Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 20 (1964)
Heft: 3

Artikel: Offenbarung als Sprachereignis
Autor: Thurneysen, Eduard
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878796

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: 12.07.2025

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

Offenbarung als Sprachereignis

Der Begriff *Sprachereignis* verweist auf jene bestimmte Thematik, die heute, jedenfalls im deutschen Sprachgebiet, im Vordergrund des Interesses der theologischen Forschung steht. Die damit bezeichnete Denkbewegung ist wesentlich ausgelöst worden durch die sogenannte existentiale Interpretation der biblischen Texte, wie sie durch R. Bultmann, E. Fuchs und G. Ebeling in Gang gebracht worden ist. Man ist dabei auf eine tiefe *Entfremdung* gestoßen zwischen der wissenschaftlichen Exegese und der kirchlichen Verkündigung. Die Überwindung dieser Entfremdung ist gewiß das Anliegen der genannten Forscher. Die Frage ist nur, ob ihr Ansatz zu solcher Überwindung richtig ist. Es bestehen Anzeichen, daß durch sie gerade diese Entfremdung eher gesteigert worden ist[1].

Merkwürdigerweise haben die Vertreter der *Praktischen Theologie* nur selten oder mehr beiläufig zu der ganzen hier vorliegenden Thematik sich geäußert. So etwa hat sich H. Traub in einem scharf kritischen Aufsatz mit H. Braun beschäftigt. Aber nun hat Hans-Rudolf *Müller-Schwefe*, der Professor für Praktische Theologie in Hamburg, ein Buch geschrieben, das als Prolegomenon zur Homiletik gedacht ist, und dem in zwei weiteren Bänden die Durchführung der eigentlichen Predigtlehre und wohl auch Liturgik folgen soll[2].

1.

Müller-Schwefe entfaltet eine ganze Sprachlehre, «eine Art Theologie der Sprache» nennt er sie selber. Er greift dabei weit aus in die Bereiche der Literatur und Philosophie und läßt alles gipfeln in einer Konfrontation der menschlichen Sprache mit dem *Worte Gottes*.

---

[1] Man vergleiche dazu etwa das Buch von L. Steiger, Die Hermeneutik als dogmatisches Problem (1961), in welchem die Abhängigkeit der Schule Bultmanns von der Philosophie Heideggers als für die theologische Exegese verhängnisvoll nachgewiesen wird. Ferner die gewichtige Abhandlung von R. Bohren, Die Krisis der Predigt als Frage an die Exegese: Predigt und Gemeinde (1963), vor allem aber H. Gollwitzer, Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens (1963), wo in sorgfältiger Auseinandersetzung mit R. Bultmann, E. Fuchs, H. Braun und G. Ebeling eine vorläufig abschließende Darstellung und Kritik des ganzen Fragenkomplexes geboten wird.

[2] H.-R. Müller-Schwefe, Die Sprache und das Wort. Grundlagen der Verkündigung. = Homiletik, 1. Hamburg, Furche-Verlag, 1961. 268 S. DM 28.–.

Er begründet sein Vorgehen folgendermaßen: «Als ich versuchte über die Voraussetzungen von Exegese und Verkündigung nachzudenken, stieß ich auf das Problem der Sprache. In ihr gründen sich beide. Mußten also nicht Auslegung und Verkündigung sich beide als Geschäft der Sprache verstehen lassen? So machte ich mich daran, dem Geheimnis der Sprache unter Anleitung der Sprachphilosophie unserer Tage nachzugehen. Auf das Wort Gottes hin und von ihm her mußte zu verstehen sein, was Sprache ist und leisten kann. Dabei leitete mich die Überzeugung, daß Wort Gottes und Sprache sich gegenseitig erhellen, weil Gott in Jesus Christus mit dem Menschen spricht» (so im Vorwort).

Das Buch gliedert sich in vier Teile: 1. Die Struktur der Sprache, 2. Sprache und Existenz, 3. Sprache und Geschichte, 4. Die Sprache und das Wort Gottes. Es geht dem Verfasser darum, zunächst die Gesetze der Sprache, ihre Beziehung zur Existenz des Menschen und ihre Geschichte darzustellen. Aber so sehr er sich in breiter Weise auf sprachphilosophische Erörterungen einläßt, so durchgängig hält er an der Erkenntnis fest, daß man das Wesen der Sprache nur verstehen kann, wenn man den Einbruch des Wortes Gottes in den Sprachraum des Menschen vor Augen hat. Die Sprachen der Bibel, in welchen Gottes Wort Fleisch geworden ist, werden darum einer eingehenden Untersuchung unterzogen. Das geschieht im vierten Teil des Buches, der also zum gewichtigsten Teil wird. Er macht auch dem Umfang nach nicht ganz die Hälfte des Buches aus und enthält eine Fülle von historisch und philologisch gewichtigen exegetischen Beobachtungen und Neuentdeckungen.

Es drängt sich allerdings die Frage auf, ob es methodisch nicht richtig gewesen wäre, die in diesem letzten Teil dargestellten grundlegenden Erkenntnisse, die doch schon die sprachphilosophischen Untersuchungen der ersten Teile bestimmen und durchdringen, an den Anfang zu stellen als Thesen, die dann nachträglich durch die sprachphilosophischen Untersuchungen erhärtet werden. Jedenfalls ist das ganze Buch sozusagen von rückwärts, das heißt von seinem abschließenden vierten Teil her zu verstehen.

Die Grundthese, daß die biblische *Offenbarung* die Gestalt eines Sprachereignisses annimmt, ist heute Gemeingut der Forschung. Müller-Schwefe entwickelt sie auf eine neuartige und bestechende Weise. Sprachereignis bedeutet: Gott offenbart sich, indem er redet. «Die Worte seiner Zeugen, der Propheten und Apostel» (so formuliert Müller-Schwefe in einem Selbstreferat über sein Buch in «Pastoralblätter», Februarheft 1962) sind schon rein sprachlich nicht Äußerungen ihres Selbstverständnisses, sondern das Zeugnis,

das die Begegnung mit der Offenbarung bezeugen will. Die Basis dieser Zeugnisse ist nicht, wie es die Mehrzahl deutscher Exegeten heute noch vertritt, die «Selbstaussage» oder der «historische Bericht», sondern das Bekenntnis. In ihren Aussagen ist das reale Gegenüber (Gottes) immer mit darin. Wenn also ihr Zeugnis nur subjektiv genommen wird, und die Wirklichkeit des geschichtlichen Jesus Christus dahinter verschwindet, dann ist der Ansatz der Sprache verfehlt, die von den Zeugen gesprochen wird. Dann kann also Jesus Christus nicht von dem Zeugnis gelöst werden oder in ihm aufgehen... Es kann im Ernst von Offenbarung Gottes nicht die Rede sein, wenn Jesus nur der gläubige Mensch gewesen ist, der bis zum Kreuz hin selbst nicht gewußt oder gar aktiv bewirkt hat, daß er der Christus ist. Soweit die Definition Müller-Schwefes.

Es ist darauf hinzuweisen, daß schon die formgeschichtliche Forschung diesen Aussagecharakter der Zeugenworte erkannt hat, indem sie diese als «Botenworte» (M. Dibelius) charakterisierte. Sie eröffnen den Bereich einer in die Menschheitsgeschichte hereinbrechenden Gottesgeschichte, wie sie den Gehalt des ganzen biblischen Zeugnisses beider Testamente ausmacht. In, mit und unter dieser Gottesgeschichte vollzieht sich der Bund Gottes mit den Menschen. Weil und indem alle Zeugenworte diesen Gnadenbund zum Gegenstand haben, darum sind sie von Haus aus und als solche, was immer sie im einzelnen aussagen, Gnadenworte. Und weil und indem die Mitte dieser göttlichen Bundesgeschichte Jesus Christus ist, gehen alle Zeugnisse der Propheten und Apostel auf Jesus Christus hin oder kommen von ihm her.

So kann Müller-Schwefe im Schlußteil seines Buches sagen: «Christus realisiert in sich, in seinem Anspruch und in seinem Leben, die Verheißungen, die Gott seinem Volk im Bundesschluß und im Prophetenwort gegeben hatte. Er kündigt Gottes Tun durch sein Wort an, und er verwirklicht diese Ankündigung in Leben, Sterben und Auferstehen. In alledem aber ist er darum und insofern das Wort (Gottes), als er nie aus eigener Machtvollkommenheit spricht, sondern aus Vollmacht. Er redet nicht von sich, sondern bezeugt seinen Vater als den Herrn der Wirklichkeit... So wird das Wort (Gottes), nicht im Sinne der Selbstaussage (der Zeugen erster Hand), noch im Sinne bloßer historischer Darstellung, sondern als Vollzug der Gemeinschaft in Christus Wirklichkeit. In Christus realisiert sich Gott als Gott für die Welt, indem er Gemeinschaft mit den Menschen und unter ihnen stiftet» (S. 219).

Damit wird klar: In den biblischen Texten ist nicht das Berichtete

als solches primär wichtig, sondern das *Zeugnis*. In ihm will Gott mit seiner Offenbarung dem Menschen begegnen. Das heißt zugleich, daß das offenbarende Wort Ereignischarakter hat. «In der Heiligen Schrift handelt es sich (durchgängig) um Anrede, um den Vollzug personaler Beziehung» (S. 240). Von hier aus stellt sich nun die Frage, wie denn das Wort Gottes selber in Jesus Christus im Verkündigungswort, das von ihm zeugt, auf den Plan tritt und ein zu uns gegenwärtig redendes Wort wird. Das heißt aber: Es wird nach dem besondern *Sprachcharakter des verkündigenden Wortes* gefragt. Daß Gottes eigenes Wort im Menschenwort der Zeugen erster und zweiter Hand erscheint, bedeutet, daß die menschliche Sprache von Gott in Anspruch genommen wird und es also mit dem Worte Gottes zu tun bekommt.

2.

Von da aus greift Müller-Schwefe die Frage nach Wesen und Gestalt der *Sprache überhaupt* auf. Er ist der Auffassung, daß die Sprache, und zwar alle, auch die profane Sprache des Menschen aller Zungen überhaupt erst «von der Fleischwerdung des Wortes (Gottes) in ihrer Struktur und Aufgabe erhellt werden kann», daß aber auch «umgekehrt die Beobachtung der menschlichen Sprache Wesenszüge des Wortes Gottes sichtbar mache» («Pastoralblätter» 1962). In vier Schritten wird diese «Theologie der Sprache» entwickelt.

In einem ersten Schritt wird unter den drei Paragraphen: «Anrufen, Ausdrücken, Begreifen» (S. 19–60) die «*Struktur der Sprache*» geklärt. Der «*Anruf*» ist die erste und wesentlichste Dimension der Sprache. Durch den Anruf von seiten eines Andern erwacht der Mensch zu seinem Wesen. Er wird zu einem Angerufenen, und das heißt zum Du, das sich dann als ein Selbst, ein Ich entdeckt, womit schon die zweite Dimension der Sprache beginnt. Der Mensch als dieser Angerufene bekommt das Vermögen, zu antworten und also sich auszudrücken. Müller-Schwefe berührt sich hier mit Erkenntnissen der modernen Psychologie, wonach der Mensch alles, was er ist und hat, der Umwelt verdankt, aus der heraus er angerufen wird. Und noch einmal überschreitet er auch diese Dimension, die Dimension des *Ausdrucks*, indem er der Umwelt gegenübertritt, er beobachtet, er gewinnt Erfahrungen und sammelt und ordnet sie in von

ihm gebildeten Begriffen. Er entwickelt die Fähigkeit zum *Abstrahieren*. Immer aber bleibt der Anruf, durch welchen der Mensch benannt wird, seinen Namen bekommt und dann als ein Selbst, ein Ich, auch Menschen und Dinge benennen und im Vermögen seines Abstrahierens begreifen kann, der grundlegende Bereich der Sprache. Müller-Schwefe nennt ihn die Dimension des Du, des «*Namens*», in welchem die Kommunikation von Mensch zu Mensch ersteht. Und zugleich wird von Anfang an festgehalten, daß dabei immer der Mensch in der Ganzheit seiner Existenz im Angerufenwerden und im Selberanrufen in Anspruch genommen wird. Die Sprachdimensionen stellen keinen rein geistigen Bereich dar. Zum Angesprochenwerden und Ansprechen, zum Begreifen und Begriffenwerden gehört immer wesentlich der Gestus, das Leibhaftwerden des Menschen. Wiederum wäre hier zu verweisen auf die Psychologie der Sprache. Das von der Mutter angerufene Kind erwacht unter diesem Anruf nicht nur geistig oder seelisch, sondern auch leibhaftig. Es antwortet auf den Anruf mit Blick und Gebärde. Und es antwortet der Mutter nicht nur mit einer Antwort, die rein seelisch oder geistig wäre. So etwas gibt es gar nicht, sondern es streckt die Hand nach ihr aus, es braucht seine Zunge, es lächelt oder es weint. Und auch das Entdecken und wenn auch noch so kleine Begreifen der Umwelt ist immer ein Akt des ganzen Menschen. Müller-Schwefe hat recht, wenn er das Leibhaftigsein des Menschen auch im Bereich der Sprache stark herausstellt. Der angerufene und antwortende Mensch ist das erste und letzte, und zwar der ganzheitlich Angerufene. Müller-Schwefe bezieht sich dabei nicht nur auf die Psychologie, sondern er entfaltet aus einem erstaunlich umfassenden Wissen heraus seine Aufstellungen aus dem Bereich der ganzen heutigen Sprachphilosophie. Der Mensch lebt, indem er immer neu vom Anruf der Umwelt herkommt und dadurch zur wirklichen, eigenständigen Existenz kommt. Die Sprache, die der Mensch auf diese Weise empfängt, ist nichts rein Geistiges, auch nicht etwas vom Menschen selber Erfundenes oder Geschaffenes, sie ist «das Haus des Daseins» (Heidegger), in das er hineingerufen wird.

Von daher setzt sich Müller-Schwefe in einem zweiten Schritt in einem besondern Kapitel: «*Sprache als Existenz*» (S. 61–94) auseinander mit der *Sprachphilosophie* von Martin Buber, Martin Heidegger und Jean Paul Sartre. Es geht hier um die Frage, wie denn der Mensch seine Existenz, in der er durch den Anruf des Du zum

Bewußtsein seiner selbst erwacht, deutet, versteht und bemeistert. Wohl widerfährt ihm das Geschehnis des Anrufes, und sein Leben kommt in Bewegung, es wird aus einem bloß naturhaften zum geschichtlichen Dasein. Aber jetzt erhebt sich die Frage nach dem Woher dieses Anrufes und also nach dem Woher der Sprache, kraft deren er alles deutet und begreift. Was oder wer ist es, von dem her er herausgefordert wird zum sich Ausdrücken und Begreifen? Ist es einfach ein «Geschick» (Heidegger), hinter das er nicht mehr zurückfragen kann? Ist es nicht *Gott*, der sich ihm in der Wirklichkeit seines Daseins offenbart, und zwar so, daß alles dem Menschen zum Wort wird, die Natur und der Mitmensch? Aber Gott geht nicht auf in diesem Wort, er ist und bleibt «das ewige Du», das der Mensch «in der seligen Gegenwart seines Wortes erfährt» (S. 65). Ist das nicht der letzte Ursprung und das tiefste Geheimnis der Sprache? Und ist damit der Mensch nicht zu einer Umkehr gefordert, zur Umkehr zu Gott? Aber gibt es solch eine Umkehr ohne die Begegnung mit Gott in seiner Offenbarung?

Buber kommt diesem Geheimnis der Offenbarung am nächsten. Denn für ihn ist die Dimension des Anrufes die ursprüngliche Dimension der Sprache. Die Umkehr, zu der Buber den Menschen gerufen sieht, ist immer die Umkehr zum Du. Aber es ist das menschliche Du, auf das er verweist. Die biblische Wahrheit, daß der Mensch nicht damit zur wahren Umkehr gelangt, daß er in die Begegnung mit seinem Nächsten eintritt, sondern daß das Du und das Ich und die ganze Umwelt des Es Schöpfung Gottes ist, die Schöpfung, durch die Gott, ohne in ihr aufzugehen und hinter ihr zu verschwinden, alles Geschaffene zu sich ruft, bleibt Buber verborgen. Er endet, auch da, wo er von der zwischenmenschlichen Begegnung handelt, in einem wortlosen Mystizismus (S. 67ff.).

Anders steht es bei *Heidegger*. Für ihn ist das Hervortreten des Seins in der Erscheinung des Daseins das Erste. Das Du kennt er im Grunde nicht. Der Mensch ist sozusagen eine in sich verschlossene Monade, die immer neu in «die Lichtung des Seins» hineintritt, wie sie in der Erscheinung sich vollzieht, und damit zum Sichausdrücken und Sichdarstellen gelangt. Die Dimension des Ausdruckes ist ihm die entscheidende Sprachdimension. Das Sein ist das Letzte, das wir kennen, ein summum ens, ein an sich ganz Unbestimmtes, von dem her doch alles erst im Geschehnis der Erscheinung seine Bestimmung erhält. Diese Bestimmung vollzieht sich im Ereignis

der Sprache. Insofern ist «die Sprache das Haus des Daseins». Im Dasein des Menschen kommt das Sein zur Sprache. Der Mensch stößt dabei auf den Rufcharakter des Seins. Und so wird sein, des Menschen, Wort zur Antwort. Aber der eigentliche Ursprung dieses Rufes und damit das Ziel der Antwort des Menschen bleibt auch bei Heidegger völlig verborgen. Der Mensch bleibt im Angerufenwerden und im Antworten völlig allein mit sich selber. Bis zuletzt, also auch in der Endentwicklung des Heideggerschen Denkens, bleibt es dabei: «Die Sprache ist Monolog» (S. 78). Wiederum entfällt auch bei Heidegger die Erkenntnis des Du Gottes, der den Menschen in seiner Offenbarung anruft. Erst von Christus aus, sagt Müller-Schwefe schon hier, sei «der Du-Raum der Sprache eröffnet, aber so, daß das Du primär eine Sprache Gottes ist und erst dadurch die Möglichkeit des Menschen». Das sei die Umkehrung, die Barth in seiner Anthropologie gebracht hat. «Erst von Christus als dem Du Gottes her eröffnet sich das Du des Nächsten. Weil Heidegger dieses Du Gottes nicht kennt, ist es nur folgerichtig, daß die Dimension des Du bei ihm überhaupt ausfällt» (S. 77).

Sartre endlich sieht in der Kraft, alles zu objektivieren, die Kraft des Wortes. Die Möglichkeit, alles in der Reflexion zu bewältigen, aber damit auch zu zersetzen und hinter sich zu lassen, ist das reale Vermögen des Menschen in seiner Sprache. Und eben das nennt Sartre «Freiheit» und spricht die Trostlosigkeit solcher Freiheit damit aus, daß er sagt: Zu solcher Freiheit sind wir «verurteilt». Auch für Sartre gibt es keine Freiheit, die darin bestünde, sich zum Du hin wirklich zu öffnen. Wohl weiß auch er um die Beziehung zum Andern, also um Begegnung. Aber der Andere ist für ihn nur der Spiegel, in dem das Ich sich selber erkennt und dadurch seine Freiheit verwirklicht, wie auch der Andere mich braucht als Objekt, um zur Freiheit seines Subjektseins zu gelangen. Immer neu stößt sich mein Ich im Denken und Sprechen von der Umwelt ab, zu der auch der Andere gehört, und kommt damit, in Entfremdung von ihr, zu sich selbst (S. 83). Die Existenz des Andern bedeutet also für mich die Infragestellung meiner Freiheit. Ich bin für ihn ein Stück Welt, also ein Objekt, das er in Besitz nimmt. Diesen seinen Besitz muß ich in meine Freiheit zurückgewinnen, indem ich, in der Begegnung mit ihm, ihn meinerseits in Frage stelle, so daß ich für ihn nicht mehr Objekt bin, sondern ein Ich, das ihn in Besitz nimmt. Ich zwinge sozusagen den Andern zur Liebe, in der er sich mir unter-

wirft, und damit bestätige ich mich in meiner Freiheit. Unzweifelhaft hat Sartre damit die Begegnungssituation, in der wir uns fatalerweise immer wieder befinden, in ihrer ganzen Hoffnungslosigkeit genial erfaßt. Aber eben, was heißt, wenn es so steht, «Begegnung», was heißt hier vollends «Liebe»? Ist sie etwas anderes als ein Manöver, das je einer dem andern gegenüber anstellt, um als freies Ich zum Zuge zu kommen? Die Sprache aber wäre der Raum, in welchem sich dieses ständige einander Anziehen und Abstoßen vollzieht, indem einer vom andern angesprochen wird und einer den andern anspricht. Die dadurch verwirklichte Freiheit des Ich aber stößt immer neu ins Leere hinein, weil sie selber ein Letztes ist, das kein wirkliches Gegenüber kennt, weil sie jedes Gegenüber auflöst, indem sie es nur braucht, um sich selber zu rechtfertigen. Der Mensch schafft sich seine Sprache, um in ihrer Kraft sich selber zu verwirklichen, sich und die Welt als sein Gebilde zu erschaffen. Der Mensch bleibt «der Einzelne und sein Eigentum». Er bleibt selbstherrlich allein bei sich selber. Ist das nicht die «Hölle», die Sartre im «Huis clos» dargestellt hat? Jedenfalls gibt es hier in keinem Sinne mehr eine Umkehr, eine Wende in ein heiles Dasein, sondern immer nur neu jenes Engagement der Freiheit, wie Sartre sie versteht. Der Raum des Daseins selber aber und der darin sich entfaltende Sprachraum des Menschen bleibt ein in sich selber ausweglos verschlossener Raum, ein reines Inseits ohne Jenseits.

3.

Und nun handelt Müller-Schwefe in einem dritten Teil von *Sprache und Geschichte* unter drei Paragraphen: «Die Geschichtlichkeit der Sprache, die Sprache der Gegenwart, Sprache und Religion» (S. 95–139). In den eben an Buber, Heidegger, Sartre exemplifizierten Entwürfen der Struktur der Sprache zeichnet sich ein bestimmtes Gefälle ab, das Gefälle vom Du zum Ich, zum Es. Das heißt aber, daß die Sprache eine Geschichte hat. Sie bleibt dabei jener in sich geschlossene Raum. Aber die Wirklichkeit, deren der Mensch sich in seiner Sprache bewußt wird, ja deren er sich in ihr zu bemächtigen trachtet, ist hintergründig. Diese Hintergründigkeit der Wirklichkeit verführt den Menschen dazu, in der Gestalt von Wortmagie, von Symbolen und Mythen, die er sich schafft, in Bildern von

Gottheiten, die Mächte zu bannen, die ihn bestimmen. Seine Sprache wird *religiös*. Er baut sich selber in seiner Sprache eine hintergründliche Welt auf. Müller-Schwefe entfaltet in weitgespannten religionsgeschichtlichen Darstellungen die Entstehung der Religionen. «Der Mensch versteht was ihn umgibt nach Analogie seiner selbst. So erfährt er die Mächte um sich, die er bei Namen nennen kann, als lebendige Wesen, die er deutet» (S. 131). «Im Namen wird die fremde Macht konkret gemacht, zur Gegenwart gebracht» (S. 135). So kommt es zum Kultus. «Im Kultus wird die erfahrene Gottheit gegenwärtig» (S. 134). Aber immer bleibt der Mensch auch in seinen Religionen bei sich selber. «Wohl erfährt er alle Wirklichkeit, sein Leben selbst, als Ruf, auf den er antwortet. Aber immer so, daß er sich vom wahren Gott, der in aller Wirklichkeit ihn anruft, stets schon abgewendet hat. Er mißtraut ihm, er sucht ihn zu bestimmen durch Zauber und Magie. Er unterwirft sich den gewaltigen Bildkräften der Welt um ihn herum und macht sich die Welt zum Bildnis und Gleichnis Gottes und verstellt damit die Stelle, an der Gott sich ihm offenbaren will» (so in den «Pastoralblättern» 1962). Alle Religion ist also Abfall von dem Gott, der allein von sich sagen kann: Ich bin der Herr, dein Gott! Und der als dieser «Ich-Gott» zum Du-Gott für den Menschen wird, ohne abhängig zu werden von irgendwelchen andern, menschlich-geschöpflichen Ich-Du-Beziehungen. Sein Du, in welchem er den Menschen anruft, ist das Du des jenseitigen, lebendigen Gottes, der in seiner Wortoffenbarung diesseitig wird, ohne seine Jenseitigkeit zu verlieren. Der Mensch aber wird jetzt endgültig herausgerissen aus allem Mißbrauch, den er mit dem Namen seiner selbstgemachten Götter in seinen Religionen getrieben hat. Er muß sich keine eigenen Bilder machen von Gott. Denn Gott selber hat sich ihm geschenkt als sein Gott und Vater.

Hier nimmt Müller-Schwefe jene «Entlarvung der Religion als Unglaube» auf, wie sie Karl Barth als erster in voller Konsequenz vollzogen hat[3]. Barth unterstreicht dabei: «Es ist Gottes Offenbarung in Jesus Christus und sie allein, durch die die Charakterisierung der Religion als Götzendienst und damit als Unglaube wirklich vollzogen wird.» Wobei Barth heraushebt, daß es wohl «auch eine immanente Problematik der Religion» gibt, die aber von ihrer wirklichen Aufhebung als Religion durch die Offenbarung zu unter-

[3] K. Barth, Die kirchliche Dogmatik I, 2 ([4]1948), S. 305ff.

scheiden ist. «Religion ist», sagt Barth, «immer ein sich selbstwidersprechendes, ein in sich selbst unmögliches Unternehmen.» Niemals und nirgends dringt sie auch nicht in ihren höchsten Formen zu wirklicher Erkenntnis Gottes vor[4]. Ja sie endet geradezu im Atheismus. Diese These hat Miscotte in einem in dieser Sache bahnbrechenden Buch aufgenommen und durchgeführt; auch Bonhoeffers ist hier zu gedenken mit seiner Forderung, von Gott müsse heute, und zwar gerade von einer Kirche, die wieder weiß, was Offenbarung ist, «religionslos» geredet werden[5].

Um diese grundsätzliche Konfrontation der religiösen Phänomene mit dem Worte Gottes in der biblischen Offenbarung geht es nun auch Müller-Schwefe in seiner Darstellung des Sprachgeschehens. Auch sie ist ganz und gar von einer echt theologischen und d.h. immer christologischen Voraussetzung her entworfen.

4.

Das wird endgültig klar im vierten Teil seines Buches, zu dem die drei ersten Teile als «Vorstufen» verstanden werden sollen. Dieser vierte Teil trägt die Überschrift *Die Sprache und das Wort Gottes* und gliedert sich in die vier Paragraphen: «Sprache und Wort im Alten Testament», «Sprache und Wort im Neuen Testament», «Jesus Christus – das Wort Gottes», «Das Wort und die Sprache». Hier wird dargetan, wie der verschlossene Sprachraum des Menschen aufgebrochen und also frei wird für ein Menschenwort, das im Unterschied zu den religiösen Worten allen zur Herberge wird eines Wortes, das Gottes Wort selber ist. Freilich ist die Sprache des Menschen von Anfang an keine Erfindung oder Machenschaft des Menschen. Gott selber hat ja sein Geschöpf in seinem Wort zur Sprache geschaffen. Immer schon lebt der Mensch im Anruf Gottes, aber er hat es vergessen und mißbraucht seine Sprache, um Gott in seinen Religionen auszuweichen.

[4] Ebd., S. 343.

[5] K. H. Miskotte, Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments (1963). Miskotte hat Bonhoeffers paradoxes Reden vom «mündigen Menschen» endlich eindeutig interpretiert, im Gegensatz zu der unrichtigen Inanspruchnahme Bonhoeffers durch den englischen Bischof Robinson in seiner flachen, die Substanz des Glaubens preisgebenden Schrift Honest to God.

Darum «muß seine Sprache erlöst, gereinigt werden. Gott kommt, um dem Menschen das Ausweichen unmöglich zu machen, in die menschliche Sprache und wird Mensch. Der Mensch soll konkret vor ihn gestellt werden, darum erscheint Gott im Fleisch. Käme er als Mythos, so wäre die Ausflucht in die Vieldeutigkeit der Symbole offen. Käme er als Logos im Sinne der Stoa, so würde der Mensch im Allgemeinen und Vertretbaren seine Zuflucht suchen. Gott aber schneidet alle Flucht in die Metaphysik und in die Poesie ab. Er tritt dem Menschen leibhaft entgegen. Damit will er ihn stellen. Damit will er ihm Gemeinschaft anbieten, konkrete, leibhafte Gemeinschaft... Ist Gottes eines Wort in Jesus Christus das Wort, das Liebe und Treue verwirklicht, dann ist damit der Mensch zur Antwort herausgefordert und ist ihm die Antwort ermöglicht» (S. 148).

«Ein Durchbruch des Gottes der Freiheit mit seinem schöpferischen Reden inmitten der Maskerade der Gottesmacht» in den Religionen hat sich ereignet[6]. Und nun wird auch die Sprache des Menschen von diesem Durchbruch ergriffen und gewandelt. Wer einsieht, daß die Heilige Schrift in beiden Testamenten «anders redet»[7], der wird offen werden für ihre unvergleichliche Bedeutung. Er wird zum Glauben gerufen. Und solcher «Glaube wird wieder die Quelle werden einer Freude eigener Art, zu der man sich nicht ‚religiös aufzuschwingen braucht'». Müller-Schwefe will zu dieser Quelle hinführen, indem er an der Sprache der Heiligen Schrift im einzelnen dartut, inwiefern Gott sich hier und gerade hier als der Anrufende offenbart und die vor, nach und neben der Offenbarung vorhandene natürliche Sprachwelt wandelt in sein neues Wort.

Er beginnt mit dem *Alten Testament* (S. 151–174). Eine eingehende Untersuchung widmet er der hebräischen Sprache, weil sie die Sprache des Volkes ist, in dessen Mitte sich Gott als Bundesgott den Menschen zugewendet hat. Das Hebräische ist nicht als solches die eigentliche Sprache der Offenbarung, aber sie ist die Sprache, die als erste der Offenbarung «dienstbar» wird. Ihre Menschlichkeit wird damit in keiner Weise ausgeklammert. Es geht ja in der Offenbarung gerade darum, daß alles Menschliche geweiht wird. Wäre das Hebräische als solches schon heilige Sprache, so bedürfte es keiner Weihung mehr. Damit geschieht die Weihung, daß Gott in Israel und dessen Sprache seinen Namen offenbart. Die Entgötterung der Welt geschieht durch die Verkündigung des Namens des Gottes, der

[6] So Miscotte (A. 5), S. 63.

[7] Miscotte (A. 5), S. 71f.

Himmel und Erde und also die Welt in allen ihren Bereichen geschaffen hat. JHWH heißt sieser Name. Er ist für den Israeliten ein unaussprechlicher Name. Denn er ist nicht nur ein Prädikat Gottes, sondern dieser Name ist Gott selber, der in ihm hervortritt als der, der der Herr ist.

«Gott ruft sich selber aus in seinem Namen: Ich bin der Herr, dein Gott! Deutlich spricht das 1. Gebot es aus wie auch die Offenbarung im brennenden Busch, daß Gott als der freie Herr sich offenbart und gerade als solcher zu dem Menschen in Beziehung tritt, daß er einen Bund stiftet. Treue, Glaube und Gehorsam, Segen und Fluch sind Kennzeichen dieses Verhältnisses. Und: Die Offenbarung Gottes ist konkret. Sie hat sozusagen einen Leib. Und sie macht deutlich: Der Israelit kann von ihr als einem Geschehen berichten. Freilich dieser Bericht ist keine objektive Beschreibung, sondern Bekenntnis, Lobpreis, Antwort. Die hebräische Sprache aber, in der sich dieses Sprachereignis der Offenbarung vollzieht, lebt vom Hören und nicht vom Sehen. Darum ist sie arm an Adjektiven: Die Sprache der Bilder ist in ihr nicht stark entwickelt. Daß im 2. Gebot verboten wird, die großen Kräfte über, auf und unter der Erde zu verehren und anzubeten, wirkt sich in der Sprache dahin aus, daß die Farben und Figuren der Wirklichkeit keine Eigenbedeutung haben. Auch kann niemals der Glaube das Sichtbare als Transparenz für Gott nehmen, der hinter den Erscheinungen west. Von daher muß auch der Anthropomorphismus neu gedeutet werden. In der Dimension des Namens, des Anrufes bedeutet das Reden von Gottes Zorn, von seiner Hand, seinem Arm nicht, daß wir Gott vermenschlichen sollen. Vielmehr verhält es sich umgekehrt: Weil Gott der Wirkende ist, darum muß von seiner Hand, seinem Arm geredet werden. Der Mensch selber, als der in seiner ganzen Leibhaftigkeit von Gottes Ruf konkret Getroffene, kann jetzt erst als der in diesem konkreten Anruf Gottes Stehende verstanden werden. Und wo etwa die Propheten in Gleichnishandlungen oder in Bildern das Wort Gottes verkündigen, da wird nicht in Metaphern durch die Blume geredet, sondern im Bilde wird das Handeln Gottes wirksam angekündigt» (so Müller-Schwefe in den «Pastoralblättern» 1962).

«Offenbart sich Gott im Namen selbst, proklamiert er sich als der einzig Wirkliche, so wird Wort und Sprechen Gottes zur eigentlichen Wesensbeschreibung Gottes. Gott spricht, und dieses Reden Gottes macht wahr: Wort und Tat sind eins... Darum kann sich der Mensch auf Gottes Wort, das Befehl und Verheißung zugleich ist, verlassen... Und doch wirkt Gottes Wort nicht mchanisch: Denn Gott handelt als Person. Er meint den Menschen als Person, daher schließt sein Tatwort die Freiheit nicht aus, sondern ein» (S. 156). Ja das Wort Gottes schafft erst die Freiheit des Menschen. «Aber die Offenbarung Gottes in seinem Tatwort ist nur die eine Seite. Die andere ist, daß sein Anruf Antwort sucht und schafft. Der sich offenbart, stiftet mit seiner Anrede Vertrauen und Gehorsam... Israel hat diese Relation verstanden. Es macht Gottes Wort zum Ersten in seinem Leben und antwortet auf den Ruf mit Lob und Bekenntnis» (S. 157). Von daher sind die Psalmen zu

deuten. Und zwar entzündet sich dieses Gotteslob an der geschichtlichen Erfahrung. «Immer wieder ist es das Geschehen am Schilfmeer oder das Wunder der Gesetzgebung, das den Lobgesang auslöst» (S. 157).

Nie werden die Großtaten Gottes magisch gedeutet, immer geht es um Gottes Lob. Damit stehen wir eben an jener Quelle der Freude. Im Glauben an diesen Gott wird «die Freude verstanden und erlebt als das Wesen aller Dinge, ja, daß in Gott etwas wie ein ewiger Jubel herrscht»[8]. Man denke an Ps. 126, 1–2: «Wenn der Herr die Gefangenen Zions erlösen wird... dann wird unser Mund voll Lachens und unsere Zunge voll Rühmens sein.» Das ist Sinn und Ziel der Offenbarung schon im Alten Testament.

Im *Neuen Testament* kommt alles auf seinen Höhepunkt (S. 175–246). Die griechische Sprache des N.T. wird nun ebenso wie die hebräische von Müller-Schwefe als eine dem Ereignis der Offenbarung unterworfene untersucht.

«In Jesus Christus geht die Offenbarung ganz ein in die menschlich-irdische Wirklichkeit. Und das heißt doch, sie geht ein in das Menschenwort, indem Gott Mensch wird. Da wird es endgültig klar, daß wir die Zeugen des Neuen Testamentes in ihrer eigenen Intention nur dann richtig verstehen, wenn wir als den Ansatz ihrer Aussagen rein sprachlich nicht die Äußerung ihres Selbstverständnisses nehmen, sondern das Zeugnis, das die Begegnung mit der Offenbarung bezeugen will» («Pastoralblätter» 1962).

Unser Referat kann sich hier darauf beschränken, daß Müller-Schwefe sich eingehend auseinandersetzt mit den Vertretern der existentialen Exegese, also mit Bultmann und seiner ganzen Schule. Das ist es, was dem ganzen Buch seine theologische Relevanz in der heutigen Debatte um die Hermeneutik gibt. Eingehend werden die Selbstaussagen Jesu interpretiert. Ausdrücklich wird festgehalten, daß auch hier Wort und Tat im Leben Jesu eins sind.

«Jesus Christus kann als das Wort Gottes nur verstanden werden, wenn sein Leben, sein Handeln und Leiden als Wort gehört wird... Jesus Christus, ist er das Wort Gottes, legt sich in seinem leiblichen Leben selber aus, nicht nur im Sinne einer Verwirklichung, sondern in der ursprünglicheren Bedeutung, daß sein konkret leibliches Leben nur vom Du (Gottes) her als Realisierung dieses Du genommen werden kann. Darum haben auch die Gleichnisse (die ausführlich behandelt werden) die Bedeutung, daß Jesus sich selber auslegt, und zwar so, daß er darin zugleich seinen Weg, sein Handeln wirksam ankündigt... Auch der Bereich der lehrhaften Aussagen im Neuen Testament wird vom Anruf der Offenbarung aufgeschlossen. Und die Paränesen wollen

[8] Miscotte (A. 5), S. 72.

nicht nur den Willen des Hörers in Bewegung setzen durch einen Appell an die Vernunft oder an die Erfahrung. Sie wollen vielmehr aus der Gemeinschaft mit Christus Leben erwecken» (so Müller-Schwefe in den «Pastoralblättern» 1962).

Das alles wird ausführlich exegetisch begründet. Und endlich wird dargelegt, daß Jesus Christus als Gottes Wort das eigentliche Subjekt in der Verkündigung der Kirche ist. Das ist nur von der Auferstehung her sinnvoll.

«Als das Wort Gottes, das aller Wirklichkeit gilt, wirkt Christus nur, weil er in der Auferweckung von den Toten, die wiederum Gottes eigene Tat ist, in den Bereich Gottes eingegangen ist. Eben darin vollendet er seine Liebe, daß er das menschliche Leben und Wesen mitnimmt zum Zeichen dafür, daß wir Menschen Zukunft haben in Gott. Wenn also die Gemeinde sein Leben, Sterben und Auferstehen, das alles in seinem Wort verfaßt ist, ausruft und hört, dann will darin Gottes Wort selbst im Heiligen Geist gegenwärtig sein. Indem wir uns auf die Rolle der Sprache in unserer Existenz besinnen und zugleich vernehmen, wie Gottes Wort in seiner Offenbarung unsere Sprache heimsucht, werden wir Hörer des Wortes und seine Zeugen» («Pastoralblätter» 1962). – In diesem Schlußsatz seines Selbstreferates faßt Müller-Schwefe Inhalt und Intention seines ganzen Buches zusammen.

Am Ende seiner Untersuchung weist der Verfasser aber in einem besondern Paragraphen auf *Pfingsten* hin. Die Wandlung der menschlichen Sprachen, die sie in der Offenbarung zum Ort des sich selbst bezeugenden Gotteswortes macht, geschieht durch den Heiligen Geist Gottes selber und allein. Die Kraft seines Geistes ist es, die uns zu Hörern seines den direkten Zeugen durch den gleichen Heiligen Geist offenbarten Wortes Gottes macht. Davon redet das Sprachenwunder der Pfingstgeschichte. So, auf diese Weise, «wird die Sprache der Menschen dem Worte Gottes unterworfen und dienstbar». Das solitäre, immer neu sich ereignende Wirken des Heiligen Geistes gehört mit zur Wortoffenbarung. Ja es ist noch einmal sie selber. Aber auch die Antwort, die der Mensch mit seiner ganzen Existenz, mit Herzen, Mund und Händen, auf den Anruf Gottes gibt, ist allein gewirkt durch den Heiligen Geist. Sie erfolgt an erster Stelle im Gebet und im Zeugnis der Verkündigung. Hier eröffnet sich die Quelle, aus der Liturgie und Predigt, Predigt und sie tragende und durchwirkende Liturgie entspringen (S. 247–259).

«Worum es ging», sagt der Verfasser abschließend, «war dies: Der Zusammenhang von Wort Gottes, Heiliger Schrift, Liturgie, Auslegung, Predigt sollte deutlich werden. Wir wollten die Tür aufstoßen

zu diesem ganzen Raum, ohne in ihn selber einzutreten» (S. 258). Er verweist damit auf die Fortsetzung seines Buches in einer Entfaltung der Lehre von Predigt und Liturgie.

Eine Fülle von Material liegt ausgebreitet in diesem Buche. Mit den Einzelheiten und mit dem Ganzen seiner Darstellung werden sich die exegetische und die systematische Forschung befassen müssen. Wesentlich bleibt für uns, daß hier von bewährten Voraussetzungen aus, aber auf neuen Wegen der Versuch gemacht worden ist, die Bahn zu öffnen, die von der Exegese zur Predigt und zum Gebet der Kirche hinführt.

Eduard Thurneysen, Basel