

## Zwischen Wahrheit und Ambiguität

Irrtumslosigkeit und Suffizienz der Schrift – noch zeitgemäß?

Johanna Rahner

Der Obertitel dieses Beitrags verdankt sich einer Lese Frucht meines letzten Urlaubs. Mit Interesse hatte ich *Thomas Bauers* „Eine andere Geschichte des Islam[s]“<sup>1</sup> gelesen. Sein nachdrückliches Eintreten für eine Kultur der Ambiguität als Grundsignatur des Korans und seiner Auslegungspraxis hat mich ins Nachdenken über christliches Schriftverständnis, aber auch über die konfessionellen Zuspitzungen biblischer Hermeneutik gebracht. Einiges davon möchte ich hier einbringen.

### 1. Plädoyer für eine Kultur der Ambiguität

Nehmen wir *Thomas Bauers* Plädoyer für eine Kultur der Ambiguität zum Ausgangspunkt:

„Der westliche Weg war es, Vieldeutigkeit zu beseitigen. Daraus mußten konkurrierende Ansprüche auf die eine und einzige eindeutige Wahrheit entstehen. Als alleiniger Ausweg aus der nun unvermeidlichen Konsequenz der Gewalt blieb der Versuch, die konkurrierenden Wahrheitsansprüche zu domestizieren (etwa durch demokratische Verfahren, die ebenfalls eine Art Suspendierung der Wahrheit leisten). Der Weg des klassischen Islams war es dagegen, eine Stufe früher einzusetzen und bereits die Vieldeutigkeit zu domestizieren. Wenn aber die Vieldeutigkeit nur domestiziert und nicht beseitigt werden muß, lassen sich Kämpfe um die Wahrheit vermeiden [...]“<sup>2</sup>. Und so besteht *Bauers* Grundanliegen darin, eine Ambiguitätstoleranz, ja „Ambiguitätsversessenheit“<sup>3</sup> als Kenn-

<sup>1</sup> *Th. Bauer*, Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islam, Berlin 2011.

<sup>2</sup> Ebd., 377.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 53.

zeichen wie Grundüberzeugung des traditionellen Islams nachzuweisen, deren Kriterien u. a. die Akzeptanz einer Pluralität von Diskursen, die Akzeptanz unterschiedlicher Deutungen, ambige Texte, Handlungen und Orte, eine ausgeprägte Ambiguitätsreflexion und ein vielfältig geübtes Ambiguitätstraining sind.<sup>4</sup>

Bauer setzt bei der unerschöpflichen Vielfalt der Lesarten des Koran und damit mit der Offenheit und Vielfalt seiner Deutungen ein, die sich letztlich an der wertgeschätzten Ambiguität des Arabischen selbst festmachen: Im Gegensatz zum modernen Betrachter, der weiß, „dass es einen einzigen, einheitlichen Urtext gegeben haben muss, der durch die Überlieferung korrumpiert wurde und der sich mit der historisch-kritischen Methode bis zu einem gewissen Grad wiedergewinnen lassen könnte“, geht der „traditionelle islamische Gelehrte“ davon aus, „dass restlose Eindeutigkeit etwas der menschlichen Natur Widersprechendes ist, und nimmt dankbar das göttliche Geschenk eines pluralen Korantextes entgegen, dessen genaue Grenzen offen sind und der ihm dadurch zur Aufgabe und zur Bewährungsprobe wird“<sup>5</sup>. Vielfalt und Uneindeutigkeit sind, wie Bauer im Rückgriff auf die klassische islamische Darstellung der Koran-Lesarten bei *Ibn-al-Dazari* ausführt, eine „Gnade“ Gottes<sup>6</sup>: Denn der berühmte Koranglehrte „geht von der zunächst nicht schwer nachvollziehbaren Tatsache aus, daß das göttliche Wort, wenn es in die Geschichte der Menschen eintritt, kein variantenloser Text sein kann, weshalb Gott die Varianten zum Bestandteil seiner Offenbarung selbst gemacht hat“<sup>7</sup>. Daher ist für ihn „der Koran [...] ein pluraler, nicht abgeschlossener, hypertextuell strukturierter nicht-linearer Text, dessen Bedeutungsgehalt nie ganz ausgeschöpft werden kann, sondern der von seinen Hörern und Lesern immer neue Textarbeit fordert, von der feststeht, daß sie nie zu definitiver Gewissheit führen wird – eine solche Konzeption, wie sie die klassischen Koranwissenschaften bieten, ist mit der cartesianischen Moderne unvereinbar. Sie ist aber unverkennbar postmodern“<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 42–53.

<sup>5</sup> Ebd., 78.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 86.

<sup>7</sup> Ebd., 109.

<sup>8</sup> Ebd., 113.

Die Ambiguität des Textes und seines Verstehens setzt sich in einer „Gnade der Meinungsverschiedenheit“<sup>9</sup> fort, die sich in der allenfalls auf Wahrscheinlichkeitsurteile hinauslaufenden Deutung der Überlieferung gründet, z. B. in der Bewertung der Verlässlichkeit der Hadithe: „Die Zuordnung zu bestimmten Wahrscheinlichkeitskategorien ist Resultat einer Fachdiskussion, die nicht abgeschlossen ist und mit sachlichen Argumenten jederzeit wiederaufgenommen werden kann. Das klassische islamische Hadithwesen ermöglicht somit die effektive Nutzung der Überlieferung der Urgemeinde für die Gestaltung der Gesellschaft bei gleichzeitiger weitgehender Suspension des Wahrheitsanspruchs“<sup>10</sup>, ebenso wie die gleichermaßen allenfalls auf das Abwägen von Wahrscheinlichkeitsurteilen beruhenden und daher auf Pluralität zielenden Argumentationsstrukturen der Rechtsschulen und ihrer Auslegungen. Hier ist die „Meinungsverschiedenheit [...] nun keineswegs eine Art ‚Betriebsunfall‘ der Rechtsfindung, sondern ein integraler Bestandteil des Rechts, der nicht nur zu tolerieren ist, sondern als notwendig erachtet werden muss. Denn wenn unser menschliches Wissen über die göttliche Ordnung zwangsläufig begrenzt ist, müssen verschiedene Meinungen zu einer Frage nebeneinandergestellt werden, wenn man sichergehen will, dass die richtige mit dabei ist“<sup>11</sup>.

Angesichts dieser auf Ambiguität, Mehrdeutigkeit der Diskurse und Wertschätzung der Perspektivität getrimmten Gegenerzählung fällt die Summe der vorgelegten „anderen Geschichte des Islam“ bewusst pointiert aus. Anders als z. B. Jan Assmann behauptet hat, „muss ein theologischer Wahrheitsanspruch allein noch nicht zu religiös motivierter Gewalt führen. Kulturen sind komplexer als die in ihrem Rahmen betriebenen Theologien. Deshalb führt es nicht weit, allein nach den theologischen Vorstellungen zu fragen. Wichtiger ist vielmehr, welcher Stellenwert einem theologischen Universalitätsanspruch in der jeweiligen Kultur beigemessen wird. In einer ambiguitätstoleranten Kultur wie der des klassischen Islams lässt sich keine ‚Tradition offenbarungstheologischer Gewaltbereitschaft‘ erkennen. In ihr erwies sich ‚die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Lüge, die die monotheistische Religion, und nur sie, kennzeich-

---

<sup>9</sup> Vgl. ebd., 143.

<sup>10</sup> Ebd., 156.

<sup>11</sup> Ebd., 165.

net', weit weniger gewaltgenerierend als anderswo, weil zugestanden wurde, daß die eine Wahrheit, die bei dem einen Gott ist, ihrerseits eine perspektivische ist, und weil man bereit war, die sich aus der Pluralität der Perspektiven ergebenden Ambiguitäten zu ertragen, wenn nicht gar als kulturelle Kraftquelle zu schätzen. Die Menschen des islamischen Kulturraums der klassischen Zeit wiesen eine hohe Ambiguitätstoleranz auf, die ihnen einen gelassenen Blick auf die Welt ermöglichte<sup>12</sup>. So führt eben nicht das Phänomen des Monotheismus alleine schon zur intoleranten Bekämpfung aller konkurrierenden Wahrheitsansprüche. „Denn der eine Gott kann seine eine Botschaft mit zahlreichen Varianten offenbaren und eine unendliche Fülle an Deutungsmöglichkeiten in sie hineinlegen. Er kann die Handlungen der Menschen beurteilen, aber sich entweder die verschiedenen Beurteilungen, die die Menschen aus seiner Offenbarung herauslesen, gleichermaßen zu eigen machen [...] oder doch jene, die zu einer abweichenden Meinung kommen, tolerieren. Es ist typisch für Assmanns westlichen Ansatz, dass das Problem in der Zahl der Götter gesehen wird, also auf der transzendentalen Seite, der Seite der letztendlichen Wahrheit, und nicht auf Seiten der die Wahrheit erkennenden oder nicht erkennenden Menschen, um deren Handlungsspielraum es schließlich geht“<sup>13</sup>.

Man mag nun Bauers mit Verve vorgetragene Alternativ-Geschichte des Islam in einzelnen Punkten kritisch beurteilen und vielleicht auch seine Skizze des westlichen Universalisierungssehnsüchtes und seiner (geopolitischen) Folgen samt dem Vorwurf der Ambiguitätsfurcht des modernen Europas und die mit einer ausgeprägten Aufklärungs- und Rationalitätsskepsis verbundene Verwerfung des cartesianischen Gewissheitsprinzips nicht wirklich teilen wollen, indes empfinde ich die sich von seinem Ansatz her nahelegenden Anfragen an ein christliches Schriftverständnis und eine darin grundlegte theologische Hermeneutik als herausfordernd.

Wird nicht mit dem Verständnis der Bibel als Hl. Schrift, dem damit verbundenen Ideengeflecht von Inspiration und Kanonizität, der Domestizierung der Schriftauslegung durch ein richterliches Lehramt, dem Versuch der Bändigung der Auslegungsvielfalt durch die kirchliche Instrumentalisierung des mehrfachen Schriftsinns,

---

<sup>12</sup> Ebd., 314.

<sup>13</sup> Ebd., 378.

aber auch der Limitierung und Zähmung von Tradition durch ein exklusives selbstreferentielles Schriftprinzip und der dem sola-scriptura-Prinzip geschuldeten Versuchung einer fundamentalistisch-wörtlichen Auslegung samt der mit all diesen Dingen verbundenen Sehnsucht nach Eindeutigkeit, Gewissheit, nach Exklusivität und Wahrheit gerade dem Vorschub geleistet, was Thomas Bauer so eindrücklich als „westlichen Sonderweg“<sup>14</sup> von Ambiguitätsfurcht, Wahrheitsobsession und Universalisierungsehrgeiz, aber auch – qua menschlicher Selbstüberforderung – als eigentliche Ursache religiöser Gewalt brandmarkt? Verbindet sich mit der Vorstellung von Inspiration, Kanonizität und Irrtumslosigkeit nicht jene fatale Option für die *eine* Wahrheit, von Gott autoritativ gegeben und ein für alle Mal verbindlich festgelegt? Der Inspirationsgedanke sorgt für die göttliche Legitimation dieses Anspruchs, der Kanon sichert ihn materialiter ab und die Rede von der Irrtumslosigkeit zieht die praktischen Konsequenzen daraus. Legitimiert das christliche Schrift- und das damit verbundene Wahrheitsverständnis nicht Mechanismen der Pluralitätsreduktion und damit der Exklusion? Verstärkt eine Betonung der Inspiriertheit der biblischen Schriften und ihre damit verbundene Kanonizität wie Irrtumslosigkeit nicht die Furcht vor wie die Zurückweisung von alternativen Wahrheitsansprüchen? Und führt beides letztlich nicht tatsächlich zum Schwinden der Ambiguitätstoleranz im Christentum? Oder besteht nicht die Möglichkeit, beide Gedanken auch anders zu deuten? Toleranzfördernd? Ambiguitätssensibel?

## 2. Der Kanon, die Schrift und der Hl. Geist oder: Warum sich die Identität der Kirche als eine narrativ-offene konstituiert

*Jan Assmann* beschreibt in seiner Analyse von „Tradition und Schriftkultur im frühen Judentum“<sup>15</sup> die Entstehung des Schriftkanons der Hebräischen Bibel als einen mehrstufigen Prozess. Als entscheidenden Auslöser jeder Kanonbildung benennt er den Tradi-

<sup>14</sup> Vgl. ebd., bes. Kap. X.

<sup>15</sup> *J. Assmann*, Fünf Stufen auf dem Weg zum Kanon. Tradition und Schriftkultur im frühen Judentum und in seiner Umwelt, mit einer Laudatio von Hans-Peter Müller (Münstersche Theologische Vorträge 1), Münster 1999.

tionsbruch bzw. die Krise der Tradition: „Wo der Kontakt mit den lebendigen Vorbildern abreißt, beugt man sich über den Text auf der Suche nach Orientierung“<sup>16</sup>. Kommunikationsabbruch und die Suche nach einer gesicherten Identität setzen die Bewegung zur Verschriftlichung und Normierung in Gang. Die bisher als lebendiger Umgang mit der mündlichen Überlieferung gepflegte Tradition „exkarniert“ sich, so Assmann, d. h. wird aus der Dynamik durch mündliche Unterweisung und der Weitergabe durch mimetisches, sprachloses „Vormachen und Nachmachen“<sup>17</sup> in einen Status des verbindlich festgelegten umgewandelt, „um etwas zu haben, woran man sich halten kann“<sup>18</sup>. Aus der „gelebten Tradition wird die ‚gelernte Tradition‘“<sup>19</sup>. Mit dieser Bewegung der Verschriftlichung und Normierung verbindet sich die – so Assmann weiter – „Erfindung einer normativen Vergangenheit“. Und zusammen mit der Konstruktion der normativen Vergangenheit etabliert sich eine Kultur der Auslegung samt ihren Regulationsmechanismen. Denn „was normative Geltung besitzt, muss sich als Sinn des Textes ausweisen. Damit ist zugleich gesagt [...] dass fortan aller Sinn aus dem Text selbst gewonnen werden muss“<sup>20</sup>. Zur konstruierten normativen Vergangenheit gesellt sich eine sich um den Text konstituierende Gemeinschaft, die *textual community*, für die der Text identitäts- und gemeinschaftsstiftende Bedeutung, also die Qualität einer performativen Schriftlichkeit, erhält. Zugleich etabliert sich die *textual community* als Hüterin des normativ gewordenen Textes.

Der von Assmann skizzierte Prozess passt zu jenem Grundimpuls christlicher Kanonbildung, der mit dem Schlagwort des *Endes der apostolischen Zeit* bzw. mit der mit dem *Tod des letzten Apostels* endenden Zeit der Offenbarung umschrieben wird. Man könnte fast sagen: Im Christentum ist die Rede von der Ex-Karnation der Tradition sogar wörtlich zu nehmen. Die Idealphase der echten Augenzeugenschaft des Christusereignisses ist unwiederbringlich zu Ende gegangen. Daher wird sie jetzt zur paradigmatischen Ausdrucksgestalt der Zeugenschaft für das Christusereignis und der Nachfolge.

---

<sup>16</sup> Ebd., 20.

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Ebd., 21.

<sup>19</sup> Vgl. ebd., 20.

<sup>20</sup> Ebd., 14.

Die Spezifika christlicher Kanonbildung machen indes auch auf einige Besonderheiten aufmerksam.

Die normative Mitte des zu Tradierenden ist gekennzeichnet durch einen personal vermittelten, individuell konstituierten und intersubjektiv strukturierten Erfahrungsbezug. Verschriftlichung und Ex-Karnation dieser Tradition geschieht daher notwendig in einer grundsätzlich multiperspektivischen Weise. Die Schriften werden zwar in ein Buch zusammengefasst, dessen Basis aber ist das vielgestaltige apostolische Zeugnis in seiner die Individualität des Zeugens festhaltenden Perspektivität. Der Kanon ist also ein lebendiger Dialog unterschiedlicher normativ gewordener Traditionen, die nur gemeinsam und in ihrer gegenseitigen Verwiesenheit maßstäblich sind.

Die *textual community* der Kirche definiert sich durch den Textbezug, aber auch durch die aus diesem stets neu erwachsende konkrete Praxis. Die normative Größe des Apostolischen hat also sowohl material-inhaltliche (apostolische Tradition) als auch personal-existentielle Elemente (apostolische Nachfolge). In der neutestamentlichen Kanonbildung ex-karniert sich zwar die apostolische Tradition, sie ist und bleibt aber lebendiger Bezugspunkt, weil die durch den Text konstituierte Gemeinschaft auch und gerade aus der existentiellen Verlebendigung der Schrift als lebendiger Tradition lebt, sich zugleich aber die normativ, d. h. Schrift gewordene Tradition als Maßstab dieser Verlebendigung gegenüberstellt. Schriftwerdung und Tradition bilden daher keinen Gegensatz, sondern ein lebendiges Gefüge. Der Vorgang der Kanonbildung reduziert damit nicht Pluralität, sondern ermöglicht eine stets ins Plurale tendierende Verlebendigung. Der Kanon lenkt die möglichen Verlebendigungsformen allenfalls in geordnete Bahnen, verbürgt aber in seiner konkreten Gestalt genau die pluralisierende, multiperspektivische Dynamik, die ihn hervorgebracht hat. Deutlich wird dies dadurch, dass der christliche Kanon von Anfang an pluriform gestaltet ist: Altes *und* Neues Testament und das Neue Testament in der Vielfalt seiner Überlieferungen, exemplarisch in der Viergestalt seiner Evangelien.

Seit *Karl Rahners* Beitrag zur Schriftinspiration<sup>21</sup> wissen wir nun, dass die Kanonbildung auch der eigentliche, theologische Anker-

<sup>21</sup> *K. Rahner*, Über die Schriftinspiration (QD 1), Freiburg i. Br. 1958.

punkt der Rede von der Schriftinspiration ist. Inspiriert sind eben nicht einfachhin die einzelnen Schriftsteller des biblischen Kanons und damit der Produktionsvorgang der Schriften, sondern inspiriert sind Schriftwerdung und Kanonbildung im umfassenden Sinne, d. h. jener vielfältige und mehrstufige Konzeptions- und Rezeptionsprozess in der Gemeinschaft der Kirche, die apostolische Tradition zu Schrift, Schriften zum Kanon und den Kanon zur Hl. Schrift werden lässt, die sich am Ende der sie hervorbringenden Gemeinschaft noch einmal imponiert. Ein solches Verständnis von Inspiration erlaubt nicht nur, „die Entstehungsgeschichte der Bibel – und darüber hinaus die verwickelte Geschichte der kirchlichen Rezeption der biblischen Schriften und der Kanonfixierung – in ihrer Komplexität und Prozesshaftigkeit, in ihrer ganzen ‚Menschlichkeit‘ gelten zu lassen“<sup>22</sup>. Inspiration hat ihren eigentlichen Ort genau dort, „wo die messende und maßgebende Kirche und nicht nur die am Maße gemessene und daran sich messende Kirche wird, [...] die Fähigkeit des sich selbst messenden Selbstbesitzes notwendig ihren einmaligen Kulminationspunkt“<sup>23</sup> hat. Hierin liegt „der bleibende Grund und die bleibende Norm für alles Kommende“<sup>24</sup>.

Und die Schrift? Sie ist „Objektivierung“ der als „göttliche Prädefinition“ gewollten Urkirche. Gott aber ist selbst „Urheber“ des Kanons der Schrift, insofern er „die Urkirche als normative Größe der folgenden Zeiten [...] will und diese Kirche als Norm so objektivieren will, wie dies einer solchen Größe entspricht: durch schriftliche Zeugnisse“<sup>25</sup>. Die Schrift wird zur „Selbstdarstellung des Glaubens der Kirche“<sup>26</sup>, und die Konstitution ihres Kanons ist eine „Frage auf Leben und Tod“<sup>27</sup> der Kirche: „Damit aber hat die Schrift von vornherein – ‚ursprünglich‘ – auch diejenige Funktion, die wir im allgemeinen der Urkirche gegenüber der nachfolgenden Kirche zugewiesen haben: Sie selbst ist nicht bloß die zeitlich erste Phase,

---

<sup>22</sup> H. Gabel, *Inspiration und Wahrheit der Schrift* (DV 11). Neue Ansätze und Probleme im Kontext der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion, in: *ThG* 45 (2002) 121–136, 123.

<sup>23</sup> K. Rahner, *Über die Schriftinspiration* (s. Anm. 21), 54.

<sup>24</sup> Ebd., 53.

<sup>25</sup> K. Rahner, *Art. Schriftinspiration*, in: *HThG I*, München 1962, 715–725, 723.

<sup>26</sup> K. Rahner, *Über die Schriftinspiration* (s. Anm. 21), 56.

<sup>27</sup> Vgl. ebd., 54.

sondern der bleibende Ursprung und der Kanon, das Richtmaß der nachfolgenden Kirche“<sup>28</sup>.

Ein solcher Blick auf die Kanonbildung und Schriftinspiration gewinnt eine rezeptionsgeschichtliche Schärfe<sup>29</sup> und verdeutlicht die Relevanz der tradierenden Glaubensgemeinschaft gerade in ihrer Eigenschaft als Rezeptionsgemeinschaft<sup>30</sup>, die ihre normativen und formativen Werte zur Geltung bringt. Die Schriftinspiration hat und ist ein zutiefst sozial-ekklesiales Element.<sup>31</sup> Eine Schrift erhält Offenbarungscharakter, weil sie „als Lebensvollzug der Glaubensgemeinschaft entsteht und in dieser Glaubensgemeinschaft (produktiv) rezipiert wird“<sup>32</sup>. Für die Späteren sind Inspiration, Rezeption, Kanonbildung nur noch als „Wirkung der Schrift“ (im Lebensvollzug der Glaubensgemeinschaft oder Schriftensammlung) erkennbar.<sup>33</sup> Freilich gilt auch für diese: Inspiration ist keine dem Werk oder Autor einfach inhärente Qualität, kein isolierter psychologischer Vorgang, sondern erweist sich erst und immer neu in seiner Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte und ist daher von „vornherein im Strukturzusammenhang von Autor – Text – Leser anzusiedeln“<sup>34</sup>. Das Verständnis von Inspiration wechselt von der von außen kommenden Bestätigung zu einer inneren Qualität des Textes<sup>35</sup>; man könnte auch sagen: vom Inspiriert-sein zum Inspirierend-wirken.

Letztlich führt ein derart geöffnetes Inspirationsverständnis notwendig zu einem grundlegenden Perspektivenwechsel von der Skrip-

---

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Die letztlich dem Paradigmenwechsel innerhalb der Literaturwissenschaft ‚von der Text- zur Kommunikationswissenschaft‘ Rechnung trägt (vgl. *C. Dohmen*, Rezeptionsgeschichte und Glaubensgemeinschaft, in: *TThZ* 96 (1987) 123–134, 126–129, ders., Muß ein Exeget Theologe sein?, in: *TThZ* 99 (1990) 1–14, 9).

<sup>30</sup> „Die Aussage von der Schriftinspiration kreist somit um die Glaubensgemeinschaft, die ihre Glaubenserfahrung in der Schrift ausgedrückt findet und so den Gott ihres Bekenntnisses auch hinter der jeweiligen Schrift wiedererkennt. Wenn das menschliche Wort als Wort Gottes geglaubt wird, dann basiert dieser Glaube auf dem Zeugnis der ‚Schrifttradenten‘ und führt von daher zurück auf den Ursprung dieser Schrift.“ (*C. Dohmen/M. Oeming*, *Biblischer Kanon warum und wozu? Eine Kanontheologie* [QD 137], Freiburg i. Br. 1992, 48).

<sup>31</sup> Vgl. ebd.

<sup>32</sup> Ebd.

<sup>33</sup> Vgl. ebd.

<sup>34</sup> *H. Gabel*, *Inspiration und Wahrheit der Schrift* (s. Anm. 22), 126.

<sup>35</sup> Vgl. ebd., 130.

toren- zur Lektoreninspiration<sup>36</sup>, von der gott-menschlichen Autorenschaft zur gott-menschlichen Leserschaft<sup>37</sup>; zu flankieren ist das Ganze durch linguistische, semiotische, lesetheoretische bzw. rezeptionsästhetische Texttheorien, die nicht die Produktion des Textes, sondern den Vorgang des Lesens und Rezipierens in den Mittelpunkt stellen<sup>38</sup>: Der Fokus rückt – wie *Helmut Gabel* feststellt – von den menschlichen Autoren als *veri auctores* zu den menschlichen Lesern als *veri lectores*; für die indes auch gilt, dass „deren persönliche Farben, deren gesellschaftliches Umfeld, deren geschichtliche Epoche, deren [...] Theologie und Spiritualität in das Hören auf den Geist Gottes einfließen“, denn auch der „den Leser inspirierende Geist steht nicht im Gegensatz zum menschlichen Geist, er bezieht die geistigen Fähigkeiten des Menschen ein“<sup>39</sup>. Das aber impliziert eine Pluralitätsneigung und Ambiguitätsfähigkeit, die letztlich ihresgleichen sucht, und das hat zugleich ekklesiologisch-strukturelle „Sprengkraft“<sup>40</sup>.

Die Konsequenzen, die mit diesem Perspektivenwechsel verbunden sind, gilt es im Folgenden deutlich zu machen. Zunächst soll dieses auf dem Hintergrund der historischen Abwege und Sackgassen des Inspirationsverständnisses geschehen.

### 3. Zwischen Inklusion und Exklusion: Die Lehre von der Schriftinspiration und ihre Schattenthemen

Die Vorstellung, dass bestimmte Menschen unter göttlichem Beistand, „Anhauch“ (lat. *inspiratio*), bestimmte Worte sprechen, Botschaften verkünden, Schriften verfassen, ist ein allgemein verbreitetes Phänomen in verschiedensten Kulturen und Religionen. Dennoch ist das christliche Inspirationsverständnis, das auf dem jüdischen aufbaut, ein besonderes. Bereits das Schriftverständnis der

<sup>36</sup> Vgl. *K. Huizing*, *Homo legens. Vom Ursprung der Theologie im Lesen*, Berlin 1996.

<sup>37</sup> *H. Gabel*, *Inspiration und Wahrheit der Schrift* (s. Anm. 22), 128.

<sup>38</sup> Vgl. ebd., 124.

<sup>39</sup> Ebd., 128.

<sup>40</sup> Vgl. dazu *O. Rush*, *The theological Interpretation of Bible, Church and World. A Theology of Inspiration*, in: *Colloquium* 45 (2013) 3–16, bes. 7–14.

Bibel Israels beruht auf der Überzeugung, dass die je neue Verkündigung und Bezeugung der Heilstaten Gottes ihre Heilswirksamkeit bis in die Gegenwart und Zukunft hinein entwickeln.<sup>41</sup> Die neutestamentlichen Schriftsteller benutzen dieses Verheißungspotential, um seine Erfüllung in Jesus von Nazaret zu verdeutlichen.<sup>42</sup> Das ist für die junge Kirche der Anlass, über die „Geistgewirktheit“ der Schrift nachzudenken. So weist bereits das erste Nachdenken über die Inspiration der Schrift auf ein Schattenthema hin: Es ist die Suche nach Kontinuität und Kohärenz gegen die Häresien der Gnosis und die antijudaistische Schriftauswahl des Markion († vor 160). Die Entwicklung der Idee der Inspiration dient zunächst der Wahrung der Einheit des Alten und des Neuen Testaments, man verteidigt damit die Inklusion des Judentums gegen antijudaistische Exklusionsversuche. Inspiration als Idee zielt daher nicht auf eine exklusive Grenzziehung, sondern auf die Weitung des heilsgeschichtlichen Paradigmas und damit eine universal ausgerichtete Grunddimension des Verständnisses der Offenbarung Gottes in Geschichte. Das junge Christentum bekennt sich damit zu einem Offenbarungsverständnis, das den Blick nicht nur nach innen wendet, sondern den je größeren Horizont der eigenen Identität zur Geltung bringt. Damit wird nicht nur die Offenbarungsqualität des Alten Testaments bewahrt, sondern die Option des universalen Heilswillens Gottes gewinnt erste Konturen, bis hin zur Inspiriertheit auch nichtbiblischer Texte durch Kirchenväter wie Clemens von Alexandrien, dem das alte *testet David cum Sybilla* entspringt. Das alles tritt einer allzu exklusiven soteriologischen Grenzziehung bewusst entgegen.

Mit der gleichfalls in ersten systematischen Entwürfen christlicher Theologen u. a. durch Origenes nachdrücklich vorangetriebenen Etablierung des vierfachen Schriftsinns als paradigmatischer Auslegungsmethode der Kirchenväter wird darüber hinaus die Vorstellung eines exklusiven Schriftverständnisses von innen heraus unterlaufen, und das obgleich oder vielleicht sogar weil er letztlich eine strenge Verbalinspiration vertritt; der einsetzenden Pluralisierungstendenz schiebt allenfalls Augustinus mit einem inhaltlichen Kriterium einen Riegel vor: Einer drohenden pneumatischen Exstase der Exegese hält er die Grenze der „Wahrheit um unseres Heiles willen“

---

<sup>41</sup> Vgl. M. Limbeck, Die Heilige Schrift, in: HfTh 4 (1988) 68–99, bes. 76–78.

<sup>42</sup> Vgl. ebd., 79f.

entgegen. Hätte – so Jan Assmann – der „radikalen Außerweltlichkeit Gottes“ letztlich eine „radikale Schriftlichkeit“ entsprochen, so unterläuft „das Christentum“ diesen Schritt „mit seiner Inkarnationstheologie [...] und [macht] damit den Weg zu den Bildern, zur Welt, zum Buch der Natur“ frei.<sup>43</sup>

Sobald sich indes die sich daraus ergebende Ambiguität und Pluralität der Auslegung, und damit die Frage nach Auslegungskompetenz und legitimer Schriftauslegung, mit der Machtfrage verbinden, ändern sich die Vorzeichen. Grenzkriterien möglicher Auslegungen liefert nun nicht mehr die Soteriologie, sondern die Ekklesiologie. Jetzt kann und wird der Inspirationsbegriff auch als Exklusionsmetapher verwendet. Das wiederum ist nur auf dem Hintergrund eines Phänomens angemessen zu verstehen, das insbesondere das hohe Mittelalter hervorbringt und prägt: die Gruppe der *dissenters*. Sie reicht von den Katharern über die Armutsbewegungen eines Franziskus und eines Dominikus bis hin zu den Vorvätern der Reformation, John Wyclif und Jan Hus. Dissens bzw. Dissidenz setzt Literalität und Kompetenz im Umgang mit Texten voraus.<sup>44</sup> Alle Dissensgruppen haben daher eines gemeinsam: Sie können „ihren Bruch mit der offiziellen Tradition und ihren Sonderweg nur legitimieren, indem sie auf einen Text verweisen [...], dessen Autorität und normative Ansprüche als allen traditionellen und institutionellen Ansprüchen übergeordnet dargestellt werden konnte“<sup>45</sup>. So ist Assmann zuzustimmen, wenn er formuliert: „Ich möchte die These wagen, daß ohne normative Schriftlichkeit die Ausbildung solcher kollektiver Sonderwege und alternativer Lebensformen in Konfrontation zur allgemeinen und offiziellen Kultur nicht denkbar ist“<sup>46</sup>.

Beim Umgang mit innerkirchlichen *dissenters* geht es aber weniger um Inspiration als theologische Eigenschaft der Schrift als um die Frage ihrer authentischen Interpretation und damit um die Frage nach der Legitimität einer nicht autorisierten bzw. gegen die institutionelle Kirche (und ihre institutionalisierte Auslegung) in Anschlag gebrachten Interpretation der Schrift. Das zeigt auch die lehramtliche Fixierung im Florentinum, die – eigentlich unzeitge-

<sup>43</sup> Vgl. J. Assmann, Fünf Stufen auf dem Weg zum Kanon (s. Anm. 15), 32f.

<sup>44</sup> Vgl. ebd., 26.

<sup>45</sup> Ebd., 26.

<sup>46</sup> Ebd., 30.

mäß – mit einem Antimanichäismus begründet wird: Da hat man eher die aktuellen Gruppen im Blick! Dass es letztlich um die Frage der Legitimität des Lehramts geht, verbindet die mittelalterlichen *dissenters* mit den Herausforderungen der Reformationszeit. Doch auch hier ist der Streit um das reformatorische *sola scriptura* bzw. das katholische *et ... et* von Schrift und Tradition ein Scheingefecht, denn es geht eigentlich nicht um die Tatsache, dass die Schrift stets ihrer verlebendigenden Umsetzung in Leben und Wirken der Kirche bedarf und wie diese Verlebendigung zu gewährleisten ist, sondern es geht um die Frage der Richterfunktion im Streitfall und damit um die Frage der hermeneutisch relevanten Grundstruktur von Kirche – konkret: um den Papst als *iudex scripturae*. Nicht ohne Grund wehrt sich die Minorität des Trienter Konzils gegen die allein strukturell bedingte Instrumentalisierung des Themas „Tradition“; sieht sie doch in der beabsichtigten Aufwertung der Tradition zu Recht eine Gefährdung der Einzigartigkeit der Hl. Schrift.

Letztere versucht das Trienter Konzil wie später auch das I. Vatikanum im Rekurs auf eine mehr oder minder unreflektierte Vorstellung der Verbalinspiration zu wahren (vgl. DH 1501; DH 3006), die freilich in Trient eigentlich durch das Traditionsprinzip konterkariert bzw. hierarchisch vereinnahmt wird. Richtig problematisch wird diese Option indes dort, wo sie sich mit der Forderung der Irrtumslosigkeit der Schrift verbindet. Das aber ist ein Thema, das dem Tridentinum noch unbekannt ist und erst durch die Konfrontation mit dem Historizismus des 19. Jahrhunderts in Gestalt einer grundlegenden Infragestellung der historischen Wahrheit der Hl. Schrift zur entscheidenden Herausforderung avanciert. Jetzt wird die Irrtumslosigkeit der Schrift in all ihren Teilen zum Schibboleth des neuscholastischen Bekenntnisses zur Inspiriertheit der Schrift.

Auch in diesem Streit um die Irrtumslosigkeit der Schrift geht es indes weniger um die Schrift als solche als um die Frage der Irrtumslosigkeit der Schriftauslegung des Lehramtes. Für die Richtigkeit dieser Vermutung muss man eigentlich nur auf den Fall Galilei verweisen. In Verbindung mit dem instruktionstheoretischen Offenbarungsmodell des I. Vatikanums, samt seiner latenten Neigung zu Legalismus, Lehramtspositivismus und Extrinsezismus, erwächst aber aus der vorliegenden Gemengelage jener absurde Konflikt zwischen kirchlichem Lehramt und katholischen Exegeten und Theologen zu Beginn des 20. Jahrhunderts (vgl. Dekret *Lamentabili* aus

dem Jahr 1907; DH 3401–3466; und verschiedene Antworten der päpstlichen Bibelkommission aus dieser Zeit), den wir als Modernismuskrise bezeichnen und dessen Nachwehen wir bis heute nicht überwunden haben.

Das atmosphärische Gift der Modernismuskrise ist in einer, trotz der bereits in den 1940er Jahren deutlich sichtbaren Entspannungssignale seitens des Lehramtes<sup>47</sup>, hartnäckig präsent bleibenden Skepsis gegenüber der theologischen Wertigkeit der historischen Kritik ebenso spürbar wie in der noch immer nicht wirklich überzeugend gelösten Problematik der Geschichtlichkeit kirchlicher Lehre. Die innere Aporie der Frage nach der historischen Irrtumslosigkeit der Schrift war indes schon mit dem Hinweis Gotthold Ephraim Lessings auf die Inkommensurabilität von historischen Geschichts- und Vernunft-/Glaubenswahrheiten offensichtlich geworden. Diese Aporie wird allenfalls noch durch die vor dem Hintergrund der Legitimation der beiden Mariendogmen aufbrechende Frage nach der Suffizienz der Schrift überboten. Sie belebt wiederum als Schattenthema der Schriftinspiration nur auf den ersten Blick die alte von Trient überkommene Problematik von Schrift und Tradition von Neuem. Bei näherem Hinsehen wird deutlich, dass sie eigentlich bereits die moderne Frage nach der inneren Legitimation der lehramtlich beanspruchten Richterfunktion stellt, die sich nun in Gestalt des spannungsvollen Mit- bzw. Gegeneinanders von Peripherie und Zentrale, Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen und Lehramt, in Szene setzt.

---

<sup>47</sup> Anders als noch seine Vorgänger Leo XIII. (Enzyklika *Providentissimus Deus* 1893) und Benedikt XV. (Enzyklika *Spiritus Paraclitus* 1920) betont Pius XII. in seiner Enzyklika *Divino afflante spiritu* (1943) den theologischen Wert der historisch-kritischen Exegese. Sie dient zwar zunächst der Abwehr von Angriffen von außen, hat aber auch einen eigenen positiven Wert für den Glauben, denn sie trägt zur tieferen Erkenntnis des „echten Sinns der Heiligen Bücher“ (vgl. DH 3826) und damit zur theologischen Wahrheitssuche bei. Mit Sorgfalt soll es der Auslegung daher um den echten Sinn des Bibeltextes gehen, sie soll erkennen und bestimmen, welches der *wörtliche* Sinn der biblischen Worte (vgl. DH 3826) ist. Denn gerade die historisch-kritische Schriftauslegung ist zu einer theologischen Erschließung des Bibeltextes fähig (vgl. DH 3828). Durch den biblischen Autor spricht Gott selbst (vgl. DH 3830). Dies zu verstehen und zu erkennen soll der Exeget befähigt werden, und darin ist er frei in seiner Arbeit, dem wissenschaftlichen Ethos seiner Arbeit verpflichtet (vgl. DH 3831).

Man könnte übrigens eine analoge Geschichte für das der Reformation entspringende sola-scriptura-Prinzip und seine Funktionalisierung in der lutherischen Orthodoxie samt des zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstehenden evangelikalen Fundamentalismus schreiben. Hier entwickelt sich letztlich angesichts der gleichen Herausforderungen und einer aus strukturellen Gründen nicht regulierbaren Multiperspektivität möglicher Auslegungen entweder das Plädoyer für eine prinzipielle Pluralität und damit Beliebigkeit aller Auslegungsgestalten oder eben das Instrumentar einer rein wörtlichen Auslegung. Letztere legitimiert die strukturelle Verweigerung einer Richterfunktion, verbunden mit der Unfähigkeit einer Benennung valider Kriterien einer legitimen Auslegung durch das Konstrukt einer strikten Verbalinspiration.

Für die Entwicklung des katholischen Inspirationsverständnisses gilt indes die Feststellung: Ohne einen grundlegenden System-, d. h. Denkformwechsel kommt man aus den selbstverschuldeten Aporien nicht mehr heraus. Kein Wunder, dass gerade im Streit um das von der Kurie vorgelegte Schema der Offenbarungskonstitution *De fontibus revelationis* der entscheidende Richtungs- und grundlegende Perspektivenwechsel des II. Vatikanischen Konzils mit einem Paukenschlag bereits im November 1962 auf die konziliare Bühne tritt.<sup>48</sup>

#### 4. „Die Wahrheit um unseres Heiles willen“: *Dei verbum* Art. 11 und 12

„Zur Abfassung der Heiligen Bücher aber hat Gott Menschen erwählt, die ihm *durch den Gebrauch ihrer eigenen Fähigkeiten* dazu dienen sollten, all das und nur das, was er – in ihnen und durch sie wirksam – selbst wollte, *als wahre Verfasser* schriftlich zu überliefern“ (DV 11; DH 4215). Aus der Identität von Aussageabsicht des Verfassers und Inspiriertheit des Gesagten (vgl. DH 4216) „ist von den Büchern der Schrift zu bekennen, dass sie sicher, getreu und ohne Irrtum *die Wahrheit* lehren, *die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte*“ (DH 4216). In den

<sup>48</sup> Vgl. dazu z. B. P. Smulders, Zum Werdegang des Konzilskapitels ‚Die Offenbarung selbst‘, in: E. Klinger/K. Wittstadt (Hrsg.), Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum (Festschrift für Karl Rahner), Freiburg i. Br. 1984, 99–120.

Festlegungen der Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils werden die bereits skizzierten hermeneutischen Grundprinzipien der Schriftwerdung konsequent zu Ende gedacht. Es gibt kein Gegeneinander von menschlicher Verfasserschaft und Inspiriertheit durch Gott. Gott enthüllt sich, indem er sich in den Menschen hineinüllt – so hat dieses Paradox einmal *Hans Urs von Balthasar* auf den Punkt gebracht.<sup>49</sup> Und weil das so ist, bleibt dem Sprechen Gottes wie dem Sprechen über Gott nichts Menschliches fremd. Dass Gott spricht, ist als Gotteserfahrung von der sie aussprechenden und artikulierenden Selbsterfahrung des Menschen wohl zu unterscheiden, aber nicht zu trennen. Und gerade die neutestamentlichen Schriften sind so etwas wie die erste Konsequenz dessen, was ich als inkarnatorische Grundstruktur des christlichen Glaubens- und Offenbarungsverständnisses bezeichnen möchte. Ohne die Bindung an das leibhaftige Zeugnis derer, die die Erfahrung mit Jesus von Nazaret zu einer je eigenen theologischen Perspektive der Rede über dieses Ereignis geführt hat und die dabei das Ereignis wie die eigene Verwandlung zum Ausdruck zu bringen versuchen, ohne diese erste Spur der Inkarnation bliebe das Offenbarungsereignis als Inkarnationsereignis selbst sprachlos und in diesem Sinne fleischlos. Und ohne die neue Sprache der zur Freiheit des Wortes Befreiten kämen wir heute nicht mehr an das heran, was diese Bewegung der Freiheit zum Wort in Gang gesetzt hat. Kurz: Das Ereignis nimmt gerade in seinen Wirkungen Gestalt an.

Darin gründet auch die soteriologische Bestimmung dessen, was wir als Wahrheit der Schrift bezeichnen: So ist eben das Heil des Menschen der eigentliche Gehalt des Wahrheitsanspruches der Schrift<sup>50</sup>, und damit der Inhalt und das Ziel göttlicher Kommunikation. Das ist äußerste Konsequenz und innerste Mitte des veränderten Verständnisses eines nun personal-soteriologisch konzipierten Offenbarungsgeschehens, das Offenbarung Gottes und Heil/Erlösung des Menschen geradezu gleichsetzt.<sup>51</sup> Es beschreibt das Ereignis

---

<sup>49</sup> „Je tiefer sich Gott enthüllt, desto tiefer hüllt er sich in den Menschen hinein“ (*H. U. v. Balthasar*, *Gott redet als Mensch*, in: ders., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie*. Bd. 1, Einsiedeln<sup>2</sup> 1960, 73–99, 92).

<sup>50</sup> Vgl. *H. Gabel*, *Inspiration und Wahrheit der Schrift* (s. Anm. 22), 121.

<sup>51</sup> Vgl. *O. Rush*, ‚*Dei Verbum*‘ Forty Years On: Revelation, Inspiration and the Spirit, in: *The Australasian Catholic Record* 83 (2006) 406–414, 411f.

der Selbstmitteilung des dreifaltigen Gottes als ein personal-dialogisches, das sich in Tat und Wort erfahrbar macht.<sup>52</sup> So gefasst ist Offenbarung Gottes aber gerade kein vergangenes Kommunikationsgeschehen, sondern ein höchst aktuelles und stets gegenwärtiges: „So ist Gott, der einst gesprochen hat, ohne Unterlass im Gespräch mit der Braut seines geliebten Sohnes, und der Heilige Geist, durch den die lebendige Stimme des Evangeliums in der Kirche und durch sie in der Welt widerhallt, führt die Gläubigen in alle Wahrheit ein und läßt das Wort Christi in Überfülle unter ihnen wohnen (vgl. Kol 3,16)“ (DV 8).

*Ormond Rush* verweist in der Folge zu Recht auf die gleichfalls in *Dei verbum* 8 benannten drei Wirkweisen des Hl. Geistes als innere Kriteriologie für die tiefere Durchdringung, die Weitergabe wie jede weiterführende Interpretation dieses Offenbarungsgeschehens<sup>53</sup>: „[E]s wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen (vgl. Lk 2,19.51), durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben“ (DV 8), also: die geistige Erfahrung der Gläubigen, die wissenschaftliche Durchdringung dieser Erfahrung und die Verkündigung des Lehramtes. Konsequenterweise bestimmt das II. Vatikanum daher die Aktualisierung dieser Heilsgemeinschaft mit Gott in Leben und Dasein der *ganzen* Kirche, also die *gesamte Lebenspraxis aller* als eigentliches Medium und damit zum entscheidenden Akteur der Überlieferung des Offenbarungsgeschehens.<sup>54</sup>

Aus dieser theologischen Neukonstellation folgt letztlich die Notwendigkeit einer kritischen Hinterfragung des Kommunikationsstils innerhalb der Überlieferungsgemeinschaft der Kirche und mit dieser die Forderung nach einer notwendigen Revision der strukturellen Bedingungen dieser Überlieferung. Denn der „Stil der Kommunikation in der Kirche und des Umgangs miteinander ist alles andere als beliebig [...], der Maßstab dafür ist der Umgang Gottes mit uns, der das Kommen des Reiches damit beginnt, dass er uns wie Freunde anredet und wie mit Freunden mit uns verkehrt, um uns in seine

<sup>52</sup> Vgl. ebd., 411.

<sup>53</sup> Vgl. ebd.

<sup>54</sup> Vgl. ebd.

Gemeinschaft einzuladen (DV 2)<sup>55</sup>. Ein solches Verständnis duldet daher nicht jeden Stil und legitimiert nicht jede ekklesiale Struktur, insbesondere nicht jede Gestalt der Vollmachtsausübung. Denn wenn „einmal alle Glaubenden als das Subjekt ‚Volk Gottes‘ eingesetzt sind, muss dies über kurz oder lang die bisherige Autoritäts- und auch Machtverteilung verändern“<sup>56</sup>. Hier treten dann die ekklesiologischen Desiderate nach dem Konzil wie in einem Brennglas zutage: die Frage der Verbindlichkeit und die Frage der strukturellen Vorgaben kommunialer Urteilsfindung. Doch damit verbindet sich noch eine weitere Dimension.

Weil der Lebens- und Aktionsraum der Kirche nicht mehr der abgeschlossene Raum der (römisch-katholischen) Christenheit, sondern die Menschheit als ganze (vgl. GS 2) ist und hier Kirche nicht mehr herrschaftsvoll auftritt, sondern sich in Dienst nehmen lässt (vgl. GS 3), ergibt sich daraus ein dialogisches Bestimmungsverhältnis von Kirche und Welt. Die Kirche ist zur Erfüllung ihres Auftrags auf das Erkennen und Verstehen der *Zeichen der Zeit* verwiesen (GS 4). Der Dienst der Kirche ist der Dienst an der Welt und dieser kann nicht unbeeinflusst von dieser Welt geschehen (vgl. GS 40). Kirche ist mit der ganzen Menschheit gemeinsam auf dem Weg und erfährt mit ihr das gleiche Geschick:

„Als Zeuge und Kündler des Glaubens des gesamten in Christus geeinten Volkes Gottes kann daher das Konzil dessen Verbundenheit, Achtung und Liebe gegenüber der ganzen Menschheitsfamilie, der dieses ja selbst eingefügt ist, nicht beredter bekunden als dadurch, dass es mit ihr in einen Dialog eintritt über all diese verschiedenen Probleme; dass es das Licht des Evangeliums bringt und dass es dem Menschengeschlecht jene Heilskräfte bietet, die die Kirche selbst, vom Heiligen Geist geleitet, von ihrem Gründer empfängt“ (GS 3).

---

<sup>55</sup> H.-J. Pottmeyer, Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend (QD 179), Freiburg i. Br. 1999, 133f. Dieser Umgang ist keineswegs nur eine Frage des Stils, sondern der konkreten rechtlich und strukturell verbindlichen Umsetzung (vgl. ebd., 134).

<sup>56</sup> D. Wiederkehr, Sensus vor Consensus. Auf dem Weg zu einem partizipativen Glauben – Reflexionen einer Wahrheitspolitik, in: ders. (Hrsg.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramtes? (QD 151), Freiburg i. Br. 1994, 182–206, 183.

Die abduktive Methode der Pastoralkonstitution stellt wohl die entscheidende Herausforderung und den zentralen Anknüpfungspunkt jener neuen Art des Theologietreibens dar, die Karl Rahner einmal als das beunruhigende Erbe und damit die entscheidende theologische Herausforderung von *Gaudium et spes* beschrieben hat, weil sie die Grundprinzipien des bisherigen Theologietreibens wohl allzusehr auf den Kopf stellte. Dafür vermisste Rahner im Text von *Gaudium et spes* eine fundierte Gnoseologie, d. h. eine dogmatisch hinreichend begründete Erkenntnislehre der Zeichen der Zeit. Der Ansatz von *Gaudium et spes* kehrt nicht einfach nur die Rangordnung von Doktrin und Pastoral um, sondern er baut auf die Wechselwirkung des Evangeliums mit den Fragen unserer Zeit und wagt es so, in einer begründeten, wenngleich vorläufigen, revidierbaren Form zu sprechen, indem er jene pastorale Logik übernimmt, die ihren Ausgangspunkt von der „Entdeckung der Bedeutung von Glaubensstandpunkten durch ihre soziale, politische und religiöse Vergegenwärtigung in prekären Fragestellungen der jeweiligen Gegenwart“, eben *von außen* nimmt.<sup>57</sup> In den Worten der Pastoralkonstitution:

„Es geht um die Rettung der menschlichen Person, es geht um den rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft. Der Mensch also, der eine und ganze Mensch, mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen steht im Mittelpunkt unserer Ausführungen“ (GS 3).

Kurz: Auch der ‚Zeitgeist‘ hat Werte! Diese zu erkennen und zu legitimieren ist indes nicht mehr jenseits der Wende zur Anthropologie möglich.

Dabei ist es gerade die inkarnatorische Logik des christlichen Glaubens selbst, die nicht nur die Grundlinie von *Gaudium et spes* bestimmt, sondern – wie gesehen – Offenbarungs-, Schrift- und Traditionsverständnis aufs engste verbindet: „It is the Spirit who opens the eyes of faith to recognise such divine activity as signs of the times“<sup>58</sup>. Diese pneumatologisch-inkarnatorische Dynamik zwingt die

<sup>57</sup> H.-J. Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. *Gaudium et spes*, in: P. Hünermann/B. J. Hilberath (Hrsg.), *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Bd. 4, Freiburg i. Br. 2005, 653.

<sup>58</sup> O. Rush, ‚*Dei Verbum*‘ Forty Years On (s. Anm. 51), 412.

Kirche mitten hinein in die Ungesicherheit einer geschichtlichen Existenz. In der späten Moderne werden die damit verbundenen Herausforderungen für den Einzelnen wie für die Kirche komplexer, denn die Menschen setzen die Themen, und kirchlich bezeugte Wahrheit überzeugt durch sich selbst oder eben gar nicht mehr! Was das indes für unser Verständnis von Inspiration, Wahrheit, Glaube, Verkündigung und Lehre bedeutet, ist bis heute allenfalls angedacht. Ob die Ideen von Schriftinspiration, Irrtumslosigkeit und Suffizienz der Schrift noch zeitgemäß sind, war die Frage – mir scheint, sie sind so zeitgemäß wie wohl kaum eine andere theologische Fragestellung!