

# Fundamentalismus, Bibel und Geist

Zu einem Kriterium für die rechte Auslegung der Heiligen Schrift

von Gerhard Gäde

Angesichts aktueller antimodernistischer Tendenzen in der Kirche, die erneut auch ein unkritisches Bibelverständnis favorisieren, stellt der Artikel die Frage, in welchem Sinn die Heilige Schrift eigentlich als Wort Gottes verstanden werden kann. Es geht darum, sowohl ein fundamentalistisches Verstehen der Schrift als auch einen Bibelrelativismus zu vermeiden, der den Wort-Gottes-Charakter der Bibel als oberste Glaubensnorm nicht mehr ernst nimmt. In welchem Sinn also kann sich der Hörer der christlichen Botschaft durch das Zeugnis der Schrift tatsächlich als von Gott angesprochen verstehen und in welchem nicht? Es geht darum, ein Kriterium zu finden, das diese Unterscheidung erlaubt.

Der religiöse Fundamentalismus gehört zur Crux unserer Zeit. Er bedroht – verquickt mit politischen Intentionen – aus islamistischer Richtung mit roher Gewalt die westliche Zivilisation und beruft sich dafür auf den Koran als geoffenbartes Wort Gottes.<sup>1</sup> Doch auch auf christlicher Seite treibt Fundamentalismus als Protest gegen die Moderne seine Blüten. Meist wird er mit evangelikalen Gruppierungen protestantischer Provenienz identifiziert. Doch gibt es auch eine spezifisch katholische Variante des religiösen Fundamentalismus, die an den Antimodernismus und Integralismus des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts anknüpft. Sie stellt eine Fluchtburg gegen den vom Vaticanum II vermeintlich sanktionierten Relativismus des Glaubens und seiner Werte dar.<sup>2</sup> Zusätzliche Nahrung könnte diese Geisteshaltung auch durch das von Joseph Ratzinger kurz vor seiner Wahl zum Papst geprägte Wort von der „Diktatur des Relativismus“ erhalten haben. Dieser Begriff ist inzwischen in konservativen bis traditionalistischen Kreisen der katholischen Kirche zum Schlagwort avanciert, das mitunter als Keule eingesetzt wird, wo immer kirchliche Strukturen und Traditionen kritisch zur Diskussion gestellt werden.<sup>3</sup> Bedenkt man den starken Einfluss auch der schismatischen Piusbruderschaft auf römische Instanzen, so kann man auf katholischer Seite von einem Wiederaufleben des Anti-

---

<sup>1</sup> Vgl. *B. Tibi*, Fundamentalismus im Islam. Eine Gefahr für den Weltfrieden? Darmstadt 2000. Dazu auch der viel diskutierte Klassiker von *S. P. Huntington*, Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert (1996), Hamburg 2006/2007.

<sup>2</sup> Dazu: *Th. Meyer*, Fundamentalismus – Aufstand gegen die Moderne, Hamburg 1989; *St. H. Pförtner*, Fundamentalismus. Die Flucht ins Radikale, Freiburg 1991; *K. Kienzler*, Der religiöse Fundamentalismus. Christentum, Judentum, Islam. München <sup>2</sup>1999; *J. Werbick* (Hg.), Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung, Freiburg 1991.

<sup>3</sup> So bezeichnete Kardinal Walter Brandmüller die von katholischen Politikern aus Sorge um die pastorale Situation angemahnte Überprüfung der Zölibatspflicht für angehende Priester sogar als „Beleidigung Christi“. Vgl. <http://www.katholisch.de/Nachricht.aspx?NId=5769>. Nicht selten wird verkannt, dass die christliche Botschaft selbst der Relativismus par excellence ist, insofern sie alle Absolutheitsansprüche und innerweltlichen Heilserwartungen relativiert und die Welt zur bloßen Welt erklärt.

modernismus des 19. Jahrhunderts sprechen, „seine Kontinuität ist offensichtlich“<sup>4</sup>. In diesem Fahrwasser bewegt sich der aktuelle katholische Fundamentalismus.<sup>5</sup> Er kommt keineswegs nur in abgegrenzten traditionalistischen Gruppierungen zum Ausdruck, sondern zeigt sich deutlich auch in verschiedenen obskuren aber durchaus einflussreichen Gemeinschaften wie dem *Opus Dei* und den *Legionären Christi* sowie in „katholischen“ Internetportalen (kreuz.net; kath.net), Radio- und Fernsehkanälen (Radio Maria, KTV, Gloria-TV). „Fundamentalistisch ist aber auch in weiten Kreisen das Bibellesen des einfachen Kirchenvolkes“<sup>6</sup>, sowie – aus meiner eigenen Erfahrung – die Denkart zahlreicher Seminaristen und Theologiestudenten, deren Geisteshaltung sich im Laufe des Studiums oft kaum verändert.

Neben anderen kirchlichen Topoi wie Liturgie, interreligiöser Dialog (Stichwort „Assisi“), Religionsfreiheit und Ökumene, betrifft diese sich ausbreitende Geisteshaltung auch die Heilige Schrift und ihr Verständnis. Die historisch-kritische Exegese wird in diesen Kreisen mit Misstrauen und oft schroffer Ablehnung bedacht. Die Ergebnisse historischer Erforschung der Bibel verträgen sich nicht mit der Geistgewirktheit dieser Schriften und ihrem Wort-Gottes-Charakter. Die biblischen Schöpfungsaussagen werden gegen das evolutive naturwissenschaftliche Weltbild gestellt; damit wird eine falsche Alternative aufgestellt und eine Entweder-oder-Entscheidung gefordert. Eine wort-wörtliche Schriftauslegung, die sich auf eine vermeintliche Verbalinspiration und absolute Irrtumslosigkeit der Bibel in religiösen wie profanen Aussagen beruft, stellt sich gegen eine theologische Bibelinterpretation, die die Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung ernst nimmt, ohne den übernatürlichen Charakter der Schrift zu bestreiten. Damit wird einem fideistischen Glaubens- und Bibelverständnis Vorschub geleistet, das darauf verzichtet, den Glauben vor dem Forum der Vernunft zu verantworten und im Sinne von 1 Petr 3,15 Rechenschaft über den Glauben abzulegen. Auf diese Weise aber liefert man den Glauben der Beliebigkeit aus und gibt ihn der Lächerlichkeit preis. Letztlich traut man ihm nicht zu, auf Vernunfteinwände überzeugend antworten zu können. In diesem Sinne ist der religiöse und vor allem der biblische Fundamentalismus ein Ausdruck von frommem Unglauben. Richard Dawkins und seine neoatheistische Bewegung haben so mit ihrer Religionskritik überaus leichtes Spiel.

Dieses fundamentalistische Bibelverständnis, das „auch heute noch in vielen Köpfen – oder noch tiefer: in vielen Herzen! – steckt“<sup>7</sup>, legt in gewisser Weise die neuscholastische Inspirationslehre wieder auf und versucht, sie für unsere Zeit nochmals hoffähig zu machen.<sup>8</sup> „Fundamentalistische Kreise aus dem evangelikalen Raum vertreten ein Inspirationsverständnis, das viele Ähnlichkeiten mit der neuscholastischen Theorie auf-

<sup>4</sup> P. Neuner, *Der Streit um den katholischen Modernismus*, Frankfurt/M. – Leipzig 2009, 169; 184: „Die Kontroversen um den Modernismus und den Antimodernismus haben eine mächtige Wirkungsgeschichte entfaltet. Sie sind keineswegs Sache einer fernen Vergangenheit.“

<sup>5</sup> Vgl. dazu W. Beinert (Hg.), „Katholischer“ Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche?, Regensburg 1991.

<sup>6</sup> K. Kienzler, *Fundamentalismus* (op. cit.), 59.

<sup>7</sup> H. Gabel, *Inspiriert und inspirierend – die Bibel*, Würzburg 2011, 34.

<sup>8</sup> Dieses Anliegen verfolgt offensichtlich das Buch von E. Schnabel, *Inspiration und Offenbarung. Die Lehre vom Ursprung und Wesen der Bibel*, Wuppertal 1986.

weist – etwa die Behauptung einer absoluten biblischen Irrtumslosigkeit; und über charismatische Gruppen gelangt dieses Bibelverständnis auch in katholische Gemeinden und Bibelkreise.<sup>9</sup> Wer sich davon abgrenzt, gerät schnell in den Verdacht, den Glauben zu relativieren, die Inspiriertheit und Inerranz der Heiligen Schrift abzulehnen und sich aus der „Tradition“ zu verabschieden. Doch der gläubige Christ weiß, dass die Schrift inspiriert und in ihrer Wahrheit beim Wort zu nehmen ist. Aber zugleich sträubt er sich gegen ein wortwörtliches, buchstäbliches Verständnis. Dabei fehlt es ihm oft an Kriterien, um zwischen einem wortwörtlichen, fundamentalistischen Verständnis und einer Hermeneutik zu unterscheiden, die die Inspiriertheit der Bibel anerkennt und sich von ihr wirklich Gottes Wort sagen lässt, ohne in den fundamentalistischen Graben zu fallen. Wie lässt sich die Heilige Schrift als Gottes Wort verstehen? Sie lässt sich ja keineswegs in jedem beliebigen Sinn als solches verstehen; denn als solches ist sie kein Gegenstand natürlicher Vernunftkenntnis. Ein Glaubensgegenstand muss auch inhaltlich etwas anderes sein als ein Vernunftgegenstand (vgl. DH 3015).<sup>10</sup> Wie also kann man die göttlich geoffenbarte unüberbietbare Wahrheit der Schrift vertreten, ohne auf den fundamentalistischen Irrweg zu geraten?

Die folgenden Seiten möchten ein Inspirationsverständnis vermitteln, das einerseits einer fundamentalistischen Schriftauslegung entgeht und andererseits einen Relativismus vermeidet, der in der Schrift nicht mehr die oberste Glaubensnorm sieht, sondern nur noch ein kulturgeschichtlich interessantes aber nicht mehr für heute normierendes Glaubensdokument einer vergangenen Zeit erblickt. Wie also kann sich der Hörer der christlichen Botschaft aus der Heiligen Schrift als wahrhaft von Gott angesprochen verstehen? In welchem Sinn ist es möglich, dieses wahrhaft menschliche Wort in der Vielfalt seiner Artikulierungen in den verschiedensten Literaturgattungen als *Gottes Wort* zu verstehen?

## 1. Fundamentalistische Schriftauslegung

Unter fundamentalistischem Umgang mit der Heiligen Schrift lässt sich „eine Geisteshaltung verstehen, welche die Bibel als eine wortwörtliche Inspiration Gottes begreifen möchte, die ausschließlich zuverlässige Tatsachen berichtet und deren Lehren ewige Gültigkeit besitzen“<sup>11</sup>. Diese Art des Umgangs mit der Schrift scheint für zahlreiche Zeitgenossen wieder von großer Plausibilität zu sein.<sup>12</sup> Immerhin erspart sie sich die Mühe, sich um eine angemessene Auslegung zu bemühen, die den tiefen geschichtlichen Graben

<sup>9</sup> H. Gabel, *Inspirierte und inspirierend* (op. cit.), 35.

<sup>10</sup> DH = H. Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, ed. P. Hünermann, Freiburg i.Br. 432010.

<sup>11</sup> M. Oeming, *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, Darmstadt 2007, 150. Hierzu auch: I. Broer, *Fundamentalistische Exegese oder kritische Bibelwissenschaft? Anmerkungen zum Fundamentalismusproblem anhand des paulinischen Offenbarungsverständnisses*, in: J. Werbick (Hg.), *Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung* (op. cit.), 59–88.

<sup>12</sup> Vgl. dazu die Studie von H. Gabel, *Inspirationsverständnis im Wandel. Theologische Neuorientierung im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Mainz 1991, 14.

ernst nimmt, der zwischen den biblischen Texten und unserer Zeit liegt.<sup>13</sup> Doch zugleich verkehrt sie den Sinn der Schrift nicht selten in sein Gegenteil und tendiert zu einem letztlich häretischen Bibelmonophysitismus, der die Eigenständigkeit der biblischen Verfasser und ihrer Tätigkeit nicht anerkennt.<sup>14</sup>

Die Päpstliche Bibelkommission hat 1993 ein Dokument unter dem Titel *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* veröffentlicht.<sup>15</sup> Das Dokument möchte „die Wege aufzeigen, die zu einer dem menschlichen und zugleich göttlichen Charakter der Bibel möglichst getreulichen Auslegung führen“<sup>16</sup>. Es ist weniger theologisch als viel mehr methodologisch und hermeneutisch motiviert. Es geht ihm in erster Linie um die Methoden der Schriftauslegung und deren Eignung, den Text der Bibel für heute zu erschließen. Das Dokument sichtet die gängigen exegetischen Methoden (historisch-kritisch, literaranalytisch, „canonical approach“, tiefenpsychologisch, kontextuell, fundamentalistisch u. a.), stellt sie kurz dar und hebt ihre Stärken und ihre Ergänzungsbedürftigkeit durch jeweils andere Methoden hervor. Es würdigt das Bemühen aller Methoden um die Erschließung der Schrift und bescheinigt ihnen die Legitimität – bis auf eine Ausnahme: die fundamentalistische Schriftauslegung erfährt eine deutliche Ablehnung unter fast allen Aspekten. Als Grundproblem des fundamentalistischen Zugangs zur Bibel wird genannt, „daß er den geschichtlichen Charakter der biblischen Offenbarung ablehnt und daher unfähig wird, die Wahrheit der Menschwerdung selbst voll anzunehmen. [...] Er hat deshalb die Tendenz, den biblischen Text so zu behandeln, als ob er vom Heiligen Geist wortwörtlich diktiert worden wäre. Er sieht nicht ein, dass das Wort Gottes in einer Sprache und in einem Stil formuliert worden ist, die durch die jeweilige Epoche der Texte bedingt sind. Er schenkt den literarischen Formen und der menschlichen Denkart, wie sie in den biblischen Texten vorliegen, keinerlei Beachtung [...]“<sup>17</sup>.

Damit bezeugt die Bibelkommission deutlich ihre Rezeption der Inspirationslehre des letzten Konzils und der nachkonziliaren Theologie und damit die Überwindung der neuscholastischen Inspirationstheorie. Daraus resultiert dann auch ein anderes Verständnis von biblischer Irrtumslosigkeit als das, welches aus der Annahme einer Verbalinspiration mit Notwendigkeit folgte. Genau diese vom fundamentalistischen Umgang mit der Schrift reklamierte Irrtumslosigkeit wird in diesem Dokument selbst verworfen: „Der Fundamentalismus betont über Gebühr die Irrtumslosigkeit in Einzelheiten der biblischen

<sup>13</sup> So schreibt E. Schnabel, *Inspiration und Offenbarung* (op. cit.), 185: „Die Ablehnung historischer Kritik [...] ergibt sich konsequent aus der Tatsache, dass die Schrift Gottes Offenbarung ist.“

<sup>14</sup> Monophysitisch ist dieses Verständnis, weil es auf eine Vermischung von göttlicher und geschöpflicher Wirklichkeit hinausläuft. So wie in Christus die menschliche Natur (die Gegenstand der Vernunft ist) mit der göttlichen nicht vermischt ist und durch diese auch nicht in ihrem Eigensein gemindert wird, so wird auch bei der Schrift die menschliche Verfasserstätigkeit in ihrer Eigenständigkeit nicht gemindert. So wie das Gottsein Jesu an dessen Menschsein nicht abzulesen ist, so lässt sich die Inspiriertheit auch nicht an den Schriften der Bibel ablesen. Das Gottsein Jesu kann nur aufgrund seiner Verkündigung geglaubt werden. So kann auch die Inspiriertheit der Schrift nur aufgrund des Inhalts, den sie verkündigt, geglaubt werden. Man kann also nicht bevor man die Botschaft der Schrift gehört hat von ihrer Inspiriertheit ausgehen.

<sup>15</sup> *Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, Città del Vaticano 1993.

<sup>16</sup> Ebd., 34.

<sup>17</sup> Ebd., 72.

Texte, besonders was historische Fakten oder sogenannte wissenschaftliche Wahrheiten betrifft.“<sup>18</sup>

Bedenkt man die offizielle Inspirationslehre, wie sie in der katholischen Kirche bis zum Vaticanum II mit ihrem Postulat der absoluten Irrtumslosigkeit der Schrift in allen religiösen und profanen Dingen galt, so kann man hier mit Recht von einer kopernikanischen Wende sprechen.<sup>19</sup> Diese aber wird von der fundamentalistischen Schriftauslegung nicht mitvollzogen. Sie beharrt auf einer buchstäblich-wörtlichen Inspiration der Schrift. Und weil der Heilige Geist der Geist der Wahrheit ist, kann es in der Bibel keinen Irrtum geben.<sup>20</sup>

Tatsächlich sind aber auch in der nachkonziliaren lehramtlichen Verkündigung noch Residuen der neuscholastischen Inspirationslehre zu beobachten. Hier geht es vor allem um sittliche Weisungen, die manchmal als zeitbedingt und kontextuell verstanden, manchmal aber auch als überzeitliche ewige Wahrheiten behandelt werden. So gilt das Verbot der Ehescheidung im Evangelium als eine unbedingt und wortwörtlich zu befolgende göttliche Anordnung, während das jesuanische Verbot des Eides in der Kirche nicht ernst genommen wird. Die Worte an Petrus in Mt 16,18 sind es wert, auch Kirchenspaltungen in Kauf zu nehmen, während der Ruf der Bergpredigt zur Gewaltlosigkeit und zur Armut schon bald relativiert wurde. Auch im *Katechismus der Katholischen Kirche* kommt an einigen Stellen ein Offenbarungsverständnis zum Ausdruck, das in der Offenbarung eine Vermittlung zusammenaddierbaren natürlichen Wissens nahelegt. Z.B. ist das Kapitel zu den Nr. 54–64 mit „Stufen der Offenbarung“ überschrieben, so als gäbe es Stufen und Vorstufen des Wortes Gottes. In Nr. 531 wird in Bezug auf das verborgene Leben Jesu in Nazaret vor seinem öffentlichen Auftreten gesagt: „Von dieser ganzen Periode ist uns nur das geoffenbart (!), dass Jesus seinen Eltern ‚untertan‘ war und zunahm ‚an Weisheit und Alter und Gnade vor Gott und den Menschen‘ (Lk 2,51.52).“ Solche und ähnliche Formulierungen erinnern selbst an eine fundamentalistische Auslegungsweise, die in einem positivistischen Offenbarungsverständnis gründet, das in der Praxis bis heute nicht vollkommen überwunden zu sein scheint.

In der Praxis wird in der Regel bei schwierigen Stellen der Heiligen Schrift gesagt: „Das darf man nicht zu wörtlich nehmen.“ Bei anderen Stellen wiederum wird auf einem wörtlichen Verständnis bestanden. Aber was darf und soll man wörtlich nehmen und was nicht? Haben wir hier einen Ermessensspielraum? Doch damit würde man einer rein subjektiven und in der Konsequenz willkürlichen Auslegung Vorschub leisten. Es fehlt ein objektives Kriterium, das es ermöglicht, sowohl einem wortwörtlichen Inspirationsverständnis zu entgehen als auch einem Relativismus, der am Ende einen Schriftkanon im Kanon herstellt, welcher aus vermeintlich wirklich beim Wort zu nehmenden Stellen besteht.

<sup>18</sup> Ebd. Hier ist aber kritisch zurückzufragen, was „über Gebühr“ heißen soll.

<sup>19</sup> Das neuscholastische Inspirationsverständnis wird ausführlich und differenziert dargestellt in der Studie von H. Gabel, *Inspirationsverständnis im Wandel* (op. cit.), 17–56.

<sup>20</sup> Vgl. E. Schnabel, *Inspiration und Offenbarung* (op. cit.), 169–180.

## 2. Schriftinspiration und Offenbarung

Das Verständnis der Schriftinspiration gründet im Verständnis von Offenbarung. Die neuscholastische Inspirationslehre war und das heutige fundamentalistische Schriftverständnis ist die logische Folge eines offenbarungspositivistischen Missverständnisses des Wortes Gottes. Offenbarung wurde (und wird bisweilen noch immer) instruktions- und informationstheoretisch verstanden. Weder wurde die Problematik des Offenbarungsbegriffs selbst reflektiert (wie kann denn überhaupt – angesichts der Unbegreiflichkeit Gottes – ein menschliches Wort *Gottes* Wort sein? Wie kann die Welt der Terminus eines realen Bezogenseins Gottes auf sie sein?), noch wurde gefragt, was denn Offenbarung überhaupt zum Inhalt haben kann. Stattdessen erschien Offenbarung wie ein Allerlei zueinander zu addierender göttlich geoffenbarter Wahrheiten, die man aufgrund der dahinter stehenden göttlichen Autorität anzunehmen hat. Wird aber Offenbarung so aufgefasst, dann kann auch die Schriftinspiration in der Folge nur als wörtliche Eingebung dieser Inhalte verstanden werden. Die biblischen Hagiographen sind danach mit einer besonderen übernatürlichen Gabe zum Schreiben ausgestattet, die sie von gewöhnlichen Gläubigen unterscheidet. In der weiteren Folge müssen dann alle Aussagen der Schrift als absolut irrtumslos gelten. Um augenscheinliche Widersprüche und Irrtümer zu erklären, waren sodann unglaubliche interpretative Verbiegungen und geistige Verrenkungen nötig.<sup>21</sup>

Mit dem 2. Vatikanischen Konzil wurde dieses Offenbarungsverständnis wenigstens grundsätzlich überwunden. Offenbarung erscheint jetzt nicht mehr als Mitteilung von Satz Wahrheiten, von Instruktionen und Informationen, also von von Gott verschiedenen Wirklichkeiten: „Es hat Gott in seiner Güte und Weisheit gefallen, Sich selbst zu offenbaren und das heilige Geheimnis seines Willens bekannt zu machen (vgl. Eph 1,9), durch das die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und der göttlichen Natur teilhaftig gemacht werden (vgl. Eph 2,18; 2 Petr 1,4)“ (*Dei Verbum* 2).

Hier wird Offenbarung als *Selbstmitteilung* Gottes verstanden. Denn nur Gott kann das Heil des Menschen begründen. Im weiteren Verlauf von *Dei Verbum* 2 „ist die Gesamtbeziehung zwischen dem sich offenbarenden Gott und den Menschen als eine Beziehung der Liebe und der Freundschaft gekennzeichnet.“<sup>22</sup> Er offenbart den Menschen deshalb nicht diese oder jene Wahrheit, die sie auch aus eigenem Vermögen finden könnten, sondern er schenkt sich selbst, indem er die Menschen hineinnimmt in sein Verhältnis zu seinem Sohn, damit aber in den Heiligen Geist, mithin also in das Geheimnis Gottes selbst. Darin also besteht das „Geheimnis seines Willens“: die Menschen an der Gemeinschaft des Vaters mit dem Sohn teilhaben zu lassen. „Geheimnis“ ist es, weil es zuvor an der Welt verborgen war und an ihr mit den Augen natürlicher Vernunftkenntnis nicht abgelesen werden kann (vgl. Eph 3,5). Allein dieser Inhalt von Offenbarung (Gemeinschaft mit Gott) macht also den Akt der Offenbarung verständlich. Dieser ist von seinem

<sup>21</sup> Dazu H. Gabel, *Inspirationsverständnis im Wandel* (op. cit.), 46f.; 60–62.

<sup>22</sup> H. Hoping, *Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 3, hg. v. P. Hünermann; B. J. Hilberath, Freiburg 2005, 740.

Inhalt nicht dissoziiert, sondern er *ist* dieser Inhalt, weil er keinen anderen hat und haben kann.

Dementsprechend hat sich das Konzil sodann auch von der neuscholastischen Inspirationslehre verabschiedet und die biblischen Schreiber als „*veri auctores*“ ihrer Schriften bezeichnet und damit auch den latenten Schrift-Monophysitismus der überkommenen Inspirationslehre überwunden. Dennoch hält das Konzil an der Inspiriertheit der biblischen Bücher fest und auch an deren Irrtumslosigkeit. Doch diese wird nicht mehr extensional verstanden. Weder wird sie unterschiedslos auf alle Aussagen der Bibel bezogen, noch wird materialiter eine Einschränkung der Inerranz z. B. nur auf religiöse Aussagen vorgenommen. Vielmehr sagt die Offenbarungskonstitution: „Weil also all das, was die inspirierten Verfasser bzw. Hagiographen aussagen, als vom Heiligen Geist ausgesagt festgehalten werden muss, daher ist von den Büchern der Schrift zu bekennen, dass sie sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, von der Gott wollte, dass sie um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet werde“ (*Dei Verbum* 11, 2).

Man kann hier von einem Paradigmenwechsel sprechen. „Das Konzil hat die Frage (scil. der Inerranz) nicht auf dem Wege einer rein materialen Untersuchung gelöst, sondern dadurch einer Lösung entgegengeführt, daß es den eigentlichen Sinn der biblischen Irrtumslosigkeit aufzeigt und einen positiven Ausdruck dafür gefunden hat.“<sup>23</sup> Es geht bei der Inerranz offenbar nicht mehr um einzelne Aussagen, sondern um den *Sinn* der Schrift. In welchem Sinn kann sie als Wort Gottes verstanden werden und in welchem nicht? *Dei Verbum* spricht von der „Wahrheit, von der Gott wollte, dass sie um unseres Heiles willen“ schriftlich überliefert werde. Hier wird das Offenbarungsverständnis des Konzils auf die Inspirationslehre angewandt. Dort war die Rede vom „Geheimnis seines Willens“, die Menschen in die Gemeinschaft mit Gott aufzunehmen. Hier nun geht es um die Wahrheit des Heils. Der Mensch soll erkennen, dass er in Wahrheit nicht der gottverlassene und seinem eigenen Schicksal ausgelieferte Mensch ist, sondern der zum Heil in der Gemeinschaft mit Gott bestimmte. Insofern die Schrift dies mitteilt, ist sie als Wort Gottes zu verstehen. Man kann also nicht von der Inspiriertheit der Schrift auf ihren Wort-Gottes-Charakter schließen (dafür fehlen uns die Erkenntnisprinzipien), sondern nur von ihrem Inhalt auf die Inspiriertheit. Der Inhalt ist solcherart, dass er, wenn er wahr ist, nur Gottes Wort sein kann (denn Gottes Heilswille ist an der Wirklichkeit nicht abzulesen). Um diesen Inhalt als Wort Gottes zu verstehen, bedarf es des Heiligen Geistes, also des Glaubens, ohne den die Schrift als Wort Gottes nicht erkennbar wird, sondern allenfalls in ihrem *Anspruch*, es zu sein. Doch aus einer bloßen Behauptung folgt noch nicht, dass sie tatsächlich wahr ist.

Der Inspirationsbegriff ist vom Konzil erheblich weiter gefasst, als es in der neuscholastischen Inspirationslehre der Fall war. Er wird „pneumatologisch von der Dynamik des Heiligen Geistes her verstanden und damit in das Heilsgeschehen integriert“<sup>24</sup>. Die biblischen Verfasser haben im Glauben, d. h. in demselben Geist geschrieben, der der ganzen Kirche geschenkt ist. Als Glaubenszeugnisse können diese Schriften nicht anders

<sup>23</sup> A. Grillmeier, Kommentar zum Dritten Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung, in: LThK<sup>2</sup>, Ergänzungsband II zum 2. Vatikanischen Konzil, Freiburg 1967, 547.

<sup>24</sup> H. Hoping, Kommentar (op. cit.), 766.

als vom Heiligen Geist erfüllt verstanden werden. Das Konzil steht mit seinem weiteren Inspirationsverständnis durchaus in einer langen lehramtlichen Tradition. Es wird bereits durch das 2. Konzil von Orange (DH 376) sowie durch das Tridentinum (DH 1525; 1553) bezeugt, wo Inspiration und Glaube unmittelbar zusammenhängen. Inspiration ist damit nicht eingeeengt auf die Verfassertätigkeit der biblischen Schriften, sondern bezieht auch die gläubigen Leser der Heiligen Schrift mit ein: „Weil aber die Heilige Schrift in demselben Geist, in dem sie geschrieben wurde, auch zu lesen und auszulegen ist, ist für die rechte Ermittlung des Sinnes der heiligen Texte nicht weniger sorgfältig auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift zu achten, unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der ganzen Kirche und der Analogie des Glaubens“ (*Dei Verbum* 12, 5).

Dem gläubigen Leser wird damit die gleiche Geisterfülltheit zuerkannt wie den Hagiographen selbst und dem, was diese verfasst haben. Denn nur in diesem Geist ist die Wahrheit der Schrift erkennbar (vgl. 1 Kor 12,3) und ihr Sinn erschließbar. Dass hier vom „Sinn“ der Schrift die Rede ist, ist ebenfalls aufschlussreich. Dieser Sinn kann sich dem, der nicht in diesem Geist die Schrift liest, nicht erschließen. Dies entspricht völlig dem Verständnis von Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes. Denn darin geht es ja darum, „im Heiligen Geist Zugang zum Vater [zu] haben“ (*Dei Verbum* 2). Auf die Offenbarung Gottes gläubig zu antworten ist gleichbedeutend mit Geisterfülltheit. Denn Gemeinschaft mit Gott haben bedeutet, an der Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater teilzuhaben; diese Gemeinschaft ist der Heilige Geist. Damit wird deutlich, dass der eigentliche „Sinn“ der Schrift verfehlt wird, wenn sie nicht im Heiligen Geist gelesen und verstanden wird. Sie würde dann unvermeidlich in einem anderen „Sinn“ verstanden. Die Konzilskonstitution gibt damit eine fundamentale hermeneutische Regel für die theologische Schriftauslegung vor.<sup>25</sup> Die biblischen Verfasser hatten also nicht ein „Mehr“ an Inspiration gegenüber den Autoren späterer Glaubenszeugnisse. „Das Eigentümliche der Schriftinspiration, ihre einzige ontologische Besonderheit, besteht vielmehr darin, dass sie als die ursprüngliche die Unüberbietbarkeit auch aller sonstigen christlichen ‚Inspiration‘ begründet. Es kann nur deshalb in allen christlichen Zeugnissen um das Erfülltsein vom Heiligen Geist gehen, weil bereits das ursprüngliche Zeugnis vom Heiligen Geist erfüllt ist.“<sup>26</sup>

Die Schriftinspiration ist also abzugrenzen sowohl von einem fundamentalistischen Verständnis, das den biblischen Autoren (als „Werkzeugen Gottes“) eine besondere Gabe zum Schreiben zuschreibt, die andere nicht haben, als auch von einem bloß irdischen Inspirationsbegriff im Sinne von poetischer oder künstlerischer Inspiration. Im christlichen Glauben geht es vielmehr um unser Hineingenommensein in das Gottesverhältnis Jesu, das der Heilige Geist ist. Christlicher Glaube und Erfülltsein vom Heiligen Geist sind ein und dasselbe. Bei der Schriftinspiration geht es folglich um den grundeinfachen pneumatologischen Sachverhalt, dass dieser Glaube nur im Heiligen Geist bezeugt werden kann. Seine Wahrheit kann nirgendwo sonst festgemacht werden als im Wort dieses Zeugnisses selbst. Der Glaube ist nach 1 Kor 12,3 anders als im Heiligen Geist nicht bezeugbar. Wer heute mit der christlichen Botschaft konfrontiert wird, kann sie nicht anders als im Glau-

<sup>25</sup> Vgl. dazu A. Grillmeier, Kommentar (op. cit.), 554–556; H. Hoping, Kommentar (op. cit.), 774.

<sup>26</sup> P. Knauer, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Freiburg <sup>6</sup>1991, 274.

ben als Wort Gottes verstehen, mithin also im Heiligen Geist. Damit aber hat er ipso facto die Inspiriertheit dieser Botschaft anerkannt. Die Schriftinspiration ist also keine zusätzliche Wahrheit zum Glauben, sondern mit ihm selbst identisch.

### 3. In welchem Sinn ist die Heilige Schrift Wort Gottes?

*Karl Rahner* stellt in einem seiner späteren Aufsätze die Frage: „Gibt es ein formales Prinzip, das apriori eine Scheidung zwischen Gegenständen erlaubt, die von vornherein als solche gar nicht als Gegenstand der Offenbarung in Frage kommen, und solchen, die Gegenstand solcher übernatürlicher Offenbarung sein können?“<sup>27</sup> Er wirft diese Frage im Zusammenhang des Problems auf, ob man an die Existenz reiner Geister (Engel und Dämonen) aufgrund einer göttlichen Offenbarung „glauben“ könne. Ist also die Existenz solcher reiner Geister, wie sie in der Bibel als Offenbarungsmittler vorkommen, selbst Gegenstand der Offenbarung Gottes? Oder kann das apriori ausgeschlossen werden? „Kann man unter Umständen von bestimmten Sätzen über Existenz und Wesen bestimmter Wirklichkeiten sagen, sie könnten gar nicht geoffenbart sein, weil ihr Inhalt von vornherein gar nicht Offenbarungsgegenstand sein könne?“<sup>28</sup> Rahner stellt sodann fest: „Wenn nicht alles täuscht, wird eine solche Frage innerhalb der katholischen Theologie kaum oder gar nicht gestellt.“<sup>29</sup> Rahner erklärt das damit, dass der Offenbarungsbegriff in der katholischen Kirche kaum problematisiert, sondern für völlig selbstverständlich gehalten werde. Entsprechend selbstverständlich sei dann auch, dass Gott frei sei, alles zu offenbaren, was er mitteilen will. „Man kannte praktisch nur die Frage, ob dies oder jenes (z. B. die Existenz von Engeln) tatsächlich geoffenbart sei oder nicht, nicht aber die Frage, ob dieses oder jenes von seiner Inhaltlichkeit her, gemessen am Wesen der göttlichen Offenbarung, überhaupt geoffenbart sein *könne* oder vielmehr von vornherein aus diesem Bereich auszuschließen sei.“<sup>30</sup> Tatsächlich wäre ja unter dieser Voraussetzung der Offenbarungsbegriff der Beliebigkeit ausgesetzt. Jeder könnte behaupten, ihm sei etwas von Gott geoffenbart worden und dafür Glauben beanspruchen. Die faktische Pluralität religiöser Offenbarungsansprüche (Bibel Israels, christliche Botschaft, Koran etc.) ließe die Entscheidung für einen von ihnen willkürlich erscheinen. Entscheiden würden darüber allein subjektive Überlegungen. Von hier aus erklärt sich Rahners Frage nach einem Prinzip oder einem Kriterium, um einen zu Recht erhobenen Offenbarungsanspruch von zu Unrecht erhobenen zu unterscheiden.

Rahner vertritt deshalb die Auffassung, „daß es dennoch ein solches apriorisches Axiom für die Bestimmung der Möglichkeit solcher Offenbarung gebe“<sup>31</sup>. Er geht dabei offensichtlich vom Offenbarungsverständnis des 2. Vaticanum aus und erklärt:

<sup>27</sup> *K. Rahner*, Über Engel. Schriften zur Theologie 13, Einsiedeln 1978, 381–428, hier: 388.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Ebd. Rahner schränkt dann ein: „Außer eigenen Überlegungen anderswo, die an diese Frage sich herantasten, ist mir diese Frage innerhalb der katholischen Theologie nur aus der Fundamentaltheologie P. Knauers bekannt.“

<sup>30</sup> Ebd., 389.

<sup>31</sup> Ebd.

„In einer übernatürlichen Offenbarung (in ihrer hier als notwendig vorausgesetzten Einheit von Geistmitteilung und Wort, durch die eine Wortoffenbarung überhaupt erst Wort Gottes und nicht nur Wort über Gott sein kann) kann eigentlich und primär nur Gott sich selbst (in seiner Selbstmitteilung) offenbaren. Alles andere, also alles von Gott als geschaffene Unterschiedene, kann als solches gar nicht ursprünglicher Gegenstand einer eigentlichen, übernatürlichen Offenbarung und so Glaubensgegenstand ursprünglicher Art sein.“<sup>32</sup>

Nur so nämlich, durch ihren Inhalt, legitimiert sich göttliche Offenbarung. Karl Rahner formuliert damit ein fundamentales Prinzip nicht nur für das Offenbarungsverständnis als solches, sondern auch für das rechte Verständnis der Bibel als Wort Gottes, insofern diese ja der schriftlich fixierte Niederschlag dessen ist, was Gott dem Menschen zu sagen hat: dass dieser Gemeinschaft mit Gott hat. Doch nicht in jedem Sinn ist sie als Wort Gottes verständlich. Die Rahner'schen Ausführungen weisen somit einen Weg auch zu einem Bibelverständnis, das die fundamentalistische Versuchung ein für allemal hinter sich lässt.

Die Bibel als Sammlung sehr heterogener Schriften aus verschiedenen Zeiten und wechselnden sozio-kulturellen Kontexten, mit ihrer großen Vielfalt an literarischen Formen und Gattungen, kann unter sehr unterschiedlichen Aspekten betrachtet und in verschiedenem Sinn verstanden werden: als Geschichtsquelle, als Interpretation historischer Ereignisse, als Gesetzbuch und als Sammlung ethischer Normen, als religionswissenschaftlich interessantes Dokument der Religionsgeschichte, aber auch als ursprüngliches Glaubenszeugnis der Kirche und so – im Glauben – auch als Wort Gottes. Für die Theologie kann die Bibel jedoch nicht in jedem beliebigen Sinn als Wort Gottes, also als übernatürliche Selbstmitteilung Gottes an die Menschen verstanden werden, z. B. im Sinne von Information über geschichtliche Ereignisse und naturwissenschaftliche Sachverhalte. Belehrung über historische Fakten oder naturwissenschaftliche Gegebenheiten oder auch Handlungsanweisungen und sittliche Normen lassen sich nicht als Offenbarung im Sinne der Selbstmitteilung Gottes verstehen. Sie kommen deshalb als Inhalt und Gegenstand göttlicher Offenbarung im eigentlichen theologischen Sinn von vornherein gar nicht in Frage. Die Regierungszeiten der israelitischen Könige, das erreichte Lebensalter der Patriarchen, die Maße der Bundeslade, die Anzahl der Frauen Salomos, aber auch (z. T. tatsächliche irri) Informationen über zoologische Erkenntnisse (vgl. Lev 11,6) können sich nicht als Gegenstand göttlicher Offenbarung verständlich machen. Es handelt sich hierbei vielmehr um Dinge, die der Mensch von sich aus zu erforschen und zu seiner Kenntnis zu bringen vermag. Das alles ist bereits Gegenstand der natürlichen Vernunft-erkenntnis des Menschen und kann deshalb nicht mit dem Prädikat der Irrtumslosigkeit ausgestattet sein. Dies gilt auch für moralische Normen wie sie im Dekalog verkündet werden. Sie lassen sich ebenfalls nicht als geoffenbart im Sinne der Selbstmitteilung Gottes verstehen und können deshalb nur „im uneigentlichen Sinn“ Wort Gottes sein.<sup>33</sup> In diesem nur uneigentlichen Sinn sind sie Wort Gottes, insofern die Wirklichkeit der Welt selbst als Anruf an das Gewissen zu einem der Wirklichkeit angemessenen Verhalten ge-

<sup>32</sup> Ebd., 390.

<sup>33</sup> Zur Unterscheidung von Wort Gottes im „eigentlichen“ und im „uneigentlichen“ Sinn vgl. P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören* (op. cit.), 89–91.

schöpftlich ist und als solche auf Gott verweist. Das Vermögen, Gut und Böse, Wahr und Falsch zu unterscheiden, ist dem Menschen jedoch bereits von Natur aus mit seiner Vernunftbegabung gegeben. Erst an den Menschen mit diesem Unterscheidungsvermögen wendet sich die eigentliche Offenbarung im Sinne der Selbstmitteilung Gottes. Für die Theologie ist diese im Voraus zum Glauben gegebene sittliche Erkenntnisfähigkeit und Ansprechbarkeit des Menschen, die ihn in die Lage versetzt, den Anruf der Wirklichkeit wahrzunehmen, eine notwendige Voraussetzung im möglichen Hörer des Wortes Gottes, also ein *praeambulum fidei*. Andernfalls würden die sittlichen Normen nur für Glaubende gelten. Tatsächlich aber sind ethische Handlungsnormen auch Nichtglaubenden erkennbar und einsichtig. Dass wir nicht lügen, uns nicht umbringen und Vertrauen nicht missbrauchen dürfen, ist kein Glaubensgeheimnis. Hätte der Mensch diese sittliche Ansprechbarkeit nicht im Voraus zur Begegnung mit dem Wort Gottes, dann könnte die Offenbarung den Menschen tatsächlich gar nicht erreichen, weil der Mensch sich sittlich nicht verpflichtet wissen müsste, der Glaubensbotschaft Gehör zu schenken. Ob er zuhört oder nicht, wäre nur das Ergebnis einer willkürlichen oder zufälligen Entscheidung.

Alles das also, was die Menschen von sich aus vermöge ihrer Vernunftbegabtheit erkennen und worüber sie sich diskursiv selber verständigen können, kommt im Sinne des Axioms Rahners als Wort Gottes im eigentlichen Sinne gar nicht in Frage. Denn das alles ist bereits Gegenstand natürlicher Vernunftkenntnis und lässt sich daher nicht als Wort Gottes im Sinne der Selbstmitteilung Gottes verstehen.

Die Heilige Schrift kann also nicht in jedem beliebigen Sinn als Wort Gottes verstanden werden. Sie ist nicht Wort Gottes in dem Sinn, dass sie uns in Kenntnis setzt über Dinge, Vorgänge und Sachverhalte, die bereits Gegenstand natürlicher Erkenntnis sind. Sie kann nur in dem Sinn als Wort Gottes verstanden werden, in dem sie uns eine Wirklichkeit mitteilt, die allein Gott mitteilen kann. Es muss sich also um ein Wort handeln, das *nur* Gott sagen kann. Das Einzige, was nur Gott mitteilen kann, ist Gott selbst und damit unsere Gemeinschaft mit ihm. Deshalb ist auch *Peter Knauer* vorbehaltlos zuzustimmen: „Der einzige Sinn, in dem sich die Heilige Schrift als ‚Wort Gottes‘ verstehen lässt, ist die Selbstmitteilung Gottes, nämlich unser gegenwärtiges Anteilhaben am Gottesverhältnis Jesu.“<sup>34</sup>

Denn tatsächlich ist an der Wirklichkeit unsere Gemeinschaft mit Gott nirgendwo abzulesen oder in Erfahrung zu bringen. Gemeinschaft mit Gott ist ein verborgenes Geheimnis, ein „mysterium in Deo absconditum“ (vgl. DH 3015)<sup>35</sup>, das nur durch Gott selbst enthüllt werden kann, weil es ja mit ihm identisch ist. Gemeinschaft mit Gott ist deshalb genauso unbegreiflich wie Gott selbst, d. h. sie fällt unter keinen irdischen Begriff. Wir können uns auch als an das Wort Gottes Glaubende keinen „Begriff“ von unserer Gemeinschaft mit Gott machen, sondern können nur – wie bereits die Bibel das tut – in Bildern und Gleichnissen aus unserer Erfahrung davon sprechen. Als an der Welt ver-

<sup>34</sup> Ebd., 270.

<sup>35</sup> Das I. Vaticanum lehrt im Zusammenhang mit der zweifachen Erkenntnisordnung Vernunft und Glaube: „quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt“ (DH 3015). Dass wir Gemeinschaft mit Gott haben, ist anders als durch Gottes Wort nicht in Erfahrung zu bringen.

borgenes Geheimnis kann uns unsere Gemeinschaft mit Gott nur so zur Kenntnis gelangen, dass sie uns in menschlichem Wort geoffenbart wird. Denn der Glaube ist dem Menschen nicht angeboren, sondern kommt allein vom Hören (vgl. Röm 10,17), also dadurch, dass er ihm von anderen bezeugt wird. Deshalb kann kein Mensch von sich aus zu der verlässlichen Gewissheit kommen, mit Gott Gemeinschaft zu haben. Wenn dieses menschliche (biblische) Wort, dass wir mit Gott im „Bund“ stehen, tatsächlich wahr ist, dann muss es sich bei diesem Wort um *Gottes* Wort handeln. Die Heilige Schrift kann also nur in dem Sinn als Wort Gottes verstanden werden, indem sie uns – in der Vielfalt von dramatischen Erzählungen, Gleichnissen, Gedichten und Liedern usw. – diese eine unüberbietbare Wirklichkeit vermittelt, die *nur* Gott uns sagen kann.

An dieser Stelle lässt sich vielleicht einwenden, mit diesem Bibelverständnis erzeuge man einen Kanon im Kanon und schränke damit die Irrtumslosigkeit der Schrift nur auf bestimmte Aussagen ein. Tatsächlich aber geht es ganz und gar nicht darum, einige Kapitel und Verse zu isolieren, die dem zuvor beschriebenen Kriterium genügen und den Rest der Bibel damit zu entwerten. Es geht nicht um eine extensionale Irrtumslosigkeit wie in der neuscholastischen Inspirationslehre, nur dass sie jetzt eben eingeschränkt wäre auf bestimmte Aussagen. Vielmehr handelt es sich darum, zu verstehen, dass sowohl die Schrift als Ganze als auch jeder Teil von ihr nur in dem Sinn als Wort Gottes verstehbar sind, in dem sie uns etwas mitteilen, das nur Gott sagen kann: unsere Teilhabe an der innergöttlichen trinitarischen Gemeinschaft. Und zugleich gilt ebenso, dass die Bibel als Ganze wie auch jede einzelne Perikope als Wort Gottes nicht verstehbar sind, insofern sie uns etwas anderes als Gemeinschaft mit Gott mitteilen.

Machen wir uns dieses Schriftverständnis an einem einfachen Beispiel klar: Stellen wir uns vor, eine junge Frau schreibt von einer Reise nach Griechenland einen Liebesbrief an ihren Verlobten. Sie drückt darin in vielen Worten und Bildern ihre Liebe und Sehnsucht nach ihrem Geliebten aus. In diesem Brief berichtet sie natürlich auch vom Verlauf ihrer Reise und verwebt diesen Bericht mit ihrer Liebe. So schreibt sie, dass die Früchte tragenden Orangebäume im Nationalpark von Athen mit ihrem herben Duft sie an ihn erinnern und dass sie am frühen Morgen den Areopagfelsen besucht habe und es zutiefst bedauere, diesen herrlichen Ausblick nicht mit dem Adressaten des Briefes teilen zu können. Dabei unterlaufen ihr auch Unrichtigkeiten. So schreibt sie, der Apostel Petrus habe bereits dort gestanden und eine vielbeachtete Rede gehalten. Sie verwechselt also Paulus mit Petrus, was der Adressat beim Lesen des Briefes sofort bemerkt. Wird der Brief dadurch für ihn als Liebesbrief wertlos? Muss er jetzt aufgrund mangelnder Sorgfalt der Schreiberin Zweifel an ihrer Liebe hegen? Oder sind für ihn nur gewisse Sätze als Liebesbrief zu verstehen, die anderen hingegen nicht? Wird man nicht vielmehr sagen müssen, der ganze Brief ist ein Liebesbrief, insofern er Liebe von einer Person zur anderen vermittelt? Und insofern er das aufrichtig tut, ist er tatsächlich „irrtumslos“. Zudem teilt er dem Adressaten etwas mit, was nur diese Frau ihm glaubwürdig mitteilen kann. Und in diesem Sinne ist er ein Liebesbrief. Er ist aber kein Liebesbrief, wenn man ihn in einem anderen Sinn liest, nämlich als Information über Orangenbäume und ein geschichtliches Ereignis. Die in dem Brief vorkommenden Unrichtigkeiten ändern jedoch nichts an seinem intendierten Sinn als Liebesbrief. Es macht also keinen Sinn, den Brief im Sinne ei-

nes „Kanons im Kanon“ aufzuteilen in Liebesmitteilungen und Faktenmitteilungen. Vielmehr ist der ganze Brief auch in seinen informierenden Aussagen von Liebe inspiriert.

Der Brief versteht sich als Liebesbrief. Und nur als solchem wird der Adressat ihm gerecht. Die ausgedrückte Liebe, die sich in den Zeilen niederschlägt, ist vom Adressaten auch nur zu verstehen, wenn er den Brief im gleichen Liebeshorizont liest, in dem er geschrieben wurde. Nehmen wir nun an, der Adressat habe sich während der Reise seiner Verlobten ohne deren Kenntnis in eine andere Frau verliebt und sei bereits entschlossen, die bisherige Beziehung wieder zu lösen. In diesem Fall vermöchte er den Brief nicht mehr in der Liebe zu lesen, in der er verfasst wurde. Deshalb wüsste er sich von ihm wohl auch nicht mehr angesprochen.

#### 4. Ergebnis

Mit den angestellten Überlegungen haben wir ein unentbehrliches Kriterium ausgemacht, um zwischen einem Offenbarungsanspruch, der zu Recht Glauben einfordern kann, und einem letztlich nur willkürlich erhobenen Offenbarungsanspruch kritisch zu unterscheiden. Dabei wird die göttliche Offenbarung nicht erst verstehbar aufgrund äußerer Glaubwürdigkeitskriterien, sondern sie ist selbst dieses Glaubwürdigkeitskriterium. Denn sie selbst ist es, die sich gegenüber erhobenen Einwänden allein mit der Kraft ihres Inhalts verständlich macht.

Damit haben wir auch das eingangs anvisierte praktische Kriterium gefunden, das es erlaubt, eine fundamentalistische Schriftauslegung ein für allemal zu überwinden: Die Schrift ist Wort Gottes allein in dem Sinn, in welchem sie etwas mitteilt, was nur Gott sagen kann. Mit Hilfe dieses Kriteriums ist es nun nicht mehr möglich, zu schwanken zwischen buchstäblich wörtlichem Schriftverständnis und übertragenem, metaphorischem Verstehen. Man kann nicht mehr fragen: Was darf ich wörtlich nehmen und was nicht? Und wo ist die Grenze? Und doch kann der Glaubende die Schrift als Ganze beim Wort nehmen. Dieses ist Jesus Christus selbst.

In the light of current anti-modernist tendencies within the Church, which also once again favour a non-critical approach to the Bible, the article at hand poses the question in what sense the Scriptures can justifiably be conceived as the Word of God. The point is to avoid both a fundamentalist interpretation of the Scriptures and a relativistic view of the Bible that dismisses the character of the Bible as the Word of God and therefore as the supreme dogma of Faith. In what sense, therefore, can the receiver of the Christian message rightfully assume that through the testimony of the Scriptures God is addressing him/her in person and in what sense does this claim not apply? One of the objects of this article is to find criteria which enable us to make that distinction.