

Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

Inspiration

Ernstpeter Maurer

erstellt: Februar 2009

Permanenter Link zum Artikel:

<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/21838/>



DEUTSCHE
BIBEL
GESELLSCHAFT

Inspiration

Ernstpeter Maurer

1. Überblick – Wort und Geist

Im strengen Sinne ist Inspiration eine Wirkung des → [Geistes](#) (in-spiratio). Menschliche Rede, aber auch Kreativität und angemessenes Verstehen werden auf den Geist zurückgeführt.

Ein theologisch sinnvoller Inspirationsbegriff kann bei der reformatorischen Theologie ansetzen und wird dann auch das biblische Selbstverständnis am ehesten treffen. Das Wirken des Geistes betrifft sowohl die Entstehung von Texten als auch deren Wirkung, und beides greift ineinander. Das ergibt sich jedenfalls aus der einzigen expliziten Belegstelle [2Tim 3,16](#). Inspiration ist ein Ereignis, das zur Rede führt, deren Gestalt daher geistvoll ist und folglich eine geist-reiche Rezeption freisetzt. Dabei steht die Klarheit der werthafter (oder schriftlichen) Gestalt nicht im Widerspruch zur ihrer Komplexität. Es ist daher kein Zufall, dass die Inspiration von Texten bei Paulus und Origenes einer Auslegung korrespondiert, die verschiedene Lesarten voneinander abhebt und die geistliche Lektüre vom wörtlichen Sinn unterscheidet. Auch Luthers Betonung des einfachen Schriftsinnes zielt auf die Kraft des inspirierten Textes, in einer lebendigen Predigt die Hörer zu treffen. Der einfache Schriftsinn muss analog zu Inkarnation und Kreuz als Offenbarung unter dem Gegenteil aufgefasst werden. Der Unterschied zu Origenes liegt demnach darin, dass Luther die verschiedenen Ebenen eines Textes nicht subtraktiv „staffelt“, sondern dialektisch „inszeniert“. Derselbe Text kann Evangelium oder Gesetz sein, daher provoziert er eine dramatische Begegnung mit den Hörern. Texte sind in (Lebens-)Geschichten eingebunden, bringen nicht nur Erfahrung zur Sprache, sondern gestalten sie auch. Inspirierte Texte erweitern den Horizont, ohne deshalb unvernünftig zu sein. Insofern gehört das geistbegabte Reden von Gott zu den exemplarischen Phänomenen des Glaubens, der immer eine ekstatische Erfahrung ist und zugleich die Vernunft befreit. Daher können Geist und Wort nicht gegeneinander ausgespielt werden. Das diffizile Verhältnis schattet sich bereits im Alten Testament ab, indem die Schriftprophetie zunächst (bis zu Ezechiel) den Geist Gottes nicht in Anspruch nimmt. Umgekehrt geht die Auslegung der alttestamentlichen Texte im Neuen Testament selbstverständlich

davon aus, dass hier Gottes Geist gesprochen hat, bindet die Inspiration aber streng daran, dass die Texte für das Christusergebnis transparent sind. Die Klarheit des Wortes und die Verankerung dieses Wortes in der unverfügbaren Tiefe der Person sind nicht auf einen Nenner zu bringen und greifen doch ineinander. Das ist ein Reflex der trinitarischen Relation von Wort und Geist.

Daraus ergibt sich negativ, dass ein Inspirationsverständnis geistlos und daher widersprüchlich wird, wenn es die Autorschaft des Geistes nur formal postuliert, um die Aussagen der Schrift vor der kritischen Rückfrage zu sichern. Der Begriff „Irrtumslosigkeit“ reduziert die Sprache der biblischen Texte auf die Mitteilung von Sachverhalten. Allerdings wird auch die philologische Exegese dann geistlos, wenn sie den Gehalt der Texte reduziert auf die (hypothetische) Intention der Verfasser im Sinnhorizont der Entstehungszeit. Die Bemühung um eine solche Erschließung der Texte ist unverzichtbar, bleibt aber nur ein erster Schritt zur geistreichen Rezeption der Texte. Insbesondere muss die methodisch notwendige Reduktion auf die historische Zeitlinie die theologische Einsicht abblenden, dass die biblischen Texte zwar in die Geschichte eingreifen, aber dabei eine Zeiterfahrung jenseits der Chronologie erschließen (vgl. das „ein für allemal“ des Hebräerbriefs). Das zeigt sich bereits in der neutestamentlichen Auslegung der „Schrift“, es zeigt sich aber auch darin, dass biblische Texte die gegenwärtige „Erfahrung“ bestimmen können („kontingente Gleichzeitigkeit“ im Sinne Karl Barths; Barth, 150ff). Daraus ergibt sich immer wieder erneut die Aufgabe, inspirierte Texte einerseits nicht eindimensional zu interpretieren, andererseits nicht durch eine barocke Überfülle von allegorischen Verweisungen zu entleeren.

Eine sinnfällige Parallele findet sich in der Interpretation von musikalischen Werken, deren Notation nicht einfach überflogen werden darf, deren Gehalt aber in den unendlich verfeinerten Bezügen „zwischen“ den Noten zu entdecken ist, und zwar immer wieder neu und anders. So findet sich der Geist nicht „hinter“ den Buchstaben, sondern gleichsam „dazwischen“. Der Geist bindet sich an die Buchstaben und verliert dabei nicht die Freiheit, intensiviert sie vielmehr.

2. Im Alten Testament

2.1. Einführung

Das Alte Testament betont die Vorstellung des göttlichen Redens (vgl. Schmidt; → [Wort Gottes](#)). So ist das Gesetz unmittelbares Ergebnis der Anrede JHWHs an Mose. Damit verbindet sich die Auffassung der Gebote als *dāvār* („Wort“).

Insbesondere der → [Dekalog](#) wird in [Ex 34,28](#) *expressis verbis* so genannt. Er ist Dokument einer geschichtlichen Wende, nämlich des Bundesschlusses zwischen JHWH und Israel (→ [Bund](#)). Nach [Dtn 30,14](#) bezeichnet *dāvār* („Wort“) die ganze „im Bunde Israel zugesprochene, ihm von Jahwe nahegebrachte, in Mund und Herz gelegte Offenbarung des göttlichen Rechtswillens“ (Zimmerli, 1810; [Jer 31,33f](#)). Die damit betonte Nähe des Wortes in Mund und Herz ist wichtig, denn hier kommt der Gedanke ins Spiel, dass das Gebot die menschliche Person durchdringen soll.

2.2. Prophetisches Reden

Auch das prophetische Reden wird als Wort Gottes verstanden (→ [Prophetie](#)). Dabei muss die Vielschichtigkeit der alttestamentlichen Vorstellung bedacht werden, wonach ein Wort nicht einfach Informationen mitteilt, sondern in die Wirklichkeit eingreift. Das Reden Gottes ist geschichtlich wirksam (vgl. Zimmerli, 1810). Besonders eindrucksvoll skizziert das [Jes 55,8-11](#). Der Text schärft zunächst die Distanz Gottes zu seinen Geschöpfen ein. Dieser Abstand wird aber sogleich fruchtbar, denn das aus der himmlischen Höhe stürzende Wort ist kraftvoll und lebendig, es schenkt Leben. Zwar wird die *rûach JHWH* („Geist JHWHs“) nicht explizit genannt, doch konvergiert die Beschreibung mit der charakteristischen Dynamik des Geistes. Diese Dynamik wird komplementär vertieft durch den personalen und jedenfalls nicht irrationalen Charakter der Wortmitteilung. Es geht um eine *klare* Willenskundgebung Gottes. „Das prophetische W.G. [= Wort Gottes] wurzelt nach seiner geschichtlichen Herkunft im machtgeladenen Gottesbescheid des Gottesmannes, in dem Gott in konkreter Entscheidungssituation nicht nur Kommendes wissen lässt, sondern durch den menschlichen Verkündiger handelnd in das Geschehen eingreift“ (Zimmerli, 1809).

Dieser dynamisch-kreative Zug des Wortes wirkt sich zuerst machtvoll an den Propheten selber aus, wie vor allem Jeremia zeigt ([Jer 1,9](#); [Jer 20,9](#); [Jer 23,28f](#)). Die zweite Stelle wird für Paulus zum Muster für seinen Verkündigungs-„Zwang“ ([1Kor 9,16](#)). Das Wort ist dem Propheten Freude, Speise und Trost, aber auch eine unerträgliche Last, ja ein Trugbach ([Jer 15,10ff](#)). Es ergreift den Propheten also „existentiell“. Solche Züge gehören zur Inspiration, auch wenn ein expliziter Rekurs auf das Geisteswirken unterbleibt. „Erst in nachexilischer Zeit wird die Prophetie selbstverständlich als Wirken des göttlichen Geistes verstanden.“ (Albertz / Westermann, 746).

Der Grund dafür, dass in der Schriftprophetie mit Ausnahme von Ezechiel der Hinweis auf den Geist fehlt, „mag darin gesucht werden, daß sich die von ihr

bekämpfte ‚Heilsprophetie‘ z.T. auf sie [die *rûach* JHWH] berief. Dafür spricht die Auseinandersetzung → [Micha ben Jimlas](#) mit den Hofpropheten Ahabs ([1Kön 22](#) = [2Chr 18](#)).“ (Albertz / Westermann, 748). Zu bedenken ist auch die Spannung zwischen den ekstatischen Phänomenen, die mit dem Geisteswirken zu assoziieren sind (vgl. [1Sam 10](#).6 ff; [1Sam 19,20ff](#)), und der Klarheit der Wortmitteilung. Das spiegelt sich vielleicht noch in [Hos 9,7](#): „Ein Narr ist der Prophet und wahnsinnig der Mann des Geistes.“

Erst bei → [Ezechiel](#) kommt es zu einer Verknüpfung der prophetischen Wortmitteilung mit dem Wirken des Gottesgeistes. *Die schwierige Balance von Wort und Geist durchzieht dann die Theologiegeschichte.* Der ekstatische Charakter des Geisteswirkens muss der Klarheit des Wortes nicht widersprechen. Diese Verbindung zeichnet sich im Vergleich zwischen Jeremia und Ezechiel ab. Inspiration betrifft nicht die äußere Mitteilung von Informationen, sondern eine *ins Innerste treffende Erweiterung des Horizonts*. Dabei muss nicht explizit die Rede von *rûach* („Geist“) sein. Aufschlussreich ist hier der Vergleich von [Ez 36,26f](#) mit [Jer 31,33f](#): Der Neue Bund führt zur vollkommenen Gotteserkenntnis, weil das Gesetz in die Herzen und Sinne des Volkes geschrieben wird. Die bei Jeremia verheißene „Verinnerlichung“ von göttlichem Gebot und Recht schreibt Ezechiel dem Wirken des Geistes zu, der in der Personmitte das Herz wieder lebendig werden lässt. Inspiration hat mit einer *Erkenntnis* zu tun, die aber als *da‘at* (→ „[Erkenntnis](#)“) auf unmittelbaren Kontakt zurückgeht und intuitive Einsichten erschließt. Solch ein gleichsam „subjektiver“ Akzent verhält sich *komplementär* zum gewissermaßen „objektiven“ Wort des Gebotes. Hervorzuheben ist dabei, dass bei Ezechiel bereits die *Rezeption* des Wortes als Geisteswirken umrissen wird. Es geht also bei Inspiration nicht nur um die *Mitteilung* der göttlichen Rede an die Boten, sondern auch um das Verstehen dieser Rede.

Eine ins Innerste treffende, aber auch die kraftvolle Wortmitteilung erschließende *visionäre* Horizonterweiterung verbindet der Prophet Ezechiel mit dem Wirken des Gottesgeistes. In [Ez 37,1ff](#) ereignet sich die prophetische → [Vision](#) durch die → [Hand](#) JHWHs und in seinem Geist. Innerhalb der Vision spielt die *rûach* („Geist“) eine vielschichtige Rolle, weil mit den Bedeutungsnuancen gespielt wird. Die ganze Vision ist ihrerseits ein Bild für die Situation Israels, dessen zukünftiges Leben nur durch Gottes Geist gewirkt werden kann. Wenn demnach bei Ezechiel zum ersten Mal im Rahmen der großen Schriftprophetie vom Geist die Rede ist, so hängt das genau zusammen mit der Erwartung eines belebenden und befreienden Eingriffs JHWHs in die Geschichte. War zuvor die Konzentration auf das Wort entscheidend – gerade in Abgrenzung von

ekstatisch-irrationalen Phänomenen – so kann nun das prophetische Wort als geistgewirkt charakterisiert werden (vgl. [Ez 6,1](#) mit [Ez 8,1-3](#)). Die Entrückung als Hintergrund der Vision wird auf den Geist zurückgeführt ([Ez 8,3](#): die *rûach* [„Geist“] reißt den Propheten hinweg zwischen Himmel und Erde!), so auch in [Ez 11,1](#). An dieser Stelle ist der Bezug zum neuen Geist zu beachten (vgl. [Ez 11,19](#) mit [Ez 36,26f](#)). Die Hand JHWHs fällt auf den Propheten ([Ez 8,1](#)): Inspiration ist eine dramatische Begegnung. Insgesamt wird die schlichte Wortformel, die sich auch bei Ezechiel stereotyp findet, durch den Verweis auf das Geisteswirken konturiert, keineswegs aber ersetzt. Andere Stellen finden sich in [Ez 3,12.14](#); [Ez 11,24](#); [Ez 43,5](#). In [Ez 40,1](#) korreliert mit dem Geist die Hand JHWHs. Es geht um eine wunderbare Ortsveränderung in Verbindung mit Visionen. Die prophetische Botschaft kann bei Ezechiel aber auch ganz konkret als Buchrolle zur Schrift und im buchstäblichen Sinne „eingegeben“ werden ([Ez 2,9-3,3](#)).

Insgesamt wird der schlichte Rekurs auf die Wortmitteilung vertieft und ausdifferenziert durch den Verweis auf das Wirken des Geistes, keineswegs aber verdrängt. Nach [Mi 3,8](#) ermächtigt der Geist JHWHs den Propheten, Israel seine Übertretung anzuzeigen. Hier bewirkt der Geist die prophetische Erinnerung an das Recht (vgl. auch [2Chr 15,1ff](#); [2Chr 24,20](#)). Es kommt auch dabei nicht auf die ekstatischen Phänomene an. Außerhalb der Prophetie im engeren Sinne verhält es sich ähnlich mit der Führungstätigkeit des → [Mose](#), auf dem der Geist JHWHs in greifbarer Form liegt, so dass er verteilt werden kann auf die siebenzig Ältesten (plus zwei; vgl. [Num 11,17.24ff](#)). Hier ist freilich auch von ekstatischer Verzückung die Rede, nicht allein von der rechten Auslegung des Wortes. Die Differenz zwischen Wort und Geist kann später sogar abgeschliffen werden, so in [Sach 7,12](#): Sie „machten ihre Herzen hart wie Diamant, damit sie nicht hörten das Gesetz und die Worte, die JHWH Zebaoth durch seinen Geist sandte durch die früheren Propheten.“ (vgl. [2Sam 23,2f](#) Davids letzte Worte).

In diesen Zusammenhang gehören auch die → [messianischen Weissagungen](#) bei → [Jesaja](#) ([Jes 11,2-4](#)). Die kraftvolle Durchsetzung des Rechts ist zum einen gewaltlos, zum andern setzt sie nicht in scheinbar „objektiver“ Weise unter Missachtung der personalen Dimension das Recht durch. Die Balance von Gerechtigkeit und Erbarmen erfordert das Charisma des Geistes (vgl. Welker, 109ff.). Der verheißene (endzeitliche?) Herrscher erfüllt die Ansage von [Ez 36,26f](#) und realisiert daher das Gesetz nicht in äußerlicher Weise, sondern *treffend* – mit dem Stabe seines Mundes und dem Hauch seiner Lippen. Für die Gottlosen ist freilich das treffende Reden nicht heilsam, sondern gefährlich oder gar tödlich. An [Jes 11,2-4](#) knüpfen auch [Jes 42,1](#) und [Jes 61,1](#) an. Das ist insofern bemerkenswert, als der → [deuterojesajanische](#) → [Gottesknecht](#) deutlich

prophetische Züge trägt (falls er nicht überhaupt mit dem Propheten identisch ist). So zeichnet sich ab, dass der Geist die rechte Auslegung des Gesetzes wirkt. Insofern bleibt Inspiration an das göttliche Wort gebunden, zielt aber auch auf das innerste Leben und wird in dynamisch-existentieller Weise wirksam. Inspiration betrifft demnach den gesamten hermeneutischen „Regelkreis“ von Reden und Hören, Verstehen und Weitergeben. Daher können Wort Gottes und Wirken des Gottesgeistes einander durchdringen, bis hin zu den ekstatischen Konnotationen, die allerdings von irrationalen Phänomenen scharf abgegrenzt werden. Umgekehrt wird die werthafte Struktur vertieft und ihrerseits von bloß formaler Autorität und Rationalität unterschieden.

Auffällig ist, dass bei Ezechiel und in den messianischen Weissagungen der Rekurs auf das Wirken des Geistes im Zusammenhang der Wortmitteilung eschatologische Tendenzen aufweist (→ [Eschatologie](#)), sofern eine *unüberbietbare* Geistmitteilung in den Blick gerät, die auch eine nicht mehr zu steigernde Selbstmitteilung JHWHs einschließt. Das wird explizit deutlich in [Jo 3,1-2](#): „Und danach will ich meinen Geist ausgießen über alles Fleisch, und eure Söhne und Töchter sollen weissagen, eure Alten sollen Träume haben, und eure Jünglinge sollen Gesichte sehen. Auch will ich zur selben Zeit über Knechte und Mägde meinen Geist ausgießen.“ Dieser Text bildet den Hintergrund für die Pfingsterzählung in [Apg 2](#). Der Kontext ist apokalyptisch (→ [Joel](#)). Die Wortmitteilung wird durch ein endgültiges Handeln Gottes derart vertieft, dass sie sich gewissermaßen auflöst, denn neben die Weissagung treten → [Träume](#) und → [Visionen](#). Allerdings stehen Visionen nicht nur bei Ezechiel in strenger Verbindung mit dem Wortempfang, sondern auch bei anderen Schriftpropheten (vgl. etwa [Am 7-9](#), [Jes 6](#) und [Jer 1,11f](#)).

Zur Arbeit der Redaktoren als prophetischer und damit inspiriert Prophetenauslegung → [Redaktor](#).

2.3. Zusammenfassung

Die Mitteilung des Wortes führt zu einer Bewusstseins- und Horizonterweiterung, auch wenn nicht ausdrücklich von Inspiration die Rede ist. Der Rekurs auf den Geist erinnert an die Dynamik, die das Wort in den personalen „Tiefenschichten“ der Rezipienten freisetzt, und gleichzeitig an das aus der Zukunft kommende, werthafte in die Gegenwart eingreifende, befreiende und belebende Handeln Gottes. Das ist später bedeutsam für die neutestamentliche Sicht auf die „Schrift“ und ihre geistreiche Auslegung vom endgültigen Handeln Gottes in Jesus Christus her.

Die Betonung von „Tiefenschichten“ findet sich noch vereinzelt im Alten Testament. So werden die Künstler Bezaleel und Oholiab erfüllt mit dem Geist Gottes, was zu Weisheit und Verstand, Erkenntnis und Geschicklichkeit führt ([Ex 31,2ff](#); [Ex 35,30ff](#)). Die künstlerische Inspiration dient freilich der Ausführung des göttlichen Wortes zur Gestaltung der Stiftshütte. Der Geist ist auch wirksam bei der treffenden Traumdeutung → [Josefs](#) und → [Daniels](#) ([Gen 41,38](#); [Dan 4,5f.](#) 15; [Dan 5,11ff](#)). Visionäre Züge weist der (auftragswidrige und widerwillige) Segen → [Bileams](#) für Israel auf ([Num 24,2ff](#)).

3. Im Neuen Testament

3.1. Einführung

Der *locus classicus* findet sich in [2Tim 3,16](#): „Alle Schrift ist gottbegeistert und nützlich zur Lehre, zur Widerlegung, zur Besserung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit, dass der Mensch Gottes vollkommen sei, zu jedem guten Werk gerüstet.“ Hier findet sich das einschlägige Schlüsselwort – ein Hapaxlegomenon –, nämlich *theópneustos*. Dazu passt die Bezeichnung „Heilige Schriften“ für das Alte Testament ([2Tim 3,15](#)). Die lateinische Übersetzung *divinitus inspirata* führt zum Begriff „Inspiration“ (vgl. Weber, 253 und insgesamt dessen Ausführungen zur Theopneustie, 252-273). Allerdings kann diese passivische Deutung nicht überzeugen, treffender wäre „Gottes Geist atmend“ (vgl. Cremer, 184; anders Bea, 703).

[2Tim 3,16](#) erinnert an die rabbinische Anschauung, wonach der Geist im Alten Testament prophetisch redet. Jede Schrift ist durch den Geist eingegeben. Dabei können die Texte gleichsam „aufgefächert“ werden, so dass sich unterschiedliche Sprecher differenzieren lassen (vgl. Sjöberg, 380f).

Auch hier ist wieder der „rezeptionstheoretische“ Akzent deutlich: Es geht nicht um die wunderbare Entstehung der Schrift, sondern um ihren geist-reichen Gehalt. Die Heiligen Schriften „machen weise zum Heil durch den Glauben an Jesus Christus“, daraufhin erschließen sie den Glaubensdiskurs, der letztlich auf ein vollkommenes Leben zielt. Die lebendige Auslegung dürfte dabei mitgemeint sein, denn die Stelle hat eine biographische Konnotation. Der Diskurs – das *elégchein* („prüfen“) – verweist auf [1Kor 14,24](#) sowie auf viele andere neutestamentliche Stellen (s.u.). Er ist ausgespannt zwischen der Interpretation der Schrift und dem Christusglauben. Diese Spannung wird später bei Paulus

zur Dialektik. Jedenfalls treten hier zwei Aspekte auseinander: Der Geist erfüllt die Schrift und kann in der gegenwärtigen Rede wirksam werden. Das führt zu prophetischen Worten, deren Bezug auf die Schrift nicht immer explizit genannt wird, die aber immer auf Jesus Christus ausgerichtet sind und sich als treffend und wirksam erweisen.

3.2. Paulus

Im Zusammenhang der paulinischen Pneumatologie ist zu verweisen auf die grundlegenden Ausführungen in [1Kor 2,6-16](#). Die *theologia crucis* als tiefstes Geheimnis des lebendigen Gottes ist nur erschlossen im Geist Gottes, der die Tiefen Gottes erforscht. Das wird verglichen mit dem menschlichen Geist, der allein die Abgründe einer menschlichen Person kennt. Wenn dieser menschliche Geist verdrängt wird durch Gottes Geist, reden wir nicht in Worten, die menschliche Weisheit lehren könnte, vielmehr sprechen wir die vollkommene Weisheit aus. Die hat aber mit einer irrationalen Ekstase nichts zu tun, sondern konzentriert sich im Bekenntnis zu Jesus Christus: [1Kor 12,3b](#). Das Christusbekenntnis ist nur möglich im Geist.

Die in [1Kor 12,7f](#) erwähnten Charismen sind demnach Entfaltungen solcher Inspiration im Leben der Gemeinde. Hervorzuheben sind dabei die Gnadengaben der Weisheits- und Erkenntnisrede (*lógos*) sowie der Unterscheidung der Geister und der Auslegung der Zungenrede. Auch hier werden Geist und Wort nicht gegeneinander ausgespielt. Die inspirierte Weisheit ist demnach zwar für die Vernunft der Welt unerschwinglich, sie bleibt unverfügbar, ist dennoch nicht un-logisch. Inspiration bleibt insgesamt eingeordnet in das Auferstehungsleben der Gemeinde und sichert dort eine wesentliche Funktion, nämlich die Ausbreitung und potenzierte Entfaltung der Offenbarung durch Sprache, insbesondere durch das prophetische Reden.

Hier ist [1Kor 14,24f](#) wichtig: Wird in der Gemeinde prophetisch geredet, so kann ein Ungläubiger oder Unkundiger von allen überführt werden, „das Verborgene seines Herzens wird offenbar und so fällt er auf sein Angesicht und betet zu Gott, ausrufend: Gott ist wahrhaftig unter euch!“ Es ist nicht ganz klar, was sich der Apostel genau dabei vorstellt. Der Ungläubige wird durch die prophetische Rede jedenfalls getroffen, und zwar ins Herz (vgl. [Apg 2,37](#)). Sein Innerstes wird offenbar (*phanera*). Das Geschehen der Offenbarung setzt sich demnach als *elégchein* („prüfen“) fort. Wie Gott durch seinen Geist das innerste göttliche Leben und Geheimnis durchsichtig macht, so erschließt das Geisteswirken auch das Innerste der menschlichen Personen (s.o.) und schließt sie zu einer Gemeinde zusammen. Es entsteht ein Glaubensdiskurs, denn menschliche

Personen werden überführt, was ohne Argumente nicht möglich ist (vgl. auch [Joh 16,8](#) zum Parakleten).

Die eigene apostolische Verkündigung betrachtet Paulus demnach als prophetisches Reden (vgl. die Anspielung auf Jeremia in [1Kor 9,16](#)), auch wenn der Geist nicht explizit genannt wird: „Und darum danken auch wir Gott unablässig, dass ihr empfangen habt das Wort Gottes, das ihr von uns gehört habt, und es nicht angenommen habt als Wort der Menschen, sondern – wie es wahrhaftig ist – als Gottes Wort, das in euch wirkt, indem ihr glaubt.“ ([1Thess 2,13](#); vgl. [Röm 15,19](#); [2Kor 4,13](#); [1Thess 1,5](#)). Paulus kann dabei durchaus das Wort Jesu Christi unterscheiden von seinen eigenen Worten ([1Kor 7,10.12](#)). Dabei ist die Verkündigung von Jesus Christus einerseits immer wieder verflochten mit einer eigenwilligen oder auch geist-reichen Auslegung der Schrift, andererseits zeichnet sich ein dramatischer Gegensatz zwischen dem Buchstaben des Gesetzes und dem Geist Jesu Christi ab.

Die wichtigste Passage zum Gegensatz von Geist und Buchstaben findet sich in [2Kor 3](#). Dort wird auf dem Hintergrund von [Ez 36,26f](#) der Gegensatz von steinernen und fleischernen Herzen übertragen auf die Differenz zwischen der Schrift auf steinernen Tafeln und dem Geist des lebendigen Gottes, der in den Herzen wirkt. Die Gemeinde selber ist ein Brief, also inspirierte Sprache. Darin erfüllt sich der Neue Bund ([2Kor 3,6](#)). Nun kommt es aber zu einem scharfen Gegensatz: *Der Buchstabe tötet, der Geist macht lebendig*. Immerhin gibt Paulus auch dem Buchstaben die Ehre. Er bezieht sich auf [Ex 34,29ff](#), geht allerdings sehr frei mit der Vorlage um. Dort wird erzählt, dass das Angesicht des Mose glänzt, weil er mit JHWH geredet hat. Dieser Glanz ist nur zu ertragen, wenn Mose redet, also nur als Begleiterscheinung des lebendigen Wortes. Mose muss daher die Decke tragen, wenn er dem Volk begegnet, *ohne* mit ihm zu reden. Das könnte zwar ein interessanter Gedanke ganz im Sinne des Apostels sein, doch biegt Paulus die Vorlage um: Mose trägt die Decke, „damit die Söhne nicht auf das *telos* des vergänglichen Glanzes blicken“ ([2Kor 3,13](#)). Mehr noch: Während in der ursprünglichen Erzählung Mose die Decke entfernt ([Ex 34,34](#)), liest Paulus in [2Kor 3,16](#): „*jemand*“. Demnach hängt die Decke auf den Herzen der Israeliten – nicht auf dem Angesicht des Mose. Der *vergängliche* Glanz auf dem Angesicht des Mose ist in der paulinischen Lesart unerträglich, weil er auf die lebensgefährliche Begegnung mit dem lebendigen Gott verweist, die nur als Begegnung mit Jesus Christus als dem Herrn lebendig macht und die Herzen von ihrer Verstockung befreit. Durch diese Wendung kommt es zum *unvergänglichen* Glanz in der Gemeinde: „Der Herr aber ist Geist, wo aber der Geist des Herrn: Freiheit. Wir aber spiegeln alle mit aufgedecktem Angesicht

den Glanz des Herrn und werden verwandelt in sein Bild von Glanz zu Glanz wie vom Geist des Herrn.“ ([2Kor 3,17f](#)). Die Spiegel-Metaphorik hebt hervor, dass das geistreiche Zeugnis von Christus als prophetische Rede multipliziert und potenziert wird.

Der Text ist in doppelter Hinsicht signifikant. Zum einen beschreibt er den Gegensatz von Buchstaben und Geist und *hebt damit die Inspiration von der Schrift ab*. Von Ezechiel her zielt das Wort Gottes auf eine Begegnung, die menschliche Personen zuinnerst trifft, befreit, verwandelt und lebendig macht. Inspiration von *Texten* ist hier gar nicht im Blick, wenn auch das Gesetz dem Mose als Wort mitgeteilt wird. Zum andern bleibt die Verkündigung des Handelns Gottes an eine Erschließung der *Schrift* gebunden. Diese Erschließung ist ihrerseits inspiriert, nämlich ekstatisch auf Christus bezogen, aber nicht ohne innere Logik. Diese Logik erweist sich dann in der paulinischen „Exegese“ als äußerst komplex, wie sich an der Auslegung von [Ex 34,29ff](#) zeigt. Die Komplexität wurzelt auch darin, dass die Schriftauslegung hier nicht nur exemplarisch *durchgeführt*, sondern auch als Dialektik von Geist und Buchstaben, steinernen Tafeln und lebendigen Gesichtern *reflektiert* wird.

Der Gegensatz von Buchstabe und Geist kann in einem Atemzug genannt werden mit der Inspiration der Schrift: „Denn wir wissen, dass das Gesetz geistlich (*pneumatikōs*) ist, ich aber bin fleischlich, unter die Sünde verkauft.“ ([Röm 7,14](#)). Ähnlich wie in [2Kor 3](#) liegt das Problem nicht in der Mitteilung des Gesetzes, sondern in der Verslossenheit des sündigen Geschöpfs. Das Gesetz ist für Paulus einbezogen in die dramatische Geschichte Gottes mit der menschlichen Person im Allgemeinen und besonders mit Israel. Das Gesetz ist daher eine geistliche Größe und insofern inspiriert – was sich in abgründiger Weise noch darin zeigt, dass die Sünde das Gesetz missbrauchen kann. So wird das Gesetz zum tötenden Buchstaben wegen der Sünde, erst von Jesus Christus her und in der Freiheit des Geistes kann die Gemeinde zum lebendigen Brief werden. Dann kann sogar vom Gesetz des Geistes die Rede sein ([Röm 8,2](#)). Wenn Paulus in [Röm 10,4](#) Christus als *telos* („Ziel / Ende“) des Gesetzes bezeichnet, bezieht er sich in geist-reicher Weise auf [Dtn 30,12ff](#) (vgl. [Röm 10,6ff](#)). Hier argumentiert er also im Rahmen eines „Schriftbeweises“. Dabei *spricht* die Glaubensgerechtigkeit, während Mose als Gesetzgeber *schreibt* ([Röm 10,5](#)). „Der Gesetzgeber Mose tritt der personifizierten Glaubensgerechtigkeit gegenüber.“ (Käsemann, 275).

Die paulinische Formel *kathōs gégraptai* o.ä. („wie geschrieben steht“; [Röm 1,17](#); [Röm 2,24](#); [Röm 3,4.10](#); [Röm 8,36](#); [Röm 9,33](#); [Röm 10,15](#); [Röm 11,8.26](#); [Röm 12,19](#); [Röm 14,11](#); [Röm 15,3.9.21](#)) zeigt an, dass wichtige theologische Aussagen aus

der Lektüre der Schrift (= Altes Testament) im Lichte des Christusgeschehens gewonnen werden. Nicht immer sind die Zitate sonderlich signifikant oder auch nur charakteristisch. Interessant ist [Röm 9,17](#): „Denn die Schrift (!) sagt zum Pharao: Dazu habe ich dich erweckt, dass ich an dir zeigen werde meine Kraft und dass mein Name verkündet werde auf der ganzen Erde. Er erbarmt sich also, wessen er will, und macht verstockt, wen er will.“ Es ist nach [Ex 9,16](#) doch JHWH, der zum Pharao spricht. Paulus kombiniert das mit dem Spruch JHWHs an Mose aus [Ex 33,19](#). Das ist ein ganz anderer Kontext. Der Apostel betrachtet offenbar die gesamte Schrift als strukturiertes Gefüge von Verweisen, das von Christus her lebendig wird. Die Schrift ist hier „die personifizierte Gottesstimme, wie sie der spätere Leser vernimmt.“ (Käsemann, 258). Das zeigt sich auch, wenn Paulus den Felsen aus [Ex 17](#) und [Num 20](#) als „geistlich“ bezeichnet, weil es sich um einen Typos handelt ([1Kor 10,3.11](#)). Die typologische Auslegung spürt also den geistlichen Sinn auf. Im Unterschied zur Dialektik von Geist und Buchstaben, Gesetz und Sünde wird dabei allerdings die Schrift auf den ersten Blick zu einer statischen Größe. Ist aber Christus das Ziel / Ende des Gesetzes, so hat der Eindruck der ungeschichtlichen Interpretation eher mit der eschatologischen Wahrnehmung zu tun, die das gesamte Alte Testament als geist-erfüllt erfährt (Kümmel, 1519).

3.3. Übriges Neues Testament

Die Motive der paulinischen Inspirations-„Lehre“ finden sich auch im übrigen Neuen Testament. Im Geist wird prophetisch geredet, d.h. in erster Linie: die Gegenwart wird durchsichtig gemacht für Gottes zukünftiges und endgültiges Handeln, etwa [1Tim 4,1](#): „Der Geist sagt deutlich, dass in den letzten Zeiten einige abfallen werden vom Glauben und lügenhaften Geistern und den Lehren der Dämonen folgen werden.“ Die Pfingstgeschichte des Lukas in [Apg 2](#) beschreibt ein geistgewirktes Reden, genauer: den Lobpreis der großen Taten Gottes ([Apg 2,11](#)). Die anschließende Rede des Petrus deutet das als Erfüllung von [Jo 3](#). Das Wunder liegt aber in der allgemeinen, Sprachgrenzen überwindenden Verständlichkeit (Welker, 215ff). Auch hier wird wieder Schrift ausgelegt, und zwar so, dass es die Hörer ins Herz sticht ([Apg 2,37](#), vgl. [1Kor 14,24f](#)). Stephanus ist des Geistes voll ([Apg 6,3.5.10](#); [Apg 7,55](#)), daher zeichnet er sich durch *sophia* („Weisheit“) aus ([Apg 6,3.10](#)) und argumentiert unwiderstehlich. Im Verhör erscheint er mit dem Angesicht eines Engels ([Apg 6,15](#)). Die folgende Rede ([Apg 7,2ff](#)) ist offenbar unter Inspiration gewirkt und führt einen umfassenden Schriftbeweis zum Thema „Israels Abkehr von JHWH“. Auch diese Rede geht den Hörern durchs Herz ([Apg 7,54](#)), aber sie knirschen mit den Zähnen, während Stephanus bereits den Himmel offen sieht. Im Geist

reden die Christen in Zungen und preisen Gott (vgl. [Apg 10,46](#)) – sie singen möglicherweise Hymnen (Berger, 184f) –, oder sie weissagen: [Apg 19,6](#). Apollos redet brennend im Geist und lehrt recht von Jesus, „er widerlegte die Juden kräftig und erwies öffentlich durch die Schrift, dass Jesus der Christus ist“ ([Apg 18,25.28](#)).

Petrus redet vor dem Hohen Rat aus dem Geist ([Apg 4,8](#)) und zwar in Freimut ([Apg 4,13](#)), wie auch die Glieder der Urgemeinde überhaupt ([Apg 4,29.31](#)). Dieses Motiv ist gegenüber Paulus neu: Der Geist ermöglicht es den Christen, in Situationen von Streit und Verfolgung die rechten Worte zu finden ([Mt 10,19f](#); [Mk 13,10f](#) und [Lk 12,11f](#)). Hier wird deutlich, dass der Geist situativ redet. Inspiration hat nichts mit einem Diktat zu tun, wohl aber mit einer Gelassenheit und Selbstvergessenheit, die frei ist von der Sorge um das eigene Ich. Freiheit und Glaube – als Sich-verlassen auf Gott – sind im Spiel, wenn geredet wird. Das hat nichts mit einem formalen Begriff von Inspiration zu tun. An die Stelle des Geistes kann daher auch Christus selber treten (vgl. [Lk 21,15](#)), wo der Erhöhte selber den Aposteln Mund und Weisheit verleiht. Auch für Matthäus gilt: „Die Geistbegabung der Christen lässt er zugunsten des Gedankens der Gegenwart Jesu bei seiner Gemeinde (18,20; 28,20) zurücktreten.“ (Luz 1990, 112).

Der johanneische Paraklet ist der Geist der Wahrheit ([Joh 14,17](#); [Joh 15,26](#); [Joh 16,13](#)) und überführt (*elegche!*) die Welt der Sünde und zur Gerechtigkeit und zum Gericht ([Joh 16,8](#)). Der Geist der Wahrheit „wird euch wegweisen in aller Wahrheit. Er wird nicht aus sich selbst reden, sondern reden, was er hört, und euch das Künftige ankündigen. Jener wird mich verherrlichen (*doxáse!*), weil er aus dem Meinen nehmen und es euch ankündigen wird.“ ([Joh 16,13f](#)). Inspiration teilt demnach eine Wahrheit mit, die in sich unendlich ist und durch den Geist erschlossen wird, nämlich die in Jesus Christus offenbare Wahrheit. Das ist eine lebendige Wahrheit, während die Lüge tödlich ist und unfrei macht. Inspiration wäre in dieser Hinsicht zu bestimmen als eine geistgewirkte Rede, in der die Redenden „christusförmig“ werden.

3.4. Zusammenfassung

Das inspirierte Reden konzentriert sich im Neuen Testament immer wieder auf die konkrete, situativ zugespitzte Rechenschaft über den Christusglauben, die vor allem im Rückgriff auf das Alte Testament zu gewinnen ist, wenn die Schrift geistreich ausgelegt wird, und die oft in einer Konfrontation abgelegt werden muss. Daraus geht aber hervor, dass sich im Neuen Testament die Vorstellung noch gar nicht finden kann, es sei selber *als Text* inspiriert. Über [2Tim 3,16](#) hinaus und außerhalb der paulinischen Schriften finden sich aber verstreute

Hinweise auf die Inspiration des Alten Testaments. Bei Matthäus gilt das Alte Testament als Weissagung („Erfüllungszitate“). Das zeigt sich auch im *passivum divinum* in den „Antithesen“ der Bergpredigt. Allerdings: „Abgesehen von der Geschichte Jesu gibt es im ganzen Neuen Testament keine ‚Erfüllung‘ der Schrift.“ (Luz 1985, 140). Der Rekurs auf den Heiligen Geist gehört in die Einleitungsformeln für Schriftzitate (Welker, 257 Anm. 222), etwa [Mk 12,36](#)par: „Er sagte ihnen: Wie nun David im Geist ihn den Herrn nennt und spricht [es folgt [Ps 110](#)]“. Die Psalmen gelten demnach bereits als inspirierte Rede Davids (vgl. auch [Apg 1,16](#); [Apg 4,25](#); [Apg 28,25](#) [hier in Bezug auf Jesaja]; [Hebr 3,7](#)). In [Hebr 9,8](#) wird die Unterscheidung von Heiligtum und Allerheiligstem als geistvoller Zeichenzusammenhang gelesen: „Damit machte der Heilige Geist klar, dass noch nicht offenbart sei der Weg zum Heiligen, solange die vordere Hütte steht.“ In [Hebr 10,15ff](#) wird das Wort [Jer 31,33f](#) unmittelbar dem Geist in den Mund gelegt. In [1Petr 1,11](#) ist davon die Rede, dass die Propheten durch den Geist Christi *in ihnen* geredet haben, „der voraus bezeugte die Leiden auf Christus hin und die Herrlichkeit danach.“ Daher geschieht die Weissagung der Schrift nicht in eigener Deutung, „denn Weissagung ist damals nicht nach dem Willen eines Menschen hervorgebracht, sondern die Menschen haben getrieben von dem heiligen Geist von Gott her geredet.“ ([2Petr 1,21](#)). Das Bild verdichtet sich: In dem Ausmaß, in dem die Geschichte Jesu Christi gedeutet und verstanden wird von den Schriften her, muss der Geist Jesu Christi diese Schriften bewirkt haben. Das gipfelt letztlich in der Wendung „der gesprochen hat durch die Propheten“ des *Credo Nicaeno-Constantinopolitanum* (Berger 184, Anm. 14).

4. Historisch

4.1. Alte Kirche

4.1.1. Einführung

In der griechischen Antike kann *pneuma* („Geist“) den inspiratorisch erregenden, enthusiastisch erfüllenden Hauch meinen, der etwa die delphische Pythia erfüllt. Später verblasst der Wortgebrauch in der Rhetorik und Literarästhetik. Dort geht es dann weniger um die Begeisterung als vielmehr um den mitreißenden expressiven Schwung des Redners (Kleinknecht 336). Insofern gibt es einen rezeptionstheoretischen Akzent bereits in der Antike. In Phaidros 265b führt Platon Mantik, Mystik, Poesie und Erotik an und bringt damit „die religiösen Vorstellungen des Griechentums von der Wirkung göttlichen Anhauchs systematisch ... auf den Begriff“ (Kleinknecht, 341). In der

apollinischen Inspirationsmantik gilt der Geist als Ursache und Quelle ekstatisch ergriffenen *Redens*, in dem die Priesterin unmittelbar zur ‚göttlichen Stimme‘ wird. Das *pneuma* („Geist“) jagt den Verstand aus den Köpfen und nimmt selbst dessen Stelle ein (Kleinknecht, 343f). Daher sind ekstatische und manische Züge charakteristisch. Hier setzt auch die platonische Kritik an. Die in Ekstase geäußerten Worte müssen vernünftig interpretiert werden, was die Aufgabe des Philosophen ist (Kleinknecht, 354f). Hier knüpft später → [Philo von Alexandrien](#) an: „Wie Plato den Philosophen zum Deuter des Enthusiastischen erkoren hat ..., so sieht Philo sich selber als allegorischen Exegeten mit dem Inspirationsgeist begabt ..., der in Mose seinen Prototyp hat“ (Bieder, 372). Hier fällt die Verschiebung auf, dass bei Platon die Inspirationsmantik vernünftig – philosophisch – gedeutet werden muss, weil der Geist zur unkontrollierten Ekstase führt und in dieser Hinsicht widervernünftig wirkt, während bei Philo auch die Deutung den Geist erfordert. Dieses Modell erinnert an die paulinischen Ausführungen in [1Kor 14](#).

Im 1. und 2. Jh. macht sich im Rahmen der frühchristlichen Theologie ein (jüdisch-)hellenistischer Einfluss bemerkbar, der Inspiration als ekstatische, das Bewusstsein ausschaltende Einwirkung des Geistes versteht. Hier wird der Mensch „zum rein passiven Organe des Geistes Gottes bzw. des Logos“ (Cremer 186). Diese Auffassung „erlitt einen Stoß durch den *Montanismus*, in dessen Abwehr die Kirche gegen die reine Ekstase höchst kritisch wurde.“ (Weber, 254). „Die Inspirationslehre der Kirchenväter verbindet mit der vollen Anerkennung der uneingeschränkten Einwirkung des heiligen Geistes auf den Willen und die Erkenntnis der biblischen Schriftsteller die Anerkennung ihrer Selbstständigkeit und Selbstthätigkeit, auf welche mehr noch als Form und Stil zurückgeführt wird.“ (Cremer, 188). Die erste reflektierte Behandlung dieses Zusammenhangs findet sich bei → [Origenes](#) (Origenes, Vier Bücher von den Prinzipien, 688-781; Belege beziehen sich auf Buch IV):

4.1.2. Origenes

Die Schriften sind „nach unserem Glauben göttlich“ (1,1). Der Beweis liegt darin, dass sich das Wort des Mose und der Propheten und das Wort Jesu durchgesetzt haben (vgl. 1,2). Origenes argumentiert also auch von der Rezeption her. In seiner Hermeneutik knüpft er bei Paulus an: Die Schriften des Alten Testaments sind von Gott eingegeben, denn aus ihnen lässt sich die Gottheit Jesu kraftvoll nachweisen. „Man muß jedoch sagen, daß (erst), als Jesus kam, das Göttliche in den prophetischen Worten und das Pneumatische im Gesetz des Mose aufleuchteten. ... Nun aber ist das im Gesetz des Mose enthaltene, durch eine ‚Decke‘ darin verborgene Licht mit dem Kommen Jesu

aufgeleuchtet; ‚die Decke wurde weggenommen‘ (vgl. [2Kor 3,15f](#)), und die ‚Güter‘, deren ‚Schatten‘ der Buchstabe enthielt (vgl. [Hebr 10,1](#)), wurden allmählich erkannt.“ (1,6). Dabei unterscheidet Origenes zwischen dem Literalsinn („Fleisch“), dem inneren Zusammenhang der Schrift, der auf einen tieferen Sinn hinweist („Seele“), und der Schau der göttlichen Geheimnisse („Geist“). „Wie nämlich der Mensch aus Leib, Seele und Geist besteht, ebenso auch die Schrift, die Gott nach seinem Plan zur Rettung der Menschen gegeben hat.“ (2,4). Die Auslegung auf der zweiten Ebene ist verbunden mit dem Aufstieg der Seele, also eher „anagogisch“ als allegorisch. Es kommt durchaus auf die innere Einheit der Sinnebenen an, weil „mit den im Wortsinn verlaufenen Geschichten anderes, Nichtgeschehenes verwoben ist.“ (3,1). Es findet sich sogar eine Vorahnung von Luthers Lehre der Verborgenheit der Offenbarung „unter dem Gegenteil“: Gott wollte „die Belehrung über die genannten Gegenstände in Ausdrücken verbergen, die, äußerlich betrachtet, eine Erzählung sind mit Aussagen über die sichtbaren Schöpfungswerke, die Erschaffung des Menschen und die Ausbreitung durch die Generationen hin von den ersten Menschen bis zu ihrer Vielzahl.“ (2,8, vgl. auch 3,11). So sind gerade die dunklen Stellen ein Indiz für die übervernünftige geistige Wahrheit, denn allein durch allgemeine Evidenz gelangt man nicht zum geistlichen Schriftsinn. Origenes knüpft an [1Kor 2,6-16](#) an.

Es kommt auf die *typologische* Deutung an, die allerdings wohl erwogen werden muss und nur dem Vollkommenen zugänglich ist (vgl. 2,6 wieder in Anlehnung an [1Kor 2,7f](#)). Die Schrift sucht „den Zusammenhang des Pneumatischen durch geschene und durch noch auszuführende Handlungen auszusagen.“ (2,9). Es geht also nicht um willkürliche Ergänzungen, vielmehr um einen Durchblick (vgl. Origenes Anm. 36 zur Stelle). Der geistige Sinn zeigt sich gewissermaßen als *Gestaltwahrnehmung*, wenn die geschichtlichen Angaben auf der Ebene des Literalsinnes „zusammen mit dem wörtlich Ungeschichtlichen“ (3,5) übertragen ausgelegt werden. Die geistliche Auslegung ist niemals abgeschlossen, denn sobald ein geschaffener Geist „ein wenig von dem Gesuchten gefunden hat, sieht er wieder anderes, was noch zu suchen ist; und wenn er zu diesem gelangt ist, wird er abermals viel mehr von dem vor sich sehen, was noch gesucht werden muß.“ (3,14). Allerdings kann für Origenes das Reden nochmals überstiegen werden durch das bloße Denken (vgl. 3,15). Insofern ist der Verdacht insgesamt begründet, dass seine Hermeneutik zwar streckenweise mit der Schriftauslegung des Paulus vergleichbar ist, aber gerade ohne dessen eschatologische Ausrichtung. Für beide ist der Text (des Alten Testaments oder der Bibel insgesamt) ein Zusammenhang von Verweisungen auf einen tieferen Sinn. Doch verliert bei Origenes die Geschichte an Gewicht. „Die Abkehr vom

heilsgeschichtlichen Denken bringt es mit sich, daß die Exegese des Origenes großenteils auf Allegorese hinausläuft und die typologische Auslegung ... hinter ihr zurücktritt.“ (Origenes 23).

4.1.3. Augustinus

Augustinus geht selbstverständlich von der Inspiration der Autoren der Schrift aus. Daher steht hinter der Sprache der Texte das göttliche Wort, so dass jedes Wort im Text die göttliche Wahrheit repräsentiert. Das führt aber gerade nicht zu einem wörtlichen Verständnis der Texte. Jede Interpretation unterscheidet sich als menschliche Lesart von der göttlichen Wahrheit, die der interpretierte Text kraft göttlicher Inspiration mitteilt. „Es gibt im Prinzip nur eine einzige *sententia* des biblischen Autors, und diese kann mit der göttlichen Wahrheit gleichgesetzt werden; die Interpreten können *deshalb* nicht immer und ohne weiteres zu dieser *sententia* vordringen, weil der Text dazwischen steht.“ (Fuhrer, 153). Dabei kann der in der Regel unvermeidliche Pluralismus von Lesarten zuweilen auch in der Absicht der biblischen Autoren liegen. Allerdings geht Augustinus nicht so weit, diese Ausnahme zur Regel zu machen. Die Aussage des biblischen Autors kann im Prinzip getroffen werden, auch wenn die Interpretationen in der Regel mit Skepsis betrachtet werden müssen und revidierbar bleiben (Fuhrer, 154).

4.2. Reformation

4.2.1. Luther

→ [Luther](#) formuliert keine neue Inspirationslehre. Seine theologischen Äußerungen zur Schrift sind allerdings höchst differenziert, wenngleich verstreut. Die Wortgestalt der biblischen Texte entspricht der menschlichen Natur des inkarnierten Gotteswortes. Von da aus ergibt sich die Hochachtung des Literalsinnes bei gleichzeitigem Gespür für die Durchsichtigkeit der „einfachen“ Lesart und vor allem für deren provokante Potentiale. Wenn Luther etwa gegen Zwingli auf der Lesart „Das *ist* mein Leib“ beharrt, so führt die Interpretation der Stelle das theologische Denken in labyrinthische Verwicklungen, die jede Selbstsicherheit der Vernunft erschüttern (vgl. Weimarer Ausgabe 26, 262). *Darin* besteht das geistliche Verständnis, also nicht in einer Allegorese, die die Buchstaben überfliegt. Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium schärft eine Dialektik ein, die den wörtlichen Sinn nicht durch eine Subtraktion vom geistlichen Sinn unterscheidet, sondern einen Aspektwechsel verlangt. Insofern ist aber eine *Pluralität* von Lesarten gerade nicht ausgeschlossen. Das folgt letztlich aus der Einsicht von der Gegenwart Gottes *sub contrario objectu, sensu, experientia* (Weimarer Ausgabe 18, 633).

Luther betont die *Raffinesse* der Schrift – das ist geistreicher als ein Diktat. Daher formuliert er bereits 1521 tiefsinnige Überlegungen zur Theorie der Metaphern (vgl. Weimarer Ausgabe 8, 84). Außerdem kommt es auf das gepredigte Wort an, auf die Wirkung des Wortes beim Hören, also auf den lebendigen Glauben. Die Schrift muss durch den Geist verstanden werden, durch den sie geschrieben ist, welcher Geist eben in der Schrift gegenwärtig und lebendig zu finden ist. So wird die Behauptung der Inspiration der Schrift unauflöslich verkettet mit der Inspiration der Interpreten. Dann gilt auch die berühmte These von der Selbstausslegung der Schrift: *per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans* (vgl. Weimarer Ausgabe 7, 96ff). In dieser Fluchtlinie liegt auch die Unterscheidung zwischen *claritas externa* und *interna* („äußere / innere Klarheit“; vgl. Weimarer Ausgabe 18, 609). Letztere ereignet sich, wenn ein Wort der Schrift die Person befreit, was nur als Wirken des Geistes zu denken ist. Die äußere Klarheit liegt darin, dass die Schrift trotz der dunklen Stellen sehr wohl im Zusammenhang verständlich ist. Die *claritas interna* ist jedenfalls wieder rezeptionstheoretisch aufgefasst. Wichtig ist allerdings, dass der Geist *in* den Buchstaben wirkt (Liebing, 167), nicht zuletzt, weil dieses Ereignis die Predigt und somit die äußere Klarheit der Schrift voraussetzt.

4.2.2. Calvin

Das *testimonium spiritus internum* („innere Zeugnis des Geistes“) findet sich auch bei → [Calvin](#), ganz ähnlich formuliert wie bei Luther: Der Geist hat durch die Propheten gesprochen und schenkt unserem Herzen die Gewissheit, dass sie verlässlich verkündigt haben (Institutio I, 7,4). Auch Calvin betont die Selbstevidenz der Schrift: Sie ist „nicht weniger deutlich als die Farbe von einem weißen oder schwarzen, der Geschmack an einem süßen oder bitteren Ding!“ (Institutio I, 7,2). Die Evidenz ist geradezu sinnlich wahrnehmbar: Wir *empfinden* die Gewalt göttlicher Majestät – „und diese Kraft zieht und entzündet uns zum Gehorsam, mit Wissen und Willen, aber viel lebendiger und stärker, als alles menschliche Wollen und Wissen!“ (Institutio I, 7,5). Es geht Calvin insgesamt darum, dass die Schrift nicht erst von der Kirche beglaubigt werden muss. Gerade die menschliche, nicht immer rhetorisch glanzvolle Seite der Schrift wird zum Beweis des Geistes und der Kraft nach [1Kor 2,4](#) (Institutio I, 8,1). Das wirkungsgeschichtliche Argument der Widerstandsfähigkeit der biblischen Texte ist zwar stark (Institutio I, 8,12), aber doch sekundär gegenüber dem inneren Zeugnis des Heiligen Geistes.

4.3. Entwicklung zur Verbalinspiration

Die Verhärtung zum Inspirationsdogma in der orthodoxen lutherischen und reformierten Schultheologie bildet gegenüber der Position der Reformatoren einen Rückfall noch hinter Origenes zurück. Das verständliche Bestreben, die Sonderstellung der Schrift gegenüber der kirchlichen Tradition zu begründen, führt zur Konzentration auf die Entstehung der Texte und damit weg von der lebendigen Rückkopplung zwischen geist-vollen Schriften und inspirierten Lesern. Der Geist, von dem dann die Rede ist, hat wenig mit der biblischen Pneumatologie zu tun (auch nicht mit einer trinitarischen Fassung des Geistes Jesu Christi) und erinnert eher an die vor-origenistischen Inspirationsvorstellungen (s.o.). So formuliert Musäus im Jahre 1679: „Die wirkende Ursache (*causa efficiens*) der heiligen Schrift und zwar die entscheidende (*principalis*) ist Gott oder ... der heilige Geist. Die Ursächlichkeit aber oder formale Bestimmtheit ... ist die Theopneustie oder göttliche Eingebung (*inspiratio divina*). Die weniger entscheidende (*minus principalis*) wirkende Ursache der heiligen Schrift sind die heiligen Männer, welche durch Eingeben des heiligen Geistes die Hand ans Schreibrohr (*calamo*) gelegt und an verschiedenen Orten und Zeitpunkten die Schrift zubereitet haben.“ Durch die Theopneustie geschah es, dass der heilige Geist „ihnen das, was zu schreiben war, mitteilte (*suggerebat*) und ihrem Geiste (*intellectui*) gleichsam in die Feder diktierte.“ (zitiert nach Hirsch, 314f).

Immerhin unterstreicht Hollaz 1725 nochmals das *testimonium internum spiritus sancti* („innere Zeugnis des heiligen Geistes“). Es ist „der vornehmste und letzte Grund, den göttlichen Ursprung der heiligen Schrift zu erkennen und mit göttlichem Glauben zu glauben.“ Darunter wird verstanden „ein übernatürlicher Akt des heiligen Geistes, der durch das aufmerksam gelesene oder hörend aufgenommene Wort Gottes mit seiner göttlichen der heiligen Schrift mitgeteilten Kraft an das Herz des Menschen pocht, es aufzutut, erleuchtet und in den Gehorsam des Glaubens beugt, also dass der erleuchtete Mensch auf Grund innerer geistlicher Regungen wahrhaftig spürt, das ihm dargelegte Wort sei von Gott selbst ausgegangen, und alsodenn ihm eine unwankende Zustimmung bietet.“ (Hirsch, 317). Auch bei Musäus wird betont: Die Erleuchtungskraft ist dem Wort *innerlich*, nicht allerdings der Schriftgestalt. Das wäre ein magisches Missverständnis. Aber doch kann hier keine Scheidung durchgeführt werden. Die Einheit von Wort und Geist wird mit der Einheit von Christi Leib und Blut mit Brot und Wein im Abendmahl verglichen (Hirsch, 321f). Das richtet sich gegen Rahtmann, der den Unterschied zwischen Schrift und Geistzeugnis (scheinbar oder in missverständlicher Weise) überbetont hatte (Weber, 313f). Das Problem bleibt: Die Einheit von Schrift und Geist wird zum statischen Datum und kaum noch aufgefasst als geistgewirktes unverfügbares

Ereignis (im Unterschied auch zur Abendmahlslehre Luthers).

Auf reformierter Seite wird dann in der *Formula Consensus Ecclesiarum Helveticarum Reformatarum* der extreme Punkt erreicht. Canon 2 schreibt den Hebräischen Text mit Konsonanten und Vokalen sowie der Punktierung dem Geisteswirken zu, Canon 3 verwirft alle philologischen Versuche, etwa mit der → [Septuaginta](#) oder anderen Überlieferungen zu Emendationen zu kommen (Müller, 862f). Den modernen Tiefpunkt markiert die Chicago-Erklärung evangelikaler Theologen von 1978 zur Irrtumslosigkeit der Bibel (Chicago-Erklärung www.bibelbund/pdf/chicago.pdf). Hier wird das Wort der Schrift mit der Offenbarung gleichgesetzt (Art. III), die Schrift ist als Ganzes und in allen ihren Teilen bis zu den Worten des Urtextes von Gott durch göttliche Inspiration gegeben (Art. VI). „Wir bekennen, dass die Inspiration jenes Werk war, in dem Gott durch seinen Geist durch menschliche Schreiber sein Wort gab. Der Ursprung der Schrift ist Gott selbst. Die Art und Weise der göttlichen Inspiration bleibt für uns zu einem großen Teil ein Geheimnis.“ (Art. VII). Immerhin hat Gott nicht die Persönlichkeit und den Stil der Schreiber ausgeschaltet (Art. VIII). Mit alledem soll die Zuverlässigkeit des Schriftwortes garantiert werden (Art. IX). Denn die derart von Gott mitgeteilte Schrift ist unfehlbar (Art. XI), und zwar in ihrer Gesamtheit, so dass auch wissenschaftliche Hypothesen über die Erdgeschichte an den biblischen Texten zu messen sind (Art. XII). Demnach muss zunächst an die Schrift geglaubt werden, dann erst kann das Zeugnis von Jesus Christus angenommen werden. Für ein *testimonium Spiritus sancti* („Zeugnis des heiligen Geistes“) ist hier kein Raum mehr, erst recht nicht für Luthers Einsicht in die Offenbarung Gottes unter der Verborgtheit (s.o.; Mildenerger, 22f). Daran ändert auch der formale Verweis auf das Zeugnis des Geistes nichts (Art. XVII). Die Schrift selbst kennt einen solchen Begriff von Inspiration ebenso wenig wie den hier vorausgesetzten simplen Begriff von Wahrheit. Dieser fatale Widerspruch bleibt unbemerkt. Der Begriff „Irrtumslosigkeit“ wird zwar in Art. XIII abgegrenzt von sachfremden Kriterien und als „Zuverlässigkeit“ umschrieben, aber diese Präzisierung bleibt folgenlos.

[Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier](#)

Empfohlene Zitierweise

Maurer, Ernstpeter, Art. Inspiration, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2009

Literaturverzeichnis

- Albertz, R. / Westermann, C., 2004, Art. Geist, THAT Bd. II, 6. Aufl. Gütersloh, 726-753
- Barth, K., 1975, Die Kirchliche Dogmatik Bd. I/1, 9. Aufl. Zürich
- Bea, A., 1960, Art. Inspiration, LThK Bd. V, 2. Aufl. Freiburg, 703-711
- Berger, K., 1984, Art. Geist / Heiliger Geist / Geistesgaben III. Neues Testament, TRE Bd. XII, Berlin, 178-196
- Bieder, W., 1959, Art. πνευμα C II. πνευμα im hellenistischen Judentum“, ThWNT Bd. VI, Stuttgart, 370-373
- Chicago-Erklärung zur Irrtumslosigkeit der Bibel (1978, übers. von B. Peters), Pforzheim 2003 (www.bibelbund/pdf/chicago.pdf)
- Cremer, H., 1901, Art. Inspiration, RE Bd. IX, 3. Aufl. Leipzig, 183-203
- Fuhrer, T., 2004, Augustinus, Darmstadt
- Hirsch, E., 1964, Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, 4. Aufl. Berlin
- Käsemann, E., 1974, An die Römer (HNT 8a), 3. Aufl. Tübingen
- Kleinknecht, H., 1959, Art. πνευμα A. πνευμα im Griechischen, ThWNT Bd. VI, Stuttgart, 333-357
- Körtner, U.H.J., Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik, Göttingen 1994
- Kümmel, W.G., 1961, Art. Schriftauslegung III. Im Urchristentum, RGG Bd. V, 3. Aufl. Tübingen, 1517-1520
- Liebing, H., 1986, Sola Scriptura, in: ders., Humanismus – Reformation – Konfession (Beiträge zur Kirchengeschichte), Marburg, 163-176
- Luz, U., 1985, Das Evangelium nach Matthäus Bd. I (EKK I/1), Zürich / Neukirchen-Vluyn
- Luz, U., 1990, Das Evangelium nach Matthäus Bd. II (EKK I/2), Zürich / Neukirchen-Vluyn
- Mildenerger, F., 1991, Biblische Dogmatik Bd. I, Stuttgart
- Müller, E.F.K., 1903, Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche. In authentischen Texten mit geschichtlicher Einleitung und Register, Leipzig
- Origenes, 1985, Vier Bücher von den Prinzipien (hg. und übers. von H. Görgemanns und H. Karpp), Darmstadt
- Schmidt, W.H., 1984, Art. Geist / Heiliger Geist / Geistesgaben I. Altes Testament, TRE Bd. XII, Berlin, 170-173
- Sjöberg, E., 1959, Art. πνευμα C III. *rûach* im palästinischen Judentum, ThWNT Bd. VI, Stuttgart 1959, 373-387
- Weber, O., 1987, Grundlagen der Dogmatik Bd. 1, 7. Aufl. Neukirchen-Vluyn
- Welker, M., 1993, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn
- Zimmerli, W., 1962, Art. Wort Gottes I. Im Alten Testament, RGG Bd. VI, 3. Aufl. Tübingen, 1809-1812

Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil
Prof. Dr. Michaela Bauks
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft
Balingen Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de