. Aber seine Briefe sind, als Teil seines Aposteldienstes verstanden, umgriffen vom Wirken des Pneuma und bestimmt von der Herrschaft des Kyrios.

Die Stärke der paulinischen Inspirationstheologie besteht aber nicht nur darin, daß sie die Präsenz des Geistes im apostolischen Evangelium begründet, sondern auch darin, daß sie die menschliche Schwachheit des Apostels nicht verschweigt, sondern in ein inneres Verhältnis zur Stärke des Kyrios und seines Evangeliums setzt. In der Apologie seines Apostolates bringt Paulus diese Dialektik präzise zum Ausdruck (2Kor 4,7):

Wir aber haben diesen Schatz in irdenen Gefäßen, damit das Übermaß der Kraft Gott vorbehalten bleibe und nicht von uns ausgehe.

Die menschliche Begrenztheit, die Schwächen und Fehler, von denen die Verkündigung des Apostels einschließlich seiner Briefe immer affiziert sein wird, ist gewiß ein Problem, aber zugleich ein Wesenselement des Evangeliums. Ei-

---

Gal 1,7; Röm 1,9; 15,19; vgl. 2Kor 4,4) sind, wie weithin anerkannt, nahezu durchweg als *genitivus subjectivus* und *objectivus* zu verstehen.

<sup>68</sup> Vgl. DIETER SÄNGER, Kultisches Amt und priesterliche Gemeinde. Neutestamentliche Überlegungen zum Priestertum aller Gläubigen, in: FS O. Hofius (s.o. Anm. 35) 619–657, dort 643ff.

nerseits kommt nur, weil der Apostel „schwach“ *ist* und wenn er seine Schwäche nicht verbirgt, die ganze Größe Gottes heraus, an deren Bejahung alles liegt; andererseits erweist Gottes Gnade durch den Gekreuzigten „ihre Kraft in der Schwachheit“ (2Kor 12,9). Deshalb kann der Apostel gerade dann „stark“ sein, wenn er „schwach“ ist, d.h. am Leiden Jesu Christi teilhat. So wie also Gottes ganze Weisheit gerade in der Torheit des Kreuzes Jesu Christi zum Ausdruck kommt (1Kor 1,18–25), was allein der Geist erhellen kann (1Kor 2,6–16), so ist es dem „Wort vom Kreuz“ (1Kor 1,18) adäquat, „nicht in überragender Rhetorik oder Weisheit“ (1Kor 2,1) verkündet zu werden; nicht obwohl, sondern weil der Apostel „in Schwachheit und Furcht und Zittern“ zur Gemeinde kommt (1Kor 2,3), ist sein Evangelium „Erweis des Geistes und der Kraft, damit euer Glaube nicht auf der Weisheit von Menschen gründe, sondern auf der Kraft Gottes“ (1Kor 2,4f.). Im Zeichen der Kreuzestheologie gewinnt das Inspirationsverständnis des Apostels seine prägnante Gestalt.

In der Paulus-Schule zeichnet sich die Tendenz ab, den Briefen des Apostels kanonische Autorität zuzuerkennen<sup>69</sup>. Das geschieht in den *Pastoralbriefen* implizit: dadurch, daß die Theologie des Paulus als Inbegriff der Paratheke erscheint (2Tim 2,8ff.). Als Träger des Geistes ist der Apostel „Lehrer der Heiden“ und zugleich mit seinem bischöflichen Schüler verbunden, dem die Pflege seines Erbes anvertraut ist (2Tim 1,13f.). Umstritten bleibt die genaue Bedeutung der biographischen Schlußnotiz des Zweiten Timotheusbriefes. „Paulus“ bittet seinen Schüler, ihm von Troas aus seinen „Mantel“ und „auch die Bücher, vor allem die Pergamente“ mitzubringen (4,13). Der „Mantel“ zeichnet den Apostel aus, ebenso wie die „Bücher“ und die „Pergamente“ zu seinen Insignien gehören<sup>70</sup>. An welche Schriften gedacht wird, ist nicht ohne weiteres klar. Bei βιβλία wird am ehesten an die alttestamentlichen Bücher zu denken sein (vgl. 3,16f.)<sup>71</sup>, bei μεμβράνα an christliche Literatur, vor allem an (Abschriften der) Paulusbriefe<sup>72</sup>. In diesem Fall wäre eine Station auf dem Weg zur Kanonisierung der Paulus-Briefe markiert.

Enger noch als der Zweite Timotheusbrief rückt der Zweite Petrusbrief die apostolischen Schreiben an die Seite der alttestamentlichen Schrift. In 3,2 werden „die von den heiligen

<sup>69</sup> Der Zweite Thessalonicherbrief will ein Mißverständnis des Ersten Thessalonicherbriefes geraderücken und damit der Theologie des Apostels dienen.

<sup>70</sup> Vgl. PETER TRUMMER, Mantel und Schriften. Zur Interpretation einer persönlichen Notiz in den Pastoralbriefen, BZ 18 (1974) 193–207.

<sup>71</sup> Der Sprachgebrauch ist durch Josephus frühjüdisch belegt (Ant 4,303). Den frühchristlichen Sprachgebrauch dokumentiert ADOLF VON HARNACK, Über das Alter der Bezeichnung „die Bücher“ (Die Bibel) für die h. Schriften in den Kirchen: Zentralblatt für das Bibliothekswesen 45 (1928) 337–342. Nach NORBERT BROX (Past 273f.) ist freilich eine nähere Bestimmung der „Bücher“ unmöglich.

<sup>72</sup> So die Vermutung von ECKHARD PLÜMACHER, Art. Bibel II: TRE 6 (1980) 8–22: 9; ähnlich ARLAND J. HULTGREN, I–II Timothy, Titus, Minneapolis 1984, 143. Ein Indiz ist das μάλιστα. Auf das AT deuten jedoch NORBERT BROX, Past 273f.; LORENZ OBERLINNER, 2Tim 173f.

Propheten vorausgesagten Worte“ und das „Gebot eurer Apostel des Herrn und Retters“<sup>73</sup> parallelisiert<sup>74</sup>. Bei den Worten der Propheten denkt er an die alttestamentliche Schrift (vgl. 1,20f.) mit ihrer Betonung der Parusie, beim „Gebot eurer Apostel“ an die „überlieferten heiligen Gebote“ (2,21), die den Anspruch des Evangeliums Jesu bekunden<sup>75</sup>. Als Apostelschriften stehen neben dem Ersten Petrusbrief (vgl. 3,1) vor allem die Paulinen vor Augen (3,16f.). Von den Paulusbriefen heißt es zwar, in ihnen sei manches „schwer verständlich“ (3,15f.). Doch das ist schwerlich eine Abwertung. Vielmehr wird Paulus als jemand eingeführt, der „gemäß der ihm geschenkten Weisheit geschrieben“ habe (3,15), wobei das apostolische Charisma gemeint ist. Das Problem ist einzig und allein eine falsche Paulus-Exegese bei den Gegnern.

Sowohl im *Corpus Pastorale* als auch im Zweiten Petrusbrief wird die Dialektik von Kraft und Schwachheit, die zur theologischen Präzision des paulinischen Inspirationsdenkens beigetragen hat, durch die hagiographische Stilisierung des Apostels nicht mehr zum Thema.

### b) *Johannesevangelium*

Johannes entwickelt in seinen Paraklet-Sprüchen<sup>76</sup> eine umfassende Theologie der Geistes-Gegenwart in der Jüngergemeinde. Die wesentliche Aufgabe des Parakleten besteht nach der ersten Abschiedsrede Jesu darin, die Jünger „alles zu lehren“ und sie „an alles zu erinnern, was ich euch gesagt habe“ (14,26). Der Paraklet wird nicht nur „vom Vater“ auf Jesu Bitte hin (14,16) und in seinem „Namen“ (14,26) gesandt; in ihm ist der Erhöhte selbst gegenwärtig. Der Paraklet ist als „Heiliger Geist“ (14,26; vgl. 1,33; 20,22) der „Geist der Wahrheit“ (14,17). Die „Erinnerung“, die er stiftet, und die „Lehre“, die er gibt, beziehen sich auf das Offenbarungswerk des Sohnes, authentische Kunde von Gott zu bringen (1,18), an deren gläubiger Annahme das Leben hängt. Der Paraklet fügt dem, was Jesus verkündet hat, nichts Neues hinzu<sup>77</sup>; er ruft vielmehr die Worte Jesu, der schon „alles“ gesagt hat (vgl. 15,15), je neu als Wahrheit ins Gedächtnis und hilft zum vollen Verstehen im Licht des Todes wie der Auferstehung Jesu (vgl. 2,17.22; 12,16; 20,6). Dies geschieht nicht von außen, sondern von innen: Der Paraklet ist „mit“ (14,16) und „bei“ (14,17) den Jüngern, indem er „in“ ihnen ist (14,17); er bringt ihnen die Wahrheit Gottes in der Person Jesu (vgl. 14,6) so nahe, daß sie von ihnen internalisiert wird: als ihr Leben. Das ist die Voraussetzung, „die Werke“, die Jesus tut, auch zu tun, und gar „noch größere“ (14,12), nämlich kraft des Geistes einan-

<sup>73</sup> Anton Vögtle (2Petr 214) übersetzt indes: „des (von) euren Aposteln (überlieferten) Gebotes des Herrn und Retters“.

<sup>74</sup> Vgl. auch 2Clem 14,2; Polyk 6,3; Ign Phld 5,1f.; 9,1f.

<sup>75</sup> Vgl. ANTON VÖGTLE, 2Petr 214.

<sup>76</sup> Vgl. HANS-CHRISTIAN KAMMLER, Jesus Christus und der Geistparaklet. Eine Studie zur johanneischen Verhältnisbestimmung von Pneumatologie und Christologie, in: O. Hofius – ders., Johannesstudien (WUNT 88), Tübingen 1996, 87–190.

<sup>77</sup> Das unterstreicht der fünfte Parakletspruch 16,12–15. Die „ganze“ Wahrheit ist nicht die Überbietung, sondern die Erschließung der Worte Jesu.

der noch stärker, als dies zu Lebzeiten ihres Meisters *möglich* war, für die Wirklichkeit Gottes zu öffnen und im Glauben zu fördern.

Im dritten und fünften Parakletspruch wird dieser johanneische Grundgedanke ausgefaltet<sup>78</sup>. Nach Joh 15,26f. bezeugt der Paraklet Jesus<sup>79</sup> und befähigt damit die Jünger zum „Zeugnis“. Bei den Jüngern ist nicht nur an die Nachfolger des Irdischen, sondern an die Mitglieder der johanneischen Gemeinde zu denken<sup>80</sup>. Das *καί ... δέ* hat konsekutiven Sinn: Das Christuszeugnis des Parakleten liegt dem der Jünger zugrunde und ruft es hervor; das Zeugnis des Parakleten kommt im Zeugnis der Jünger zur Sprache, weil der Paraklet das, was Jesu ist, den Jüngern „verkünden“ wird (16,15)<sup>81</sup>. Die Jünger sind zur inspirierten Verkündigung fähig, weil die Gemeinschaft, die Jesus ihnen schenkt, vor aller Zeit begründet ist (vgl. 10,14ff.27ff.; 15,16.19) und mithin nicht Episode bleibt, sondern vor Gott ihr Leben ausmacht<sup>82</sup>.

Die Gegenwart des Geistes, die der Erkenntnis und Verbreitung der Wahrheit dient, kennzeichnet die ganze Jüngergemeinde. Gleichwohl gibt es deutliche Indizien, daß Johannes unter diesem Vorzeichen auch sein eigenes Werk präsentiert und ihm eine herausragende Bedeutung für das Zeugnis der Wahrheit zuerkennt<sup>83</sup>. Im Epilog 20,30f. beschreibt er präzise das Ziel, das er mit der Abfassung seines Werkes verfolgt: den Glauben an Jesus als Christus und

<sup>78</sup> Joh 15 und 16 werden kaum zum Grundbestand des Evangeliums gehört haben (vgl. 14,31), atmen aber johanneischen Geist und lassen sich am ehesten als „Fortschreibung“ des ursprünglichen Evangeliums klassifizieren; vgl. JEAN ZUMSTEIN, Der Prozess der Relecture in der johanneischen Literatur, NTS 42 (1996) 394–411.

<sup>79</sup> Der vierte Parakletspruch spezifiziert vor allem das christologische Zeugnis des Parakleten (16,7–11).

<sup>80</sup> Anders freilich FRANZ MUSSNER, Die johanneischen Parakletsprüche und die apostolische Tradition, BZ 5 (1961) 56–70.

<sup>81</sup> Das „Kommende“ bezieht sich auf die Verherrlichung Jesu, vgl. ULRICH WILCKENS, Der Paraklet und die Kirche, in: D. Lührmann – G. Strecker (Hg.), Kirche. FS G. Bornkamm, Tübingen 1980, 185–203, dort 193 Anm. 19.

<sup>82</sup> Die Analogie zur Prophetie ist unübersehbar, auch wenn Johannes nicht von der prophetischen Gabe der vom Lieblingsjünger geprägten Jüngergemeinde spricht. Dies geschieht wahrscheinlich aus zwei Gründen: Erstens soll Jesus selbst als *der* Prophet herausgestellt werden (4,19.44; 6,14; 7,40; 9,17); zweitens zielt das Wirken des Geistes in der Jüngergemeinde weniger auf die Prospektive als auf die Retrospektive: Es gilt, Jesus richtig zu verstehen.

<sup>83</sup> HANS-CHRISTIAN KAMMLER (Jesus Christus und der Geist-Paraklet [s.o. Anm. 76] 124) schreibt: „Die Parakletsprüche schärfen in unerhörter Weise das *sola scriptura* ein, indem sie die Bindung des Geistparakleten an das im Johannesevangelium lautwerdende *apostolische Christuszeugnis* herausstellen.“ Gerade umgekehrt will FRANZ MUSSNER (Parakletsprüche [s.o. Anm. 80] 157f.) das katholische Traditionsprinzip begründet sehen, Eher macht Johannes die normative Bedeutung seines Buches für die Begründung des christlichen Glaubens von der inspirierten Tradition des vom Lieblingsjünger erschlossenen Jesus-Christus-Zeugnisses abhängig und stellt den theologischen Rang dieser Tradition durch sein Buch heraus.

Gottessohn zu begründen – nicht indem er Mission treibt, sondern indem er den Christen nahebringt, auf welchem Grund ihr Glaube steht<sup>84</sup>. Damit erhebt er *de facto* einen kanonischen Anspruch.

Freilich ist an keiner Stelle gesagt, daß sich das Schreiben des „Buches“ (20,30f.) unmittelbar dem Geist verdankt. Doch ist dies in einem Evangelium auch nicht zu erwarten. Wohl aber läßt es im Fall des Johannes den Anspruch seines Erzählers deutlich genug ablesen: nicht nur durch die souveräne Gestaltung des Werkes, sondern besonders auch durch seine Kommentare, die nicht selten mit Hilfe der Schrift erfolgen (vgl. 2,17; 11,51f.; 12,15.38.40; 19,24.36f.)<sup>85</sup>. In der erzählten Welt des Evangeliums wird das Glaubenswissen, das der Evangelist als auktorialer Erzähler fortlaufend bekundet, an den „Lieblingsjünger“ zurückgebunden (13,23ff.; 19,26f.; 20,2–10)<sup>86</sup>. „An der Brust“ Jesu (13,25), „beim Kreuz“ (19,25) und im leeren Grab (20,2–10) ist er der Person Jesu und dem Verständnis des Heilsgeschehens am nächsten. Unabhängig von der historischen Frage nach dem Verfasser des Johannesevangeliums ist kein Zweifel, daß der Evangelist sich mit seinem Werk die besonders qualifizierte Erinnerung des Lieblingsjüngers zu eigen macht.

In Joh 19,35 wird dieser Konnex (redaktionell?) expliziert:

Der es gesehen hat, hat es bezeugt, und sein Zeugnis ist wahr, und jener weiß, daß er wahr redet, damit auch ihr glaubt.

Joh 21,24f. zieht die Linie weiter aus, indem der Lieblingsjünger als Autor des Johannesevangeliums hingestellt wird.

Sowohl die Abschiedsreden Jesu in Joh 15 und 16 als auch die Notiz 19,35 und das Nachtragskapitel 21 gehen einen wichtigen Schritt über die Aussagen im Grundbestand des Evangeliums hinaus: Sie beginnen vorsichtig zu explizieren, was in der johanneischen Paraklet-Theologie angelegt ist: Das Evangelium ist ein inspiriertes Buch; als solches begründet es den Glauben und rückt in den Rang einer kanonischen Urkunde auf<sup>87</sup>.

<sup>84</sup> Vgl. THOMAS SÖDING, Die Schrift als Medium des Glaubens. Zur hermeneutischen Bedeutung von Joh 20,30f., in: K. Backhaus – F. G. Untergaßmaier (Hg.), Schrift und Tradition. FS J. Ernst, Paderborn 1996, 343–371.

<sup>85</sup> Diesen Aspekt beleuchtet CHRISTINA HOEGEN-ROHLS, Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum Johannesevangelium (WUNT II/84), Tübingen 1996.

<sup>86</sup> Zu seiner hermeneutischen Bedeutung im Evangelium vgl. ULRICH WILCKENS, Maria, Mutter der Kirche (Joh 19,26f.), in: R. Kampling – Th. Söding (Hg.), Ekklesiologie des Neuen Testaments, Freiburg – Basel – Wien 1996, 247–266. Allerdings sieht er im „Lieblingsjünger“ eine reine Symbolgestalt ohne historischen Anhaltspunkt.

<sup>87</sup> Vgl. MARTIN HENGEL, Die johanneische Frage (WUNT 67), Tübingen 1993, 311f.: „Auch wenn der Verfasser nicht als Apostel oder einer von den Zwölfen auftritt, erscheint er doch als inspirierte und unbestreitbare Autorität, die mit dem Anspruch schrieb, eine sakrosankte ‚Heilige Schrift‘ zu schaffen.“

### c) Johannes-Apokalypse

Ausdrücklich beansprucht Johannes, der Seher der Apokalypse, prophetische Inspiration. Gleich zu Beginn seines Werkes heißt es unmißverständlich (Apk 1,10f.):

10 Ergriffen vom Geist, hörte ich am Tag des Herrn hinter mir eine laute Stimme wie eine Posaune, 11 die sagte: „Was du siehst, schreib in ein Buch und sende es an die sieben Gemeinden, nach Ephesus und nach Smyrna und nach Pergamon und nach Thyatira und nach Sardes und nach Philadelphia und nach Laodizea.“

Die Selbst-Stilisierung des Sehers ist deutlich genug. Sie steht in der Tradition alttestamentlicher Prophetenberufungen (Jes 6,1–13; Jer 1,4–10; Ez 1,1–3,15; äthHen 14,8–16,8), bezieht sich aber auf die Abfassung des Buches und findet deshalb in Dan 10 und ApkAbr 10 enge Parallelen. Die Vision und Audition, die ihn am Tag des Herrn „entrückt“ und ihm später den Blick in den offenen Himmel erlaubt und das Ohr für die himmlischen Worte öffnet (4,2; 17,3; 21,10), ist das Medium, durch das Jesus sich selbst bezeugt (19,10): „Das Zeugnis Jesu ist der Geist prophetischer Rede“. So wie Jesus selbst sich bezeugt, will er bezeugt werden; daß dies möglich ist, verdankt Johannes prophetischer Inspiration<sup>88</sup>. Das Buch des Johannes firmiert als „Offenbarung Jesu Christi“ (1,1); der Genitiv bezeichnet weniger den Inhalt als den Urheber der *Apokalypsis*. Jesus Christus vermittelt den „Knechten“ Gottes, d.h. den bedrängten und bewährten Christen, die Offenbarung Gottes (1,1). Dazu nimmt er Johannes in Dienst. 1,10f. besagt, wie dies geschehen ist. Die Inspiration ist die zwingende Voraussetzung, daß Johannes überhaupt etwas zur Sprache bringen kann.

Daß Propheten ausdrücklich beauftragt werden, ihre Botschaft mitzuteilen, ist ein alttestamentlicher und frühjüdischer Topos. Auffällig ist die Aufforderung, ein Buch (βιβλίον) zu schreiben und es als Brief zu versenden. Als alttestamentlicher Vergleichstext kommt neben Jer 36 vor allem Jes 30,8 in Frage: Jesaja soll das ihm Offenbarte in ein Buch schreiben, „damit es bis zur bestimmten Zeit und bis in Ewigkeit (bezeugt) sei“. Auf dieser Linie ist der Schreibbefehl auch in der Johannes-Apokalypse zu deuten. Die Schriftform ist nicht nur die Voraussetzung, die Adressaten zu erreichen, sondern garantiert auch allein, daß die „Offenbarung“ unverfälscht verbreitet wird.

Diesen Aspekt betont Johannes zum Schluß seines Werkes. Die „Offenbarung“ ist sakrosankt. Johannes zitiert sogar die deuteronomistische Kanonfor-

<sup>88</sup> Vgl. JÜRGEN ROLOFF, Die Offenbarung des Johannes (ZBK.NT 18), Zürich <sup>2</sup>1987 (1<sup>1</sup>1984), 182.

mel<sup>89</sup>, um den Offenbarungsanspruch des ganzen Buches (1,1ff.19f.; 22,7f.10) herauszustreichen (22,18f.):

**18** Ich bezeuge einem jeden, der die Worte der Prophetie dieses Buches hört: Wenn einer etwas hinzufügt, wird Gott die Plagen, die in diesem Buche beschrieben sind, auf ihn herabkommen lassen. **19** Und wenn einer etwas wegnimmt von den Worten des Buches dieser Prophetie, wird Gott seinen Anteil weglassen vom Baum des Lebens und von der Stadt des Heiligen, die in diesem Buch beschrieben sind.

Das Buch, das Johannes vorlegt, ist zwar nicht mit jenem „Buch“ identisch, dessen sieben Siegel nur vom geschlachteten Lamm im himmlischen Thronsaal geöffnet werden können<sup>90</sup>. Dieses Buch ist Symbol des Heilsplanes, nach dem Gott seine Herrschaft verwirklicht. Aber dank der Offenbarung Jesu Christi zeichnet Johannes in seinem Buch auf, was durch das Öffnen der Siegel des himmlischen Buches in Gang gesetzt wird: „was du gesehen hast, was ist und was danach geschehen wird“ (1,19). Deshalb ist selig zu preisen, wer „die Worte der Prophetie vorliest“ (1,3) und „die Worte der Prophetie dieses Buches bewahrt“ (22,7).

Die gesamte Bibel kennt keinen höheren Offenbarungsanspruch für eines ihrer Bücher, als ihn Johannes erhebt. Er stimmt mit der Gattung des Werkes überein; er kennzeichnet die Inspiration als Ausdruck der Sorge Gottes und seines Sohnes für die Christen, denen durch die „Offenbarung“ mitgeteilt wird, was ihre Hoffnung begründet.

## 5. Diskussionsthesen

Stellt man die verschiedenen neutestamentlichen Aussagen über die Inspiration der alttestamentlichen „Schrift“, aber auch urchristlicher Texte zusammen, so zeigen sich große Unterschiede, die nicht harmonisiert werden dürfen, sondern in ihrer Vielfalt den Reichtum urchristlicher Inspirationstheologie ausmachen. Insbesondere darf nicht übersehen werden, daß keineswegs alle, sondern nur bestimmte Schriften des Neuen Testaments – aus jeweils deutlich erkennbaren Anlässen – Ansätze einer Inspirationstheologie zeigen. Das Schweigen etwa der Synoptiker darf nicht durch lautstarke Interpretationen übertönt werden, sondern hält einen Raum kritischer Reflexionen frei, der den approximativen Charakter jeder Inspirationshermeneutik zu sichern hilft. Dennoch: Bezieht man die verschiedenen Aussagen auf das neutestamentliche Grundgeschehen

---

<sup>89</sup> Dtn 4,2; 13,1; ferner die weisheitlichen Varianten Koh 3,14; Jer 26,2; Spr 30,6 sowie EpAr 311 (über die Authentizität der Septuaginta); vgl. CHRISTOPH DOHMEN – MANFRED OEMING, *Biblischer Kanon* (s.o. Anm. 10) 68–89.

<sup>90</sup> Anders HEINZ GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes* (RNT), Regensburg 1997, 161. Dagegen steht 6,1.

des Wirkens, des Todes und der Auferweckung Jesu zurück, scheinen einige biblisch-theologische Folgerungen möglich, die in der gegenwärtigen Diskussion Beachtung finden müßten.

*Erstens:* Die neutestamentlichen Schriften bilden, vor allem mit dem *Corpus Paulinum* und dem *Corpus Johanneum*, eine breite Grundlage für die Theologie der Schriftinspiration; sie braucht nicht von außen an die Bibel herangetragen zu werden, sondern kann aus dem Neuen Testament selbst, unter starker Beachtung frühjüdischer Stimmen, entwickelt werden. Das Grundmodell liefert die prophetische Inspiration im Alten und im Neuen Testament. Origenes faßt dies im Vorwort zu *Peri Archon* schulmäßig zusammen (1,4)<sup>91</sup>:

Es wird aber jedenfalls ganz deutlich in der Kirche verkündigt, daß dieser heilige Geist einen jeden von den Heiligen, Propheten und Aposteln inspiriert hat und daß kein anderer Geist in den Alten war als in denen, die bei der Ankunft Christi inspiriert wurden.

*Zweitens:* Der neutestamentliche Grundgedanke der Schriftinspiration ist auf den Kern der neutestamentlichen Gottesrede bezogen: daß Gott sich durch Jesus Christus zum Heil der Menschen als er selbst offenbart, für seine Selbstmitteilung Menschen in Dienst nimmt und im Zuge dessen nicht nur die *viva vox evangelii*, sondern, auf sie bezogen, auch die „Schrift“ zum Medium seiner Offenbarung macht, sowohl die Bibel Israels als auch die Evangelien, die Apostelbriefe und die Apokalypse.

*Drittens:* Die Spannung zwischen der Prägung der Schrift durch Gottes Offenbarung und ihrer Entstehung durch Menschen ist nicht auflösbar, sondern grundlegend für das Inspirationsverständnis. Die neutestamentliche Hermeneutik schließt eine dualistische Inspirationstheologie aus, die nur durch die Ausschaltung des menschlichen Geistes den Geist Gottes zur Geltung kommen sähe. Vor allem aber schließt sie jede menschliche Eigenmächtigkeit aus, die gegen Gott gerichtet wäre. Es ist ein Gnadenakt Gottes, Menschen so zu inspirieren, daß sie mit ihrer ganzen Person, auch in ihrer Schwachheit, wahrhaftig zu seinen Zeugen werden<sup>92</sup>. Umgekehrt entspricht es dem Wesen des Evange-

---

<sup>91</sup> Vgl. ENRIQUE NARDONI, Origen's Concept of Biblical Inspiration, Second Century 4 (1984) 9–23. Die gesamte *praefatio* von *De Principiis* liest sich als kleines Kompendium seiner Bibelhermeneutik; vgl. LOTHAR LIES, Origenes' „Peri Archon“. Eine undogmatische Dogmatik, Darmstadt 1992, bes. 29–44.

<sup>92</sup> Den darin implizierten Gedanken einer freiwilligen Selbsterniedrigung des Wortes Gottes, der seit der Väterzeit immer wieder gepflegt wird, formuliert JOHANN GEORG HAMANN, Kreuzzüge des Philologen (1762): Kleeblatt hellenistischer Briefe. Erster Brief, in: Sturm und Drang. Kritische Schriften. Plan und Auswahl v. E. Loewenthal, Heidelberg <sup>3</sup>1972, 109: „Es gehört zur Einheit der göttlichen Offenbarung, daß der Geist Gottes sich durch den Menschengriffel der heiligen Männer, die von ihm getrieben worden, eben so

liums, durch Menschen verkündet zu werden: weil es als eschatologische Wahrheit in die Geschichte eingeht und weil es von den Hörern des Wortes in Freiheit angenommen sein will. Das Modell der *Personalinspiration* hat mithin sein gutes Recht, wenn der Autor nicht von seinem Text, von seiner Botschaft und seinen Adressaten isoliert wird<sup>93</sup>. Die Pointe, daß die Vermittlung der Offenbarung Gottes durch Menschen selbst ein integrales Moment dieses Heilsgeschehens ist, drückt am besten Augustinus aus (CivD XVII 6,2):

(Deus) per hominem more hominum loquitur, quia et sic loquendo nos quaerit.

*Viertens*: Auch die Spannung zwischen der *viva vox evangelii* und der Schriftform der Bibel ist ein inneres Moment biblischer Inspirationstheologie. Dem Neuen Testament zufolge ist die „Schrift“ durchaus „Wort Gottes“. Aber beide Größen sind keineswegs in jeder Hinsicht deckungsgleich; vielmehr ist die „Schrift“ insofern Gottes Wort, als sie es authentisch bezeugt, weil Gott sich ihrer zur Mitteilung seines Heilswillens bedient. Umgekehrt ist die *γραφή* nicht *γράμμα* im Sinn von 2Kor 3,6, sondern Evangelium. Das Neue Testament kennt nicht wenige Stellen, die, geprägt vom Verständnis prophetischer Inspiration, auch die Bedeutung der *Schrift* für die geistgewirkte Mitteilung der Wahrheit würdigen. Immer auf die lebendige Verkündigung in Wort und Tat, mehr noch auf die gläubige Annahme im ganzen Lebensvollzug hingeordnet, steht sie im Dienst der Selbstmitteilung Gottes, hält das Gedächtnis seines geschichtlichen Heilshandelns frisch und trägt so zur Kontinuität des Bekenntnisses in der Diskontinuität der Zeiten bei<sup>94</sup>. Die Schrift präsentiert sich nicht wie

---

erniedrigt und seiner Majestät entäußert, als der Sohn Gottes durch die Knechtsgestalt, und wie die ganze Schöpfung ein Werk der höchsten Demut ist.“

<sup>93</sup> Einen biblischen Ansatzpunkt markiert neben Paulus vor allem 2Petr 1,21. Die Scholastik arbeitet mit der Distinktion zwischen *causa prima* und *causa secunda* die Dialektik zwischen der Urheberschaft Gottes und der Mitwirkung des Propheten und Hagiographen heraus; dabei zeigt sich eine recht große Nähe zwischen MOSES MAIMONIDES (Dux neutrorum II 45) und THOMAS V. AQUIN (S.Th. 2/II q.171–174). In der Neuzeit verbindet sich die Personalinspiration nicht selten unter idealistischem Vorzeichen mit einer theologischen Psychologie der begnadeten Einzelpersönlichkeit, so bei FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Heidelberg <sup>2</sup>1830, II 277.

<sup>94</sup> Diese Bedeutung der Schrift erkennt auch der Germanist GERHARD KAISER, Begegnung zwischen Gott und Mensch. Der Brief vom 10. Mai in Goethes „Werther“, Ovids „Metamorphosen“ 3,256ff. und Exodus 33,17ff., ZThK 91 (1994) 97–114: „Gäbe es die Schrift nicht, gäbe es keine dauerhafte und sichere Überlieferung der Worte Gottes, angefangen vom Schöpfungswort. Aber das ist bei weitem nicht alles, was zugunsten der Schrift gesagt werden muß. Das Wort Gottes im Alten und Neuen Testament ist gesamthaft ‚Heilige Schrift‘. Die Schrift ist das Bleibende im Wandel der Dinge, das befestigte Wort Gottes, das ihn, vor aller inhaltlichen Verkündigung, bereits strukturell als Bleibenden im Wandel bezeugt. Sie ist Offenbarung der fortlaufenden, darin sich wiederholenden Offenbarung des

der Koran als Kopie eines himmlischen Originals. Ihre Themen, ihre Sprache, ihre Bilder und Pointen sind unverkennbar durch die Handschrift ihrer Verfasser, den Erwartungshorizont ihrer Adressaten und die Kultur ihrer Zeit bestimmt. Das wird in der Inspirationstheologie des Neuen Testaments nicht verschwiegen und in der paulinischen Apostolatstheologie auch unter dem Aspekt der menschlichen Schwachheit bedacht. Das Modell der *Verbalinspiration* geht an der menschlichen Vermittlung der Offenbarung Gottes vorbei, wenn es jedes einzelne Jota und Häkchen so vom Geist diktiert finden will, daß die persönliche Handschrift der Autoren marginalisiert wird. Das aber wäre ein typisch neuzeitliches, nämlich ein psychologisierend-historisierendes Mißverständnis dessen, was bei Vätern mit der Rede von „Diktat“ der Schrift durch den Geist immer metaphorisch gemeint ist<sup>95</sup>. Positiv hält der Gedanke der Verbalinspiration die Bedeutung des *Textes*, des geschriebenen Buchstaben fest<sup>96</sup>. Mit großer Differenzierungsfähigkeit und Formulierungskunst schreibt Origenes in seinem Kommentar zu Ps 11,7 (comm in Ps. 1,4 [PG 12,1081]):

Mit aller Genauigkeit hat der Heilige Geist den Psalmvers durch die Diener am Worte absichtlich hingesezt, damit euch der Grund nicht verborgen bleibe, nach dem die Weisheit die ganze inspirierte Schrift bis zu dem zufälligen Buchstaben erfaßt hat. Vielleicht sagte deshalb der Erlöser: „Kein Jota und kein Strichlein wird vom Gesetze vergehen, bis sich das alles erfüllt ...“ So nehmen wir von allem, was durch die Einhauchung des Heiligen Geistes aufgeschrieben worden ist, an, daß die heilige Vorsehung, die eine Weisheit über die des Menschen hinaus vermittelt, durch die Schriften dem Menschengeschlecht Worte des Heiles eingesäet hat, sozusagen einem jeden Buchstaben nach dessen Fassungskraft Spuren der Weisheit.

---

ewigsichgleichen Gottes, der den Menschen in die Zeitlichkeit einsetzt und mit ihm durch die Zeiten geht.“

<sup>95</sup> Ganz deutlich bei Ps.-Justin, dem wohl massivsten Zeugen, der das Bild vom Plektrum und der Zither bzw. der Leier findet, um die Inspiration „gerechter Männer“ durch den Geist zu beschreiben (or 8).

<sup>96</sup> Unter diesem Vorzeichen ist der Erfolg dieses Modells in der Neuzeit zu erklären. Vermutlich durch den Einfluß des Humanismus, der das Quellenstudium forciert, tritt es seit dem 16. Jh. in den Vordergrund. In der katholischen Exegese wird es seit DOMINGO BÁÑEZ (Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris 1587) Gemeingut, in der evangelischen Exegese setzt es sich seit dem 17. Jh. mit Amandus Polanus (Syntagma theologiae Christianae 1624) und Johann Andreas Quenstedt (Theologia didactico-polemica sive systema theologicum 1715) durch. Die Motive sind unterschiedlich: Auf evangelischer Seite soll die Unantastbarkeit der Schriftautorität garantiert (vgl. WOLFHART PANNENBERG, Systematische Theologie I, Göttingen 1988, 39–58), auf katholischer Seite im Rahmen eines harmonischen Miteinanders von Schrift und Tradition die Besonderheit der Bibel gegenüber den Konzilien hervorgehoben werden. Ein moderner Vertreter einer moderaten Variante der Verbalinspiration ist MEINRAD LIMBECK, Die Heilige Schrift: Handbuch der Fundamentaltheologie IV (1988) 68–99, dort 82. Im Neuen Testament ist Apk 1,9ff. Zeuge einer differenzierten Verbalinspiration.

*Fünftens:* Die Wahrheit, die durch den Geist in der Schrift zur Sprache kommt und ihre Inerranz wie ihre Kanonizität begründet, ist im strengen theologischen Sinn Heilswahrheit: die Wirklichkeit Gottes selbst, so wie er sie zur Rettung der Menschen offenbart<sup>97</sup>. Bei Markus (1,1 u.ö.) und bei Paulus (Röm 1,16f. u.ö.) steht dafür aus jesajanischer Tradition (61,1f.) „Evangelium“, im Hebräerbrief und im Johannesevangelium aus weisheitlicher Tradition „Logos“. Glaubensgehorsam kann ein neutestamentlicher Verfasser nicht für seine eigene Person fordern, sondern allein Gott durch Jesus Christus für das, was er sagen will. Die „Schrift“ des Alten wie des Neuen Testaments weist ihrerseits nicht nur ihrem Inhalt, sondern auch ihrer Entstehung nach auf die Wahrheit hin, die Gott in der Geschichte offenbaren will. Insofern sie jene Wahrheit kraft des Geistes bezeugt, hat es Sinn, von *Real*inspiration zu sprechen, wenn damit nicht eine Abwertung des Autors und des Textes einhergeht, sondern eine Aufwertung des Logos oder des Evangeliums<sup>98</sup> – wie zum Beispiel in der schönen Sentenz des Gregor von Nyssa (Catecheses 4,34 [PG 33,497]):

Durch die Kraft des Heiligen Geistes werden die gottgetriebenen Heiligen inspiriert, und darum heißt jede Schrift gottgehaucht, weil sie Lehre (aus) göttlicher Eingebung ist.

*Sechstens:* Die Inspiration der Schrift darf nicht als isolierter Akt, sondern muß als integraler Bestandteil des geschichtlichen Heilshandelns Gottes gesehen werden, das zur Erwählung Israels und zur Konstituierung der Ekklesia aus Juden und Heiden führt. Die Schrift dokumentiert nicht nur wesentliche Stationen dieser Geschichte; sie ist auch in dieser Geschichte entstanden, und sie ist auch darauf angelegt, dem Gottesvolk geschichtliche Zukunft in Kontinuität mit seinem Ursprung zu eröffnen<sup>99</sup>. Insofern ist es möglich, von einer *Ekklesi-*

---

<sup>97</sup> Dagegen ist es eine typisch moderne Verkürzung, die Wahrheit der Schrift auf die Wahrhaftigkeit ihrer Autoren zu reduzieren, so bei OSWALD LORETZ, *Die Wahrheit der Bibel*, Freiburg 1964.

<sup>98</sup> Im Neuen Testament wird dieses Konzept neben Paulus am ehesten durch Johannes repräsentiert. CALVIN unterscheidet stärker als die lutherische Tradition zwischen der *coelestis doctrina*, auf die sich die Inspiration unmittelbar bezieht, und der Entstehung der biblischen Schriften, die jene Lehre im Gedächtnis halten sollen (Inst I 6,3). In der Neuzeit entstehen problematische Varianten, wenn man, um der Kritik an „Fehlern“ der Bibel auszuweichen, die Inspiration in einer nachträglichen Bestätigung der Aussagen eines Verfassers durch den Heiligen Geist findet, so bei LEONARDUS LESSIUS (Texte bei GERHARD SCHNEEMANN, *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus*, Freiburg i. Br. 1881, 357–491) und JACQUES BONFRÈRE (In *totam Scripturam Sacram praeloquia* [1839] VII,7).

<sup>99</sup> Vgl. FRANZ ROSENZWEIG, *Weltgeschichtliche Bedeutung der Bibel* (1929), in: ders., *Die Schrift. Aufsätze, Übertragungen und Briefe*, hg. v. K. Thieme (Bibliotheca Judaica), Frankfurt/M. o.J., 9–12: Nur die Bibel als Buch habe es vermocht, „den Zusammenhang der Geschlechter zu stiften“ und „den Zusammenhang von Mitte und Peripherie der Gemeinschaft zu gewährleisten“ (ebd. 12).

*al*inspiration zu sprechen – nicht im ultramontanen Sinn des Wortes, daß statt der Schrift das Lehramt bei seiner Festlegung des Kanons inspiriert sei<sup>100</sup>, wohl aber im rezeptionsgeschichtlichen Sinn des Wortes, daß die Bibel im Traditionsraum Israels und der Ekklesia entstanden ist und daß der Geist Gottes in der Gemeinschaft der Glaubenden lebendig bleibt, so daß sie in der Schrift das Wort Gottes zu erkennen und zu bekennen vermag<sup>101</sup>. In diesem Sinn ist Augustins häufig mißverständene und mißbrauchte Sentenz zu deuten (*Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti* 5,6):

Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas.

*Siebtens:* Inspiration und Hermeneutik sind seit je wechselseitig aufeinander bezogen. Die unaufhebbare Spannung zwischen der Autorschaft Gottes und derjenigen der biblischen Verfasser, zwischen der *vox Dei* und dem *sensus textus* bestimmt die theologische Dimension der Exegese. Die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn schuf in „vorkritischer“ Zeit die Voraussetzung für eine umfassende Schriftauslegung, in der die anamnetische, konfessorische, ethische und eschatologische Dimension des Christseins angesprochen werden konnte<sup>102</sup>. Durch die philologischen und historischen Methoden der Exegese ist die geschichtliche und literarische Dimension der alt- und neutestamentlichen Schriften ungleich stärker als ehemals in den Blick gekommen. Dem entspricht die Inspirationstheologie, sofern sie die geschichtliche, personale und ekklesiale Vermittlung des Gotteswortes tendenziell stärker noch als früher betont. Dann erweist sich die Erhellung des „Literalsinnes“ nach allen Regeln der exegetischen Handwerkskunst nicht nur als Voraussetzung, sondern als Mitte theologischer Schriftauslegung. Folgt die Exegese freilich dem Thema und

<sup>100</sup> So – im Gefolge der Thesen von Lessius – u.a. DANIEL BONIFATIUS HANEBERG (*Versuch einer Geschichte der Offenbarung als Einleitung in's alte und neue Testament*, Regensburg 1850). Gegen solche Extreme wendet sich das Erste Vatikanische Konzil in seiner dogmatischen Konstitution *Dei Filius* (DH 3006): „Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo, quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineat; sed propterea, quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt.“

<sup>101</sup> Der bekannteste Vertreter ist KARL RAHNER, *Über die Schriftinspiration* (QD 1), Freiburg – Basel – Wien 1958, 56f. „Indem die Kirche ihre Paradosis, ihren Glauben und ihren Selbstvollzug schriftlich konkretisiert, also Schrift in sich bildet, wendet sie sich als die maßgebende Urkirche an ihre eigene Zukunft, und umgekehrt: indem sie sich als das maßgebende Gesetz, nach dem alle Zukunft der Kirche angetreten ist, für diese Zukunft konstituiert, bildet sie Schrift.“ Eine Ausweitung seiner Inspirationslehre, die das Alte Testament und Israel einbezieht, versucht PIERRE GRELOT, *Zehn Überlegungen zur Schriftinspiration*, in: E. Klinger – K. Wittstadt (Hg.), *Glaube im Prozeß*. FS K. Rahner, Freiburg – Basel – Wien 1984, 563–579.

<sup>102</sup> Zur Lebendigkeit der Allegorese in der Orthodoxie vgl. ELIAS OIKONOMOS, *Bibel und Bibelwissenschaft in der orthodoxen Kirche* (SBS 81), Stuttgart 1976.

Rhema der ihr anvertrauten Texte, wird sie auf dem Wege philologischer Analyse und Interpretation vor die Frage nach der Wirklichkeit dessen gestellt, was die alt- und neutestamentlichen Schriften besagen<sup>103</sup>. Die Erinnerung an die neutestamentlichen Grundlagen der Inspirationstheologie kann helfen, dieser Frage nicht auszuweichen. Die Möglichkeit einer positiven Antwort ergibt sich weniger auf dem alten apologetischen Weg „von außen“: durch das Insistieren auf den Erfolg der christlichen Mission, sondern auf dem neuen fundamentaltheologischen Weg „von innen“: durch den Aufweis der Relevanz, der Kohärenz und der Faszination des biblischen Gotteszeugnisses.

Die Inspiration der Heiligen Schrift gehört zu den großen Themen der Theologie, die von den Theologen nicht abgearbeitet werden können. Um so besser ist es für sie, wenn sie auf das Wort der Dichter hören. In seinen *Diarium „Verhüllter Tag“* schreibt Reinhold Schneider 1954<sup>104</sup>:

Christus hat nicht geschrieben und nicht zu schreiben befohlen. Er hat nicht „gedacht“. Er hat gelebt; er ist lebendes Wort. Und auch heute redet das Buch nur, weil er lebt und weil wir im Lichte des über die Welt gesandten Geistes das Licht sehen.

Vielleicht ist genau dies das Geheimnis der Inspiration.

## Summary

by MONICA HERGHELEGIU

Söding reassesses important Early Jewish and New Testament texts concerned with the inspiration of the Scripture in order to emphasize the importance of this often-challenged defining category of Scripture. The Early Church always connected the teaching of the Church Fathers regarding the inspiration of the Scriptures with the canonicity, the unity and the veracity of the Holy Scriptures. The *regula fidei*, representing the line of hermeneutical orientation, and the working of the Holy Spirit in the Ekklesia were the basis for an exegesis which did not contradict the theology of inspiration. Neither Scholasticism nor the Reformation nor the Catholic Counter-Reformation denied the theology of inspiration. Critical voices rose during the Enlightenment, when mistrust against the inerrancy of the Scriptures grew and the concept of the canon began to be challenged. Instead of traditional hermeneutics there appeared a free biblical science under the auspices of a new dogmatics of a rationalistic, idealistic and historical theology. The author focuses his analysis 1) on the origin and the development of the concept of inspiration, 2) on the relationship between inspiration, canonicity and Scriptural inerrancy, 3) on the relationship between the activity of the inspirational spirit of God and of inspired people, and 4) on the role of inspiration against

---

<sup>103</sup> Vgl. THOMAS SÖDING, *Inmitten der Theologie des Neuen Testaments. Zu den Voraussetzungen und Zielen der neutestamentlichen Exegese*, NTS 42 (1996) 161–184.

<sup>104</sup> *Verhüllter Tag* (Herderbücherei 42), Freiburg – Basel – Wien 1959 (1954), 108.

the background of biblical theology. For a better understanding of the particular meaning of a theology of inspiration within the New Testament, Jewish sources (like Philo, 4Ezra, Josephus) are very important, even if one cannot talk about a dependency between the late Jewish and early Christian theologies of inspiration. Moreover one can notice that the Jewish theology of inspiration developed in parallel with the settling of the New Testament canon. Because the New Testament texts about inspiration are much too varied and cannot be harmonized, Söding points out the differences among them and concentrates on interpreting statements of Pauline theology (Rom 1,2f.; 3,1f.; 4,23f.; 9,25; 15,3; 1Kor 9,10; 10,11 etc) and on 2Tim 3,16f.; 1Petr 1,10ff. und 2Petr 1,20f. He also briefly notes some characteristics of the concept of inspiration in the Synoptic and Johannine tradition.