

Frank Hofmann

# Wie redet Gott mit uns?

Der Begriff »Wort Gottes«  
bei Augustin, Martin Luther  
und Karl Barth

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ  
λόγος

TVZ



Frank Hofmann

**Wie redet Gott mit uns?**

**T V Z**



Frank Hofmann

Wie redet Gott mit uns?

Der Begriff »Wort Gottes« bei Augustin,  
Martin Luther und Karl Barth

**T V Z**

Theologischer Verlag Zürich

Der Theologische Verlag Zürich wird vom Bundesamt für Kultur mit einem Strukturbeitrag für die Jahre 2019–2020 unterstützt.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung  
Simone Ackermann, Zürich

Druck  
Rosch Buch, Scheßlitz

ISBN 978-3-290-18264-9 (print)  
ISBN 978-3-290-18265-6 (E-Book: PDF)

© 2019 Theologischer Verlag Zürich

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotografischen und audiovisuellen Wiedergabe, der elektronischen Erfassung sowie der Übersetzung, bleiben vorbehalten.

Meinen Eltern



## Dank

Wenn in dieser Arbeit das Wort Gottes als eine durch bestimmte kommunikative Vollzüge verursachte grundstürzende Erfahrung beschrieben wird, so ist sie selbst das Ergebnis eines solchen Prozesses. Meine erste, philosophische Dissertation über eine sprachanalytische Präzisierung des Wahrheitsbegriffs schrieb ich noch mit einem anti-religiösen Furor. Dass ich gut 30 Jahre später die Gelegenheit habe, ein vergleichbares Thema mit ähnlichen philosophischen Methoden, aber in einer ganz anderen Ausrichtung zu verfassen und damit meinen bescheidenen akademischen Bemühungen einen roten Faden zu geben, verdanke ich einer ganzen Reihe wertvoller Begegnungen.

An dieser Stelle geht mein Dank vor allem an die Menschen, die den Masterstudiengang Evangelische Theologie an der Philipps-Universität Marburg ins Leben gerufen haben und lebendig halten. Ohne diese nebenberufliche Fortbildungsmöglichkeit mit engagierten Lehrenden wäre diese Arbeit nicht möglich gewesen. Namentlich erwähnen möchte ich hier Martina Kepper, Angela Standhartinger, Jörg Lauster, Marcell Saß und allen voran Dietrich Korsch, die meine theologische Leidenschaft in alle Teildisziplinen des Studiengangs führten. Für den herzlichen Austausch und manche neue Freundschaft danke ich den Mitstudierenden des Marburger Masterkurses 2013 und unserer unermüdlichen Betreuerin Charlotte Voß.

Dem Vorstand und dem Team des Hamburger Vereins Andere Zeiten e. V., in dem ich hauptberuflich das im Folgenden beschriebene Sprachkonzept praktisch umsetzen darf, danke ich für die Möglichkeit einer flexiblen Arbeitszeitgestaltung, die ein flüssiges Fortschreiben meiner Arbeit gewährleistete. Den größten Dank schulde ich jedoch meiner Frau Nicolle und unserer Tochter Philine für das große Verständnis, mit dem sie dieses Projekt begleitet haben.

Hamburg, im August 2019  
Frank Hofmann

# Inhalt

Dank .....	7
<b>1. Vorbemerkungen</b>	
1.1. Problemstellung.....	11
1.2. Literaturübersicht.....	17
<b>2. Das Wort Gottes in der Bibel</b>	
2.1. Einleitung.....	23
2.2. Das prophetische Wort.....	24
2.3. Das gesetzliche Wort.....	30
2.4. Das schöpferische Wort.....	34
2.5. Das personifizierte Wort.....	36
2.6. Das kritische Wort.....	39
2.7. Resümee.....	44
<b>3. Das Wort Gottes bei Augustin</b>	
3.1. Einleitung.....	47
3.2. Das schöpferische Wort Gottes.....	50
3.3. Das Wort Gottes als innertrinitarische Relation.....	54
3.4. Das menschliche Wort als Zeichen.....	58
3.5. Gotteswort und Menschenwort: das <i>verbum intimum</i> .....	74
3.6. Im Gespräch mit Gott: <i>Confessiones</i> .....	89
3.7. Resümee.....	96
<b>4. Das Wort Gottes bei Martin Luther</b>	
4.1. Einleitung.....	99
4.2. Gott und Gottes Wort.....	101
4.3. Die Genesis des Wortes.....	108
4.4. Die Geltung des Wortes.....	116
4.5. Der Gebrauch des Wortes.....	124
4.6. »Nova sprach«: Gottes Wort und Menschenwort.....	137
4.7. Resümee.....	143

## 5. Das Wort Gottes bei Karl Barth

5.1. Einleitung.....	147
5.2. Martin Luther und Karl Barth.....	150
5.3. Der Mensch vor Gott: die sprachliche Ursituation.....	153
5.4. Jesus Christus als das eine Wort Gottes .....	156
5.5. Die Erkennbarkeit des Wortes Gottes .....	165
5.6. Das Wesen des Wortes Gottes.....	170
5.7. Die dreifache Gestalt des Wortes Gottes.....	176
5.8. Resümee.....	195

## 6. Systematischer Ertrag

6.1. Vorbemerkungen .....	199
6.2. Augustins Thema: das Wort als Zeichen .....	200
6.3. Luthers Thema: die Sprache des Glaubens.....	209
6.4. Barths Thema: das Wort als Sprachereignis .....	220
6.5. Rückblick und Ausblick .....	234

Literaturverzeichnis .....	253
----------------------------	-----



# 1. Vorbemerkungen

## 1.1. Problemstellung

Mit dem Begriff »Wort Gottes« verbindet sich die Vorstellung, dass religiöse Erfahrung zum einen an Sprachlichkeit gebunden (*Wort Gottes*), zum anderen kein planbares Geschehen ist, sondern ein unverfügbares Widerfahrnis<sup>1</sup> (*Wort Gottes*). Die Stärke des Begriffs liegt darin, dass er neben dieser kompakten religionswissenschaftlichen These das in der jüdisch-christlichen Tradition verwurzelte Gottesbild auf den Punkt bringt: »Gott wendet sich den Menschen konkret zu und teilt sich ihnen mit.«<sup>2</sup>

Mehrere Bedenken sind gegen die Verwendung des Begriffs »Wort Gottes« als theologische Grundkategorie<sup>3</sup> geltend gemacht worden. Zum Ersten erscheint der Terminus historisch belastet: Seit der altprotestantischen Orthodoxie bis in die Gegenwart wurde das »Wort Gottes« immer wieder in engführender Gleichsetzung mit dem christlichen Kanon zur »fundamentalistischen Remythisierung der Bibel« missbraucht.<sup>4</sup> Eng damit zusammen hängt, zweitens, der unter anderem von Falk Wagner formulierte Vorwurf, eine auf das Wort Gottes bauende Theologie führe zwangsläufig zu einem »Wort- und Offenbarungspositivismus«, der »die Positivität einer historisch bedingten Wort-Gottes-Theologie« mit dem »hybriden Anspruch« auflade, »die Selbstgegebenheit des göttlichen Selbstwortes zu repräsentieren.«<sup>5</sup>

Drittens stellt sich die Frage, ob mit dem »Wort Gottes« nicht zwangsläufig »unbedingter Gehorsam« und damit ein autoritäres

---

<sup>1</sup> Dieser Aussage liegt die Definition Ingolf Dalferths zugrunde: »Ein Widerfahrnis ist das, was einem passiv, ohne eigenes Zutun und in der Regel wider Erwarten geschieht, also nicht bloß einen bestehenden Lebens- und Erfahrungszusammenhang bestätigt und fortführt, sondern ein Leben so betrifft, dass es dadurch anders wird[,] insofern alles, was es danach tut oder nicht tut, in seinem Was und Wie, seinem Charakter und seinem Wesen, durch dieses Widerfahrnis bedingt ist und signifikant bestimmt wird« (Dalferth, *Radikale Theologie*, 114f.). – Zum Begriff der Unverfügbarkeit vgl. auch Rosa, *Unverfügbarkeit*, insb. 48–68.

<sup>2</sup> Lauster, *Zwischen Entzauberung und Remythisierung*, 18.

<sup>3</sup> Zum Begriff vgl. Körtner, *Theologie*, 13.

<sup>4</sup> Lauster, *Zwischen Entzauberung und Remythisierung*, 15.

<sup>5</sup> Wagner, *Geht die Umformungskrise weiter*, 247f.

Gottesverhältnis konnotiert werden, wie es beispielsweise Wolfhart Pannenberg behauptet hat.<sup>6</sup> Viertens schließlich kann das Bild eines redenden Gottes offenbar als »geradezu gewaltsame Infantilisierung des Gottesbegriffs«<sup>7</sup> verstanden werden – wie es etwa Emanuel Hirsch pointiert zum Ausdruck gebracht hat: »Dass Gott [...] spricht, ist ein ebenso grober Anthropomorphismus, wie dass er mit Pfeilen schießt oder mit Hämmern wirft.«<sup>8</sup>

Die ersten drei Einwände richten sich gegen den offenbarungstheologischen Aspekt des Begriffs – gegen das Wort *Gottes* –, der letzte zielt gegen das *Wort Gottes*, also gegen den Ansatz bei einem sprachlichen Phänomen. Die vorliegende Studie möchte dazu beitragen, das »Wort Gottes« in einer Konzentration auf seine sprachtheoretische Bedeutung gegen diese und weitere Bedenken als zentralen systematischen Begriff zu bewahren – und damit jene Einsichten, die »Theologie und Kirche nur zu ihrem Schaden vergessen können«<sup>9</sup>. Welche das im Einzelnen sind und warum sie im 21. Jahrhundert sogar an Aktualität gewonnen haben, wird im abschließenden 6. Kapitel thematisiert.<sup>10</sup>

Dabei ist zunächst an jenes »fundamentale Missverständnis« zu erinnern, das Gerhard Ebeling als theologischen »Kardinalfehler« im Umgang mit dem Wort *Gottes* bezeichnet hat: nämlich, dass das Wort *Gottes* als »eine separate Wortschicht neben dem zwischenmenschlichen Wort« verstanden wird, das »darum eigentlich gar nicht Wort im Sinne des normalen [...] Wortgeschehens« sei.<sup>11</sup> Vielmehr ist der eigentliche Sinn des Begriffs, den Widerspruch von Absolutem und Endlichem »präzis am Ort der Beziehung des Unbedingten aufs Bedingte«<sup>12</sup> – nämlich im Vollzug menschlicher Verständigung – zu lokalisieren. Dieser Vorstellung gemäß ist der Ausgangspunkt allen theologischen Redens eine Kommunikationssituation zwischen Menschen, in der das Absolute durch sprachliche – oder zumindest zeichenbasierte – Prozesse als Handlungssubjekt in einem kontingenten

<sup>6</sup> Vgl. Pannenberg, *Problemgeschichte*, 201f.

<sup>7</sup> Lauster, *Zwischen Entzauberung und Remythisierung*, 22.

<sup>8</sup> Hirsch, *Leitfaden*, 79.

<sup>9</sup> Körtner, *Leitbegriffe*, 12.

<sup>10</sup> Insbesondere im Abschnitt 6.5.3.

<sup>11</sup> Ebeling, *Wort Gottes*, 340.

<sup>12</sup> Korsch, *Theologie*, 226.

Ereignis in Erscheinung tritt.<sup>13</sup> In diesem »Wortgeschehen«<sup>14</sup> werden der Mensch selbst, die Welt und Gott in eine Beziehung gesetzt:

»So wird der Mensch als dasjenige Wesen bestimmt, *mit dem* Gott spricht und das er zur Antwort auffordert und befähigt; die Welt als Gesamtheit desjenigen, *über das* Gott (mit uns) spricht; und Gott selbst als derjenige, der mit uns spricht.«<sup>15</sup>

Weil der Begriff Wort Gottes »die Wirksamkeit Gottes in der Welt« ausdrückt,<sup>16</sup> haben wir es hier mit einem genuin erfahrungsorientierten Ansatz zu tun: Von Gott kann danach nur insoweit die Rede sein, als er sich selbst ins Gespräch bringt. »Die Frage nach der Existenz Gottes ist gegenüber derjenigen nach dem Sinn der Rede von seinem Handeln [und Sprechen] sekundär.«<sup>17</sup> Daraus folgt sofort, dass das Wort Gottes kein »Anthropomorphismus« und erst recht keine »gewaltsame Infantilisierung« ist,<sup>18</sup> sondern Ausdruck einer rational verantworteten und präzisen Beschränkung auf ein Phänomen menschlicher *Erfahrung*, die – im Gegensatz zum *Erlebnis* als einer Menge von Sinnesdaten – immer als sprachlich vermittelt verstanden wird.<sup>19</sup> Es ist dann sogar gerade umgekehrt, dass der Vorwurf anthropomorpher (bzw. infantiler) Redeweise implizit ein empirisch und rational prinzipiell nicht einholbares Gottesbild voraussetzt.

Ein aus menschlicher Kommunikation heraus gewonnener Begriff »Wort Gottes« widersetzt sich einer simplifizierenden Frontstellung »Offenbarung gegen Erfahrung« und verbindet – wie zu zeigen sein wird – den Gedanken des unplanbaren Gelingens von Verständigung mit dem der Erlebnisverarbeitung durch Sprache.

Eine zeitgemäße Explikation des Begriffs muss freilich den Anschein eines dogmatischen und autoritären Letztbegründungsanspruchs vermeiden. Eine Besinnung auf den sprachtheoretischen Aspekt des Wortes Gottes ist dabei außerordentlich hilfreich, weil sich ja gerade in dem Medium Sprache die unbestreitbare Pluralität religiöser Erfahrungen widerspiegelt:

<sup>13</sup> Vgl. Körtner, Leitbegriffe, 15f., und Webster, Theologische Theologie, 252.

<sup>14</sup> Zum Begriff vgl. Ebeling, Wort Gottes, 326–328.

<sup>15</sup> Dalferth, Radikale Theologie, 90f. (Hervorh. i. Orig.).

<sup>16</sup> Körtner, Leitbegriffe, 16.

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Siehe Anm. 7 und 8.

<sup>19</sup> Vgl. Jung, Erfahrung, 306.

»Ist Gott Mensch geworden und wird sein Wort in menschlicher Rede vernehmbar, so hat er sich selbst dem Konflikt der Interpretationen ausgeliefert, der sich nicht durch theologische Setzungen unterbinden lässt.«<sup>20</sup>

In dieser Studie wird das »Wort Gottes« konsequent auf (innerweltliche) »Vorgänge des Sprechens und der Sprache« bezogen.<sup>21</sup> Sie folgt damit einer programmatischen Forderung Dietrich Korsch's, der sich von diesem Ansatz verspricht, dass unterschiedliche Dimensionen religiösen Lebens und theologischer Lehre undogmatisch verknüpft werden können:

»Wenn man sich auf die Erörterung von Sprache als Beziehungsgröße des Wortes Gottes einlässt, dann hat man schon grundbegrifflich die Aussicht, sich den herkömmlichen Alternativen von Dogmatik und Frömmigkeit bzw. Theologie und Religion bzw. Lehre und Leben nicht fügen zu müssen.«<sup>22</sup>

An drei Leitfragen habe man sich dabei zu orientieren:<sup>23</sup>

1. Wie sind in dem Allgemeinen der Sprache spezielle religiöse Deutungen möglich – und was ist das Spezifikum christlicher Deutungen?
2. Welche empirischen Erkenntnisse ergeben sich daraus für die Beschreibung des Selbst- und Weltverständnisses im »gelebten Leben«? Oder, anders formuliert: In welchem Verhältnis stehen Sprache und Lebensform?
3. Welchen wissenschaftstheoretischen Status hat eine solche Theologie des Wortes Gottes?

In den folgenden Kapiteln werden diese Anregungen in eine historisch-systematische Rekonstruktion der Wort-Gottes-Konzepte von Augustin, Martin Luther und Karl Barth mitgenommen. Diese drei Denker aus sehr unterschiedlichen Epochen christlicher Theologiebildung haben interessanterweise einander ergänzende sprachtheo-

<sup>20</sup> —  
Körtner, Leitbegriffe, 20.

<sup>21</sup> Korsch, Theologie, 228.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Vgl. ebd.

retische Aspekte des Wortes Gottes beleuchtet, die sich – wie im abschließenden Kapitel zu zeigen sein wird – in den Debattenstand der aktuellen sprachanalytischen Philosophie transponieren lassen.

Augustin, der Rhetor und Philologe, sprachwissenschaftlich ganz auf der Höhe seiner Zeit, hat sich wie kein zweiter christlicher Theologe mit dem sprachbildenden Signifikationsprozess auseinandergesetzt und dabei eine in seinem Werk gut nachvollziehbare Entwicklung durchschritten.<sup>24</sup> Im Weiterdenken seiner letzten Entwicklungsstufe, wie sie sich in *De trinitate* zeigt, wird sich eine Antwort auf die zweite der obigen Leitfrage ergeben (siehe dazu Kapitel 3 und Abschnitt 6.2.).

Martin Luther, der theoretisch weniger interessierte, dafür praktisch umso versiertere Sprachkünstler, hat in seiner Interpretation der Idiomenkommunikation und der Abendmahlsparadosis die Grundlagen für eine Theorie religiöser Deutungen hinterlassen. Hier wird die Sprachlichkeit religiöser Erfahrungen und das Religiöse in der Sprache besonders deutlich: eine Antwort auf die Leitfrage 1 (Kapitel 4 und Abschnitt 6.3.).

Karl Barth schließlich hat mit der »Kirchlichen Dogmatik« eine implizite Sprachtheorie<sup>25</sup> geschaffen, die bereits einige Jahre vor der sprachanalytischen Philosophie einen entscheidenden Paradigmenwechsel vollzogen hat: weg von der Betrachtung der Sprache als einer isolierbaren Struktur hin zu einer ganzheitlichen Sicht von Sprache als Kommunikationsgeschehen, das nur im Hinblick auf gelingendes Handeln analysiert werden kann (Kapitel 5 und Abschnitt 6.4.). Damit hat Barth, wohl ohne es in dieser Form intendiert zu haben, die sprachwissenschaftliche Anschlussfähigkeit einer auf das Wort Gottes konzentrierten Theologie ermöglicht (Leitfrage 3).

Die drei Ansätze ergänzen sich deshalb so gut, weil sich hier eine semiotische (Augustin), eine semantische (Luther) und eine pragmatische Fragestellung (Barth) zu einer umfassenden Sprachtheorie des Wortes Gottes verbinden lassen. Eine solche Gesamtschau versucht das 6. Kapitel mithilfe vor allem zweier Werkzeuge der modernen Sprachphilosophie zu leisten: der Metaphern- und der Sprechakttheorie. Doch zuvor werden im 2. Kapitel die wichtigsten Bedeutungs-

<sup>24</sup> Zur dieser Einschätzung von Augustins Bedeutung als Sprachphilosoph vgl. Cose-riu, *Geschichte*, 122.

<sup>25</sup> Vgl. Korsch, *Religionsbegriff*, 200.

stränge des Wortes Gottes im christlichen Kanon identifiziert und in einen sprachtheoretischen Zusammenhang gestellt. An den dabei gewonnenen fünf Dimensionen des Begriffs wird die im 6. Kapitel vorgeschlagene Explikationen zu messen sein.

Wann immer im Folgenden von »Sprache« die Rede ist, sind schriftbasierte, lebendige Alltagssprachen gemeint. Damit ist aber nicht gesagt, dass sich das Wort Gottes nur in dieser medialen Art zeigen kann. Prinzipiell sind die Ergebnisse auf alle intentional nutzbaren Zeichensysteme anwendbar, die Kommunikation ermöglichen, aber semantische Unschärfen zulassen: Die Spannweite reicht dabei von der formalen Logik<sup>26</sup> und der Mathematik<sup>27</sup> bis zur Kunst. Vermutlich gilt das sogar für alle Möglichkeiten, mit denen wir unsere Vorstellungen artikulieren können. Denn unser Sprachvermögen wächst aus dem spezifisch menschlichen Bildvermögen – der Fähigkeit nämlich, etwas als Bild von seinem Umfeld abzugrenzen.<sup>28</sup> Ohne diese »Fähigkeit zur relativen Verneinung«<sup>29</sup> ist weder das Dechiffrieren der Schriftsprache noch das Verstehen der Lautsprache denkbar. Es spricht viel dafür, dass dieses Bildvermögen im entwickelten Sprachgebrauch sich weiterhin mit kreativen Störungen und in den die eigentliche Redeweise transzendierenden Metaphern bemerkbar macht. (Teilaspekte davon werden im Abschnitt 6.3.2. behandelt.) Die Bezüge zwischen dem religiösen Potenzial des Bildvermögens<sup>30</sup> und dem des Sprachvermögens im Einzelnen zu zeigen, würde jedoch den Rahmen dieser Arbeit sprengen, die sich am *Wort* Gottes, am λόγος τοῦ θεοῦ, und damit am sprach- und vernunfttheoretischen Aspekt orientiert.

<sup>26</sup> Vgl. dazu z. B. den ontologischen »Gottesbeweis« Kurt Gödels in formal-logischer Notation (Bromand, Gottesbeweise, 483–487).

<sup>27</sup> Man denke etwa an die unterschiedlichen Interpretationen unendlicher Mengen in der modernen Mathematik (vgl. z. B. Deiser, Einführung, 91–194).

<sup>28</sup> Vgl. Krüger, Das andere Bild, 151–194.

<sup>29</sup> A. a. O., 306.

<sup>30</sup> Vgl. dazu im Detail a. a. O., insb. 471–541. Krüger versteht den in jüngerer Zeit mehrfach konstatierten »iconic turn« der Kulturwissenschaften nicht als Ablösung des »linguistic turn«, sondern als eine Chance zur beidseitigen Relativierung: »Denn diese Relativierung der Sprache auf das Bild ist auch eine Relativierung des Bildes auf die Sprache« (a. a. O., 547).

## 1.2. Literaturübersicht

Gemessen an seiner systematischen Bedeutung ist die theologiegeschichtliche Entwicklung des Begriffs »Wort Gottes« erstaunlich selten untersucht worden. Man findet profunde Artikel in den einschlägigen Lexika,<sup>31</sup> klassische Arbeiten zur biblischen Exegese<sup>32</sup> und Studien zum Gebrauch des Begriffs bei einzelnen Denkern oder Schulen.<sup>33</sup> Darüber hinaus gibt es zum »Wort Gottes« eine ganze Reihe tendenziell fundamentalistischer Veröffentlichungen, deren wissenschaftlicher Mehrwert meist gering ist.<sup>34</sup> Ferner liegt das vierbändige Werk von Henning Graf Reventlow über die Historie der Bibelauslegung vor.<sup>35</sup> Aber eine über diesen Teilaspekt hinausgehende, epochen-übergreifende Darstellung ist – nach derzeitigem Recherchezustand – nach wie vor ein Desiderat.<sup>36</sup> Insbesondere die Zeit zwischen den kanonischen Texten und der Reformation ist dazu kaum in den Blick genommen worden.<sup>37</sup>

Ebenso bruchstückhaft ist die Rezeption der sprachanalytischen Philosophie im Rahmen einer Wort-Gottes-Theologie. So naheliegend die Verbindung scheinen mag, faktisch wurden nur wenige Brücken geschlagen. Dies hat im Wesentlichen zwei Gründe: Zum einen sind die führenden Wort-Gottes-Theologen deutsche Systematiker – was sie nicht nur sprachlich von den englischen Wurzeln der analytischen

<sup>31</sup> Hier seien vor allem die im HWP (Ringleben, Art. Wort), in der TRE (Ringleben, Art. Wort Gottes) der RGG<sup>4</sup> (Krötke, Art. Wort Gottes) und im EKL genannt (Dierken, Art. Wort, genannt).

<sup>32</sup> Etwa Dürr, Wertung; Grether, Name und Wort; Bultmann, Der Begriff; Gese, Johannesprolog; Wischmeyer, Wort Gottes. Weitere Literaturangaben zum Wort Gottes in der Bibel siehe Kapitel 2.

<sup>33</sup> Für Augustin, Luther und Barth vgl. die Angaben in den Kapitel 3, 4 und 6. Für die Zeit nach Barth vgl. Körtner, Theologie, und Dietz, Sprache als Dasein.

<sup>34</sup> Eine Ausnahme bildet Hans Lachenmanns Versuch, eine »neue Theologie des Wortes Gottes« zu begründen (Das Wort, 8). Die Stärke seines Buchs liegt aber weniger in der sprachwissenschaftlichen, sondern in der psychologischen Betrachtung der Offenbarung (vgl. dazu kompakt a. a. O., 99–103).

<sup>35</sup> Reventlow, Epochen.

<sup>36</sup> Vgl. Tobler, Vielgestaltiges Wort, 42.

<sup>37</sup> Eine Ausnahme ist die Skizze von Tobler, Vielgestaltiges Wort.

Philosophie trennt.<sup>38</sup> Systematische Theologie hat sich auf dem Kontinent seit dem Idealismus selbstbewusst als eigenständig behauptet, während in England »die denkerische Durchdringung der christlichen Religion« bis ins 20. Jahrhundert »weitgehend [von] der Religionsphilosophie« übernommen wurde.<sup>39</sup> Zum Zweiten verdankt sich der Erstkontakt zwischen Sprachanalyse und Theologie nicht einem bilateralem Interesse, sondern einer einseitigen Polemik: 1936 erschien Alfred Ayers Schrift »Language, Truth and Logic«, in der er (unter anderem) religiöse Sätze mangels logischer und empirischer Verifikationsmöglichkeiten für sinnlos erklärte.<sup>40</sup> Als Antwort darauf entwickelten angelsächsische Religionsphilosophen in den folgenden Jahrzehnten eine ganze Reihe von Rettungsvorschlägen zur Rationalität religiöser Sprache,<sup>41</sup> die aber allenfalls auf eine epistemische Gleichwertigkeit von Glaubenssätzen hinausliefen und nicht einen besonderen Geltungsanspruch religiöser Rede begründen konnten. Mit anderen Worten: Sie beschäftigten sich nur mit der Rettung des Wortes »Gott«, aber nicht mit dem Wort Gottes.

Einige dieser Texte haben Ingolf Dalferth 1974 in seinem Sammelband »Sprachlogik des Glaubens« und 1983 Manfred Kaempfert in »Probleme der religiösen Sprache« leicht zugänglich gemacht.<sup>42</sup> In der Folge erschienen in Deutschland etliche lesenswerte, meist einführende Monografien zum Thema Sprachanalyse und Theologie.<sup>43</sup> Doch

<sup>38</sup> Als »Geburtsjahr der Analytischen Philosophie« gilt allgemein 1900, in dem Bertrand Russells Begründung des Logischen Atomismus – »A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz« – erschien (Carl, Russell, 223).

<sup>39</sup> Dalferth, Einführung, 32.

<sup>40</sup> Vgl. Ayer, Language, 114–120.

<sup>41</sup> Überblick bei Dalferth, Einführung, 34–57, und Laube, Im Bann, 1–15. – Zusätzlich zu nennen ist hier die im angelsächsischen Sprachraum breiter als in Deutschland rezipierte Studie von George A. Lindbeck über die »grammar of a religion« (The Nature, 81), die im ökumenischen Dialog eine besondere Rolle spielte. Dazu siehe auch Abschnitt 6.5.3.

<sup>42</sup> Bereits ein Jahrzehnt vor Dalferth stellte Paul van Buren zentrale Einsichten in seiner Monografie »Reden von Gott« dar. Uwe Gerber und Erhardt Güttgemanns gaben 1972 einen Band »Linguistische Theologie« heraus, der sprachtheoretische Erkenntnisse auf Exegese und Verkündigung bezieht.

<sup>43</sup> Vor allem seien genannt (in der Reihenfolge ihres Erscheinens): Just, Religiöse Sprache; Track, Sprachkritische Untersuchungen; Grözinger, Sprache des Menschen; Halfas, Religiöse Sprachlehre.

die bis heute wohl gründlichste und umfanglichste Studie, die die analytischen Ansätze des 20. Jahrhunderts auf ihre Tauglichkeit testet, religiöse Sprache – ob als Menschen- oder Gotteswort verstanden – in ihren Eigenheiten und in ihrem Anspruch zu beschreiben, stammt wiederum von Dalferth: »Religiöse Rede von Gott« (1981).<sup>44</sup> Das Ergebnis seiner Untersuchungen: Religiöse Rede ist »unter sprachlichen Gesichtspunkten nicht als religiös qualifizierbar und Religiosität keine linguistisch beschreibbare sprachliche Eigenschaft von Texten«<sup>45</sup>. Dalferth schlägt deshalb vor, statt von »religiöser Rede« lieber von »Rede in religiös strukturierten Situationen« zu sprechen, deren Kriterien allerdings »in synchroner und diachroner Hinsicht sehr verschieden sein« können.<sup>46</sup> Für die christliche Religion ist, und hier hat das Wort Gottes bei Dalferth seinen systematischen Ort, »die Erfahrung Jesu als der Anrede Gottes« charakteristisch.<sup>47</sup> An dieser Lösung bleibt dreierlei unbefriedigend:

1. Die beiden Kommunikationsphänomene »Anrede Gottes« und »religiöse Rede« werden nur äußerlich, aber ohne inneren Zusammenhang aufeinander bezogen. Nicht jeder Gebrauch des Wortes »Gott« ist notwendigerweise religiös.
2. Die Interpretation eines Sinneseindrucks als »Erfahrung Jesu« und als »Anrede Gottes« setzt religiöse Rede ja bereits voraus und kann nicht als deren Definiens verwendet werden.
3. Der wichtigste Einwand: Dalferth betrachtet Sprache als eine aus ihrem Geschehen heraus isolierbare Struktur und nicht als ein Puzzleteil in einem menschlichen Handlungsgeschehen, das als Ganzes zu untersuchen ist.

Dalferths »Scheitern«<sup>48</sup> zeige, so urteilt Martin Laube, dass eine Verhältnisbestimmung von Religiosität und Sprachlichkeit vor der Alternative stehe, »die Religiosität entweder in einem Nebel nichtsprachlicher Irrationalität zu verflüchtigen oder anzuerkennen, dass eben

<sup>44</sup> Desweiteren ist hier der Sammelband von Gerber/Hoberg, Sprache und Religion, zu erwähnen.

<sup>45</sup> Dalferth, Religiöse Rede, 355.

<sup>46</sup> A. a. O., 358f.

<sup>47</sup> A. a. O., 397.

<sup>48</sup> Laube, Bann, 12.

auch sie nur vermittelt durch die allgemeine Sprachlichkeit und damit als das Besondere, nicht aber als das Andere dieser Sprachlichkeit bestimmt werden kann.«<sup>49</sup> Wäre Laubes Urteil richtig, hieße das für die Sprachanalyse des Wortes Gottes: Entweder muss man dabei auf vor-sprachliche – und damit der Rationalität entzogene – Phänomene rekurrieren, oder das Wort Gottes entpuppt sich lediglich als ein Spezialfall allgemeiner Sprachverwendung ohne eigenständigen Geltungsanspruch.

Vor diesem scheinbar ausweglosen Hintergrund lässt sich das Unternehmen dieser Arbeit als der Versuch beschreiben, im *Anderen* des Wortes Gottes seine *allgemeine Geltung* zu fassen. Das Wort Gottes ist demnach nicht das Besondere der allgemeinen Sprachlichkeit, sondern die menschliche Kommunikation erweist sich als ein de-potenzierter Spezialfall des Wortes Gottes.<sup>50</sup>

In der weiteren Argumentation sind dabei zwei sprachtheoretische Bausteine besonders hilfreich, die im Einzelnen auch schon theologisch rezipiert wurden: die Metapherntheorie und die Sprechakttheorie. Für die erstere haben Eberhard Jüngel und Paul Ricœur 1974 in einem Sonderheft der »Evangelischen Theologie«<sup>51</sup> Pionierarbeit geleistet, da hier richtungsweisend der Glaubensdiskurs »fundamental und inhärent metaphorisch« gedeutet wird.<sup>52</sup> Die weitere Entwicklung der Diskussion lässt sich anhand der Sammelbände »Erinnern, um Neues zu sagen« von Jean-Pierre van Noppen und »Religion und

<sup>49</sup> A. a. O., 311.

<sup>50</sup> Die Denkbewegung entspricht dem Programm Eberhard Jüngels in »Gott als Geheimnis der Welt«: »Nicht aufgrund anthropologischer Bestimmungen Gottes Denkbarkeit zu demonstrieren, sondern aufgrund des zur Gottese Erfahrung führenden Ereignisses der Selbstmitteilung Gottes sowohl diesen als auch den Menschen zu denken und so die christliche Wahrheit allein aus ihrer inneren Kraft heraus in ihrer allgemeinen Geltung als die eine Wahrheit zu erweisen – das ist das Ziel des in diesem Buch eingeschlagenen Denkweges« (Vorwort zur ersten und zweiten Auflage, X).

<sup>51</sup> Ricœur/Jüngel, Metapher.

<sup>52</sup> van Noppen, Einleitung, 46.

symbolische Kommunikation« von Klaus Tanner gut nachvollziehen.<sup>53</sup> Sprechakttheoretische Analysen wurden in der Theologie bislang für exegetische<sup>54</sup> und liturgische Einzelfragen<sup>55</sup> überzeugend fruchtbar gemacht, in systematischer Hinsicht als Legitimation des Wortes Gottes sind die Vorschläge jedoch eher enttäuschend.<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> Speziell zu Ricœur vgl. auch Korsch, Paul Ricœur. Aus literaturwissenschaftlicher Perspektive vgl. auch Anderegg, Sprache des Alltags.

<sup>54</sup> Vgl. z. B. Briggs, Words, 293–298; Petzold, Offenbarung; Wagner, Sprechakte.

<sup>55</sup> Vgl. z. B. Grabner-Haidner, Glaubenssprache, und Schulte, Religiöse Rede, 137–162. Ein kurzer Forschungsbericht zum Thema findet sich a. a. O., 45f.

<sup>56</sup> Vgl. dazu grundlegend Dalferth, Religiöse Sprechakte.



## 2. Das Wort Gottes in der Bibel

### 2.1. Einleitung

Die Bibel erzählt durchgängig von einem redenden, die Menschen ansprechenden Gott.<sup>1</sup> Die explizite Thematisierung oder Zitierung göttlicher Rede an wichtigen Portalstellen adeln diesen Aspekt geradezu zur *hermeneutical guideline* des gesamten Kanons: vom Schöpfungsbericht in Genesis 1 über die יהוה-Worte in den Propheten bis zum Kyrus-Edikt am Ende des Tanach (2Chr 36,22f.), vom Johannes-Prolog bis zur Apokalypse, wo der endgültig richtende himmlische Reiter ὁ λόγος τοῦ θεοῦ heißt (Offb 19,13).

Zwischen den frühesten und ältesten biblischen Belegen göttlicher Rede liegt mehr als ein Jahrtausend. Es ist deshalb wenig überraschend, dass mit dem Begriff »Wort Gottes« im Kanon ganz unterschiedliche theologische Konzepte verknüpft sind. Die Qualifikation göttlicher Rede, also die Wesensbestimmung des Wortes Gottes, wurde dabei historisch gesehen immer reichhaltiger.<sup>2</sup> Und dennoch lässt sich – dies gegen Wolfhart Pannenberg's Kritik an der Heterogenität des Wort-Begriffs in der Bibel<sup>3</sup> – ein roter Faden erkennen: Alle großen Wort-Gottes-Traditionen kann man bestimmten sprachlichen Funktionen zuordnen, die zusammengenommen eine tiefe Einsicht in das Wesen der Sprache zeigen. Dies plausibel zu zeigen, ist die Aufgabe dieses Kapitels. Es geht dabei nicht um neue exegetische Einsichten, auch nicht um eine historische Entwicklungslinie, sondern um eine systematische These: Der redende Gott der Bibel ist ein sprachlicher Gott. Die Schöpfung beginnt mit seinem Wort, die Heilsgeschichte seines Volkes mit seiner Namensvorstellung (אֱלֹהֵינוּ אֱשֶׁר אֱהְיֶה).<sup>4</sup> Der Begriff »Wort Gottes« ist Ausdruck der Erfahrung, dass Gott

<sup>1</sup> Vgl. Korsch, Einführung, 67, und Haacker, Wort, 298.

<sup>2</sup> Vgl. Noort, Art. Wort Gottes; Haacker, Art. Wort Gottes; Klappert, Art. λόγος; Kreuzer, Art. λόγος; Jeremias, Theologie, 350–362; Körtner, Theologie, 113–119.

<sup>3</sup> Pannenberg, Nachwort, 132.

<sup>4</sup> Ex 3,14.

- a) sich nur<sup>5</sup> im sprachlichen – oder allgemeiner: konventionalen – Zeichen raumzeitlich fassen lässt (und nicht etwa durch Indikatoren, die auf eine empirisch gesicherte Weise eine Ursache anzeigen),<sup>6</sup>
- b) nur über Kommunikationsprozesse als präsent erlebt wird – und zwar insofern, als diese Prozesse wirklichkeiterschließend sind.

Die sprachtheoretischen Implikationen dieses Gedankens – den a) aus einer objektiven, b) aus einer subjektiven Perspektive formuliert – lassen sich als Determinanten der Ausbildung religiöser Sprache lesen. Im Folgenden werden dazu fünf Aspekte der biblischen Gottesrede unterschieden und ihnen jeweils eine grundlegende Sprachfunktion zugeordnet. Von den fünf Aspekten sind die ersten drei – das prophetische, das gesetzliche und das schöpferische Wort – vornehmlich in alttestamentlichen Schriften zu belegen, der vierte und der fünfte – das personifizierte und das kritische Wort – vornehmlich, aber nicht ausschließlich, im zweiten Teil des Kanons. Alle fünf Aspekte sind auf vielfache Weise miteinander verwoben – und erst zusammengenommen ergeben sie ein Zeugnis darüber, wie die Menschen der Bibel sich von Gott im Wortsinn angesprochen fühlten.

## 2.2. Das prophetische Wort

Die vermutlich ältesten biblischen Reflexionen über das Wort Gottes finden sich in den prophetischen Schriften des 8. vorchristlichen Jahrhunderts.<sup>7</sup> Micha bezichtigt andere נְבִיאִים, dass sie die Übermittlung von Gottes Wort abhängig machen von der erwarteten Reaktion der Adressaten (Mi 3,5–7). Interessanterweise trennt schon dieser frühe Text das Wort Gottes nicht von seiner menschlichen Artikulation, sondern problematisiert sie gerade. Ausgesprochen wird der göttliche נְבִיאָה vom Prophetenmund.

<sup>5</sup> Zur ausschließenden, aber nicht abwertenden Bedeutung dieses »nur« vgl. Korsch, Einführung, 65.

<sup>6</sup> Zum Unterschied zwischen konventionalen Zeichen und Indikatoren vgl. Savigny, Zum Begriff, 17–21.

<sup>7</sup> Vgl. Jeremias, Theologie, 352f. – Die zeitliche Einordnung der alttestamentlichen Schriften orientiert sich an Gertz, Grundinformation, 611f.

123 von 225 Fundstellen für die Status-constructus-Verbindung »Wort JHWHs/Gottes« im prophetischen Schrifttum – das sind über 90 % der Vorkommen im gesamten Alten Testament<sup>8</sup> – unterstreichen die menschliche Vermittlung durch die Wortempfangsformel<sup>9</sup> »das Wort JHWHs *erging an*«. Jörg Jeremias stellt klar: »Ein Gotteswort ›pur‹, ohne Mitwirkung des vermittelnden Propheten, gibt es für das Alte Testament nicht.«<sup>10</sup> Das gilt auch für die Gottesspruchformel יהוה נאם und die sogenannte Botenformel אָמַר יהוה mit ihren Varianten, für die Andreas Wagner gezeigt hat, dass sich dahinter ein ganzes System für differenzierte theologische Aussagen erkennen lässt.<sup>11</sup>

Es kann also bei dem prophetischen Wort Gottes nicht darum gehen, *ipsissima verba* aus Texten zu destillieren, die von exklusiven Trägern einer supranatural ergangenen göttlichen Offenbarung protokolliert wurden.<sup>12</sup> Vielmehr handelt es sich bei den prophetischen Texten – so der inzwischen verbreitete Common Sense der alttestamentlichen Forschung – um das Ergebnis einer fortgeschriebenen Deutung älterer Traditionen durch Schreiberkollektive.<sup>13</sup>

Nun stellt sich die Frage, ob es eine Gemeinsamkeit der Texte gibt, die auf die eine oder andere Weise als »Wort Gottes« ausgewiesen sind. Für die Antwort sind zunächst die Beobachtungen von Samuel Meier und Friedhelm Hartenstein hilfreich: Die Kennzeichnung eines Befehls oder einer Entscheidung mit dem Zusatz »Wort des ...« ist eine in der altorientalischen Geschichte verbreitete Betonung höchster Autorität<sup>14</sup> und lässt sich verbinden mit der höfisch-kultischen Audienzvorstellung, die auch das JHWH-Bild des Alten Testaments beeinflusste.<sup>15</sup> Im Kern geht es also darum, einer Aussage durch ihre höchstinstanzliche Herkunft eine besondere Bedeutung und damit eine herausragende Wirkung zu verleihen. Dies ist weder für Erzählungen noch für Sachtexte nötig, wohl aber für Aussagen, die Handlungen zur Folge haben (sollen) – etwa Befehle oder Ankündigungen.

<sup>8</sup> Zu den Quantitäten vgl. Noort, *Wort Gottes*, 291.

<sup>9</sup> Zum Begriff vgl. Krispenz, *Wortereignisformel/Wortempfangsformel*, 11.

<sup>10</sup> Jeremias, *Theologie*, 353.

<sup>11</sup> Wagner, *Prophetie*, insb. 330f.

<sup>12</sup> Vgl. dazu auch Maier, *Jeremia*.

<sup>13</sup> Vgl. Steck, *Prophetenbücher*, 177–204.

<sup>14</sup> Vgl. Meier, *Speaking*, 316.

<sup>15</sup> Vgl. Hartenstein, *Angesicht*, 53–62.

Genau diese sind nun die Hauptgattung prophetischer Rede, die sich als Gottes Wort präsentiert.<sup>16</sup>

Im Detail stellt sich die prophetische Sprachhandlung der Ankündigung prototypisch in der Form des Gerichtsworts an den Einzelnen dar. Beispiel Amos 7, 15b–17:<sup>17</sup>

<i>Beauftragung</i>	»Gehe hin [לֵךְ] und weissage meinem Volk Israel!
<i>Aufforderung</i>	So höre nun des Herrn Wort! [וְצִמְתָּ שְׁמֵצַדְבַר־יְהוָה]
<i>Anklage</i>	Du sprichst: Weissage nicht wider Israel ...
<i>Kausalzusammenhang</i>	Darum spricht der Herr: [לָכֵן כֹּה־אָמַר יְהוָה]
<i>Ankündigung</i>	Deine Frau wird in der Stadt zur Hure werden ...« <sup>18</sup>

Diese »vorliterarische Form«<sup>19</sup> wird in den Prophetentexten mannigfaltig variiert, insbesondere zur Gerichtsrede an das ganze Volk, aber das

»in allen diesen Variationen Gleichbleibende ist [...] das, was das Wesen des prophetischen Gerichtswortes, an Israel gerichtet, ausmacht: dem Volk wird wegen bestimmter Verfehlungen Gottes Gericht angekündigt.«<sup>20</sup>

Die entscheidende Charakterisierung des prophetischen Wortes ist also die Ankündigung einer – in aller Regel negativen<sup>21</sup> – Sanktion, an deren Eintreffen kein Zweifel bestehen soll. Es ist ein deklarativer Sprechakt, der – wenn er gelingt – die Welt verändert und damit ein performatives Sprachgeschehen ist.<sup>22</sup> Ob er gelingt, zeigt die Zukunft, die freilich zum Zeitpunkt der Tradierung und Fortschreibung prophetischer Schriften in vielen Fällen bereits Vergangenheit ist.

<sup>16</sup> Vgl. Westermann, Grundformen, 68.

<sup>17</sup> Vgl. a. a. O., 93, und Scharf, Prophetie, 15.

<sup>18</sup> Wenn nicht anders angegeben, sind die deutschen Bibelzitate eigene Übersetzungen.

<sup>19</sup> Westermann, Grundformen, 122.

<sup>20</sup> A. a. O., 126.

<sup>21</sup> Erst nach der Zerstörung Jerusalems 587 pflegen die Redaktoren vereinzelt Trost- und Heilsworte in die prophetischen Bücher ein (vgl. Scharf, Prophetie, 19).

<sup>22</sup> Vgl. zum Begriff »deklarativer Sprechakt« Searle, Classification, 1–23.