

<b>Zeitschrift:</b>	Theologische Zeitschrift
<b>Herausgeber:</b>	Theologische Fakultät der Universität Basel
<b>Band:</b>	47 (1991)
<b>Heft:</b>	3
<b>Artikel:</b>	Inspiration der Schrift durch weisheitliche Personalinspiration : zur Inspirationslehre Philos von Alexandrien
<b>Autor:</b>	Burkhardt, Helmut
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-878144">https://doi.org/10.5169/seals-878144</a>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 14.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Inspiration der Schrift durch weisheitliche Personalinspiration\*

## Zur Inspirationslehre Philos von Alexandrien

### *I. Zur Situation der Inspirationslehre in der neueren Theologie*

Eigentlich brauchten wir, jedenfalls wenn wir der in der Dogmatik herrschenden Lehrmeinung folgen wollten, heute gar nicht über das Thema der Schriftinspiration zu reden. Denn dieses gilt seit Jahrzehnten als endgültig erledigt. Bereits gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts stellte Julius Kaftan, damals einer der führenden systematischen Theologen, in den *Prolegomena* seines über Jahrzehnte hin massgebenden dogmatischen Lehrbuchs mit allem Nachdruck fest: «...die Inspirationslehre ist für uns hinfällig geworden».<sup>1</sup>

Beim Wort Inspiration denkt Kaftan, entsprechend der Bedeutung des lateinischen Wortes *inspiratio* (= Einhauchung), grundsätzlich nur an die Verbalinspiration, wie sie mit logischer Konsequenz durch die protestantische Orthodoxie entfaltet wurde: Die Schrift ist danach – so Kaftan – bis in den Wortlaut hinein von Gott eingegeben, und zwar so, dass dabei die menschlichen Verfasser nichts anderes waren als «die Sekretäre oder die Federn des heiligen Geistes».<sup>2</sup>

Ansätze zu diesem Inspirationsgedanken finden sich nach Kaftan zwar schon in der Schrift selbst, aber nur als Reste einer in Naturreligion wurzelnden Mantik. Kennzeichnend für diesen Ursprung sei, dass der Mantiker seine Offenbarung im Zustand der Verzückung empfange. Der biblische Offenbarungsgedanke bei den Propheten und Aposteln aber steht, meint Kaftan, solcher geschichtslosen Mantik völlig fern.<sup>3</sup> Der Inspirationsgedanke der Mantik sei dem Christentum deshalb fremd und nur als ein sekundärer Zug in dasselbe eingetragen.<sup>4</sup> So waren vor allem «die ersten Theologen

\* Vortrag vom 27.8.1989 im Bengel-Haus in Tübingen, anlässlich der Verleihung des Johann-Tobias-Beck-Preises 1989 an den Verfasser.

<sup>1</sup> J. Kaftan, Dogmatik, in: *Grundriss der Theologischen Wissenschaften*, V, 1; Freiburg 1897, 51.

<sup>2</sup> A.a.O. 48.

<sup>3</sup> A.a.O. 45.

<sup>4</sup> A.a.O. 51.

der christlichen Kirche durch ihre heidnische Vergangenheit dazu disponiert, die Offenbarung in der Form der Mantik vorzustellen.»<sup>5</sup>

Aber die Inspirationslehre steht für Kaftan nicht nur in innerem Widerspruch zum Wesen biblischer Offenbarung als geschichtlich vermittelter Offenbarung, sie ist auch, als Entstehungstheorie der christlichen Bibel, seit dem Beginn ihrer geschichtlichen Erforschung in der Aufklärungszeit wissenschaftlich unhaltbar geworden. Solange die alte Inspirationslehre in Gel tung war, «konnte ein geschichtliches Verständnis der Schrift nicht aufkommen ... denn jene Lehre verneint den menschlich-geschichtlichen Ursprung der heiligen Schriften». <sup>6</sup> Dieser menschlich-geschichtliche Ursprung liege aber jetzt für jedermann offen zutage. Für die Dogmatik habe das nun die Folge gehabt, «dass die orthodoxe Inspirationslehre in ihr so gut wie allgemein aufgegeben worden ist.»<sup>7</sup>

Sie sei auch nicht etwa durch eine neue, modifizierte Inspirationslehre zu ersetzen, sondern, da der Begriff der Inspiration von seinem mantischen Ursprung nicht ablösbar sei, grundsätzlich aufzugeben.<sup>8</sup>

Es mag naheliegen, diese Schlussfolgerung Kaftans mit dem Hinweis auf bei ihm vorliegende einseitige Überzeichnung des Bildes von der herkömmlichen Inspirationslehre abzuweisen. So gebe es etwa durchaus Fassungen des Inspirationsgedankens, die keineswegs geschichtsfremd seien.

Tatsächlich hat man bereits in der Alten Kirche, als Reaktion auf den ekstatischen Prophetismus Montans, versucht, die ekstatischen Elemente in der Schilderung der Schriftinspiration möglichst zu unterdrücken.<sup>9</sup> Die Frage aber, wieweit es dabei gelungen ist, wirklich biblischem Denken Raum zu geben, oder wieweit doch noch vorher vorhandene mantische Vorstellungen nach wie vor wirksam sind, bedarf sicher eingehender Untersuchung.

Eben solche Prüfung sollte umgekehrt aber auch der Frage nachgehen, wieweit nicht doch in der von Kaftan vorausgesetzten Herleitung der Inspirationslehre aus heidnischer Mantik voreilig Zusammenhänge angenommen werden, die so gar nicht bestehen, und es so zu einer Verzeichnung des Bildes vom Ursprung der christlichen Inspirationslehre gekommen ist, die dringend der Revision bedürfte.

<sup>5</sup> A.a.O. 46.

<sup>6</sup> A.a.O. 49 u.

<sup>7</sup> A.a.O. 50 o.

<sup>8</sup> A.a.O. 52.

<sup>9</sup> H. Cremer, Art. Inspiration, in: PRE VI (3. A.) 188.

## II. Das Verständnis der Schriftinspiration bei Philo von Alexandrien

Als wichtigster Vermittler einer an ekstatischer Mantik griechisch-hellenistischen Ursprungs orientierten Inspirationslehre an die christliche Theologie gilt bis heute allgemein der jüdische Schriftausleger und Philosoph Philo von Alexandrien (ca. 20 vor bis 50 nach Chr.).<sup>10</sup> Vor allem der auch im Literaturverzeichnis von Kaftan erwähnte Artikel H. Cremers in der Protestantischen Realenzyklopädie zum Stichwort Inspiration hat diese These unter Theologen bekannt und populär gemacht.<sup>11</sup> Zwar rüttelten vor allem Untersuchungen des Altphilologen und Philo-Forschers I. Heinemann Ende der 20er Jahre und neuerdings seines Schülers Y. Amir an der Herrschaft jener *opinio communis*, ohne dass es aber bisher gelang, sie zu brechen.<sup>12</sup>

Dass jene These von der mantisch-ekstatischen Inspirationslehre Philos sich so allgemein einbürgern und bis heute hartnäckig halten konnte, ist in gewisser Weise durchaus verständlich. Denn es finden sich bei Philo tatsächlich Spuren einer ekstatischen Mantik.<sup>13</sup> So kann er zur Beschreibung des Phänomens der Prophetie gelegentlich geradezu das ganze Arsenal der Terminologie griechischer Mantik aufbieten. In der Beschreibung des von Dt 18,15 angekündigten Propheten heisst es bei Philo:

«Es wird ein gottgesandter (θεοφόρος) Prophet erscheinen und weissagen (θεοπιεῖ καὶ προφητεύσει), der nichts eigenes vorträgt – denn wer wirklich hingerissen (κατεχόμενος) und des Gottes voll ist (ἐνθουσιῶν), kann das, was er sagt, selbst nicht begreifen (καταλαβεῖν) –, sondern nur wiedergibt, was ihm eingegeben wird (ἐνηχεῖται), wie wenn ein anderer ihm vorsagte (ὑποβάλλοντος); denn die Propheten sind Dolmetscher (ἔρμηνεῖς) für Gott, der sich ihrer Organe (δογανοι) zur Offenbarung (δήλωσις) seines Willens bedient.»  
(*spec I*, 65).

Und ganz allgemein sagt Philo vom Propheten, dass er, im Unterschied zum Vertreter einer vom Menschen ausgehenden künstlichen Mantik, in gotterfüllter Ergriffenheit (ἐνθεος κατοκωχή) überhaupt nichts Eigenes verkündet,

<sup>10</sup> Zu Person und Werk Philos vgl. H. Burkhardt, Art. Philo in: Grosses Bibellexikon Bd. 3, Wuppertal/Giessen 1989, 1203f.

<sup>11</sup> Cremer a.a.O. 186f.

<sup>12</sup> I. Heinemann, Philons griechische und jüdische Bildung, Breslau 1929–1932, Nachdruck Hildesheim 1973; Y. Amir, Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien, Neukirchen 1983; vgl. den Forschungsbericht in: H. Burkhardt, Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien, Giessen 1988, 6–72. Die letztgenannte Arbeit unternimmt den Versuch, gezielt und auf möglichst breiter Quellenbasis die Frage des Verständnisses der Inspiration bei Philo einer Klärung zuzuführen.

<sup>13</sup> Vgl. dazu Burkhardt a.a.O. 164f.

«...er ist vielmehr nur Dolmetscher (ἔρμηνές), dem ein anderer alles in den Mund legt (ὑποβάλλει), was er hervorbringt; wenn er begeistert ist (ἐωθουσιᾶ), gerät er in Bewusstlosigkeit (ἄγνοια), da das Denken (λογισμός) schwindet und die Burg der Seele verlassen hat, der göttliche Geist (θεῖον πνεῦμα) aber eingezogen ist und seine Wohnung darin aufgeschlagen hat; und dieser bringt den ganzen Stimmapparat (όργανόποια φωνῆς) zum Schallen und Tönen (ἐνηχοῦντος), so dass er deutlich zum Ausdruck bringt, was er ihm vorsagt (προθεσπίζει).» (spec IV 49).

Der Ursprung dieser Terminologie in griechischer Mantik mag deutlich werden an einem Zitat aus der Schrift Ion des von Philo sehr verehrten griechischen Philosophen Plato, in der dieser künstlicher Reimerei (τέχνη) die dichterische Inspiration gegenüberstellt:

«Denn ein leichtes Wesen ist der Dichter ... und nicht eher vermögend zu dichten, als bis er begeistert worden ist und bewusstlos (ἐνθεος καὶ ἐκφρων) und die Vernunft nicht mehr in ihm wohnt (οὐ νοῦς μηκετί ἐν αὐτῷ ἐνῇ). Denn solange er diesen Besitz noch ... festhält, ist jeder Mensch unfähig zu dichten oder Orakel zu geben (χρησμῳδεῖν) ... Daher auch der Gott nur, nachdem er ihnen die Vernunft (νοῦς) genommen, sie und die Orakelsänger und die göttlichen Wahrsager (τοῖς χρησμῳδοῖς καὶ τοῖς μάντεσιν τοῖς θεῖοις) zu Dienern gebraucht, damit wir Hörer wissen mögen, dass nicht diese es sind, welche so Wertvolles sagen, denen ihre Vernunft ja nicht innewohnt, sondern dass der Gott selbst es ist, der es sagt, und dass er nur durch diese zu uns spricht.» (534b-d).

Im Dienst dieser Sicherung der Gewissheit des göttlichen Ursprungs des Gesagten steht die ganze mantische Terminologie, die, wie bei Philo, im Gedanken des Dolmetschens gipfelt: Wahre Dichtkunst ist

«nichts Menschliches ... und von Menschen, sondern Göttliches und von Göttern, die Dichter aber sind nichts als Dolmetscher (ἔρμηνες) der Götter, besessen (κατεχόμενοι) jeder von dem, der ihn eben besitzt» (534e). (13).

Gemeinsam ist Philo mit Plato vor allem, dass die Prophetie bzw. Wahrsagung im Gegensatz zu vernünftiger Überlegung und Schlussfolgerung geschehen wird: im Offenbarungsvorgang ist die Vernunft, ja die Persönlichkeit des Propheten bzw. Mantikers ausgeschaltet.

Das Vorhandensein ekstatischer Inspirationsterminologie bei Philo ist also nicht zu bestreiten. Darin hat die alte Theorie zweifellos recht. Fraglich ist aber einmal, welchen Stellenwert die mantisch-ekstatische Terminologie eigentlich im Denken Philos hat, zum anderen wie weit sie von ihm wirklich auf seine Vorstellung von der Entstehung der Heiligen Schrift angewandt wird.

Zunächst ist festzuhalten, dass Philo an allen bisher genannten Stellen nicht speziell von der Heiligen Schrift, sondern allgemein von Prophetie

spricht. Da er nun Mose, den Autor des grundlegenden Bestandteils der Schrift, des Gesetzes, als Propheten schildert und die Schrift selbst als aus Orakeln (χονθμοί) bestehend bezeichnet (*Mos* II 187f.), liegt natürlich der übliche Schluss nahe, dass Philo also auch die Autorschaft des Mose sich in der Art ekstatischer Mantik vorgestellt habe.<sup>14</sup>

Eben dieser Schluss aber erweist sich bei näherer Prüfung als Kurzschluss. Eine genauere Untersuchung der letztgenannten Stelle der Mose-Vita zeigt, dass Philo hier keineswegs von der Schrift nur pauschal gleichsam als einer Orakelsammlung spricht, sondern verschiedene Arten von Prophetie unterscheidet.

«Von den Orakeln sind die einen von Gott selbst gesprochen durch Vermittlung des göttlichen Propheten als Dolmetscher, andere wurden aufgrund von Frage und Antwort geweissagt, andere von Mose selbst im Zustand der Begeisterung und Ergriffenheit aus sich selbst heraus (ἐξ ἀυτοῦ).» (*Mos* II 188)

Von den hier aufgeführten drei Arten von Prophetie kommt die erste der oben geschilderten mantisch-ekstatischen Inspiration am nächsten, da hier der Prophet nur als Dolmetscher fungiert, selbst also am wenigsten zum Zuge kommt. Die Inspiration der Schrift wird von Philo nun aber gerade nicht mit dieser, sondern mit der dritten Art Prophetie ineingesetzt, in der der Prophet selbst zu Wort kommt, mit der ihm eigenen Gabe der Prophetie (*Mos* II 190). Das wird besonders deutlich, wenn Philo gegen Ende der Mose-Vita die Erzählung des Mose von seinem eigenen Tod (in Dt 34) als Beispiel für diese dritte Art Prophetie aufführt (*Mos* II 291)<sup>15</sup>.

Diese Inspirationsvorstellung entspricht aber nicht der erwähnten platonischen, sondern der uns von der Traumtheorie des mittelstoischen Philosophen Poseidonios (ca. 135–50 v. Chr.) her bekannten. Dieser hatte drei Arten von gottgesandten Träumen unterschieden:

1. Träume, in denen der menschliche Geist durch sich selbst in die Zukunft schaut,
2. Träume, die durch Mittelwesen in der Luft zwischen Himmel und Erde vermittelt sind,
3. Träume, in denen die Gottheit selbst zu den Schlafenden redet (Cicero, *De div* I 64).<sup>16</sup>

<sup>14</sup> So die heute fast einhellige Überzeugung; vgl. wieder meinen Anm.12 genannten Forschungsbericht, bes. die Zusammenfassung 70–72.

<sup>15</sup> Burkhardt a.a.O. 170.

<sup>16</sup> Auf den Zusammenhang mit Poseidonios wies vor allem hin E. Brehier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1907, 186.

Offensichtlich von Poseidonios beeinflusst unterscheidet auch Philo (nur in umgekehrter Reihenfolge) in seiner Schrift «Ob die Träume gottgesandt sind» ebenfalls drei Arten von Träumen:

1. Träume, bei denen die Bewegung direkt von Gott ausgeht,
2. Träume, bei denen der Geist des Menschen in dieselbe Bewegung gerät wie das Weltall.
3. Träume, bei denen die Bewegung aus der menschlichen Seele selbst heraus entsteht (*somn* I,1; II,2).<sup>17</sup>

Das gleiche Dreierschema hat Philo nun, wie es scheint, auch auf die mosaische Prophetie angewandt:

1. Orakel, die von Gott selbst gegeben sind,
2. Orakel, die durch menschliche Frage und göttliche Antwort entstehen,
3. Orakel, die vom Propheten selbst gegeben werden (*Mos* II 188).

Auch diese letzte Art Prophetie ist wirklich Prophetie, ja nach Philo sogar die, die ihn, wie er sagt, im eigentlichen Sinn (χροίως) als Propheten erscheinen lässt. Sie kann deshalb auch durchaus mit den Farben des Enthusiasmus gezeichnet werden.<sup>18</sup> Kennzeichnend für sie ist aber, dass in ihr die Persönlichkeit des Propheten nicht (wie bei der ersten Form) ausgeschaltet wird, sondern ausdrücklich zum Zuge kommt. Dass aber eben diese Art Prophetie für Philo tatsächlich die ist, durch die die Schrift entstand, wird nun durch eine Fülle weiterer Beobachtungen bestätigt.

Dabei sind zweierlei Art Aussagen Philos zu berücksichtigen:

1. Aussagen Philos, die sich ausdrücklich mit der Autorschaft des Mose beschäftigen.
2. Formeln, mit denen Philo Schriftzitate einführt oder auf Aussagen der Schrift Bezug nimmt.

Zu 1:

Zum Eingang der Mose-Vita nennt Philo als Hauptquelle seiner Darstellung die heiligen Schriften, die Mose selbst «als wunderbares Denkmal seiner Weisheit hinterlassen hat» (*Mos* I,4). Wäre die Entstehung der heiligen Schrift von Philo als durch mantisch-ekstatische Inspiration zustandekommend gedacht, wäre anzunehmen, dass die geistige Qualität des Autors und aller Akte seines Bewusstseins keinerlei Einfluss auf das Zustandekommen der Schrift hätten. Das Gegenteil aber ist nach der eben zitierten Aussage Philos offensichtlich der Fall: Die Schrift ist «Denkmal der Weisheit» des Mose.

<sup>17</sup> Vgl. Burkhardt a.a.O. 166f.

<sup>18</sup> A.a.O. 162f. 169.

Dieser Gedanke ist zu Beginn des zweiten Buchs der Mose-Vita wieder aufgenommen und weitergeführt: Mose zeichnet sich vor anderen Gesetzgebern aus durch die Tugenden der Menschenliebe, der Liebe der Gerechtigkeit und des Guten sowie durch den Hass alles Schlechten. Ohne diese persönlichen Eigenschaften des Mose aber wäre es, meint Philo, unmöglich gewesen, dass er die heiligen Bücher «unter Anleitung Gottes hätte schreiben und überliefern können» (*Mos* II, 11).

Es ist zwar ein auch in griechischer Mantik verbreiteter Gedanke, dass man bei einem Orakelempfänger wie etwa der Pythia in Delphi sittliche Reinheit voraussetzt. Diese ist aber nur eine allgemeine kultische Voraussetzung, hat mit dem Inhalt der erteilten Orakel nichts zu tun.<sup>19</sup> Anders hier bei Philo, nach dem die Sittlichkeit des Mose ihren direkten Niederschlag in seinem Gesetzeswerk findet. Er schreibt zwar «unter Anleitung Gottes» (ὑφηγησαμένου θεοῦ). Aber er selbst ist es, der schreibt, und zwar offensichtlich nicht nur im Sinne eines Schreibers von ihm Diktierter, sondern als wirklicher Autor. Denn die Gesetze lassen, wie in einem Spiegel, seine eigenen Tugenden erkennen, sie erweisen, wie Philo etwas später in der gleichen Schrift feststellt, die Tugendhaftigkeit ihres Verfassers (*Mos* II, 45). Die Prägung seiner Persönlichkeit durch jene Tugenden ist die Voraussetzung für die Leitung durch Gott während seiner Autorschaft. Gott leitet Mose aber nicht auf ihm schlechthin Fremdes, sondern auf ihm Entsprechendes hin. Seine Persönlichkeit wird also gerade nicht, wie in ekstatischer Mantik anzunehmen wäre, ausgeschaltet, sondern gleichsam als Wurzelboden der Schrift unlöslich mit ihr verbunden.

Entsprechend kann Philo an anderer Stelle von Mose auch sagen, er sei sozusagen in seiner Person eine Verkörperung des Gesetzes (νόμος ἐμψυχός, *Mos* I, 162; II, 4) zu nennen. Er ist es einerseits durch natürliche Veranlagung, hat diese aber andererseits durch die ihm zuteil gewordene umfassende wissenschaftliche Bildung entfaltet: Seine gutveranlagte Seele (εὐφυῆς ψυχή) kam dabei der Belehrung auf halbem Wege entgegen (*Mos* I, 22). Er hatte in allem nur ein Ziel: ein nach dem inneren Gesetz der Natur (dem ὁρθὸς λόγος φύσεως) ausgerichtetes Leben (I, 48). So ist er,

«da er doch Gesetzgeber sein sollte, schon lange vorher in seiner Persönlichkeit (αὐτός) durch göttliche Vorsehung zum mit Seele und Geist begabten Gesetz geworden.» (I, 162).

In gleicher Weise schildert Philo auch die Patriarchen: als Seele und Vernunft gewordene Gesetze haben sie, nur der eigenen Stimme folgend und durch sich selbst belehrt, sich an die Ordnung der Natur angeschlossen

<sup>19</sup> So W. Fauth, Art. Pythia in: PW-RE XX, Sp. 518f.; vgl. Burkhardt a.a.O. 177.

(Abr 5–6). Mit diesem Gedanken des menschgewordenen Naturgesetzes nimmt Philo sehr wahrscheinlich einen Gedanken der pythagoräischen politischen Philosophie auf.<sup>20</sup>

Diesen Gedanken stellt er nun aber keineswegs in Gegensatz zu dem prophetischer Offenbarung, sondern integriert ihn in seine Vorstellung von Prophetie. Ähnlich wie einst Plato den Gedanken eines philosophischen Wahnsinns (*μανία*) entwickelte, damit sophistischen Rationalismus und populären Irrationalismus zugleich verbindend und überbietend (Phaidros 249–250),<sup>21</sup> so kommt hier Philo zu einer die menschliche Vernunft und ihre Möglichkeiten nicht ausschliessenden, sondern zugleich aufnehmenden und überbietenden Konzeption von einer weisheitlich-philosophischen Inspiration.

Dies mögen zwei weitere Aussagen Philos über Mose und seine Autor-schaft weiter verdeutlichen:

Im Bericht über die Übersetzung der Tora ins Griechische schildert Philo diesen Vorgang als wie unter Inspiration sich vollziehend: die Übersetzer kündeten prophetisch «wie unter göttlicher Eingebung ... als ob jedem von ihnen unsichtbar ein Lehrer diktierte.» (*Mos* II, 37). Eben diesen Vorgang aber deutet er unmittelbar darauf wieder weisheitlich: es sei ihnen nämlich gelungen, in der Übersetzung «durch sonnenklares Denken mit dem reinen Geiste des Mose Schritt zu halten.» (II, 40).

Ähnlich heisst es in der Schrift über die Weltschöpfung, Mose habe im biblischen Schöpfungsbericht Gott als den allem Geschaffenen schlechthin überlegenen Schöpfer der Welt («besser als das Gute an sich») beschreiben können, weil er «bis auf den Gipelpunkt der Philosophie vorgedrungen und durch Orakel belehrt» worden sei (*op* 7).

Auch hier stehen philosophisches Denken und Inspiration nicht in einem sich ausschliessenden Gegensatz, sondern greifen ineinander, die letztere das erstere in sich aufnehmend und zum letzten Ziel führend.

<sup>20</sup> So I. Heinemann, *Poseidonios' metaphysische Schriften* II, Breslau 1928, 275; E. R. Goodenough, *By Light, Light*, New Haven 1935 38f. u.ö., vgl. Burkhardt a.a.O. 174, Anm. 83.

<sup>21</sup> Burkhardt a.a.O. 218, Anm. 174.

Zu 2:

Die Annahme, dass die Inspiration der Schrift nach Philo im Sinne der dritten Art von Prophetie zu denken ist, in der also die Person des Propheten als solche beteiligt ist und zum Zuge kommt, wird weiter durch eine geradezu erdrückende Fülle von Zitier- bzw. Bezugnahmeformeln bestätigt, in denen die Schriftautorschaft des Mose als in Regungen und Bestimmtheiten seiner Persönlichkeit gründend zum Ausdruck kommt: Aussagen der Schrift werden zurückgeführt auf die Wahrnehmung des Mose, sein Nachdenken, sein Wissen, Urteilen, Wollen und Empfinden, und zwar durch alle Schriften des umfangreichen Werkes Philos hindurch (soweit sich dort Bezugnahmen auf die Schrift finden). Einige Beispiele mögen hier für viele andere stehen.<sup>22</sup>

Als Tugendfreund (φιλάρετος) zeichnet Mose die Siebenzahl besonders aus (*op* 128);

weil Mose es gewohnt war (εἰωθώς), das Fernliegende mit schärferen Augen gründlich zu betrachten, rechnete er nicht alles Wasser zum vierten Element, sondern nur das Meer (*op* 131);

Mose sah (έώρα), dass die Körpergestalt des Mannes und der Frau ungleich war und hielt es deshalb für nützlich (ενοιε συ φερόν), entsprechende Anordnungen zu treffen (*virt* 19);

sich selbst getreu nennt Mose den siebenten Tag Ruhe (Abr 28);

der hochheilige Mose wollte als Liebhaber (έραστής) und Lehrer der Wahrheit die gleiche Sinnesart ein für allemal erhalten (*spec* I 59).

Es war ein entscheidender methodischer Fehler früherer Untersuchungen zu unserem Thema, dass sie diese – hier wie gesagt nur angedeutete – Materialfülle ganz übergingen und sich auf einige wenige Aussagen über prophetische Inspiration meinten beschränken zu können. Indem die Schilderungen mantisch-ekstatischer Prophetie bei Philo einseitig herausgestellt wurden, wurden sie zugleich isoliert und aus ihrem ursprünglichen hellenistischen Kontext interpretiert anstatt im Zusammenhang des philonischen Denkens. In diesem letzteren aber ist die mantisch-ekstatische Terminologie nicht wörtlich als Ausschaltung der Persönlichkeit zu verstehen. Vielmehr verdeutlicht sie nur, dass die Weisheit des Mose nicht eigenmächtige

<sup>22</sup> In meiner Dissertation habe ich über 200 Belege aufgeführt, vgl. a.a.O. (Anm. 11) 191–211.

menschliche Weisheit ist, sondern an Gott ausgerichtete und von ihm empfangene und geprägte Weisheit.<sup>23</sup>

Zusammenfassung der Ergebnisse:

- a. Die bis heute allgemein verbreitete These von der mantisch-ekstatischen Inspirationstheorie Philos ist als unhaltbar aufzugeben.
- b. Die von Philo aus griechischer Überlieferung aufgenommene mantische Terminologie (einschliesslich ihrer ekstatischen Elemente) dient ihm dazu, auf den göttlichen Ursprung der mosaischen Weisheit hinzuweisen, lässt aber nur sehr bedingt Schlüsse auf das Wie des Vorgangs der Inspiration zu.
- c. Sofern einerseits Philo an dem Gedanken der Inspiration festhält, andererseits solche Inspiration sich durch Prägung und Inanspruchnahme der ganzen Persönlichkeit des Propheten vollzieht, kommt Philos Inspirationsverständnis dem modernen Gedanken der Personalinspiration nahe.
- d. Dabei steht sein Inspirationsgedanke nicht im Widerspruch zu einem Schriftverständnis, das die ganze Schrift als inspiriert ansieht, also zum modernen Gedanken der Verbalinspiration. Wohl aber interpretiert Phi-

<sup>23</sup> Wollte man auch dieses Inspirationsverständnis – in grundsätzlich berechtigter Abwehr eines rationalistischen Missverständnisses der Inspirationslehre Philos – ekstatisch nennen, so müsste man dabei auch terminologisch deutlich machen, dass solche «Ekstase» zu unterscheiden ist von jener, in der die Person des Propheten mit ihrem Bewusstsein ausgeschaltet ist. In einem solchen anderen, sozusagen weiteren Sinn kann etwa das NT gelegentlich durchaus positiv von «Ekstase» reden: Apg 10,10 und 11,5 (Offenbarung durch Gesicht an Petrus); 22,17 (Verzückung des Paulus beim Gebet im Tempel); vgl. auch Mk 5,42; 16,8; Lk 5,26; Apg 3,10 (hier jeweils im Sinne des Erschrockenseins).

Frage man allerdings nach Philos eigenem Sprachgebrauch, so fällt seine durchgehende Distanz gegenüber diesem Wort auf: in cher 69 und ebr 15 ist ἔκστασις schlicht krankhafte Geistesgestörtheit, Verwirrung des Geistes. Ebenso nennt Philo in plant 147 die ἔκστασις als Tod des Geistes etwas noch Schlimmeres, als der leibliche Tod es ist (vgl. auch *spec III* 99 und *cont 40*). Lediglich an zwei Stellen der griechisch überlieferten Schriften Philos findet sich auch positiver Gebrauch des Wortes, aber in beiden Fällen gleichsam nur durch den ihm vorliegenden griechischen Text erzwungen (*all II 19* zu Gen 2,21 und *her 249 ff.* zu Gen 15,12). Durch dies Vorkommen des Begriffs im Wortlaut der Heiligen Schrift sieht sich Philo zu einer differenzierteren Sicht genötigt. Er unterscheidet in *her 249 ff.* vier Arten von Ekstase: 1. die krankhafte Verwirrung des Geistes; 2. die Bestürzung angesichts unerwarteter Ereignisse; 3. die Stille des Geistes im Schlaf; 4. die (nach Philo hier in Gen 15 gemeinte) «gottgewollte Ergriffenheit und Begeisterung, die dem Propheten eignet.» Solche Zurückhaltung Philos gegenüber dem Begriff der Ekstase macht es m.E. höchst problematisch, ihn zur Kennzeichnung seines Inspirationsverständnisses zu benutzen.

los personale Inspirationsvorstellung den Gedanken der Inspiration der ganzen Schrift in einem Sinn, der eine sog. mechanische Verbalinspiration ausschliesst.

Konsequenzen:

Philo ist endlich vom Vorwurf zu befreien, der eigentliche geistige Vater der mechanischen Inspirationslehre und damit der Urheber aller ihr angelasteten theologischen Fehler und Irrwege wie etwa dem eines schlechthin geschichtslosen Schriftverständnisses zu sein.

Vielmehr enthält sein Inspirationsverständnis in der Wahrung der Persönlichkeit des Offenbarungsmittlers durchaus ein die Welt- und Geschichtslosigkeit mantisch-ekstatischer Inspiration sprengendes Element.

Sofern die Person des Offenbarungsmittlers wie der Inhalt der Offenbarung bei Philo nun aber doch weitgehend aus der Geschichte gelöst und wesentlich nur im Kontext der Natur und der in ihr nach griechisch-philosophischem Verständnis waltenden zeitlosen Wahrheiten gesehen werden, kann Philos Inspirationsverständnis doch nicht als wirklich biblisch und für unser Schriftverständnis vorbildlich bezeichnet werden.

### *III. Nachwort aus gegebenem Anlass:<sup>24</sup>*

Eben in diesem Punkt, in der der Bibel entsprechenden Verwurzelung der Inspiration in der Geschichte Gottes mit Israel und der Menschheit, der Heilsgeschichte, hat im vergangenen Jahrhundert J. T. Beck die Inspirationslehre weitergeführt. Gegen alle seit der Zeit der Aufklärung sich vollziehende Auflösung der Lehre von der Inspiration der Schrift in sog. Realinspiration (also eben nicht Inspiration der Schrift, sondern nur bestimmte ihrer Inhalte) und Personalinspiration (also auch nicht der Schrift, sondern nur ihrer Autoren), hielt Beck an der Gottgegebenheit der ganzen Schrift im Sinne ihrer Theopneustie fest. Denn Wort und Geist lassen sich nicht trennen.<sup>25</sup> Aber er erneuert auch nicht die mechanische Verbalinspirationslehre. Vielmehr lenkt er, wie einst Philo, unter Bezugnahme auf das biblische Zeugnis selbst ausdrücklich den Blick auf die biblischen Autoren:

<sup>24</sup> Vgl. oben Anm.\*

<sup>25</sup> J. T. Beck, Einleitung in das System der christlichen Lehre oder Propädeutische Entwicklung der Christlichen Lehrwissenschaft, Stuttgart 1837, 1970, 230.

«Mündliche und schriftliche Bezeugung, Inhalt, Form und Verständnis der göttlichen Wahrheit treten in die wesentlichste und homogenste Geistes-Korrespondenz mit einander durch eine und dieselbe Theopneustie, indem der eigene der Apostel in ihrer Offenbarungs-Wirksamkeit dynamisch (nicht mechanisch oder bloss ideal) geeint ist mit dem nous des Herrn durch die ihre Persönlichkeit organisch durchdringende, beseelende Gegenwart seines Geistes.»<sup>26</sup>

Ganz ähnlich hätte auch Philo sprechen können. Aber: Inhalt der Offenbarungsurkunde sind bei Beck – anders als bei Philo – nicht zeitlose Wahrheiten, sondern «die göttlichen Reichsgeheimnisse»<sup>27</sup>, die die geschichtlich fortschreitende Bewegung der «Reichsökonomie» umschließen, in der sich die Weltgeschichte vollendet.<sup>28</sup> Und die Autoren der Schrift stehen ihrerseits an einem je einzigartigen heilsgeschichtlichen Ort, an dem sie von Gott zu ihrem unüberholbaren, geistgewirkten Zeugnis bevollmächtigt werden.<sup>29</sup>

Zwar wird auch Becks Inspirationsverständnis von uns nicht einfach übernommen werden können. Sein Schüler A. Schlatter etwa hat die Frage gestellt, ob Beck, bestimmt vom naturhaften Organismusgedanken romantischer Naturphilosophie, die Wendung zur Geschichte konsequent genug vollzog.<sup>30</sup> Das ändert aber nichts daran, dass Becks heute weithin vergessene Konzeption von der Theopneustie eines erneuten ernsthaften Bedenkens wert wäre – eine Aufgabe, auf die hier natürlich nur hingewiesen werden konnte.

*Helmut Burkhardt, Grenzach-Wyhlen*

<sup>26</sup> Beck a.a.O. 231.

<sup>27</sup> Beck a.a.O. 232.

<sup>28</sup> Beck a.a.O. 137.

<sup>29</sup> Beck a.a.O. 226ff.

<sup>30</sup> A. Schlatter, J. T. Becks theologische Arbeit, in: BzFchTh 1904, 25–43, hier S. 31.