

Joachim Negel

## Projektion als Inspiration



Joachim Negel

# Projektion als Inspiration

Versuch einer phänomenologischen  
Reformulierung des Offenbarungsbegriffs



FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX  
Papier aus verantwortungsvollen Quellen  
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2015

Alle Rechte vorbehalten

[www.herder.de](http://www.herder.de)

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-32837-4

Dem Andenken meiner Eltern

Karl Negel (1922–1992)

Maria Negel, geb. Hüpper (1922–2008)



# Inhalt

Geliehene Vorworte .....	13
Vorsprüche .....	15

## Erster Teil

### Kritische Anfrage

#### Gott – Eine Projektion des Menschen?

I. Situationsbeschreibung: Rückführung des Gottesgedankens auf den Menschen als Ausgangspunkt kritischer Religionsdiskurse .....	23
II. Methodische Überlegungen in Hinsicht auf eine theologisch produktive Rezeption des Projektionsgedankens .....	37
§ 1 Religionsphänomenologie .....	39
§ 2 Transzendentalontologische Epistemologie .....	46
§ 3 Fundamentale Theologie .....	51
III. Aufbau der Arbeit .....	59
§ 4 Argumentationsgefälle: Demonstratio religiosa, christiana, catholica .....	60
§ 5 Sprache und Stil: Der Essay als experimentelles Laboratorium theologischen Denkens .....	64

## Zweiter Teil

### Interessierte Nachfrage

#### Was ist das eigentlich – eine Projektion?

#### Und was hat man sich unter Inspiration vorzustellen?

#### Und was ist Offenbarung?

A. Religionsphänomenologische Annäherungen .....	73
I. „Kein Widerfahrnis ohne einen Gott“ (Homer) .....	73
II. „Es ist etwas Göttliches um Weissage und Dichtung, Erkenntnis und Liebe“ (Platon) .....	79

III. Das epiphane Moment des menschlichen Erkenntnisaktes: Zusammenführung der Perspektiven . . . . .	90
§ 1 Offenbarung als diskontinuierlich-medialer Erkenntnisvorgang . . . . .	91
§ 2 Offenbarung als Erneuerung des Denkens . . . . .	95
B. Strukturontologische Annäherungen . . . . .	100
I. Offenbarung als konkreativer Symbolvorgang: Der ontologische Referenzcharakter religiöser Neuheitserfahrung von Wirklichkeit . . . . .	103
§ 1 Hinführung: Zur strukturellen Vergleichbarkeit von mythischen, ästhetischen, wissenschaftlichen und religiösen Projektionsvorgängen . . . . .	104
§ 2 Strukturontologie als Grundlage einer Neuinterpretation religiöser Projektionsvorgänge . . . . .	115
1. Philosophiegeschichtlicher Ort und systematischer Status der Strukturontologie . . . . .	116
2. Strukturontologische Interpretation daimonischer Wirkmächte: „Eros“ und „Phobos“ . . . . .	124
§ 3 Strukturontologie als Grundlage einer phänomenologischen Pneumatologie: Anweisungen zu einer Schule des Sehens . . . . .	130
1. Hermetische Erfahrung des Geistes: Idemität, Konkreativität, Aufgang von Welt . . . . .	130
1.1. Beispiele hermetischer Erfahrung . . . . .	131
1.2. Reines Geschehen: „Es glückt“ . . . . .	135
1.3. Phänomenologische Pneumatologie . . . . .	137
2. Konversion des Blicks . . . . .	145
2.1. Phänomenologische Vorbemerkungen: Religion als „Schule des Sehens“ . . . . .	145
2.2. Neutestamentliche Perspektiven: Kreuz und Auferstehung . . . . .	153



II.	Offenbarung als schöpferische Gnoseogenese: Aspekte einer Phänomenologie österlicher Sinneswahrnehmung . . . . .	164
§ 4	Phänomen und Offenbarung – als Anschauung und Gestalt (R. Guardini), als Ineinsfall von „Erblickung“ und „Entrückung“ (H.U. von Balthasar) . . . . .	166
§ 5	Synästhesie als Grundlage österlicher Sinneswahrnehmung (H. Rombach) . . . . .	176
§ 6	Exkurs zur „ikonischen Wahrnehmung“ (J.-L. Marion) . . . . .	186
§ 7	„Offenbarung geschieht gegen den Augenschein“ (R. Bultmann): Zum Zusammenhang von ikonischem Sehen, synästhetischer Wahrnehmung und hermetischer Erfahrung . . . . .	195
§ 8	„Offenbarung ereignet sich als ein ‚Sehen-der-Dinge-als‘“ (P. Ricœur): Zum Zusammenhang von Synästhesie und Metapher . . . . .	202
§ 9	Aporetik der Geistlichen Sinne: Versuch ihrer Verwindung mittels einer Phänomenologie österlichen Sehens . . . . .	210
§ 10	Vom österlichen Sehen der Primärzeugen zum österlichen Lesen der Sekundärzeugen: Die Metapher als kleines Sakrament . . . . .	217
III.	Offenbarung als Inspiration: Phänomenologische Krieriologie . . . . .	220
§ 11	Inspirationsverständnis im Wandel: Theologiegeschichtliche Hintergründe . . . . .	221
§ 12	Inspiration als Vollzug symbolisch-korreflexiver Vernunft . . . . .	225
C.	Existenzanalytische Annäherungen . . . . .	242
I.	Strukturontologie als Grundlage einer phänomenologischen Gnadenlehre: Erhebung des menschlichen Höhen- und Tiefenbewußtseins . . . . .	244
§ 1	Mentalitäts- und alltagsphänomenologische Annäherungen . . . . .	244
§ 2	Gnade als „Konkreativität“: Strukturphänomenologische Beschreibungen . . . . .	249

II.	„Gratia praesupponit naturam“: Existenzanalytische Annäherungen an ein theologisches Axiom . . . . .	252
§ 3	Ἔρως, φόβος, ἐπίνοια als daimonische Höhen- bzw. Tiefenphänomene: Annäherungen an den Begriff „Höhenbewußtsein“ . . .	255
§ 4	Hochinterpretation als Sinngene: Tiefenpsychologie, Höhenpsychologie, Struktur- therapie . . . . .	264
1.	Hermeneutik des „geistig Unbewußten“ . . . . .	266
2.	„Ordo amoris“ als Personmitte des Menschen (Max Scheler) . . . . .	273
3.	„Tiefenpersonologische“ Anthropologie . . . . .	280
4.	„Können“ als Urform menschlicher Freiheits- erfahrung . . . . .	287
5.	Wirklichkeitsweckende Kraft der Liebe: Das lautere „Mögen“ . . . . .	297
6.	„Der unbewußte Gott“ . . . . .	301
III.	„Zur Freiheit hat uns Christus befreit“ (Gal 5,1): Aufgang von Freiheit als christologisch induziertes Gnadengeschehen – zugleich ein Rückblick . . . . .	315
§ 5	Christologische Selbstvergessenheit als Bedingung der Möglichkeit „reinen Geschehens“: Ein neutestamentliches Beispiel (Joh 8,1–11) . . . . .	316
§ 6	Offene Fragen: Gott als <i>eveniendum</i> oder als <i>datum eveniens</i> ? Zum ungeklärten Verhältnis von Substanz- und Strukturdenken . . . . .	321
D.	Synoptische Rückschau: Projektion als Inspiration . . . . .	328
I.	Offenbarung als reflexiv verwundenes Widerfahrnis . . . . .	329
II.	Offenbarung als konkreatives Projektionsgeschehen (auch ein Beitrag zur Frage nach dem Ineinsfall von Relationalität und Substantialität der göttlichen Natur als Liebe) . . . . .	331
III.	Offenbarung als transzendental-geschichtliche Blick- umkehr . . . . .	335
IV.	Offenbarung als schöpferischer Neuaufgang von Welt . . . . .	338
V.	Offenbarung als hermetische Welterfahrung . . . . .	342

Inhalt	11
VI. Offenbarung als höhenpsychologisch zu beschreibende Gnadenerfahrung . . . . .	344
VII. Phänomenologie der Offenbarung als kritischer Prüfstein für Religion und Religionskritik . . . . .	347
<b>Grimmige Rückfrage (Epilog)</b>	
„... deshalb kann ich hier nur Nein sagen.“ (K. Barth) . . . . .	351
Literaturverzeichnis . . . . .	355
Namenregister . . . . .	376
Publikationshinweis . . . . .	384

konkretes Frömmigkeits- bzw. Alltagsleben entfaltet diese Lehre im Grunde nur wenig Relevanz. Womöglich kann uns die Strukturontologie hier ein weiteres Mal aufhelfen. Wenn nämlich gilt, daß jede im Blick auf das Christusgeschehen generierte Metapher ein kleines Sakrament ist, weil sie die Fähigkeit besitzt, uns „mitzunehmen“ und uns dadurch „eine ganze ‚Welt‘“ zu eröffnen<sup>540</sup>, so könnte es sein, daß gerade in solchen projektiven Vorgängen an den Tag kommt, was das Wort „Gnade“ recht eigentlich bedeuten mag – Gnade nicht abstrakt, sondern vom lebendigen Phänomen her verstanden.

Bevor wir uns jedoch in einem dritten Angang (C: „Existenzanalytische Annäherungen“) diesem Aspekt unseres Themas zuwenden, sei vorab in einer Rückschau auf das bisher Gesagte eine phänomenologische Kriteriologie hinsichtlich des Zusammenhangs „Projektion–Inspiration–Offenbarung“ erstellt.

### III. Offenbarung als Inspiration: Phänomenologische Kriteriologie

Aus den bislang vorgetragenen Überlegungen ergibt sich ein theologisches Offenbarungsverständnis, das in der Nähe dessen zu liegen kommt, was man im Kontext phänomenal beschreibbarer Erfahrungen (sowohl in der Kunst als auch in Religion und Philosophie) unter dem Begriff „Inspiration“ zu fassen hätte. Zugleich ist aber auch deutlich, daß ein solches Offenbarungsverständnis in nicht unerheblicher Spannung zu jenen neuscholastischen Konzeptionen steht, wie sie auf dem Ersten Vatikanum ihre lehramtliche Approbation gefunden haben<sup>541</sup> sowie im Vorbereitungsschema „De fontibus revelationis“ zur Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanum („Dei Verbum“) noch einmal bekräftigt werden sollten, im Verlauf der Konzilsdebatten dann aber fallengelassen wurden.<sup>542</sup> Wenn wir im folgenden daran gehen, aus dem bisherigen Gang unserer Argumentation Kriterien für einen Inspirationsbegriff zu formulieren, der in der Lage wäre, dem religionskritischen Projektionsvorwurf nicht nur standzuhalten, sondern dessen berechtigte Anliegen metakritisch auf-

<sup>540</sup> In aufregender Weise findet sich ein solcher heilseröffnender Lesevorgang bei G. Bader in seinem Buch *Symbolik des Todes Jesu* (s. Anm. 373) durchgeführt.

<sup>541</sup> Kap. 2 der Dogmatischen Konstitution „Dei Filius“ (DH 3004–3007). Vgl. dazu P. Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie* (s. Anm. 53) 73–162.

<sup>542</sup> H. Gabel, *Inspirationsverständnis im Wandel* (s. Anm. 252) 17–88.

zunehmen und produktiv zu verwenden, so sind diese theologiegeschichtlichen Zusammenhänge im Gedächtnis zu behalten. Denn nur so wird deutlich, wie anspruchsvoll die Aufgabe ist, derer sich ein theologisches Denken, das den Einsichten der Tradition die Treue halten und diese zugleich sich selber und seiner Zeit verständlich machen will, zu unterziehen hätte. Daher vorab einige theologiegeschichtliche Erinnerungen.

## § 11 Inspirationsverständnis im Wandel: Theologiegeschichtliche Hintergründe

In seinen einschlägigen Studien zum theologischen Inspirationsverständnis des 19. und 20. Jahrhunderts hat Helmut Gabel auf ein folgenschweres Mißverständnis aufmerksam gemacht, dem die Apologetik neuscholastischer Provenienz seinerzeit erlegen ist: In dem Bemühen, einerseits die durch textkritische Quellenscheidung fraglich gewordene Hagiographenzuschreibung zu bekräftigen, andererseits der religionsgeschichtlichen Relativierung der biblischen Zeugnisse entgegenzuwirken, sei man in spiegelbildlicher Manier genau den Vorurteilen aufgesessen, mit welchen ein ausschließlich historisches bzw. historistisch interessiertes Denken an die Texte herantreten war. Je offensichtlicher einerseits wurde, daß der Großteil der biblischen Bücher nicht unmittelbar auf einzelne inspirierte Verfasser zurückzuführen ist, sondern sich meist einer Vielzahl namenloser Redaktoren verdankt, umso mehr meinte man, auf der expliziten Autorschaft der einzelnen Hagiographen bestehen und zugleich deren unmittelbare Inspiration behaupten zu müssen, da nur so die *theologische* Relevanz der Texte zu retten sei. Je klarer wiederum andererseits aufgrund archäologischer und historischer Forschung die Unzuverlässigkeit vieler biblischer Texte hinsichtlich der Historizität der von ihnen geschilderten Ereignisse (Exodus, Wüstenwanderung, Landnahme etc.) vor Augen trat und je deutlicher wurde, wie sehr die biblischen Schöpfungserzählungen, verstanden als mehr oder weniger historische Berichte, von empirisch nicht zu haltenden Voraussetzungen gelenkt sind, umso hartleibiger behauptete man die grundsätzliche Irrtumslosigkeit (Inerranz) der biblischen Schriften nicht nur in religiösen, sondern auch in geschichtlichen und die Natur betreffenden Dingen, wobei man nicht zu leugnende Unstimmigkeiten mit Textverderbnissen, falscher Übersetzung und ähnlichem wegzuerklären oder sie durch gewundene Interpretation mit dem Schriftbefund zu harmonisieren versuchte.<sup>543</sup> Das Ergebnis war nicht nur ein völlig unhistorisches Textverständnis, das in merkwürdigem Gegensatz zu dem Bestreben stand, die *historische* Wahrheit des von den Texten Erzählten zu retten, sondern ein theologischer Maximalismus, der jedes biblische Wort wenigstens mittelbar auf Gott selbst rückführen zu müssen meinte<sup>544</sup> und dadurch

<sup>543</sup> Ebd. 60–62.

<sup>544</sup> Gabel spricht von einem „Alles-oder-Nichts“-Denkschema“ der neuscholastischen Inspirationslehre (entweder die biblischen Schriften sind in jeder ihrer Aussagen irr-

das Inspirationsdenken insgesamt in eine tiefe Krise stürzte, die einen Neuanfang nötig werden ließ.

Dieser Neuanfang begann in den 1940er Jahren (erinnert sei an die Enzyklika „*Divino afflante Spiritu*“ von Papst Pius XII.) und fand auf dem Zweiten Vatikanum in der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung („*Dei Verbum*“) seine offizielle kirchliche Anerkennung, mag „*Dei Verbum*“ selber in mancherlei Hinsicht auch eher ein mühsamer Kompromiß zwischen den Vorgaben der verantwortlichen vatikanischen Kommissionen und den Eingaben einer großen Mehrheit der Konzilsväter sein – Positionen, die nicht selten im Grunde unvereinbar waren.<sup>545</sup>

Im Zusammenhang der uns interessierenden Frage nach einer phänomenologisch valenten Kriteriologie des Inspirationsbegriffs ist aus den im weiteren Umfeld des Konzils zur Frage der Schriftinspiration veröffentlichten Arbeiten<sup>546</sup> nun aber an folgendes zu erinnern:

Eine geschichtlich denkende Inspirationslehre hätte zweierlei zu zeigen: (1.) Inwieweit kann der komplexe Entstehungsprozeß der biblischen Bücher, der sich oftmals über lange Zeiträume hingezogen hat und nicht nur von zahlreichen, häufig anonym gebliebenen Redaktoren, sondern bisweilen auch von ganzen Gemeinden beeinflusst ist und deshalb Texte unterschiedlichster Gattung und Qualität zum Ergebnis hat (Texte, die keineswegs alle die gleiche Nähe zu den zentralen Grunddaten jüdisch-christlicher Offenbarung aufweisen, weshalb „die Bezeugung der Heilstaten Gottes auch innerhalb der Bibel in recht unterschiedli-

---

tumslos oder aber die Irrtumslosigkeit der Bibel als ganzer wird hinfällig), einem diesem „Alles-oder-Nichts“-Denkschema“ zugrundeliegenden „unbiblischen“, weil rationalistischen Wahrheitsbegriff sowie einem „intellektualistisch verengten Schriftverständnis“ einerseits und einem „intellektualistisch-satzhaften Offenbarungsverständnis“ sowie „intellektualistisch verengten Inspirationsverständnis“ andererseits. Siehe ebd. 62–86.

<sup>545</sup> Vgl. die Einleitung zu „*Dei Verbum*“ sowie die Kommentare zum Prooemium und zu den Kapiteln I und II von *J. Ratzinger*, in: <sup>2</sup>LThK.E II, 498–528. – Zum derzeitigen lehramtlichen Stand vgl. die am 22. Februar 2014 veröffentlichte Verlautbarung der Päpstlichen Bibelkommission „*Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift*“ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 196), hrsgg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2014.

<sup>546</sup> Vgl. vor allem *K. Rahner*, Über die Schriftinspiration (s. Anm. 252); *M. Seckler*, Wort Gottes und Menschenwort (s. Anm. 252); *N. Lohfink*, Über die Irrtumslosigkeit und die Einheit der Schrift, in: *StZ* 174 (1964) 161–181; *P. Grelot*, Zehn Überlegungen zur Schriftinspiration, in: *E. Klinger u. a. (Hg.)*, Glaube im Prozeß (FS *K. Rahner*), Freiburg i.Br. 1984, 563–579; *L. Alonso-Schökel*, Sprache Gottes und Sprache der Menschen, Düsseldorf 1968; *ders.*, Art. „Inspiration“, in: *SM* II, 847–860; *H. Haag*, Die Buchwerdung des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift, in: *MySal* I, 289–428, hier bes. 335–357; *M. Limbeck*, Die Heilige Schrift, in: *HfTh* (Hg. *W. Kern u. a.*) Bd. 4, 68–99, bes. 76–99; *ders.*, Art. „Inspiration“, in: *NHThG* (Hg. *P. Eicher*), München <sup>2</sup>1991, Bd. 2, 408–418; *E. Salmann*, Der geteilte Logos (s. Anm. 250) 171–180.

chem Maße gelungen ist“<sup>547</sup>), „als geistgewirkter Vorgang verstanden werden“<sup>548</sup> – (2.) Inwieweit vermag eine theologische Inspirationslehre, die die Einsichten der historisch-kritischen Exegese ernsthaft zur Kenntnis nimmt, zugleich aber ihren Ausgang beim subjektorientierten Denken der Neuzeit sucht, herauszuarbeiten, daß sich in der Bibel mehr und anderes vernehmbar macht als ausschließlich menschliches Wort? Wie läßt sich der Offenbarungsanspruch der Heiligen Schrift auch und gerade für ein Denken, das geschichtlich zu argumentieren gewohnt ist, begründet vertreten? Und was bedeutet dies für den Leser bzw. Hörer der biblischen Texte, der in ihnen eine Begegnung mit dem heilschaffenden Wort Gottes sucht? Inwieweit gerät er hier vor einen Anspruch, der zugleich herausfordernder wie tröstlicher Zuspruch ist und als solcher horizonteröffnend wirkt? Ist es statthaft, die Worte der Heiligen Schrift als „offenbart“ zu bezeichnen, weil und insofern sie „offenbarend“ wirken, d. h. den Menschen auf neue, bislang unbekannte oder übersehene Möglichkeiten seiner Existenz hin öffnen?<sup>549</sup> Oder ist ein solches, bei der Selbsterfahrung des Menschen ansetzendes Schriftverständnis theologisch unzureichend? Wie aber hätte man den Inspirationsbegriff dann zu fassen, ohne in die Stolperfallen eines ungeschichtlichen Supranaturalismus bzw. unkatholischen Biblizismus zu tapen?

Wie auch immer die Antworten auf solche und ähnliche Fragen lauten mögen – man sieht an ihnen insbesondere eins: Inspiration ist nicht vor allem ein historisch zu sistierendes Einzelereignis, das sich auf ein punktuelles Eingreifen Gottes rückführen läßt (ein solches Verständnis riskiert, sich in einer Art „biblischen Monophysitismus“<sup>550</sup> zu verlieren), sondern Inspiration vollzieht sich im unauflöselichen Dreieck von irreduzibler Selbstmitteilung Gottes, unhintergebar Freiheit des Hagiographen und geisterfühltem Leser – m.a.W.: Göttliches Wort wird immer nur in der Antwort des Menschen, der sich von ihm berühren läßt, vernehmbar. Insofern ist die Frage, inwiefern wir es in biblischen Texten mit göttlichem *oder* menschlichem Wort zu tun haben, dahingehend zu beantworten, daß wir es hier (analog zur geschichtlichen Offenbarung des Logos in dem Menschen Jesus von Nazareth) nicht mit einer supranaturalistischen Verbal- oder Realinspiration zu tun bekommen<sup>551</sup> (ein solches Verständnis läuft auf eine Art „hermeneutischen Docketismus“ hinaus), sondern mit Gotteswort *in* Menschenwort. Das aber bedeutet: „Die biblischen Autoren sind nicht weniger Verfasser, als es auch andere Autoren hinsichtlich ihrer Bücher sind.“<sup>552</sup>

Verhält sich dies so, dann ist nun aber auch von einem „Kanon im Kanon“ auszugehen. Wie es nämlich selbst bei Autoren, die in literaturgeschichtlicher Hinsicht als „kanonisch“ gelten, bessere und schlechtere Texte gibt (so fällt in Stoffbeherrschung und Durchführung der zweite Teil von Goethes „Faust“ ge-

<sup>547</sup> H. Gabel, Art. „Inspiration III. + IV“, in: <sup>3</sup>LThK 5, 535–541, 541.

<sup>548</sup> H. Gabel, Inspirationsverständnis im Wandel (s. Anm. 252) 87.

<sup>549</sup> P. Ricœur, Philosophische und theologische Hermeneutik (s. Anm. 537) 40. Vgl. H. Gabel, Die Bibel – inspiriert und inspirierend, Würzburg 2011, 145–149, 152.

<sup>550</sup> H. Gabel, Art. „Inspiration III. + IV“ (s. Anm. 547) 540.

<sup>551</sup> Zu diesen beiden Begriffen vgl. ebd. 537.

<sup>552</sup> Ebd. 540.

genüber dem ersten erheblich ab; und bei weitem nicht jedes Gedicht von Hölderlin oder Paul Celan ist ein genialer Wurf), so verhält es sich auch bei den biblischen Autoren: Auch hier gibt es Texte von höchst unterschiedlicher Qualität und Dignität. Wie kraus nehmen sich etwa gegenüber vielen sozialrechtlichen Regelungen im Pentateuch (bspw. Ex 22,20–26) manche Begründungen der mosaischen Speiseverbote aus (vgl. Dt 14,4–21a), und wie sehr ist eine Gemeindeparränese wie 1Kor 14,33b–36 von kultur- und sozialgeschichtlichen Vorgaben geprägt, als daß man ihr, anders etwa als der paulinischen Kreuzestheologie 1Kor 1,18–31, eine vergleichbare theologische Dignität zusprechen dürfte, von problematischen Texten wie der theo-politischen Obrigkeitslehre des Apostels Paulus (Röm 13,1), dem deuteronomistischen Kriegsrecht (Dt 12,2f.; 13,7–19; 20,10–18; ferner Ex 24, 12–16; Num 25) oder Texten, die das patriarchale Züchtigungsrecht preisen (Sir 30,1.12; 42,5b; vgl. Spr 3,12), gleich ganz zu schweigen. Wie bei prominenten nicht-biblischen Texten so kann auch bei den Texten der Heiligen Schrift die literarische Dichte und epiphane Erschließungskraft von höchst unterschiedlicher Qualität und Gewicht sein. Die allegorische Exegese der Väter hatte damit ganz unbefangen gerechnet<sup>553</sup>, weshalb die Anerkennung eines Textes/Autors als vom Geist Gottes „inspiriert“ sich mit der urchristlichen Kanongeschichte verband. Erst Wertung wie Annahme seitens der Urkirche konstituierte die Bibel als verbindlichen Gesamttext, ohne daß dies bedeuten müßte, jedes einzelne Wort oder jeder Satz in ihr sei als gleichermaßen „inspiriert“ zu bezeichnen. Deshalb wird man mit E. Salmann und anderen<sup>554</sup> unbefangen sagen dürfen, daß „für uns Heutige [...] viele der historischen Traditionen der Bibel [...] als weniger inspiriert und verpflichtend gelten“ als dies früheren Zeiten möglich war (man denke nur an die Debatten um den Monogenismus sowie um Jos 10,12f., einer Bibelstelle, der seinerzeit im Prozeß gegen Galilei höchste Prominenz zukam). Zentraler Grund hierfür wird sein, daß Texte wie die genannten „uns weniger in die Pflicht nehmen und in die Freiheit hinein entlassen (also weniger inspirieren) als manche prophetischen oder die zentralen neutestamentlichen Texte. Das alles gleicherweise als ‚Wort Gottes‘ zu bezeichnen, kann nur in die Irre (oder zu Gleichgültigkeit, Zynismus oder in die völlige Neutralität heutiger philologischer Exegese) führen.“<sup>555</sup>

<sup>553</sup> So etwa *Origenes*, *De princ.* IV, 3,1 (Vier Bücher von den Prinzipien, Texte zur Forschung 24, Ed. H. Görgemanns/H. Karpp, Darmstadt <sup>2</sup>1985, 721–725). Vgl. dazu näherhin *H. de Lubac*, „Typologie“ und „Allegorese“, in: ders., *Typologie, Allegorie, Geistiger Sinn* (s. Anm. 536) 265–317.

<sup>554</sup> Vgl. etwa *H. Gabel*, *Die Bibel – inspiriert und inspirierend* (s. Anm. 549) 145–149; *M. Limbeck*, Art. „Inspiration“ (s. Anm. 546) 415–417.

<sup>555</sup> *E. Salmann*, *Der geteilte Logos* (s. Anm. 250) 178. – Deshalb war die Kirche in den Jahren unmittelbar nach dem Konzil gut beraten, hinsichtlich der auf die in der Eucharistiefeier vorgetragenen alt- und neutestamentlichen Lesungen erfolgende Akklamation Variationsmöglichkeiten zuzulassen. Während es nach den Vorgaben des derzeit geltenden Meßbuchs von 1975 (Freiburg i.Br. u. a. <sup>2</sup>1988) stereotyp zu heißen hat: „*Wort des lebendigen Gottes*“ (ebd. 334), konnte man sich in den Jahren der Erprobungszeit vor der definitiven Einführung des Meßbuchs etwa auch mit folgender Ak-



Verhält sich dies so, dann ist nun aber noch einmal dringlicher zu fragen, welche Kriterien anzulegen sind, soll einem Text, einem Autoren sowie dem Rezeptionsvorgang seitens des aufmerksamen Lesers/Hörers das Qualitätsmerkmal „Inspiration“ zugesprochen werden. Ob es sich nicht womöglich mit dem überkreuzt, was wir in unseren phänomenologischen, transzendentalphilosophischen und strukturontologischen Überlegungen als „Projektion“ in einem weitgefaßten Sinn des Wortes analysiert haben? Und ob hierzu nicht auch und gerade Erfahrungen aus dem Bereich der Kunst hilfreich vermitteln können?

## § 12 Inspiration als Vollzug symbolisch-korreflexiver Vernunft

Im Versuch einer Antwort auf diese Fragen ist (so Elmar Salmann, dem wir hier in weiten Teilen folgen) „von vorneherein ein Maximalismus zu vermeiden, der sich einem Glauben an die Verbalinspiration der Schrift oder etwa der postromantischen Überstrapazierung des Geniebegriffs verschriebe, ebenso aber ein Minimalismus, der die ‚Inspiration‘ nur als Epitheton erhöhter Sprechweise zu benutzen pflegt, um das eigene Entzücken oder den gesteigerten Grad an Erbauung anzuzeigen.“<sup>556</sup> So sehr gilt, daß, wer von Gott sprechen will, notwendig von sich selbst sprechen muß, so sehr gilt zugleich auch und unbedingt, daß von Gott zu reden mehr und anderes bedeuten muß als nur in etwas erhöhtem Tonfall vom Menschen zu reden.<sup>557</sup> Im folgenden sei deshalb versucht, von unseren bisherigen Überlegungen her in Thesenform Kriterien zu formulieren, die es gestatten, den sowohl in theologischer wie ästhetischer Hinsicht überaus schillernden Inspirationsbegriff phänomenologisch einzuholen. Daß ein solcher Versuch angesichts des bislang erreichten Untersuchungsstands nicht mehr als skizzenhafte Ergebnisse zeitigen kann, versteht sich von selbst.

---

klamation begnügen: „*Soweit die Worte der Lesung*“. Die theologische Qualifizierung jeglicher alt- und neutestamentlichen Lesung als „[Rede] Gottes selbst zu seinem Volk“ (AEM 9; 33 [ebd. 31\*, 35f.\*]; vgl. Vat. II, SC 33) ist zwar im Blick auf die Hochschätzung der Heiligen Schrift in den Kirchen der Reformation erfolgt und insofern in ökumenischer Hinsicht erfreulich; sie wird jedoch dem systematischen Problem, mit dem wir es hier zu tun haben, nur schwerlich gerecht. Streng genommen sind ja nicht die Bücher der Heiligen Schrift „Wort Gottes“, sondern diese legen (in je unterschiedlichem Grad) Zeugnis ab von dem in Jesus von Nazareth menschengewordenen Wort Gottes: dem Logos, der von Ewigkeit her Selbstaussage des Vaters ist.

<sup>556</sup> E. Salmann, *Der geteilte Logos* (s. Anm. 250) 171.

<sup>557</sup> Vgl. oben Anm. 42.

1. Wenn, wie mehrfach deutlich wurde, Inspiration bei aller unbezweifelbaren Eigenbeteiligung des betroffenen Autoren den kreativen Einfall meint, der sich dem Autoren auferlegt (Beispiele dafür fanden wir im sokratischen Daimonion ebenso wie bei Schönberg, Nietzsche, Rilke, von Ebner-Eschenbach), dann ist offensichtlich, daß von Inspiration nur in dem Maße die Rede sein kann, als ein Autor „seinen Haupt- und Urgedanken, seinen Stil nicht [...] willkürlich produziert, sondern diese als ihm unabweisbar auferlegt, zugemutet, zugetraut reflektiert und auslegt. Kein großer Denker oder Künstler erfindet sich seine Gedanken, Motive, Stilgebärden einfach (un-)willkürlich, er muß sie vielmehr erfinden, auslegen, durchführen, es geht ‚etwas‘ durch ihn hindurch, das ihn treibt, nicht zur Ruhe kommen läßt, ihm zu denken und gestalten gibt und das dann in seinen gelungenen Kompositionen vibriert, ihnen Duktus, Stimmigkeit und bezwingende Kraft verleiht. Urgedanke, Stil und Grundperspektive eines Werkes sind also zugeschickte Gnade und unerträgliche Last, Müssen, Können und Dürfen zugleich, reine (individuell-transzendente), in den eigenen Tiefen und Höhen nistende und meist nur erahnte wie geschichtlich-sozial bedingte (kairologische) Vorgabe, die zur Ausführung zwingt und ermutigt“<sup>558</sup> – „Kunst kommt nicht von Können, sondern von Müssen“, bemerkte dazu Schönberg<sup>559</sup> –, eine Erfahrung, die auch und nicht zuletzt das Stigma biblischer Prophetie ist (Jer 6,11a; 15,10–21; 23,9).<sup>560</sup> Das aber bedeutet: „Je größer die Gnade, umso schwerer die Arbeit, das Leid der Entfremdung, der Selbst- und Stilsuche.“ (Vgl. Jer 15,16 mit 20,7–9) Nur wo der Künstler „seine synthetisch-synoptische und analytische Kraft so [zu] entbinden [weiß], daß auch die jeweiligen Schwächen noch in die Eigenheit des Stils eingehen, also die ganze Person, Verstand, Gefühl, Vernunft, Fluß wie Hemmung der Hand (und der Seele)“<sup>561</sup>, entsteht ein unverwechselbarer Stil, der mehr und anderes ist als Selbststilisierung, der vielmehr zeitübergreifende Gültigkeit hat, weil sich hier Wahrhaftigkeit (diese subjektive Seite der Wahrheit) ins Objektive erhebt.

2. Damit ist auch schon deutlich, daß es bei aller unbezweifelbaren Eigenbeteiligung des Autoren an seinem Umtriebensein zuletzt doch nicht um den individuellen Künstler oder Autoren als solchen geht (dieser ist als Subjekt weitgehend uninteressant; ästhetischer wie religiöser Geniekult haben gleichermaßen etwas Fades an sich); sondern es geht beim Phänomen „Inspiration“ um die Wahrheit dessen, wovon der Künstler, Autor, Mystiker, Prophet sich umtrieben sieht. Mit gutem Grund sind die meisten der großen Künstler im Anonymen verblieben (die neolithischen Maler von Lascaux und Altamira, die Baumeister der ägyptischen Pharaonenkultur, die Ikonenschreiber der vor- und nachikonoklastischen Epoche, die großen Skulpteure der gotischen Kathedralen, die Komponisten und Librettisten der alttestamentlichen Psalmen und gregorianischen Choräle usw.). Sie alle interessieren als Individuen nur insofern, als sie Durchgangsstelle und Transformationsort der Wahrheit jener Sache sind, von der sie umtrieben werden.

<sup>558</sup> E. Salmann, *Der geteilte Logos* (s. Anm. 250) 172.

<sup>559</sup> Vgl. oben Anm. 257.

<sup>560</sup> Vgl. *Vf.*, *Feuerbach weiterdenken* (s. Anm. 1) 97–101.

<sup>561</sup> E. Salmann, *Der geteilte Logos* (s. Anm. 250) 172.

3. Das überpersönliche Moment einer Wahrheit gerät uns freilich nur im Kontext ihrer Rezeptionsgeschichte vor Augen. Die hierbei entscheidende Frage lautet, ob und (wenn ja) was ein Autor, ein Maler, ein Komponist, ein Philosoph, ein Mystiker oder Theologe auch über seine Zeit hinaus zu sagen hat. M.a.W.: Ein Text, ein Bildwerk, eine Musik, eine Philosophie oder Theologie gilt uns in dem Maße als inspiriert, als er/sie/es nicht zuletzt auf die nachfolgenden Generationen inspirierend wirkt. Kein wirklicher Künstler, kein inspirierter Autor schöpft seinen Gegenstand vollständig aus. Vielmehr ist jeder Denker (für den bildenden wie für den Tonkünstler gilt ähnliches) „nur der Durchgangspunkt seines eigenen Gedankens, was sich allenthalben an den inneren Widersprüchen eines jeden Systems, an der Unangemessenheit seines Vokabulars, an dem fatalen Zurückbleiben hinter den ureigenen zentralen Intuitionen wie an dem merkwürdigen Überschuß aufweisen läßt, der eben den Nachfolgern noch zu tragen und zu denken gibt. Kein Denker erschöpft seinen Hauptgedanken, er nimmt eher an seiner Erschließungsgeschichte teil“<sup>562</sup>, weshalb ein Jeremias und Jesaja, ein Platon und Aristoteles, ein Augustinus und Thomas, ein Kant und Hegel auch späteren Zeiten noch Elementares zu sagen haben, Giotto und Grünewald, Riemenschneider und Dürer gegenüber manchem Modernen erfrischend alterslos wirken und deswegen auf einen Modigliani oder Dalí, einen Tübke oder Gerhard Richter in höchstem Maße inspirierend wirken. Sie alle haben, um einen Zentralgedanken Hegels aufzunehmen, Anteil an einer „anonymen Denkgeschichte“<sup>563</sup>, in welcher sich nicht nur der objektive Geist einer ganzen Stil- und Denkperiode hervordenkt, sondern eine Phänomenologie des Geistes insgesamt sich versichtbart, die als Geschichte *des* Geistes auch und gerade theologische Dignität beanspruchen darf.

4. Damit ist nun aber auch das intrikate Verhältnis von persönlicher Inspiration und objektivem Geist (einer Epoche, gar einer ganzen Welt) am Tag, bildet ein wirkliches Kunstwerk die Welt doch niemals einfach ab, sondern ist selber eine eigene Welt, die wiederum auf *die* Welt formend zurückwirkt. „Ein Autor gilt uns in dem Maße als inspiriert, insofern [...] sein Werk die auferlegte Form und das kreative Eigenmaß [...] in geschichtlich bereitliegende Stilfiguren so einzupassen weiß, daß sich zugleich und dennoch die nur ihm eigene Botschaft darin ausdrückt. Je mehr beides gelingt, also in der Übernahme der Form (die den Schaffenden selbst trägt und fordert) sich das Eigene ausprägt und dieses zugleich [...] die vom Zeitgeist gestellten Fragen und Figuren zu erfüllen und [zu] sprengen vermag, es also in osmotischer Nähe und erlittener Entlegenheit und Ferne zur jeweiligen Zeit steht, desto wahrer erweist sich ein Werk.“<sup>564</sup> Am Beispiel der Orgelkunst J.S. Bachs werden diese Zusammenhänge unmittelbar evident. So sehr Bach das musikalische Stilempfinden des Barock in der Kunst der Fuge zur Höchstform zu bringen wußte, so sehr sprengt er gerade mit dieser

<sup>562</sup> Alle Zitate E. Salmann, Die Freiheit als Welt und die Welt als Gefüge (s. Anm. 278) 159.

<sup>563</sup> Ebd.

<sup>564</sup> E. Salmann, Der geteilte Logos (s. Anm. 250) 173.

Kunst die vorgegebene Tonalität seiner Zeit, weshalb selbst im Frühwerk schon Stücke vorliegen, die eigentlich erst hundert Jahre später in der Romantik zu erwarten wären (man denke nur an die berühmte Passacaglia in c-Moll [BWV 582] oder an die Fantasie in g-Moll [BWV 542/1]). Gerade deshalb aber ersteht in seiner Orgelkunst mehr als nur die vollendete Einheit einer bestimmten Stil- und Musikepoche, weshalb Bach auch noch zeitgenössischen Komponisten wie Alban Berg, Keith Jarrett oder Arvo Pärt Grundlegendes zu sagen hat. Ähnliches gilt für Kafkas Kunst der enigmatischen Parabel, in deren Licht sich die Sprengmetaphorik der jesuanischen Reich-Gottes-Gleichnisse auf verstörende Art neu zu sehen gibt – und sich gerade darin erneut verrätstelt<sup>565</sup>; ähnliches für Jawlenskys und Malewitschs abstrakte Ikonenmalerei<sup>566</sup>; ähnliches schließlich für Gerhard Richters verwaschenen Photorealismus, der das Verbergungs- und Abwesenheitsmoment des Sakramentalen („visus, tactus, gustus in te fallitur“) geradezu schockartig versichtbart.<sup>567</sup> In all diesen Werken konstelliert sich ein Geist, der der eigenen Zeit gemäß ist und, weil einem unverrechenbaren Kairos und Ursprung sich verdankend, doch über sie (sowohl nach vorne wie nach hinten) hinausweist.

5. Damit ist nun aber auch offensichtlich, wie sehr gerade das schmerzliche Wissen um die Unangemessenheit des eigenen Gedankens, um die alle künstlerische Arbeit belastende und doch befördernde Differenz von Idee und Ausführung das Zeichen inspirierter Kunst ist.<sup>568</sup> Großer Kunst ist gleichermaßen eine pars construens und eine pars destruens zu eigen. Das Leiden an der Unfähigkeit, das rechte Wort zu finden, das nicht nur den Dichter, sondern auch den Mystiker und Theologen auszeichnet (vgl. Ex 4,10–16; Jer 1,6; 2Kor 10,10; 11,6)<sup>569</sup>, ist inneres Movens ihrer Arbeit. Welcher Mühe bedarf es, um ein Wort auszukristallisieren, das sehen ließe, was ist! Welcher Arbeit ein Bild, das vernehmbar machte, was sich nicht sagen läßt!<sup>570</sup> Nur wo „die unvermeidliche [...] Differenz [...] zwischen dem notwendigen Gedanken, dem zugemuteten Kairos, dem zu suchenden Stil, der lastenden Dringlichkeit und Klarheit einerseits und der trüb-tastenden, zu grell einseitigen und doch verschwommenen Auszeugung, Darstellung und Verwirklichung des Zugetrauten andererseits“ reflektiert, erlitten, ausgetragen

<sup>565</sup> Ebd. 218–224, bes. 221f.

<sup>566</sup> Vgl. A. Stock, Poetische Dogmatik. Christologie Bd. II: Schrift und Gesicht (s. Anm. 367) 137–139, 243–251.

<sup>567</sup> Vgl. I. Mädler, Spuren des Religiösen in der bildenden Kunst der Moderne. Caspar David Friedrich – Gerhard Richter, in: BThZ Beiheft 2006: Gott in der Kultur. Moderne Transzendenzerfahrungen und die Theologie, 43–56, 54, 56.

<sup>568</sup> E. Salmann, Der geteilte Logos (s. Anm. 250) 173.

<sup>569</sup> Vgl. K. Rahner, Erfahrungen eines katholischen Theologen, in: K. Lehmann (Hg.) Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag. Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, München/Zürich 1984, 105–119, 105–109.

<sup>570</sup> Vgl. J. Ebach, Cassandra und Jona. Gegen die Macht des Schicksals, Frankfurt a. M. 1987, 32–46.

und verwunden (d. h. im doppelten Sinne Hegels „aufgehoben“) wird, ist es statthaft, von „inspirierter“ Dichtung, Philosophie, Mystik oder Prophetie zu sprechen.<sup>571</sup> Was zu sagen und darzustellen wäre, ist immer weniger und zugleich mehr, als gesagt wurde. Deswegen eignet aller großen Kunst immer auch ein ikonoklastisches Moment, korrigiert sie doch laufend sich selber, muß ihre bisherigen Anstrengungen im Blick auf die „*veritas semper maior*“ (R. Schaeffler) immer wieder durchstreichen. Nicht nur große Kunst, sondern auch alle wahrhaftige Theologie und Philosophie lebt aus dieser schmerzhaften Erfahrung der Unangemessenheit des eigenen Vermögens gegenüber ihrem Gegenstand.

6. Deshalb gilt auch, daß die Wahrheit eines theologischen Denkens oder künstlerischen Schaffens sich nicht selten am Kontrarietätsgrad ihrer Unpopularität ermißt. Auch ohne einem romantischen Einsamkeitspathos zu huldigen, wird man doch sagen müssen: „Sehen macht einsam“.<sup>572</sup> Dies gilt für einen Jeremia und Amos nicht anders als für einen van Gogh. Wie fremd war Kafka in seiner Welt und ist es (trotz oder gerade wegen aller literarischen Kanonisierung) bis heute! Ähnliches ließe sich von Hamann und Wittgenstein, Pessoa und Cioran sagen; das Unverständnis, auf das Bach und Mozart bei ihren Auftraggebern stießen, ist legendär. Und verhält es sich im Religiösen nicht ähnlich? „Die Seinsdifferenz von sozialer Erwartung und [...] der Eigenheit des zu Sagenden, [von] Gnade und Schuldigkeit, Schwäche und Stärke (die sich immer der Einarbeitung jener Schwäche verdankt)“<sup>573</sup> ist im Künstlerischen wie Religiösen gleichermaßen virulent, muß biographisch wie werkgeschichtlich eingeholt und ausgehalten werden. So radikal der Sprung eines Saulus vom Christenverfolger zum Christusverkünder auch gewesen ist, so wenig ist der darin eingeschlossene Weg vom Apostel schon durchgemessen, er muß vielmehr in einem lebenslangen Prozeß ausgeschrieben und angeeignet werden (man denke nur an die Entwicklungen vom Ersten Thessalonicherbrief zum Römerbrief als dem theologischen Testament des Apostels, an das darin sich dokumentierende Ringen um Gnade und Bestimmung des Volkes Israel [1Thess 2,15f. → Röm 9–11]). Ähnliches gilt für Thomas von Aquin, der die Arbeit an der Theologischen Summe abbricht, weil er begriffen hat, daß angesichts der übernommenen Aufgabe der Mensch sich nur übernehmen kann; ähnliches auch für den Bruch zwischen dem „frühen“ und dem „späten“ Heidegger, für den Wittgenstein des „Tractatus“ und dem der Sprachspieltheorie, ähnliches für Picasso, der sich und seine Kunst mit jeder Liebesbeziehung neu erfindet. Bei all diesen Autoren und Künstlern wird biographisch wie werkgeschichtlich deutlich, daß es Wahrheit nicht einfach als vorfindliche gibt, sondern Wahrheit *sich* (er)gibt. Und mußte nicht auch Jesus, christlichem Glauben zufolge der inspirierte (d. h. geisterfüllte) Mensch schlechthin, trotz aller Vorzeichnung seines Weges in seine ihm ureigene Sendung allererst hineinfinden? Wie sonst wäre es zu verstehen, daß er lernen muß, daß seine Sendung größer ist als der national-religiöse Rahmen Israels (Mk 7,24–30 par), die Ableh-

<sup>571</sup> Alle Zitate E. Salmann, *Der geteilte Logos* (s. Anm. 250) 173.

<sup>572</sup> J. Ebach, *Kassandra und Jona* (s. Anm. 570) 44.

<sup>573</sup> E. Salmann, *Der geteilte Logos* (s. Anm. 250) 173.

nung seiner Botschaft vom Gottesreich der Erweis ihrer Wahrheit sein kann (Mk 6,1–6 parr; Lk 13,31–35), für die er nun mit seinem Leben einzustehen (Mk 10,38f.45), das Erleben gnadenhaften Hineingetauchtseins in Gott (Mk 9,2–10 parr) sich in der Erfahrung der fürchterlichen Verlassenheit (Lk 12,50; Mk 15,34 par) zu bewähren hat?

7. Von all dem wüßten wir freilich nichts, wenn ein Werk, eine Botschaft, eine Sendung sich nicht rezeptionsgeschichtlich bewahrheiteten, d. h. in der Art und Weite ihrer Wirkung sich unter Beweis stellten. Wie schon erwähnt, gilt uns ein Text, ein Bildwerk, eine Musik, eine Philosophie oder Theologie in dem Maße als inspiriert, als er/sie/es auf die nachfolgenden Generationen inspirierend wirkt. „Ein großer Autor verdammt und befreit die späteren Zeiten zur Interpretation, ist aufgrund der im Werk durchmessenen Räume und Abstände unerschöpflich und entbindet deshalb immer wieder neue kreative Freiheit. An Platon, den Evangelien oder Laotse, an Dante, Descartes oder Pascal, an Luther, Marx oder Heidegger kommt kein geistig Interessierter, keine Zeit mehr vorbei, wie das von Blick und Kunst Giottos, Michelangelos oder der Impressionisten Ermöglichte jeden bildenden Künstler in irgendeiner Weise prägen und beschäftigen wird. Alle diese Lebenswerke ermöglichen und verlangen eine relecture, eröffnen immer neue Ein-, An- und Aussichten, wecken originäres Sehen und Arbeiten und zugleich eine Erfahrung des gemeinsamen Geistes, die erstaunliche Erfahrung des Verstehens durch die Zeiten der Geschichte. Je größer das Werk ist, desto weiter die Räume der Gemeinsamkeit, desto gebieterischer legt es sich nahe, desto großzügiger die Möglichkeiten der Neuinterpretation. Die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte gehören also zur Binnendefinition des Inspirierten dazu [...]; über die Inspiriertheit eines nicht rezipierten Textes oder Werkes ist demnach nichts auszumachen.“<sup>574</sup>

8. Vor dem Hintergrund des zuletzt Gesagten läßt sich hinsichtlich unseres Problems, wie der Konnex von Projektion, Inspiration und Offenbarung theologisch näher zu bestimmen wäre, denn auch folgendes festhalten: Inspiration ist „keine dem Werk oder Autor einfach inhärente Qualität, kein isolierter psychologischer Vorgang“<sup>575</sup>, wie auch dem, was religionskritisch als „Projektion“ beargwöhnt wird, nicht einfach ideologiekritisch oder psychologisch beizukommen ist.<sup>576</sup> Aller Inspiration ruht ein dezidiert projektives Moment inne (Ich sehe etwas *als* etwas; *als* etwas kann ich es aber nur sehen, insofern es mir *als*

<sup>574</sup> E. Salmann, *Der geteilte Logos* (s. Anm. 250) 174f.

<sup>575</sup> Ebd. 175.

<sup>576</sup> Vgl. Vf., *Feuerbach weiterdenken* (s.o. Anm. 1) 129–174. – Eberhard Simons und Konrad Hecker bezeichnen sehr treffend eine maximalistische Position, die die Inspiriertheit der biblischen Schriften außerhalb ihres gläubigen Rezeptionsprozesses apodiktisch behauptet, als „schiere Hochstapelei“, während umgekehrt „die prinzipielle Infragestellung von theologischer Bedeutsamkeit und Inspiration [...] von philologischen oder psychologischen Positionen her“ aus theologischer Sicht als „dumme Tiefstapelei“ zu qualifizieren sei. (E. Simons/K. Hecker, *Theologisches Verstehen. Philosophische Prolegomena zu einer theologischen Hermeneutik*, Düsseldorf 1969, 243.)

etwas erscheint – erinnert sei noch einmal an Husserl und das von ihm entdeckte phänomenologische Grundgesetz, demzufolge sich die Dinge in ihrer Eigenqualität nur demjenigen zu sehen geben, der ein ihrer Eigenqualität adäquates, weil korreflexives Gespür entwickelt<sup>577</sup>; das meta-phorische bzw. all-egorische Moment unserer Wirklichkeitswahrnehmung läßt sich nicht eskamotieren – im Gegenteil, es ist Bedingung der Möglichkeit, überhaupt etwas *als* etwas wahrnehmen zu können<sup>578</sup>, wie ja, was wir „Wirklichkeit“ nennen, immer schon ein Amalgam aus Widerfahrnis, projektiver Wahrnehmung und kommunikativ inspirierter Deutung ist<sup>579</sup>). Wenn also alle Inspiration in dezidiert projektiven Zusammenhängen gründet (Ich sehe etwas *als* etwas), ohne doch einfach auf eine schlechte Projektion reduziert werden zu können (*als* etwas kann ich es nur sehen, insofern es mir *als* etwas erscheint), so ist deutlich, daß sich in diesem Ein-Ander von Widerfahrnis, Wahrnehmung und Deutung erhebt, was erkenntnistheoretisch als „disclosure situation“<sup>580</sup> zu beschreiben wäre. Theologische Dignität zuzusprechen ist einem solchen Geschehen dort, wo das „*Sehen der Wirklichkeit ‚als‘ etwas*“ nicht mehr auf den Sehenden zurückgeführt werden kann, sondern sich ihm zuschickt – daß etwa in einem Gekreuzigten die Wahrheit über die Welt und den sie gründenden Gott an den Tag kommt, denkt man sich nicht aus; auf eine solche Idee wird man gebracht, wie schon Paulus wußte (vgl. 1Kor 1,18–31). Heteronomie der Vorgabe und Autonomie des von der Vorgabe berührten biblischen Autoren, wiederum Vorgabe des kanonischen Textes und seine korreflexive Rezeption seitens des Lesers/Hörers sind nicht voneinander zu trennen, Passivität und unbedingtes Angangensein, schöpferische Kraft des Geistes und menschliche Freiheit von Autor und Interpret steigern sich mit- und aneinander. Hinsichtlich des neutestamentlichen Offenbarungszusammenhangs wäre deshalb noch einmal neu und nun konkreter zu fragen, ob zwischen religiösen Traditionszusammenhängen (alttestamentliche Prophetie und Messiaserwartung), geschichtlichem Ereignis (Botschaft und Geschick Jesu von Nazareth) und innerer Geisterfahrung der urkirchlichen Gemeinden bzw. der ihnen entstammenden Hagiographen, also zwischen dem kulturell konstituierten Selbstverhältnis der neutestamentlichen Autoren, dem sie affizierenden Widerfahrnis (Christusereignis) und dem daraus entspringenden inspirierenden Geist nicht ein komplexes meta-kommunikatives Ursprungsverhältnis herrscht, aus dem das Phänomen „Offenbarung“ überhaupt erst entsteht und verständlich wird.<sup>581</sup> Offenbarung, wie sie sich *uns*, den Lesern bzw. Hörern der Heiligen Schrift mitteilt, wäre dann ein Geschehen, das mittels des Textes der Heiligen Schrift als der symbolischen Vermittlungsinstanz der einmal ergangenen Botschaft im „Zwischen“ (τὸ μεταξύ) von objektivem und subjektivem Geist durch die Geschichte hindurch zu immer neuen Lesarten von Welt,

<sup>577</sup> S.o. Anm. 339, 342.

<sup>578</sup> Vgl. Vf., Feuerbach weiterdenken (s.o. Anm. 1) 368–378, 384, 390–393.

<sup>579</sup> Vgl. Vf., Welt als Gabe (s. Anm. 371) 447f.

<sup>580</sup> S.o. Anm. 364.

<sup>581</sup> H. Gabel, Inspirationsverständnis im Wandel (s. Anm. 252) 321–337.

Mensch und Gott einlände und sich dadurch begreifen ließe als ein Spiegel, in welchem der Mensch sich selbst und seine Welt je neu entdecken und begreifen lernte<sup>582</sup> – erinnert sei in diesem Zusammenhang noch einmal an die Strukturontologie, derzufolge Offenbarung verstanden werden darf als ein sowohl in gnoseologischer wie ontologischer Hinsicht zu erfahrender und reflexiv darzustellender „Neuaufgang von Welt“.

9. So sehr die hier beschriebenen Zusammenhänge einem neuscholastischen Offenbarungs- und Inspirationsverständnis auch zuwiderlaufen mögen, so sehr hat die Tradition um sie doch immer gewußt (was nicht heißt, daß sie deswegen schon immer auf der Höhe ihres eigenen Wissens gewesen wäre<sup>583</sup>). Die sog. allegorische bzw. typologische Exegese der Kirchenväter war davon überzeugt, daß der biblische Text nicht einfach fix und fertig ist; sondern die Inspiriertheit des biblischen Textes zeichnet sich dadurch aus, daß „die Worte der Schrift zusammen mit dem Geist der Lesenden wachsen.“<sup>584</sup> Der französische Jesuitentheologe Henri de Lubac hat, ausgehend von dieser Maxime und unter Rückgriff auf die patristische Metapher von der Schrift als einer „Welt“, eine Brücke von der Bibelhermeneutik der Väter und des Mittelalters zur modernen Rezeptionshermeneutik geschlagen: „Man darf sich den heiligen Text nicht so vorstellen, als trüge er einfach ganze Serien von schon geprägten Bedeutungen in sich, die man dann mehr oder weniger bloß aufdecken müßte. Vielmehr teilt ihm der Geist eine grenzenlose innere Kraft mit: und so birgt er unbegrenzt mögliche Grade an Tiefe. Ebenso wenig wie die Welt ist auch die Schrift, diese andere Welt, ein für allemal geschaffen: der Geist ‚erschafft‘ sie noch immer, sozusagen täglich, und zwar in dem Maße, als er sie ‚erschließt‘.“<sup>585</sup> Daß „die Worte der Heiligen Schrift zu-

<sup>582</sup> Vgl. M. Seckler, Wort Gottes und Menschenwort (s. Anm. 252) 84–88; E. Simons/K. Hecker, Theologisches Verstehen (s. Anm. 576) 241–245.

<sup>583</sup> Die „falsche Wissenschaftlichkeit“ neuscholastischer Exegese, so Henri de Lubac, zeichnete sich nicht selten durch einen „schlechte[n] Literalismus“ aus, „der vor lauter Buchstabenreue schließlich alles buchstäblich nahm“, durch einen „krankhafte[n] Konkordismus, verkehrte Vorstellungen über die Irrtumslosigkeit der Bibel oder der Tradition“ – „lauter Dinge, von denen der Umgang mit den alten Autoren [sc. den Kirchenvätern] [...] den Geist befreit.“ (H. de Lubac, Allegorie, Typologie, Geistiger Sinn [s. Anm. 536] 9.)

<sup>584</sup> Gregor der Große, In Ez. hom. I, 7 (PL 76, 844): s.o. Anm. 535.

<sup>585</sup> H. de Lubac, Typologie, Allegorese, Geistiger Sinn (s. Anm. 536) 252. – Thomas von Aquin weist darauf hin, daß ein biblischer Text weitaus mehr als nur eine Literalbedeutung haben kann, denn Letztautor des biblischen Textes ist der Heilige Geist, der als einziger die Tiefen Gottes und der Welt ergründet und deshalb nicht nur verschiedene Literalbedeutungen in ein und derselben Textpassage niederlegen, sondern darüber hinaus jeder Zeit den ihr angemessenen Sinn jener Textpassage erschließen kann. STh I q. 1, art. 10 resp.: „Quia vero sensus litteralis est quem auctor intendit, auctor autem sacrae Scripturae Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit: Non est inconveniens, ut dicit Augustinus [...], si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturae plures sint sensus.“ Ferner Quodl. VII q. 6, art. 1–3; Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 2 q. 1 ad 3. – Vgl. St.E. Fowl, The Importance of a Multivoiced Literal Sense of



sammen mit dem Geist des Lesenden wachsen“ bedeutet denn auch nichts Geringeres, als daß in der aktiven Lektüre der Sinn des Textes immer neu erschaffen wird. Verhält sich dies so, dann ist der Sinn des Textes nicht eine ein für alle Mal feststehende Größe („quelque chose d'achevée“<sup>586</sup>), sondern nach Art eines Horizontes zu begreifen, auf dessen Wahrheit sich der Leser im Vollzug der Lektüre zubewegt. Zu einer sinn(er)schaffenden Erschließung des Textes kommt es dann immer dort, wo sich bei mir, dem Leser, die Erfahrung einstellt, daß der Sinnhorizont des Textes seinerseits sich im Vollzug der Lektüre auf mich zubewegt, der Text also selber es ist, der mich, den interpretierenden Leser, interpretiert<sup>587</sup> – und eben hierin wird man das inspirierte, weil den Leser inspirierende (ihn befragende, mahnende, tröstende, auf-richtende, seinen Blick auf die Welt verändernde) Moment der Heiligen Schrift erkennen dürfen.

Bekanntlich hat aus dieser Neuentdeckung ihrer eigenen Tradition die katholische Exegese Anschluß an die moderne Texthermeneutik gefunden, wie umgekehrt diese von den Einsichten der Kirchenväter erheblich profitiert. So weist etwa Paul Ricœur darauf hin, daß der einem Text eignende Sinn nicht oder jedenfalls nicht ausschließlich auf „die Welt hinter dem Text“ zielt, d. h. auf eine vom Autor so und nicht anders gemeinte Intention. Vielmehr beginnt der einem Text eignende Sinn erst dort zu sprechen, wo er im Vollzug der Rezeption Eingang nimmt in „die Welt vor dem Text“, d. h. in die Welt des Lesers. Es geht mithin um ein Verstehen des Textes, aus welchem der Leser verändert hervorgeht, und dafür sind die Rahmenbedingungen, innerhalb derer ein Text rezipiert wird, mindestens ebenso wichtig wie die Rahmenbedingungen, unter denen er entstanden ist. Die Lebenszusammenhänge des Lesers („Welt vor dem Text“) werden vom Text freilich erst dort tangiert, wo der Leser Eintritt nimmt in die „Welt des Textes“ selbst („monde du texte“), um in sie hinein „seine ihm eigensten Möglichkeiten zu entwerfen.“<sup>588</sup> Die patristische und mittelalterliche Tradition des vier-

---

Scripture. The Example of Thomas Aquinas, in: Reading Scripture with the Church. Toward a Hermeneutic for Theological Interpretation, Grand Rapids (Michigan) 2006, 35–50.

<sup>586</sup> Vgl. hierzu ein schönes, bei Bernhard Casper zitiertes Wort von Picasso: „Hast du schon jemals ein fertiges Bild gesehen? Ein Bild oder irgendetwas anderes? Weh dir, wenn du sagst, du wärest damit fertig! [...] Ein Werk beenden! Ein Bild vollenden! Wie albern ist das! Einen Gegenstand beenden heißt ihn fertigmachen, ihn umbringen, ihm seine Seele rauben, ihm wie dem Stier die Puntila geben! Ein Werk vollenden – l'achever, wie man hier sagt – bedeutet für den Maler und Bildhauer etwas sehr Ärgerliches: es heißt ihm den Gnadenstoß geben.“ (B. Casper, Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung, Freiburg i.Br. u. a. 1975, 144, Anm. 40.)

<sup>587</sup> Vgl. hierzu M. Gruber, „Die Schrift wächst mit denen, die sie lesen.“ Hermeneutisch-reflektierte Biographie einer Exegetin, in: M. Eckholt/M. Heimbach-Steins (Hg.), Im Aufbruch. Frauen erforschen die Zukunft der Theologie, Ostfildern 2003, 51–57; dies., Wandern und Wohnen in den Welten des Textes. Das Neue Testament als Heilige Schrift interpretieren, in: SNTU (2004) 41–65.

<sup>588</sup> P. Ricœur, La fonction herméneutique de la distanciation, in: ders., Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II, Paris 1986, 101–117, 115: „Ce qui est en effet à inter-

fachen Schriftsinns<sup>589</sup> hatte für diese Art von Textrezeption ein sensibles Gespür – der sog. „Canonical Approach“ in der zeitgenössischen Exegese macht sich deren Einsichten zunutze.<sup>590</sup> Die klassische Lehre vom vierfachen Schriftsinn ist insofern alles andere als naive oder frivole Spielerei mit den Zeugnissen der Heiligen Schrift, die man, Gottseidank, mit Hilfe der historisch-kritischen Exegese endlich überwunden hätte<sup>591</sup>; sie erlaubt vielmehr einen Tiefenblick in die Mehr- bzw. Vieldimensionalität religiöser Erfahrung und damit einen Blick auf die Unauslotbarkeit dessen, was wir unter „Inspiration“ verstehen, gründet diese doch in der Unauslotbarkeit der „*veritas semper maior*“ (R. Schaeffler): Wenn der „*sensus historicus (sive scientiae)*“ eines Textes die Erinnerung an die Bedeutung einer einmal gemachten Erfahrung aufbewahrt, dann können der „*sensus allegoricus (sive fidei)*“, „*anagogicus (sive spei)*“ und „*tropologicus (sive caritatis)*“ weitere Bedeutungsschichten des Textes nur deshalb offenlegen, weil die Wahrheit, von welcher jene ursprüngliche Erfahrung zeugt, immer größer ist als der „*sensus historicus*“ auszudrücken vermochte. Die vier Schriftsinne (*historicus*,

---

préter dans un texte, c'est une *proposition de monde*, d'un monde tel que je puisse l'habiter pour y projeter un de mes possibles les plus propres.“ – Vgl. auch ebd. 116: „Ce qui paraît ainsi le plus contraire à la subjectivité, et que l'analyse structurale fait apparaître comme la texture même du texte, est le *medium* même dans lequel seul nous pouvons nous comprendre.“ Ferner ebd. 117: „Lecteur, je ne me trouve qu'en me perdant. La lecture m'introduit dans les variations imaginatives de l'*égo*. La métamorphose du monde, selon le jeu, est aussi la métamorphose ludique de l'*égo*.“ – Ricœur hat in seinem dreibändigen Werk „*Temps et récit*“ [1983–85] die hier in äußerster Verknäpfung angedeuteten Zusammenhänge im Rahmen einer Theorie der dreifachen Mimesis systematisch entfaltet: prä-narrativ strukturierte Erfahrung von Wirklichkeit – mimetische Konfiguration von Wirklichkeit in der Erzählung – figurierende Weltaneignung im Vollzug der Rezeption der Erzählung. (Dt. Ausgabe: *Zeit und Erzählung*. Bd. I–III, München 1988–91.)

<sup>589</sup> H. de Lubac, Ein altes Distichon. Die Lehre vom ‚vierfachen Schriftsinn‘, in: ders., *Typologie, Allegorese, Geistiger Sinn* (s. Anm. 536) 319–341.

<sup>590</sup> Vgl. B.S. Childs, *The New Testament as Canon. An Introduction*, Philadelphia 1985; ders., *Die Theologie der einen Bibel*, 2 Bde, Freiburg i.Br. u. a. 1994–96; G. Steins, „Das Wort Gottes wächst mit den Lesenden.“ Eine folgenreiche Rückbesinnung gegenwärtiger Exegese, *Lebendige Seelsorge* 55 (2004) 74–81; ders., Die vielen Lektüren und die eine Bibel. Eine Replik, in: *Lebendige Seelsorge* 55 (2004) 89–90.; ders., Kanonisch lesen, in: E. Blum/H. Utzschneider (Hg.): *Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments*, Stuttgart 2006, 45–64; ders., Kanon und Anamnese. Auf dem Weg zu einer Neuen Biblischen Theologie, in: E. Ballhorn/G. Steins (Hg.), *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispielexegesen*, Stuttgart 2007, 110–129; Chr. Dohmen, *Die Bibel und ihre Auslegung*, München 1998; ders./M. Oehming, *Biblischer Kanon – Warum und wozu? Eine Kanontheologie* (QD 137), Freiburg i.Br. 1992; ders., Vom vielfachen Schriftsinn. Möglichkeiten und Grenzen neuer Zugänge zu biblischen Texten, in: Th. Sternberg (Hg.), *Neue Formen der Schriftauslegung?* (QD 140), Freiburg i.Br. 1992, 13–74; Th. Söding, *Geist im Buchstaben? Neue Ansätze in der Exegese* (QD 225), Freiburg i.Br. 2007.

<sup>591</sup> Vgl. H. de Lubac, *Typologie, Allegorese, Geistiger Sinn* (s. Anm. 536) 65–70.

allegoricus, anagogicus, tropologicus) sind dann als transzendente Spiegelungen verschiedener Bedeutungsmomente von Erfahrung überhaupt zu verstehen – und damit auch jener Erfahrungen, von welchen der biblische Text kündigt.<sup>592</sup> Von hier fällt nun auch ein überraschendes Licht auf den Begriff der „allegorischen“ Schriftexegese: Allegorese (ἄλλ' ἀγορεύουσιν / ἄλλος λέγειν) – d. i. im Lichte neuer Erfahrungen „Neues sagen“, weil die Wahrheit der einmal gemachten Erfahrung, von welcher der biblische Text kündigt, immer größer ist, als was man von ihr begriffen zu haben meint und sie deshalb immer mehr zu entdecken gibt, als dem Verfasser des Textes bewußt war bzw. der Leser/Hörer aktuell im Text zu entdecken vermag.<sup>593</sup>

10. Unser Parcours einer näheren Bestimmung dessen, was unter „Inspiration“ zu verstehen wäre, rundet sich mit diesen Bemerkungen, und insofern ist in Anschluß an Elmar Salmann, der uns in unseren Überlegungen die entscheidende Wünschelrute in die Hand gegeben hat, jetzt auch eine letzte, resümierende Frage zu stellen: „Was ist [...] von der Inspiration der Bibel in ihrem Verhältnis zu den anderen ‚inspirierten‘ Schriften zu sagen“, von denen der Dichter und Philosophen, der bildenden Künstler, ihrer Werke und deren Interpreten durch die Kulturen und Jahrhunderte hindurch gleich ganz zu schweigen? „Gibt es da einen verifizierbaren qualitativen Sprung? Wo wären die Kriterien?“<sup>594</sup> Mit Salmann läßt sich folgendes festhalten:

„Womöglich unterscheidet sich (fundamentaltheologisch gesehen) die Bibel nur und vor allem darin, daß in ihr viele Autoren, Redaktoren, Interpreten und Zeiten anwesend sind, also sich in ihr ein schier unendliches Geflecht an schöpferischen Leistungen, an Rezeptionsfiguren und -prozessen, an Brüchen und Neuinterpretation (man denke nur an die relecture des sog. Alten im Neuen Testament) ergibt. In ihr fassen sich eine solche Vielzahl an Geschehnissen, Ereignissen, religiösen und politischen Auf- und Umbrüchen, daß man von [...] einer unauslotbaren Höhe und Tiefe der Texte sprechen muß, was deren Kunde von Gott (transzendental-epiphane Dimension) und ihre diachron-geschichtliche Auslegung angeht. Deshalb vermag sie Gebildete und Ungebildete, Menschen aller Schichten in vielen Lebenslagen anzusprechen und ihnen Weisung zu geben und darin [...] als gültige Deutung von Existenz, als Wort des Ewigen an den Menschen und Maßgabe von Wirklichkeit erscheinen, die die Schrift als heilig, als inspiriert erweisen. So wird sie immer neu gelesen, gehört, interpretiert, wobei solche Auslegung [...] zum göttlichen Offenbarungssinn selbst gehört. Schrift und Exegese, Zuspruch und Hören bilden den einen, hochdifferenzierten Prozeß der Auslegung des

<sup>592</sup> Vgl. *H. de Lubac*, Die Einheit des vierfachen Schriftsinns, in: ebd. 243–256.

<sup>593</sup> Vgl. *R. Schaeffler*, Philosophische Einübung in die Theologie. Bd. I: Zur Methode und theologischen Erkenntnislehre (s. Anm. 241) 168–176, 360–396; Bd. II: Philosophische Einübung in die Gotteslehre (s. Anm. 240) 43–59, 75–162; Bd. III: Philosophische Einübung in die Ekklesiologie und Christologie, Freiburg i.Br./München 2004, 421–457.

<sup>594</sup> Alle Zitate *E. Salmann*, Der geteilte Logos (s. Anm. 250) 176.

Wortes Gottes in Welt und der Selbstinterpretation des Menschen vor Gott. [...] Genauer wird man sagen müssen, daß der Text der Schrift Niederschlag eines nie ganz faßbaren Wortereignisses und Auslöser einer Geschichte von Auslegung und Applikation ist, wobei gerade die Eigenart der verschiedenen Textformen (Erzählung und Prophetie, Kult- und Weisheitstexte, Legende und Parabel) in ihrem unaufhebbaren Widerspruch diese zum offenen Verweis auf das je größere Verbum und die je gemäße Rezeption hin werden lassen. [...] In deren Begriff ist auch die Redaktionsgeschichte eingeschlossen, ja man wird sagen müssen, daß sie das eigentliche [...] Wunder der Bundesgeschichte ist. Die Fähigkeit der biblischen Redaktoren, die verschiedensten Erfahrungen und Deutungsmuster ihrer jeweiligen religiösen Traditionen langsam als die Erscheinung eines einzigen Gottes zu lesen und zu begreifen und von daher die Geschichte der einzelnen Stämme und ihres Zusammenwachsens zu rekonstruieren und zu montieren, kann man nur bewundern. Daran sind ungezählte, anonyme Erzähler, Skribenten, Lehrer und Weise beteiligt, durch deren Arbeit und Beitrag [...] die Physiognomie der Gegenwart Gottes in der Geschichte erwachsen ist. Die Geschichte der individuellen und kollektiven Selbstreflexion und ihr Reflex in der Buchwerdung des Alten Testaments ist also zugleich die der Erscheinung und Konkretion Gottes.<sup>595</sup>

Nun lassen sich freilich aus diesen Beobachtungen auch ganz gegenteilige Schlüsse ziehen. Wenn etwa das Chronistische Geschichtswerk (1/2Chr) im Sinne einer identitätsvergewissernden Relecture der Geschichte Israels die Errichtung des Jerusalemer Tempels zum zentralen Zielpunkt der Geschichte Gottes mit seinem Volk erklärt und von hier aus eine (auch politisch relevante) Neubewertung der Königtümer des Nord- und Südreiches vornimmt, so stellt sich die Frage, ob in einer solchen theologisch imprägnierten Historiographie tatsächlich das Wirken Gottes an den Tag kommt oder nicht zunächst und vor allem theokratisch voreingenommene Theologenrede.<sup>596</sup> Ähnliche Fragen stellen sich im Blick auf die christologische Relecture der Hebräischen Bibel seitens des Neuen Testaments. So sehen sich etwa Christoph Türcke und Herbert Schnädelbach angesichts der Christologien der Synoptiker und des Johannesevangelisten<sup>597</sup> genötigt, von „Verzerrungen“, „Verbiegungen“, „Ausschmük-

<sup>595</sup> Ebd. 176–178. (Auflösung der Abkürzungen: JN.)

<sup>596</sup> Vgl. *Vf./M. Gruber* (Hg.), *Figuren der Offenbarung: Biblisch, Religionstheologisch, Politisch* (JThF 24), Münster 2012, 14f., 61–81, 83–105.

<sup>597</sup> Die heilsgeschichtliche Bedeutung Jesu wird in den synoptischen Evangelien durch Angleichung seines Geschicks an die deuteronomistische Mose-Haggada herausgestrichen (Verfolgung von Geburt an durch die jeweiligen Machthaber, hier durch den ägyptischen Pharao, dort durch König Herodes [Mt 2,13ff. ← Gen 37,26ff.; Mt 2,16ff. ← Ex 2,15–22]); oder die am Berg Horeb verortete Tradition, Mose als den Gesetz-

kungen“ und „Idealisierungen“ zu sprechen oder gleich ganz von „Geschichtsfälschung“<sup>598</sup>, „dreisten Fiktionen“ und „strategischen Erfindungen“, d. h. von einem „absichtlich[en] und zweckrational[en]“ „Umgang der frühen Christenheit mit der Wahrheit“. Nicht nur Paulus, sondern auch dem Matthäus- und Johannesevangelisten seien „fast jedes Mittel recht, den Judengenossen Jesus als den wahren Messias vor Augen zu stellen.“ Zu diesem Zweck werde „das Alte Testament geplündert, und was sich dort in irgendeiner Weise als messianische Verheißung auffassen“ lasse, werde „dann in der Biographie Jesu als erfüllt behauptet – nach dem Schema: ‚Auf daß erfüllet werde die Schrift ...‘“ Ein solcher Umgang mit der Hebräischen Bibel seitens der frühen Jesusgläubigen sei aber nicht nur eine hermeneutische Gewalttat, sondern habe angesichts der kultur- und insbesondere seelengeschichtlichen Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments „seine Unschuld endgültig verloren“.<sup>599</sup> – Mag man auch einwenden, daß sowohl Türcke als auch Schnädelbach ihre bibelkritischen Invektiven der liberalen Exegese des 19. Jahrhunderts entlehnen, diese aber spätestens durch die in den 1960er Jahren neu aufgeworfene „Frage nach dem historischen Jesus“<sup>600</sup> sowie durch die eine Generation später noch einmal gestellte „Third Quest“<sup>601</sup> widerlegt seien, so ist das Problem, das sie thematisieren, doch nicht einfach vom Tisch. Nicht nur ein liberaler Theologe wie Adolf von Harnack<sup>602</sup>, son-

---

geber Israels zu sehen, wird auf jenen anderen Berg (Tabor?) übertragen, auf welchem Jesus als der neue Gesetzgeber Israels in Gestalt des Verkünders der Bergpredigt auftritt (Mt 5,1f. par ← Ex 19,3); oder aber die Machttaten Jesu werden sowohl gattungsgesamt als auch formgeschichtlich nach Art der Elija-Tradition erzählt, wobei Jesu Krankenheilungen (Mk 1,40–45 par ← 2Kön 5,1–27), Speisungswunder (Mk 6,30–44; 8,1–10 par; Joh 2,1–12; 6,1–15 ← 1Kön 17,8–24; 2Kön 4,1–7.42ff.) und Totenaufweckungen (Lk 7,11–17; 8,49–56 par; Joh 11,1–44 ← 1Kön 17,19–24; 2Kön 4,8–37) die Machttaten des Elija deutlich überbieten.

<sup>598</sup> Alle Zitate *Chr. Türcke*, Jesu Traum. Psychoanalyse des Neuen Testaments (s. Anm. 140) 9, 14, 16.

<sup>599</sup> Alle Zitate *H. Schnädelbach*, Der Fluch des Christentums. Die sieben Geburtsfehler einer altgewordenen Weltreligion, in: ders., Religion in der modernen Welt. Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften, Frankfurt a. M. 2009, 153–173, 169f.

<sup>600</sup> Vgl. *G. Ebeling*, Die Frage nach dem historischen Jesus und die Christologie, in: ders., Wort und Glaube 1, Tübingen<sup>3</sup> 1967, 300–318; *E. Käsemann*, Das Problem des historischen Jesus, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen Bd. 1, Göttingen 1960, 187–142.

<sup>601</sup> *G. Theißen/A. Merz*, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen<sup>3</sup> 2001.

<sup>602</sup> *A. von Harnack*, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der Katholischen Kirche, Leipzig 1921, 248–255.

dern selbst ein so renommierter Neutestamentler wie Otto Kuss (1905–1991) meinten, daß der zweieine Kanon der christlichen Bibel in seiner vielgestaltigen Heterogenität kaum als gedankliche Einheit glaubhaft gemacht werden könne.<sup>603</sup> Deshalb sei auch eine verbindliche Auskunft, wie denn nun das „Christusereignis“ dogmatisch zu fassen sei, aus der Bibel nicht wirklich zu erheben.<sup>604</sup> Insofern sei den biblischen Texten auch nur schwer eine sie vor anderen Schriften der Religions- und Kulturgeschichte auszeichnende Qualität zuzusprechen. Das revelatorische Moment der biblischen Schriften erschöpfe sich (ähnlich wie dies in den Schriftdenkmälern anderer Kulturen und Religionen der Fall sei) letztendes in „stets de[m]selben ‚Glauben‘, [...] daß wir [...] über das Woher und Wohin, über das Warum und Wozu von Mensch und Welt [...] nichts Sicheres wissen können, [...] andererseits [‹...› in der] Befriedigung des unabweisbaren Verlangens nach einer das konkrete Leben ermöglichenden oder doch erleichternden Deutung des Nichtwißbaren [...].“ Jedoch „auch Sagen, Märchen, Legenden können – ‚existential interpretiert‘ – Orientierung und Trost vermitteln.“<sup>605</sup>

Wie soll man mit solchen Einsprüchen umgehen? – Auf der Hand liegt in jedem Fall folgendes: Daß mit einer pointierten Wertschätzung

<sup>603</sup> O. Kuss, *Der Römerbrief 9–11* [dritte Lieferung], Regensburg 1978, III–XIV.

<sup>604</sup> Da es für Kuss „genaugenommen [...] zunächst einmal ‚die Schrift‘ überhaupt nicht [gibt], wenn man damit etwa die Vorstellung von einer gedanklichen Einheit verbinden wollte [...], das Konglomerat ‚die Bibel‘ [...] vielmehr aus einer großen Anzahl recht verschiedenartiger Konzeptionen mit teilweise sehr divergenten, zuweilen auch sachlich unvereinbaren Inhalten [besteht], die sich nicht ohne weiteres zu einem verständlichen, in sich einheitlichen ‚System‘ zusammenordnen lassen“ (ebd. 932), müssen die verschiedenen kirchlichen Traditionen (Katholiken, Lutheraner, Calvinisten, Zwinglianer, liberale oder biblizistische Freikirchen, Anglikaner und Orthodoxe unterschiedlichster Provenienz), wo sie „durchschlagende, verbindliche Auskünfte such[en], immer unter ‚Angeboten‘ wählen, um dann Akzente zu setzen – etwas unfreundlich ausgedrückt: man wird sich aus dem riesigen und vielschichtigen Reservoir der – nicht nur formal, sondern auch material äußerst mannigfaltigen, verschiedenwertigen und einander häufig widersprechenden, zumindest miteinander nicht versöhnbaren – Schriftaussagen, bei der Genesis angefangen bis zur Apokalypse, ‚Passendes‘ aussuchen, dieses dann zum Auslegungskriterium erheben und Widerstrebendes entwerfen, mit den Methoden cleverer Rechtsanwälte zur Raison bringen, schließlich auch vor plumpen Vergewaltigungen – z. B. durch Allegorese – nicht zurückschrecken, und dies immer oder doch zumeist in durchaus frommer Absicht. Die sogenannten ‚rechtgläubigen Kirchen‘ haben das genau so gehalten wie die von ihnen abgelehnten unzähligen sogenannten ‚Häresien‘ (diese Etiketten lassen sich freilich ohne Mühe auswechseln oder ‚umkleben‘) – einfach, weil es anders nicht geht.“ (Ebd. 932f.)

<sup>605</sup> Ebd. VII.

der biblischen Zeugnisse die epiphane Erschließungskraft von Texten und Kunstwerken, die anderen geistigen Provenienzen entspringen, nicht ausgeschlossen, sondern geradezu herausgefordert ist, dürfte nach allem, was wir hier an Überlegungen zusammengetragen haben, selbstverständlich sein. Der Geist wirkt in vielen Religionen und Weltanschauungen, Philosophien und Literaturen, er ist in ungezählten Werken und Biographien offenbar, ohne daß dies heißen müßte, angesichts der Unge-sicherheit menschlicher Existenz und der Fragwürdigkeit dessen, was wir wissen können, sei allen religiösen und weltanschaulichen Traditionen dieselbe Dignität zuzusprechen. Gleichwohl wird man den exklusivistischen Wahrheitsansprüchen dort den Abschied geben, wo immer sie, statt den Menschen auf Gott und seine Wirklichkeitserhellende Wahrheit zu öffnen, ihn um den Preis der Herabsetzung anderer in den theologischen Chauvinismus führen.<sup>606</sup> Das aber bedeutet: Damit, „was vom Sinai kommt, wahr sein kann“, muß nicht, „was aus Sais stammt, [...] falsch sein [...]“.<sup>607</sup>

Deshalb sei (gleichsam als Vorschlag zur Güte) daran erinnert, wie jemand, der nicht im Rufe steht, theologisch oder kirchlich *pro domo* zu sprechen, voller Respekt mit den biblischen Überlieferungen umzugehen vermochte. Kein geringerer als Thomas Mann erblickt in den biblischen Texten ein unerschöpfliches Reservoir menschlicher Erfahrungen, „in denen man sich selber völlig unterbringt“. Daß Widersprüche zwischen dem wissenschaftlichen Weltbild und dem der Bibel bestehen, daß nicht selten Brüche, bisweilen gar gewaltsam anmutende Harmonisierungen zwischen den verschiedenen theologischen Perspektivfluchten zu finden sind, stört ihn nicht. Thomas Mann ahnt vielmehr, daß das Herz seine Gründe hat, von denen der Verstand nichts weiß. Sein Urteil über die historische Bibelkritik ist deshalb in höchstem Maße gelassen. Gerade weil bei „hundert sagenhaften, anonymen, pseudonymen und mehr oder weniger historischen Verfassern“ dieses unüberschaubare Schriftmassiv „als Ganzes“ gleichsam „sich selbst gemacht hat“, ist man (so schreibt er) völlig im Recht, „Gott seinen Verfasser zu nennen“ – man sieht: Thomas Manns Verhältnis zur Bibel ist weisheitlich gestimmt, nicht dogmatisch oder kritizistisch.

<sup>606</sup> Ein Verweis auf die Konzilserklärung „Nostra aetate“ muß hier genügen: <sup>2</sup>LThK, Erg.-Bd. 2, 488–495. Dazu *Th. Roddey*, Das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Die Erklärung „Nostra aetate“ des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Rezeption durch das kirchliche Lehramt (PThSt 45), Paderborn 2005.

<sup>607</sup> *K. Müller*, Streit um Gott (s. Anm. 26), 167, 249.

„Was ist, vernünftigt gesehen, die Bibel? Sie besteht aus einer Menge sehr verschiedenartiger und unleugbar auch verschiedenwertiger literarischer Erzeugnisse des Judentums und Urchristentums: Mythen, Sagen, Novellen, Hymnen und sonstigen Dichtungen, historischen Berichten, Abhandlungen, Spruchsammlungen und Gesetzes-Codices, deren Abfassung oder richtiger deren Niederschrift sich auf einen sehr langen Zeitraum, vom fünften Jahrhundert vor bis ins zweite Jahrhundert nach Christus verteilt. Manche Bestandteile aber reichen ihrem Ursprung nach weit rückwärts über diesen Zeitraum hinaus: es sind Reste und Brocken grauen Altertums, die gleich Findlingen in dem Buche herumliegen.“

Weit entfernt, den Rang der Bibel deswegen in Frage zu stellen, gibt ihm diese Genese vielmehr ihren Wert:

„Kalender der Weisung und des Trostes, Postille, Textbuch der kreisenden Feste, dessen großen, unverwechselbaren Tonfall wir in allen Stadien des Menschenlebens, bei Taufe, Hochzeit, Begräbnis vernehmen, ist das gewaltige Buch imprägniert von der Andacht, dem frommen Zutrauen, der forschenden Devotion und ehrfürchtigen Liebe langer Generationszüge von Menschen, ein Besitz des Herzens, unentwendbar, unberührbar durch irgendwelche Verstandeskritik.“<sup>608</sup>

Nicht so sehr ihre im einzelnen befragbare Redaktionsgeschichte (interwie intratestamentarisch), sondern ihre grandiose Wirkungsgeschichte (traditionsbildend über die Kanongrenzen hinaus in Mystik und Gebet, Liturgie, Kunst und Musik, Philosophie und Literatur, Politik, Ethik und Recht) ist es, die in den Augen von Thomas Mann die Bibel gemacht hat. Genau an dieser Wirkungsgeschichte scheiden sich heute freilich die Geister. War und ist sie eine zum Heil? Oder hat die Heilige Schrift samt ihrer vielgestaltigen Wirkungsgeschichte durch die Jahrhunderte hindurch (immunisiert gegen Kritik aufgrund ihrer präsumierten „Inspiriertheit“) nicht eher fragwürdige, womöglich desaströse Folgen gezeitigt?<sup>609</sup> Man wird auf solche Frage kaum eine einlinige Antwort geben können. Wie für jedes geistesgeschichtliche Großereignis (etwa die Aufklärung und die durch sie initiierte Verwissenschaftlichung des Denkens, die Ent-

<sup>608</sup> Alle Zitate *Th. Mann*, Vom Buch der Bücher und Joseph, in: GW XIII, 199–206. – Hier zitiert nach *H. Kurzke*, Thomas Mann. Das Leben als Kunstwerk. Eine Biographie, München 1999, 434.

<sup>609</sup> So das eindeutige Urteil von *H. Schnädelbach*, Religion in der modernen Welt (s. Anm. 599) 124, 142, 145f., 151, 154–173. Dazu *Vf.*, Sündenlast und Gnadenwahl. Phänomenologische Erwägungen zu zwei umstrittenen Theologoumena als Beitrag zu einer erneuerten Kultur christlich inspirierter Lebenskunst, in: F. Bruckmann/R. Dausner (Hg.), Im Angesicht des Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken (FS J. Wohlmuth), Paderborn 2013, 743–775.



deckung der Psychoanalyse oder die Einführung der Demokratie) gilt auch für die jüdisch-christliche Offenbarung: „Man kann froh sein, wenn es mit zwei Dritteln an Gutem und einem Drittel an Dunklem hin- kommt.“<sup>610</sup> Wie alles, was die Sterblichen anrichten, ist auch, was wir „die Offenbarung“, „die Bibel“ oder „das Christentum“ nennen, mit Schatten behaftet. Schatten gibt es nur, wo Licht ist, und je heller das Licht, umso länger nicht selten die Schatten. Zugleich gilt aber auch: Als Verfehlung, Entfremdung, Schuld und Sünde läßt sich etwas nur im Lichtkegel von Wahrheit und Freiheit erkennen und benennen. Wahrheit und Freiheit sind freilich keine zuständlichen Entitäten, die dem Menschen einfach zur Verfügung stünden und die er nur zu applizieren brauchte; in ihnen kommt vielmehr etwas Unverfügbares an den Tag, welches zwar das Ureigenste des Menschen ist, zu welchem er sich freilich immer auch erst befreien (lassen) muß. Mit andern Worten: dem Aufschein von Wahrheit und Freiheit eignet zuletzt immer auch ein unverrechenbares, gnadenhaftes Moment.

Deshalb sei in einem dritten Angang einer letzten Frage nachgegangen: Was geben uns unsere offenbarungstheologischen Überlegungen in praktischer Hinsicht zu erkennen? Inwieweit ist ein transzendentalhermeneutisch reflektierter und strukturontologisch gefaßter Projektionsbegriff geeignet, zu erhellen, was man in theologischer Sprache „Gnade“ nennt?

---

<sup>610</sup> E. Salmann, *Wir sind liebenswert und zur Liebe fähig. Bedeutung, Kernaussagen und Zukunft des Christentums*, in: ders., *Zwischenzeit* (s. Anm. 125) 39–44, 41.