

„Was ist das für ein Wort?“ (Lk 4, 36)

Gedanken zur Hoffnungsstruktur christlichen Redens von Gott*

VON BURKHARD NEUMANN

1. Einleitung

„Was ist das für ein Wort?“ Mit diesem Ausruf reagieren nach dem Lukasevangelium die Menschen in Karfarnaum auf die Heilung eines Besessenen durch Jesus Christus, der „mit Vollmacht und Kraft“ auftritt und redet. Mit einem Wort also, das nicht leer ist, das nicht vorgibt, etwas zu sagen, was es nicht meint, sondern einem Wort, das das vollzieht, was es sagt, und das von daher auf den verweist, von dem allein solche Vollmacht und Kraft kommen können, nämlich auf Gott selbst.

Dieses vollmächtige Wort Jesu wird nach christlicher Grundüberzeugung in der Heiligen Schrift normativ bezeugt und bis heute in vielfältiger Form in der Christenheit weitergegeben. Und offenkundig können auch heute Menschen in dieser Weitergabe etwas erfahren von jener Vollmacht und Kraft, die die Menschen zur Zeit Jesu erlebten und die sie zum Glauben an Jesus Christus als dem einen, wahren, fleischgewordenen Wort Gottes führte.

Über dieses Wort beziehungsweise über diese wordhafte Weitergabe des Evangeliums soll im Folgenden nachgedacht werden, und dies unter dem auf den ersten Blick vielleicht nicht unmittelbar einleuchtenden Leitgedanken der Hoffnung.¹ Damit wird eine Anregung von Roman Siebenrock aufgenommen, die er in einem vor kurzem veröffentlichten Beitrag gegeben hat. Denn ist die Hoffnung, wie er dort zu Recht sagt, „die Grunddimension glaubender, christlicher Existenz, die alles Sprechen, Handeln und Lassen durchdringt“, dann darf man ihm wohl auch zustimmen, wenn er in der zugehörigen Anmerkung darauf aufmerksam macht, dass es bis heute „sprachphilosophisch noch zu wenig bedacht [ist], was dies für den epistemischen Status von Glaubensaussagen bedeutet“².

* Text der Antrittsvorlesung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster am 16.12.2009, für den Druck leicht überarbeitet. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

¹ Vgl. aus der nahezu unüberschaubar gewordenen Literatur als Übersicht *U. Berner* [u. a.], Artikel Hoffnung, in: *RGG*⁴ 3 (2000), 1822–1828; *H.-G. Link*, Artikel Hoffnung, in: *HWP* 3 (1974), 1157–1166; *R. Schaeffler* [u. a.], Artikel Hoffnung, in: *LThK*³ 5 (1996), 198–207 sowie die grundlegende Arbeit von *K. M. Woschitz*, *Elpis – Hoffnung. Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs*, Wien 1979; ferner *J. Moltmann*, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*,¹⁴2005; *J. Pieper*, *lieben, hoffen, glauben*, München 1986; *ders.*, *Hoffnung und Geschichte. Fünf Salzburger Vorlesungen*. München 1967; *B. Welte*, *Dasein als Hoffnung und Angst*, in: *Ders.*, *Gesammelte Schriften*; Band I/1: *Person*. Eingeführt und bearbeitet von *St. Bohlen*, Freiburg i. Br. 2006, 228–251.

² *R. Siebenrock*, „Seht, ich mache alles neu.“ Thesen zur Hermeneutik eschatologischer Bilder

In diese Richtung soll darum – natürlich ohne Anspruch auf Vollständigkeit – weitergedacht werden im Sinne eines Versuchs, diese Hoffnungsstruktur christlichen Sprechens von Gott deutlich zu machen und nach einigen Konsequenzen für das kirchliche Sprechen von Gott zu fragen. Dies aber setzt voraus, dass geklärt wird, was hier unter der Hoffnung als einer Grunddimension unseres menschlichen und erst Recht unseres christlichen Lebens verstanden wird.

2. Grundelemente der Hoffnung

Wenn von christlicher Seite aus die Situation des Menschen in seiner irdischen, zeitlichen Existenz bedacht wird, so wird immer wieder darauf aufmerksam gemacht, dass es gerade die Haltung oder die Tugend der Hoffnung ist, „die der wirklichen Existenz-Situation des Menschen entspricht“. Denn „sie ist die erstlich zugeordnete Tugend des *status viatoris*, sie ist die eigentliche Tugend des ‚Noch nicht‘.“³

(1) Hoffnung als Tugend des Noch-Nicht: Das bedeutet, dass die Hoffnung dafür steht, dass unsere menschliche, genauer unsere kreatürliche, d. h. von Gott geschaffene Existenz als solche ausgerichtet ist auf eine Erfüllung und damit auf ein Ziel, das sie noch nicht erreicht hat. Das menschliche Leben „wird so gelebt, daß dieses Leben in einer interessierten und aktiven Antizipation der noch ungewissen besseren Zukunft sich vollzieht. Eben dies nennen wir Hoffnung.“⁴ Hoffnung meint also die Gewissheit, auf eine solche Erfüllung zuzugehen, ohne sie aber als solche schon erreicht zu haben.⁵ Diese Spannung zwischen der ersehnten Erfüllung und ihrem Noch-Ausstehen ist eben jene grundlegende Spannung, wie sie in der Hoffnung deutlich wird und wie sie das menschliche Leben als solches kennzeichnet.

(2) Neben dieser positiven Ausrichtung auf eine noch nicht eingetretene Erfüllung gehört zur Hoffnung als weiteres wesentliches Element die Unverfügbarkeit dieser Erfüllung. „Das im strikten Sinn Erhoffte ist der Verfügung des Hoffenden entrückt.“⁶ Wenn ich mit Sicherheit weiß, dass etwas eintreten wird, dann kann und brauche ich nicht darauf zu hoffen. Wenn ich aber auf etwas hoffe, dann impliziert dies, dass das Erhoffte eventuell nicht eintreten wird oder dass es zumindest nicht allein in meiner Verfügbarkeit liegt, dass es geschieht. Zur Hoffnung gehört wesentlich diese Unverfügbar-

und Aussagen im Zeitalter der säkularen Apokalyptik, in: *Th. Herkert/M. Remenyi* (Hgg.), Zu den letzten Dingen. Neue Perspektiven der Eschatologie, Darmstadt 2009, 15–42, hier 29.

³ Pieper, *lieben, hoffen, glauben*, 201.

⁴ *Welte*, 229.

⁵ Pieper, *lieben, hoffen, glauben*, 195: „Das ‚Noch nicht‘ des *status viatoris* schließt ein Negatives und ein Positives in sich: das Nichtsein der Erfüllung und die Richtung auf die Erfüllung.“; siehe auch *J. Moltmann*, *Im Ende – der Anfang. Eine kleine Hoffnungslehre*, Gütersloh 2004, 105: „Hoffnung lebt von der *Antizipation des Positiven* und versteht sich nur darum auf die *Negation des Negativen*. Beides gehört zusammen.“

⁶ Pieper, *Hoffnung und Geschichte*, 26.

keit; das, was ich nicht planen, machen, kontrollieren, sondern eben nur erhoffen kann. Das unterscheidet die Gewissheit der Hoffnung von der Sicherheit des Vorhersagbaren und Verfügbaren und bringt, ohne diese Gewissheit hinwegzunehmen, vielmehr gerade *in* diese Gewissheit zugleich ein Element der Sorge oder der Furcht mit hinein, das Erhoffte könne eventuell nicht eintreten.

(3) Dass ich dennoch an der Hoffnung festhalte, tue ich, weil ich dafür Gründe habe. Hoffnung ist immer begründete Hoffnung. Diese Gründe geben dem Hoffenden genügend Anlass, seine Hoffnung nicht aufzugeben, sondern daran festzuhalten, auch und gerade angesichts mancher Gegenargumente oder gegenläufiger Erfahrungen. Selbst die von Paulus sogenannte Hoffnung „gegen alle Hoffnung“ (Röm 4, 18) hat Gründe – oder besser gesagt, sie hat den einen entscheidenden Grund, nämlich Gott selbst, an dessen Verheißung sich Abraham festmacht gegen alle rein menschlichen Erwägungen und Wahrscheinlichkeiten, und der darin nicht enttäuscht wird.

Nun können diese Gründe für meine Hoffnung durchaus falsch sein. Das erfahren wir in der Regel erst dann, wenn das Erhoffte nicht eingetreten ist. So schmerzhaft eine solche Enttäuschung auch sein mag: Sie zeigt noch einmal, dass wir eben tatsächlich gehofft hatten, unsere Hoffnung sei wahr und begründet, sei eben keine Täuschung oder Illusion, sondern werde eintreten.

Wenn solche Hoffnung eine Grundgestalt unserer irdischen, kreatürlichen Existenz ist, jene „Dynamik, die den Menschen immerfort über sich hinausdrängt und ihn hindert, je zum Augenblick zu sagen: verweile doch, du bist so schön“, ⁷ dann muss sie als solche unser ganzes Leben prägen. Das gilt dann selbstverständlich auch für das menschliche Sprechen, für die Art und Weise, wie wir Sprache verwenden.

3. Der Hoffnungscharakter der menschlichen Sprache

Wenn das Staunen den Beginn aller Philosophie darstellt, dann darf solches Staunen darüber, dass wir Menschen eine Sprache haben und es uns in der Regel auch gelingt, mit solcher Sprache einigermaßen sinnvoll umzugehen, auch am Beginn unseres Nachdenkens über die Sprache stehen. ⁸ Bekanntlich hat Aristoteles im Besitz der Sprache das unterscheidend Menschliche gesehen und den Menschen von daher definiert als das Lebewesen, „das den

⁷ *Benedictus* <Papa, XVI.> [J. Ratzinger], Über die Hoffnung. Ihre spirituellen Grundlagen aus der Sicht franziskanischer Theologie, in: *IKaZ* 13 (1984), 293–305, hier 298.

⁸ Vgl. u. a. T. Borsche/J. H. J. Schneider/S. Majetschak, Artikel Sprache, in: *HWP* 9 (1995), 1437–1495; D. Crystal, Die Cambridge-Enzyklopädie der Sprache. Übersetzung und Bearbeitung der deutschen Ausgabe von St. Röhrich, A. Böckler und M. Jansen, Darmstadt 1993; G. Haeffner, Philosophische Anthropologie, Stuttgart ³2000, 55–76; G. Jüssen, Sprachphilosophie, in: L. Honnefelder/G. Krieger (Hgg.), *Philosophische Propädeutik*; Band 1: Sprache und Erkenntnis, Paderborn 1994, 183–237; E. Runggaldier, *Analytische Sprachphilosophie*, Stuttgart 1990.

logos besitzt“⁹, d. h., wie aus dem Kontext deutlich wird, das über Sprache verfügt¹⁰ – eine Definition, die ja bekanntlich in der antiken Philosophie zur Bestimmung des Menschen als *animal rationale*, als vernunftbegabtes Wesen, geführt hat.¹¹

Wenn im Folgenden vor allem der Umgang mit Worten bedacht wird, schließt das natürlich den Kontext mit ein, in dem allein Sprache sich vollzieht und ohne den sie unklar oder gar sinnlos bleibt.¹² Ebenso mit eingeschlossen ist die konkrete, buchstäblich leibhaftige Weise, wie menschliches Reden sich vollzieht. Die Sprache des Menschen ist „eine körperliche, organische Sprache, die der naturhaften Laute und Gebärden“¹³. Darum hält Jürgen Moltmann zu Recht fest: „Jedes lebendige Sprechen ist eingebettet in die Physiognomie. Darum ist es gut, sich ‚von Angesicht zu Angesicht‘ auszusprechen und nicht nur am Telefon Worte zu wechseln, am Computer Mails oder per Handy SMS auszutauschen.“¹⁴

Das Staunenswerte an der menschlichen Sprache ist nun die scheinbar alltägliche, aber eben darin erstaunliche Tatsache, dass solches Sprechen gelingt, dass Sprache als Medium der Kommunikation, als Medium der Verständigung funktioniert. Mögen die Momente, in denen sie es nicht tut, für den, der über die Sprache nachdenkt, interessanter sein, so darf uns das nicht übersehen lassen, was es überhaupt heißt, dass wir miteinander sprechen, dass wir uns durch das Medium der Sprache miteinander verständigen können. Wir gehen auf der einen Seite nahezu selbstverständlich davon aus, dass unser Sprechen sein Ziel erreicht, dass wir uns verständlich machen können. Zugleich wissen wir auf der anderen Seite aber auch, dass unser Sprechen aus unzähligen Gründen dieses Ziel nicht erreichen kann – aus Gründen, die eben nicht nur und oft nicht einmal in erster Linie in unserer Hand liegen. Genau im Verhältnis dieser beiden Aspekte wird aber der grundsätzliche Hoffnungscharakter unseres menschlichen Sprechens deutlich.

Dieser Hoffnungscharakter, der also auf der einen Seite von der begründeten Zuversicht getragen wird, dass menschliches Sprechen gelingt, und der zugleich um die Unsicherheiten und damit die Unverfügbarkeit dieses Geschehens weiß, zeigt sich auf mehreren Ebenen.

Die beiden ersten und grundlegenden Ebenen sind bereits angedeutet, nämlich die Hoffnung vonseiten des Sprechers, die richtigen Worte zu fin-

⁹ *Aristoteles*, Politik I, 2; 1235 a 10.

¹⁰ Vgl. *Haeffner*, 55; *J. Splett*, Religion lebt im Wort. Das Unsagbare verbietet Nichtssagendes, in: *IKaZ* 28 (1999), 35–47, hier 35.

¹¹ Vgl. *Ch. Grawe*, Artikel Homo sapiens, in: *HWP* 3 (1974), 1178f.; zur Frage nach der Sprache nichtmenschlicher Lebewesen vgl. die vorsichtigen Erwägungen bei *Haeffner*, 61 f.

¹² Vgl. *Haeffner*, 58 f.

¹³ *H. U. von Balthasar*, Gott redet als Mensch, in: *Ders.*, Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1990, 73–99, hier 87; vgl. *ders.*, Die Sprache Gottes, in: *Ders.*, Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V, Einsiedeln 1986, 248–276, hier 252 f.

¹⁴ *J. Moltmann*, „Sein Name ist Gerechtigkeit“. Neue Beiträge zur christlichen Gotteslehre, Gütersloh 2008, 161.

den, also sagen zu können, was er ausdrücken will, und die Hoffnung, mit diesen Worten sein Gegenüber zu erreichen, sich ihm verständlich machen zu können. Wenn ich spreche, dann hoffe ich, mich dem Gegenüber verständlich zu machen, ich hoffe, dass er oder sie das, was ich sagen will, auch versteht. Da aber alle Rezeption geschieht *per modum recipientis*, beinhaltet der Vorgang des Sprechens in sich ein unaufhebbares Element der Unverfügbarkeit, über das wir durchaus wissen, auch wenn wir im konkreten Vollzug nicht ausdrücklich darüber nachdenken. In der Regel brauchen wir das auch nicht, weil wir in vielen Sprachvollzügen relativ schnell merken, ob wir verstanden werden oder nicht, ob also unsere Hoffnung erfüllt wird oder nicht. Wenn ich beispielsweise in einem Restaurant ein Essen bestelle, dann merke ich spätestens, sobald das Essen serviert wird, ob ich mich richtig ausgedrückt habe und ob ich richtig verstanden worden bin (was natürlich nicht unbedingt heißt, dass das Bestellte dann auch meinen Erwartungen entspricht – das ist eine ganz andere Frage). Etwas schwieriger wird es, wenn ich nicht weiß, ob ich die richtigen Worte für meine Bestellung kenne, etwa weil ich im Ausland bin. Würde ich fließend französisch sprechen, wäre es beispielsweise kein Problem, in einem Restaurant in Paris das zu bestellen, was ich möchte. Wenn das nicht der Fall ist, kann ich in diesem Fall eben nur hoffen, dass es mir – etwa dank eines guten Wörterbuchs, meiner wenigen Brocken Französisch und vielleicht auch des Wohlwollens und der Hilfe der Bedienung – gelingt, mich verständlich zu machen. Und auch hier wird mir relativ schnell klar werden, ob es tatsächlich gelungen ist oder nicht, ob sich meine Hoffnung erfüllt oder nicht.¹⁵

Solche Situationen gibt es unzählige in unserem Leben, und ob die Kommunikation hier gelingt oder nicht, erfahren wir zeitnah, wenn nicht gar unmittelbar. Und wenn sie nicht gelingt, dann gibt es in vielen Fällen die Möglichkeit, Missverständnisse abzubauen und sich noch einmal neu zu verständigen, weshalb uns oft gar nicht bewusst ist, wie sehr bereits ein solches Sprechen ein Akt der Hoffnung ist.

Diese Hoffnungsstruktur menschlicher Sprache wird in anderen Weisen des Sprechens noch deutlicher. Auch wenn Sie das, was ich hier tue, als Vorlesung erkennen, sagt das natürlich noch nichts darüber aus, ob Sie als Zuhörerinnen und Zuhörer es verstehen und was Sie davon behalten. Das bleibt in dieser Situation zunächst offen und kann, wenn überhaupt, gegebenenfalls in einem anschließenden Gespräch, und d. h. also auch wieder einer Form des Sprechens geklärt werden. Die Hoffnungsstruktur menschlicher Sprache zeigt sich also wesentlich an der bereits angedeuteten unaufhebba-

¹⁵ Ohne die zu Recht geltend gemachten Schwierigkeiten des Übersetzens leugnen zu wollen: Ebenso selbstverständlich, wie wir Sprache im Alltag als Medium der Kommunikation verwenden und darauf hoffen, dass wir uns verständigen können, gehen wir wohl auch von der begründeten Hoffnung aus, dass Übersetzungen in andere Sprachen grundsätzlich möglich sind.

ren Differenz zwischen der Intention des Sprechenden und der Rezeption des Hörenden. Beide können durchaus auseinanderfallen. Jeder, der vor anderen Menschen reden muss, erfährt das, und es kann manchmal sehr aufschlussreich, manchmal aber auch sehr frustrierend sein, wahrzunehmen, was von dem, was man eigentlich sagen wollte, die Zuhörer tatsächlich erreicht hat, was sie verstanden oder aufgenommen haben. Wenn etwa das anschließende Gespräch über einen Vortrag nicht erfolgt, dann bleibt, trotz aller Vorbereitung und auch trotz aller rhetorischen Mittel, d. h. all dessen, was mir als dem Sprechenden zur Verfügung steht, letztendlich eben nur die Hoffnung, dass ich mich mit dem, was ich sagen wollte, verständlich gemacht und die Zuhörer tatsächlich erreicht habe.

Nun gibt es aber noch wesentlich tiefer gehende Formen der Sprache, in denen wir das Ergebnis unseres Sprechens, unserer Verständigung, nicht nur nicht unmittelbar oder zeitnah erleben, sondern es auch gar nicht unmittelbar erleben können und in denen darum das Element der Hoffnung noch deutlicher hervortritt. Das gilt für all jene Sprachformen, in denen wir einem anderen Menschen etwas versprechen. Das Versprechen ist eine ganz besondere, eigene Weise menschlicher Rede, denn es ist ausdrücklich ein Sprechen auf Hoffnung hin, auf die Hoffnung hin, dass dieses Versprechen in der noch ausstehenden Zukunft gehalten werden kann und gehalten werden wird. „Man muß ihm Zeit lassen, sonst wird es nichts.“¹⁶ Das gelingt aber nur, wenn zwischen dem, der etwas verspricht, und dem, der dieses Versprechen entgegennimmt, ein Vertrauensverhältnis existiert. „Ein Versprechen abzunehmen bedeutet, einem anderen zuzutrauen, es erfüllen zu können.“¹⁷ Zwischen dem, der etwas verspricht, und dem, der sich darauf verlässt, muss das Vertrauen herrschen, dass dieses Versprechen gehalten werden kann und gehalten werden wird, dass es sich also nicht um leere Versprechungen handelt.¹⁸

Selbstverständlich wird derjenige, dem ein solches Versprechen gemacht wird, seine Gründe haben, dem anderen zu vertrauen – Gründe, dafür, dass er tatsächlich meint, was er sagt, und dass er in der Lage ist, es auch zu halten. Aber weil die Erfüllung vom Wesen des Versprechens her erst in der Zukunft erfolgen kann, ist damit eben keine Sicherheit verbunden und auch kein zeitnaher Zusammenhang zwischen Versprechen und Erfüllung, sondern geschieht ein solches Versprechen ausdrücklich auf Hoffnung hin, auf die Hoffnung hin, es möge gehalten werden, es möge sich erfüllen. „Einem Versprechen zu trauen ist daher immer auch eine ‚riskante‘ Angelegenheit.

¹⁶ H.-J. Höhn, versprechen. Das fragwürdige Ende der Zeit, Würzburg 2003, 61.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Allein die Tatsache, dass wir in unserer Sprache zwar *leere* Worte und *leere* Versprechungen kennen, beim Gegenteil aber nur von Worten bzw. Versprechen ohne jedes Attribut reden, ist ein Indiz dafür, wie sehr wir auch auf der Ebene der Sprache von der Erfüllung unserer Hoffnung ausgehen.

Einzig im Lauf der Zeit wird dieses Risiko geringer, wenn auf Worte die dazu passenden Taten folgen.“¹⁹

Dieses Risiko bleibt auch und gerade dort, wo ein Versprechen das ganze menschliche Leben umfasst. Wenn bei einer Trauung die Brautleute einander versprechen, sich zu lieben, zu achten und zu ehren, bis der Tod sie scheidet, dann wird damit das ganze Leben unter die Hoffnung gestellt. Denn auch und gerade wenn dieses Versprechen tatsächlich gehalten wird, so kann doch vom Inhalt dieses Versprechens her erst am Ende des Lebens offenkundig werden, dass es ernst gemeint war und dass es gehalten worden ist. Gerade an dieser Form des Versprechens werden zwei weitere Dimensionen der Hoffnung deutlich, wie sie menschliches Sprechen kennzeichnet: Zum einen ist es die Hoffnung, angesichts der Unvorhersehbarkeit und Unverfügbarkeit der Zukunft zu dem stehen zu können, was ich sage, die Hoffnung also, mein Versprechen erfüllen zu können, was ich eben nur erhoffen, aber nie sicher wissen kann, und dementsprechend vonseiten des Hörenden natürlich die Hoffnung, dass er sich auf dieses Versprechen tatsächlich verlassen kann. Dahinter lässt sich aber noch eine weitere Dimension erkennen, und zwar gerade bei dem, der ein solches Versprechen gibt, nämlich die Hoffnung darauf, in einem solchen Versprechen tatsächlich die *Wahrheit* zu sagen und nicht nur dem anderen, sondern auch und an erster Stelle sich selbst nichts vorzumachen, die Hoffnung also, das Versprechen tatsächlich ernst zu meinen und es entsprechend halten zu wollen. Insofern scheint es mir zu weit zu gehen, wenn Hans Urs von Balthasar sagt, die menschliche Sprache impliziere „den Selbstbesitz der Geist-Person, die sich selber gegenwärtig ist und deshalb ihre eigene Wahrheit kennt und versteht“²⁰. Dieser Selbstbesitz ist unter den irdischen, geschichtlichen Bedingungen menschlicher Existenz ebenfalls nur im Modus der Hoffnung möglich. Erst durch das reinigende Feuer des Gerichts am Ende der Zeit hindurch werden wir Menschen zum endgültigen, wahren und bleibenden Selbstbesitz gelangen. Bis dahin leben und sprechen wir aus der Hoffnung – einer Hoffnung, die eben auch enttäuscht werden kann und die sich nicht nur auf den richtet, zu dem hin wir sprechen, sondern die auch uns selbst und die immer nur erhoffte Wahrheit und Wahrhaftigkeit unseres Redens und Handelns umfasst.²¹

Wie immer man darum die vielfältigen Formen menschlichen Sprechens analysiert: Sie alle leben aus der Hoffnung als der grundsätzlichen, alle irdischen Vollzüge kennzeichnenden Haltung, einer Hoffnung, die so grundlegend ist, dass sie auch durch Misstrauen, Vorsicht oder gar Skepsis faktisch nicht aufgehoben kann. In diesem Sinne ist die Hoffnung die in allem Sprechen immer vorausgesetzte und selbst ihrer Leugnung noch einmal zugrun-

¹⁹ *Höhn*, 63; vgl. *M. Kehl*, Eschatologie, Würzburg 1986, 26.

²⁰ *von Balthasar*, Gott redet als Mensch, 86.

²¹ Vgl. DH 1549 und die dort zitierte Stelle 1 Kor 4, 4 f.

deliegende Möglichkeit der Kommunikation, des zwischenmenschlichen Geschehens von Sprechen und Hören, Reden und Verstehen.

4. Offenbarung als Wort Gottes

Wenn dieser Hoffnungscharakter unser gesamtes menschliches Reden bestimmt, dann betrifft er selbstverständlich auch die Art und Weise, wie Gott zu uns Menschen spricht, und wie wir Menschen dieses Wort Gottes verstehen, es aufnehmen und es weitergeben. Wenn zunächst vom Wort Gottes gesprochen werden soll, dann setzt das nicht nur voraus, dass es einen Gott gibt, sondern auch, dass dieser Gott zum Menschen spricht, d. h., dass er in eine Beziehung zum Menschen tritt und sich ihm verständlich machen will, und zwar um sich selbst dem Menschen mitzuteilen, um sich dem Menschen als sein letztes Ziel, als sein Heil und damit als die Erfüllung seiner Hoffnung zuzusagen.

Wenn hier die Offenbarung Gottes unter der Kategorie des Wortes verstanden wird, dann natürlich nicht in dem Sinne, dass dieses Wort den Taten, dem Handeln Gottes entgegengesetzt wird oder in einem verengten Sinne rein verbalistisch verstanden wird. Die Dogmatische Konstitution *Dei Verbum* des II. Vatikanischen Konzils betont zu Recht, dass die Offenbarung Gottes sich „in Taten und Worten [ereignet], die inwendig miteinander verknüpft sind“. ²² Dennoch darf man gerade im Blick auf das biblische Zeugnis die Offenbarung von der Kategorie oder der Metapher des Wortes her deuten. Denn die eschatologische Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus wird ja nach dem Zeugnis des Johannesevangeliums ausdrücklich als die Fleischwerdung des Logos, des Wortes verstanden (vgl. Joh 1, 14). Dabei kann die Verwendung der Kategorie des Wortes zentrale Aspekte des Offenbarungsgeschehens deutlich machen:

a) Ein Wort ist immer an ein Gegenüber gerichtet. Wenn also vom Wort Gottes die Rede ist, dann wird darin von vornherein deutlich, dass Offenbarung ein Kommunikationsgeschehen ist, dass Gott zum Menschen spricht, dass er sich ihm zuspricht. Offenbarung wird so nicht als bloße Information verstanden, die Gott über sich gibt, sondern als das Geschehen der „Selbstmitteilung Gottes“, um einen zentralen Begriff Karl Rahners aufzunehmen, als ein (im analogen Sinne verstandenes) Sprachgeschehen, das sich zwischen Gott und dem Menschen vollzieht und das den Menschen ganz und gar angeht, weil es dem Menschen erst sein eigentliches Wesen und sein von Gott gewolltes Ziel erschließt, nämlich die Teilhabe am ewigen Leben Gottes selbst. ²³

²² DV 2. Auch wenn im Folgenden der Fokus auf die Offenbarung Gottes im inkarnierten Wort Gottes und seiner Weitergabe in der Kirche gelegt wird, ist damit die Einordnung der Offenbarung in die Geschichte des Volkes Israel und darüber hinaus in die auf dieses Wort hin geschaffene Schöpfung selbstverständlich immer mit impliziert.

²³ Vgl. GS 22; 41.

b) Darüber hinaus verdeutlicht die Rede vom Wort Gottes die Freiheit der göttlichen Offenbarung. Denn es kennzeichnet ja ebenfalls das Wort, dass es vom Sprechenden frei gesagt wird, dass der Mensch in dem Akt des Sprechens aus Freiheit heraus etwas von sich sagt. Ist aber schon zwischen Menschen die Sprache „die freie Offenbarung seiner persönlichen Intimität gegenüber anderen in sinnlichen Lautzeichen“,²⁴ dann gilt das analog auch und erst recht für die Offenbarung Gottes, für das Wort Gottes, das nur in Freiheit gesagt werden kann, aber nie gesagt werden muss und das darum immer reine Gnade, reines Geschenk bleibt.²⁵

c) Und schließlich betont die Rede vom Wort Gottes die Macht dieses Wortes. Die Weise, wie gerade das Alte Testament vom Wort beziehungsweise vom Sprechen Gottes redet, will ja seine Macht und seine Größe und eben darin seine Göttlichkeit deutlich machen. „Denn der Herr sprach, und sogleich geschah es; er gebot, und alles war da“ (Ps 33,9; vgl. Jdt 16,14; Weish 9,1). Das Sprechen Gottes im sogenannten ersten Schöpfungsbericht (Gen 1) unterscheidet diesen Gott darum deutlich von einem Demiurgen, der das bereits vorhandene Material erst mühsam handwerklich bearbeiten muss (und gibt darum im kanonischen Kontext gleichsam auch die Leseanweisung für Gen 2,7; vgl. auch Jes 48,13). Die Macht oder die Kraft des Wortes Gottes wird schließlich auch und gerade darin deutlich, dass es gemäß dem bekannten Wort aus dem Buch Jesaja nicht leer zu Gott zurückkehrt, sondern es „bewirkt, was ich will und erreicht all das, wozu ich es ausgesandt habe“ (Jes 55,11).

Im Blick auf Gottes Wort gilt also, im Unterschied zum menschlichen Wort, zum einen, dass es nicht unter dem Vorbehalt steht, ob es ernst gemeint ist oder nicht, sondern wenn und weil es Gottes Wort ist, kann es nur ernst gemeint sein. Meint Gott das, was er sagt, gibt er sich in diesem Wort so, wie er es sagt.

Zum anderen kennzeichnet gerade dies Gottes Wort, dass eben nicht offenbleibt, ob es sein Ziel erreicht, sondern Gottes Wort ist eben dadurch Gottes Wort, dass es bewirkt, was es sagt. Karl Rahner hat darum zu Recht betont, dass es gerade das Kennzeichen des Wortes Gottes ist, dass es „von seinem Wesen her ‚wirksames‘ Wort [ist], d. h. ein solches, das sein Hörenkönnen und das von ihm letztlich immer Gemeinte, die eigentliche ‚Sache‘, d. h. Gottes Selbstmitteilung, mitbringt.“²⁶ Gottes Wort ist darum wirksames Wort im eigentlichen Sinne, weil Gott selbst sich in diesem Wort mitteilt und weil er zugleich durch seinen Geist im Menschen als dem Adressaten dieses Wortes „die innere mitkonstituierende Bedingung der Möglich-

²⁴ von Balthasar, Gott redet als Mensch, 86.

²⁵ Vgl. R. Schaeffler, Philosophische Einübung in die Theologie; Band 1: Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre, Freiburg i. Br. 2008, 220f.

²⁶ K. Rahner, Artikel: Wort Gottes II. In katholischer Systematik, in: LThK ²10, 1235–1238, hier 1237; vgl. auch W. Löser, Wort und Wort Gottes in der Theologie Hans Urs von Balthasars, in: ThPh 80 (2005), 225–248; M. Seckler, Was heißt „Wort Gottes“?, in: CGG 2, 75–88.

keit des Hörens dieses Sagens“²⁷ ist, d. h., weil er durch seinen Geist dem Menschen das Hören und Annehmen dieses Wortes möglich macht.²⁸

Wenn das aber so ist, kann man dann im Blick auf dieses Wort Gottes noch von Hoffnung reden? Oder ist damit nicht all das, was bisher über die Hoffnung gesagt wurde, irrelevant?

(1) Der Aspekt der Hoffnung betrifft zunächst die Gestalt, die Art und Weise, wie uns dieses Wort Gottes in der Geschichte begegnet. „Gott redet als Mensch“ – so hat es Hans Urs von Balthasar in unübertrefflicher Kürze ausgedrückt. Das bedeutet zunächst, dass sich in diesem Menschen Gott selbst gesagt hat, dass dieser Mensch in seinem ganzen Leben bis zum Kreuz und zur Auferstehung die Auslegung Gottes (vgl. Joh 1, 18) ist²⁹, und dass in ihm zugleich der Mensch sich selbst geoffenbart wird: in seiner sündigen Verfasstheit ebenso wie in dem, was er nach Gottes Willen sein soll und was in Jesus Christus aufleuchtet³⁰.

Eben weil es aber Raum gefunden hat in einem Menschen, muss man zugleich und untrennbar von der „Niedrigkeitsgestalt“³¹ des Wortes Gottes sprechen. Es ist darum als solches menschliches Wort, wie jedes andere Wort, immer auch „missdeutbar und missbrauchbar“.³² Es ist Gottes endgültiges Wort in endlicher, geschichtlicher Gestalt und gerade darum ein Wort, das als solches nur in geschichtlicher, endlicher und darum missverständlicher und missbrauchbarer Weise weitergegeben und bezeugt werden kann.³³

(2) Zum anderen ist es eben diese Wortgestalt der göttlichen Offenbarung, die nicht anders als in der Form der Hoffnung wahrgenommen und angenommen werden kann. Denn wenn man sagen darf: „Gott redet als Mensch“, dann bedeutet dies, dass seine Offenbarung vermittelt ist durch das Wort, in der Weise des Wortes geschieht, und von uns angenommen

²⁷ *Rahner*, Wort Gottes, 1236; vgl. *Schaeffler*, Philosophische Einübung, 178; 242; 244f.; 248 f.

²⁸ Ohne auf die Frage nach dem Verhältnis von Gnade und Freiheit eingehen zu können, sei doch festgehalten, dass durch das Wirken des Geistes natürlich die Möglichkeit der freien Annahme dieses Wortes vonseiten des Menschen nicht ausgeschlossen, sondern gerade als solche ermöglicht wird.

²⁹ Siehe von *Balthasar*, Gott redet als Mensch, 99: „Alles was Gott der Welt zu sagen oder zu geben hatte, hat in diesem Menschen Raum gefunden.“; *K. Rahner*, Zur Frage der Dogmenentwicklung, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie; Band I, Einsiedeln 1967, 49–90, hier 60: „Es wird nichts Neues mehr gesagt, nicht, obwohl noch viel zu sagen wäre, sondern weil alles gesagt, ja alles gegeben ist im Sohn der Liebe, in dem Gott und die Welt ... eins geworden sind.“

³⁰ Vgl. dazu *J. Werbick*, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. 2000, 317f.; 336–342, der hervorhebt, dass Gottes Wort darum immer auch *Widerspruch* gegen die Unwahrheit des Menschen darstellt und ihn so in die Wahrheit führt.

³¹ *P. Hünermann*, Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen, Münster 2003, 74, vgl. auch 47 f.

³² Ebd. 48.

³³ In analoger Weise spricht *Werbick*, 405, von der Offenbarung als „Übersetzung“: „Gott übersetzt sich, seinen Willen, seine Herausforderung, sein Versprechen in die ‚Sprache‘ von Ereignissen und menschlichen Handlungen, in die Sprache, die Menschen sprechen, wenn sie von Gott sprechen und von dem, was ihm entspricht und widerspricht. Gott offenbart sich, indem er sich übersetzt.“

wird in der Form, wie wir Worte annehmen. Solches Geschehen vollzieht sich aber, wie oben gezeigt, eben in der Weise der Hoffnung, in der Hoffnung des Sprechers, verstanden zu werden und in der Hoffnung des Hörenden, richtig verstanden zu haben. Ein solches Geschehen kann sich nur in einem grundsätzlichen Raum des Vertrauens vollziehen, der aus der Gewissheit erlebter Vertrautheit entsteht, der aber eben auf der Basis solchen Vertrauens und damit, theologisch gesprochen, auf der Basis des Glaubens geschieht.³⁴ Das Wort als Gestalt der göttlichen Offenbarung erweist sich darum als die spezifisch irdische und geschichtliche Weise der Kommunikation zwischen Gott und Mensch. Nicht umsonst wird in der christlichen Tradition die Vollendung dieser Kommunikation nicht mehr in der Kategorie des Wortes gedeutet, sondern in der Vorstellung der *visio beatifica*, d. h. der durch den Mensch gewordenen eröffneten und von Gottes Geist getragenen unmittelbaren Schau Gottes, in der es keine gesprochenen Worte mehr braucht, sondern allenfalls das „neue Lied“ (Augustinus) als Ausdruck der unmittelbaren Freude an der bleibenden Gemeinschaft mit Gott.

(3) Schließlich betrifft dieser Charakter der Hoffnung das, was Gott uns in diesem Menschen Jesus Christus sagt. Denn auch und gerade in Christus ist Gottes Wort ein Wort der Verheißung und hat darum am oben skizzierten Modus des Versprechens teil.³⁵ Zwar ist Christus nach den Worten des Paulus „das Ja zu allem, was Gott verheißen hat“ (2 Kor 1,20), aber zugleich erwarten wir noch, ebenfalls nach den Worten des Paulus, „das Offenbarwerden der Söhne Gottes“ (Röm 8,19), d. h. jene „Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes“ (Röm 8,21), auf die hin die ganze Schöpfung ausgerichtet ist.

Wenn aber Hoffnung nur dann Hoffnung ist, sofern sie einen Grund hat, dann wird man sagen dürfen, dass eben in der Gestalt Jesu Christi, in seinem Leben, Sterben und Auferstehen die christliche Hoffnung auf Gott und sein Versprechen ihren entscheidenden Grund findet (vgl. 2 Thess 2,16). Christliche Hoffnung ist darum „theozentrisch: *Gott traut sie alles zu*, weil sie glaubt, dass er in Christus auch schon *alles* getan hat“.³⁶ Wenn Hoffnung eines Grundes bedarf, so bekennen Christen sich zu Jesus Christus als dem Grund ihrer Hoffnung, die aber eben als solche immer noch Hoffnung ist und bleibt, weil jene Vollendung noch aussteht, die uns in Christus nicht

³⁴ Es wäre von daher noch einmal zu bedenken, ob und wenn ja, wie in einer natürlich nur analogen Weise und ohne etwas von dem zur Macht des Wortes Gottes Gesagten zurückzunehmen auch im Blick auf das Wort Gottes in Jesus Christus vom „Glauben“ und von der „Hoffnung“ Gottes gesprochen werden könnte, um so die noch offene Geschichte Gottes mit den Menschen tatsächlich offen zu halten, vgl. dazu grundlegend *Ch. Péguy*, *Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung*, Freiburg i. Br. 2007; ferner *H. U. von Balthasar*, *Theodramatik*. 4. Band: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 160–167; *Th. Pröpper*, *Gott hat auf uns gehofft ... Theologische Folgen des Freiheitsparadigmas*, in: *Ders.*, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i. Br. 2001, 300–321.

³⁵ Vgl. *Kehl*, 25–31; *Moltmann*, *Theologie der Hoffnung*, 91–95.

³⁶ *M. Theobald*, *Der Römerbrief*, Darmstadt 2000, 254.

nur versprochen, sondern endgültig, eschatologisch angebrochen und eröffnet ist.³⁷ Darum gilt im Blick auf Christus als dem eschatologischen Wort Gottes das, was Paulus in dem Satz ausdrückt: „Wir sind gerettet, doch in der Hoffnung. Hoffnung aber, die man schon erfüllt sieht, ist keine Hoffnung“ (Röm 8,24).³⁸

5. Gottes Wort im Wort der Kirche

Dieses eschatologische, endgültige Wort Gottes, das in Jesus Christus Fleisch geworden ist, wird auch in menschlicher und damit geschichtlicher Weise weitergegeben, nämlich in der Gestalt der Kirche, die man von daher verstehen kann als die „*eschatologische Sprachgemeinschaft* in der Geschichte“. ³⁹ So wie Gottes Wort sich in der geschichtlichen Gestalt des Jesus von Nazareth inkarniert, so wird dieses Wort Gottes in der Gestalt der Kirche in der Geschichte weitergegeben. Auch hier meint die Weitergabe des Wortes natürlich nicht nur die explizite Verkündigung des Evangeliums etwa in Predigt oder Katechese, sondern selbstverständlich auch die Feier des Gottesdienstes, besonders der Sakramente,⁴⁰ sowie die Sprache des gelebten Glaubens bis hin zur Gestalt der Heiligen, jener Zeugen des Evangeliums, die das Wort Gottes besonders glaubwürdig in ihr Leben umgesetzt haben.

Ist die Kirche aber als solche die Gemeinschaft, in der das Wort Gottes in diesen vielfältigen Formen weitergegeben und in der Geschichte bezeugt wird, dann lebt die Kirche aus der für sie konstitutiven Hoffnung, dass in ihren zentralen Vollzügen⁴¹ das Wort Gottes den Menschen tatsächlich be-

³⁷ Vgl. dazu *Benedictus <Papa, XVI.>*, Enzyklika *Spe salvi* an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Hoffnung. Herausgegeben vom *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn 2007, Nr. 7–9; *F. Beißer*, Artikel *Hoffnung IV. Dogmatisch*, in: *RGG*⁴ 3 (2000), 1826 f., hier 1827: „Die Christen haben von jeher ihre Hoffnung als eine spezifische angesehen. Sie hat ihren besonderen Grund im Auftreten und besonders im Tod und in der Auferstehung Jesu Christi.“; *Kehl*, 29–31; *Werbick*, 336 f.

³⁸ Da nach dem Zeugnis des Paulus die Gabe des Geistes das „Angeld“ (2 Kor 1,22; 5,5) oder die „Erstlingsgabe“ (Röm 8,23) solcher Hoffnung ist, wäre hier der Punkt, an dem das spezifische *Christliche* der Hoffnung zur Sprache kommen kann, d. h. das, was die Tradition mit der Charakterisierung der Hoffnung als theologischer Tugend deutlich gemacht hat; vgl. zur paulinischen Lehre *Theobald*, 250–258.

³⁹ *Hünemann*, 77; vgl. auch *M. Seckler*, *Wort Gottes und Menschenwort*, in: *CGG* 2, 84–88.

⁴⁰ Obwohl die Sakramente nach katholischer Auffassung *ex opere operato* wirken, d. h. aus ihrem stiftungsgemäßen Vollzug und nicht aus der Würdigkeit des Spenders heraus, so muss doch dieser Spender zumindest die Intention haben zu tun, was die Kirche tut. Damit enthält auch der sakramentale Vollzug analog dem Vorgang des Sprechens ein unaufhebbares Element des Vertrauens auf den Spender und damit der Unverfügbarkeit, was deutlich macht, dass auch die Sakramente an der grundlegenden Hoffnungsstruktur teilhaben.

⁴¹ Der von K. Rahner in diesem Kontext verwendete Begriff der „Selbstvollzüge“ der Kirche (vgl. *K. Rahner*, *Sämtliche Werke*; Band 19: *Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie*. Bearbeitet von *K.-H. Neufeld*, Freiburg i. Br. 1995) wird aufgrund seiner gerade von evangelischer Seite immer wieder angemahnten Missverständlichkeit bewusst nicht verwendet; vgl. etwa *U. Kühn*, *Sakramente*, Gütersloh² 1990, 212, Anmerkung 33; 218; 245;

zeugt und vermittelt wird, also in der begründeten Hoffnung, dass in diesen Vollzügen Gott selbst den Menschen, die das Wort der Kirche hören, die die Sakramente feiern, die dem glaubwürdigen Zeugnis gelebten Christsein begegnen, sein Wort zuspricht. Anders gesagt, lebt Kirche ganz und gar von der Hoffnung, dass sich in den verschiedenen Instanzen der Bezeugung und der Vermittlung des Wortes Gottes dieses Wort tatsächlich vergegenwärtigt und seine Hörer erreicht.⁴²

Wenn dieses Geschehen aber unter der Perspektive der Hoffnung verstanden wird, dann ist gerade damit der zentrale Unterschied zwischen dem Wort Gottes im eigentlichen Sinne und seinen geschichtlichen Bezeugungs- und Vermittlungsinstanzen gewahrt. Denn weil Hoffnung immer ein Element der Unverfügbarkeit des Hoffenden impliziert, muss diese Unverfügbarkeit hier konkret verstanden werden als Hoffnung oder Vertrauen der Kirche auf das Wirken des Geistes Gottes, der, wie es das Augsburger Bekenntnis sagt, den Glauben, d. h., die Annahme dieses Wortes Gottes wirkt „*ubi et quando visum est Deo*“,⁴³ d. h., wo und wann Gott es will. Dies bedeutet, dass gerade die Hoffnung der Kirche darauf, in ihren spezifischen Vollzügen der Bezeugung und Überlieferung des Wortes tatsächlich das Wort Gottes weiterzugeben, Ausdruck der zentralen Unterscheidung des Wortes der Kirche vom Wort Gottes ist, dessen Annahme allein durch den Geist Gottes getragen und ermöglicht wird.

Gilt aber bereits von dem geschichtlichen, leibhaftigen Wort Gottes in Jesus Christus, dass es missverstanden werden kann, so gilt dies erst recht von der Art und Weise, wie die Kirche dieses Wort in der Geschichte bezeugt und weitergibt. Damit wird die angesprochene Unterscheidung zwischen dem Wort der Kirche und dem Wort Gottes noch einmal vertieft, denn im Unterschied zum Wort Gottes, das als solches meint, was Gott sagt, und darum den Menschen nicht trügen kann, ist das Wort der Kirche immer auch bedroht und vielfältig betroffen von der Sündigkeit der Menschen, aus denen die Kirche besteht. Wenn Christus das endgültige Wort Gottes in der Geschichte ist, dann muss dieses Wort als Wort Gottes wahrhaftig und damit sündenlos sein. Dieses wahrhaftige Wort Gottes wird aber in der Geschichte weitergegeben von Menschen, die immer auch Sünder sind, die schuldig werden vor Gott und voreinander, und die dadurch erst recht die geschichtliche Weitergabe des Wortes Gottes verdunkeln oder infrage stel-

Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre, in: DwÜ 3, 317–419, hier Nr. 122, 128.

⁴² Zum Begriff und zum Verständnis der Bezeugungs- und Vermittlungsinstanzen des Wortes Gottes vgl. *Hünemann*; vgl. auch: *Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands*, *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn/Frankfurt am Main 2000; *W. Beinert*, Kann man dem Glauben trauen? Grundlagen theologischer Erkenntnis, Regensburg 2004.

⁴³ CA V: BSLK 58,7f.

len. Wenn die Struktur der Hoffnung aber eben darin besteht, dass sie die noch ausstehende Erfüllung anzielt und insofern bedroht ist und bleibt, sie zugleich aber aus guten Gründen gewiss sein kann, dass eben diese Erfüllung und nicht deren Versagen am Ende stehen wird, dann wirkt sich diese Hoffnung in verschiedener Weise auf das kirchliche Reden von Gott aus. Dies soll abschließend deutlich gemacht werden.

6. Konsequenzen

(1) Wenn Gott sein Wort in die menschliche Geschichte hinein spricht und es in dieser Form unter uns Menschen präsent sein lässt, dann muss es eine geschichtliche Kontinuität der Weitergabe dieses Wortes geben, und zwar eben aus der Hoffnung auf den Gott, der in der Gestalt eines konkreten, geschichtlich situierten Menschen sein ewiges, wahrhaftiges, eschatologisches Wort sagt. Nur so kann Gottes Wort „das endgültige Wort in und durch alle Zeiten“⁴⁴ sein. Das Versprechen Jesu, bis an das Ende der Welt bei seinen Jüngern zu sein (vgl. Mt 28,20) kann aufseiten der Jünger und damit aufseiten der Kirche nur mit der Hoffnung beantwortet werden, diesem Versprechen zu trauen und darum davon ausgehen zu dürfen, dass Jesus selbst in der Kraft seines Geistes die geschichtliche Kontinuität seiner Kirche gewährt, in dessen Dienst die verschiedenen Bezeugungs- und Vermittlungsinstanzen seines Wortes stehen.

(2) Aus dieser begründeten Hoffnung auf eine geschichtliche Kontinuität ergibt sich sodann der grundsätzlich mögliche und notwendige verbindliche Charakter kirchlichen Redens von Gott.⁴⁵ Das meint nicht, dass solche Verbindlichkeit nicht durchaus unterschiedliche Grade oder Stufen kennt, und noch weniger ist damit gemeint, dass jedes Wort, das in der Kirche gesprochen wird, in diesem Sinne verbindlich ist. Gemeint ist vielmehr Folgendes: Gerade aus der in der Hoffnung deutlich werdenden Unterscheidung des Wortes der Kirche vom Wort Gottes ergibt sich, dass dort, wo es um den Kern des christlichen Glaubens geht, also um das Wort Gottes als Wort Gottes, die Kirche darauf hoffen darf, verbindlich von dem Gott zu sprechen, der sich in Christus verbindlich und unwiderruflich den Menschen zugesagt hat. So umstritten und kontrovers die institutionelle Konkretisierung dieser Verbindlichkeit christlicher Lehre zwischen den christlichen Kirchen auch sein mag: An der grundsätzlichen, aus der Hoffnung auf das Wirken Gottes kommenden Möglichkeit und Notwendigkeit solcher verbindlichen Lehre kann m.E. kein Zweifel bestehen, wenn man denn

⁴⁴ Hünemann, 71.

⁴⁵ Vgl. dazu u. a. A. Klein, Verbindliches Lehren – Gegenwärtige Bemühungen in den reformatorischen Kirchen, in: Cath(M) 44 (1990), 119–130; W. Löser, Verbindliches Lehren in der Katholischen Kirche, in: Cath(M) 44 (1990), 187–202; H. Meyer, Über die Verbindlichkeit christlichen Zeugnisses, in: *Ders.*, Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie I, Frankfurt am Main/Paderborn 1998, 241–253.

Ernst macht damit, dass sich das Wort Gottes in der Gestalt des menschlich-kirchlichen Wortes in der Geschichte präsent und wirksam macht.⁴⁶

(3) Dieser Verbindlichkeit kirchlicher Lehre entspricht aber, wiederum aus dem geschichtlichen Charakter des für die Kirche grundlegenden Sprachgeschehens, die jeweils neue Möglichkeit und Notwendigkeit der Interpretation des Wortes Gottes. Gerade aus der Niedrigkeitsgestalt des Wortes Gottes folgt positiv, „dass dieses Wort mit seinem unbedingten Anspruch und Zuspruch, seiner damit gegebenen situationssprengenden Unbedingtheit in neuen Situationen einer jeweils neuen Auslegung bedarf“⁴⁷. Gerade weil das Wort Gottes in endlicher und geschichtlicher Gestalt vermittelt wird, schließt die Verbindlichkeit kirchlicher Lehre ihre je neue Auslegung ausdrücklich ein und lebt auch diese Auslegung von der Hoffnung darauf, dass sich in ihr das eine und bleibende Wort Gottes in der Kraft des Geistes je und je neu zur Sprache bringen kann und bringen wird. Das heißt aber, dass ein Traditionalismus, der eine bestimmte geschichtliche Formel oder Gestalt verewigen will, das Wesen der geschichtlichen Weitergabe des Wortes Gottes gerade nicht bewahren kann, sondern es verfälscht.

(4) Zugleich ist damit impliziert, dass die Niedrigkeitsgestalt des Wortes Gottes in allen ihren Dimensionen auch dort zu finden ist, wo die Kirche ihren Glauben verbindlich ausspricht und bekennt. Auch verbindliche Lehraussagen der Kirche haben Teil an der grundsätzlichen Niedrigkeitsgestalt des kirchlichen Wortes. Das bedeutet, dass sie nicht nur deshalb, wie Karl Rahner gesagt hat, „Anfang und nicht Ende, Medium und nicht Ziel“⁴⁸ und damit offen sind für neue Interpretationen, weil sie endliche und durch ihre geschichtliche Situation begrenzte Aussagen sind, sondern auch deshalb, weil sie teilhaben (können) an der Sündhaftigkeit derer, die diese Aussagen formulieren. Allein die Geschichte der kirchlichen Konzilien bietet genügend Anschauungsmaterial dafür, dass dieser Aspekt, d. h. die durch Menschen verschuldete Einseitigkeit und Begrenztheit kirchlicher Lehraussagen (was nicht Unwahrheit bedeutet!) mit in eine Reflexion auf die kirchliche Gestalt des Wortes Gottes gehört.⁴⁹

Eben weil es endlich und begrenzt ist, kann in solchem Wort der Kirche nicht alles gesagt sein, muss es immer wieder neu aufgenommen und neu ge-

⁴⁶ Vgl. den Hinweis auf den analogen Charakter der Rede von der *infallibilitas* bei Hünermann, 273.

⁴⁷ Ebd. 48; vgl. von Balthasar, Gott redet als Mensch, 78: „Weil Gott selbst die Herrlichkeit und die Demütigung des zeitlichen Daseins auf sich genommen hat, ist es unmöglich, die Form der Zeitlichkeit von der Offenbarungswahrheit zu abstrahieren, um so ein bloßes System unzeitlicher Wahrheit zurückzubehalten.“; K. Rahner, Probleme der Christologie von heute, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie; Band I, Einsiedeln 1967, 169–222, hier 170: „Wer die ‚Geschichtlichkeit‘ der menschlichen Wahrheit (in die sich auch die Wahrheit Gottes in seiner Offenbarung inkarniert hat) ernst nimmt, sieht ein, daß von da aus weder die abschaffende Überholung einer Formel noch ihre versteinerte Bewahrung der menschlichen Erkenntnis gerecht werden.“

⁴⁸ Rahner, 169.

⁴⁹ Vgl. Kl. Schatz, Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte, Paderborn 1997.

sagt werden. Und eben weil es auch (nicht nur!) von der Begrenztheit und der Schuld der Menschen geprägt sein kann und wohl auch immer geprägt ist, bedarf es erst recht der Erneuerung, des neuen Sagens, um es besser verständlich zu machen, um darauf zu hoffen, dass darin das Wort Gottes besser und deutlicher zur Sprache kommen kann.

(5) Das Dokument „Kirche und Rechtfertigung“ des internationalen lutherisch-katholischen Dialogs hat diese hier angedeutete Spannung mit den Begriffen des „Verbindlichkeitsanspruchs“ und des „Verbindlichkeitsvorbehalts“ bezeichnet.⁵⁰ Nach dem bisher Dargelegten ist hoffentlich deutlich geworden, dass es nicht primär um die Verbindlichkeit kirchlicher Lehre geht, sondern um die Verbindlichkeit des Wortes Gottes, das aber als solches eben nur in der kirchlichen Lehre, im kirchlichen Sprechen und Reden von Gott, unter uns präsent und wirksam wird.

Wenn und weil es sich um das Wort Gottes handelt, das im Wort der Kirche weitergegeben wird, darum darf die Kirche gewiss sein, d. h., darf sie die begründete Hoffnung haben, dass sich in ihrem Verkündigen und Reden von Gott tatsächlich das Wort Gottes im strengen und eigentlichen Sinne zur Sprache bringt, dass in diesem menschlichen Reden Gott selbst sich den Menschen zusagt und sie kraft seines Geistes diese Zusage annehmen können. Zugleich weiß die Kirche aber auch um den Vorbehalt, der auf ihrer Seite liegt, eben weil es sich um ein menschliches, begrenztes und geschichtliches Reden handelt, das zudem immer auch von menschlichem Missverstehen und menschlicher Schuld verdunkelt werden kann.

Wenn aber die Kirche nur deshalb an Gottes Offenbarung glauben kann, weil sie aus der Hoffnung lebt, dass Gottes Wort die Menschen erreichen kann und dass Gottes Wort das meint, was es sagt, dann ist ebenso offensichtlich, dass es Grenzen dieses Verbindlichkeitsvorbehalts geben muss. Diese Grenzen liegen dort, wo es eben um Gottes Wort, um seine Selbstmitteilung an den Menschen geht. Noch einmal gesagt: Wie immer man auch die konkrete Greifbarkeit und Institutionalisierung dieser Grenzen fassen mag – es muss sie geben, wenn Kirche darauf vertrauen darf, dass in ihrem endlichen, im doppelten Sinne begrenzten menschlichen Wort das Wort Gottes an die Menschen ergeht. Es muss solche Grenzen geben, weil die Kirche darauf hoffen darf, dass sie in ihrem Wort die Wahrheit der Offenbarung durchscheinen lässt, dass ihr verbindliches Wort bei allen Grenzen tatsächlich eine wahre und nicht mehr zurücknehmbare Gestalt des Wortes Gottes darstellt.⁵¹ Damit sind wir bei dem, was der Begriff des Dogmas im

⁵⁰ Vgl. Kirche und Rechtfertigung, Nr. 205–222.

⁵¹ Bei dieser Frage nach der Grenze des Verbindlichkeitsvorbehalts wird deutlich, dass die hier behandelte Frage ein Aspekt der grundlegenderen Frage nach dem Verhältnis von Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche darstellt; vgl. dazu im ökumenischen Kontext Kirche und Rechtfertigung, Nr. 148–165; W. Kasper, *Harvesting the Fruits. Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue*, London 2009, 65f.; sowie grundlegend H. Meyer, *Sündige Kirche. Zum ekklesiologischen Aspekt der Debatte um eine katholisch/evangelische „Grunddifferenz“*, in: *Ders.*, Ver-

theologischen Sinne meint und was wohl analog in den meisten christlichen Kirchen mit dem Bekenntnis gemeint ist: eine immer endliche und begrenzte Gestalt kirchlichen Wortes, in der aber die Kirche, eben weil sie auf die Kraft des Wortes Gottes vertraut, darauf hoffen darf, dass sie darin, weil es um den Kern ihres Glaubens geht, nicht etwas Falsches sagt, sondern darin Gottes Wort in Wahrheit zur Geltung kommt.

So gilt gerade in der Hoffnungsgestalt christlichen und kirchlichen Redens von Gott beides: Sie sagt tatsächlich Wahrheit, sie redet tatsächlich von Gott, sie gibt sein Wort weiter und soll es tun, aber dies eben nicht im Vertrauen auf ihre eigenen Kräfte, sondern im Vertrauen auf den Gott, der in Christus sein endgültiges, unüberbietbares Wort in diese Welt gesagt hat, der durch seinen Geist die Kirche trägt und es im gleichen Geist den Menschen ermöglicht, in diesem kirchlichen Wort das Wort Gottes wahr- und anzunehmen. Solches Vertrauen geschieht aber immer nur in jener Hoffnung, deren andere Seite eben die Furcht oder die Sorge ist, die aus dem Wissen um die Begrenztheit und Endlichkeit jedes menschlichen und kirchlichen Wortes, und auch aus dem Wissen um das Versagen und die Schuld all jener kommt, die dieses Wort Gottes weitergeben, und die eben auch mit einfließen in das christliche Sprechen von Gott.⁵² Die in solcher Hoffnung deutlich werdende Unterscheidung zwischen dem Wort Gottes und dem Wort der Kirche ermöglicht der Kirche deshalb immer wieder eine entsprechende Reform und Erneuerung.

Wir Christen hoffen ja nicht auf uns selber, und darum brauchen wir auch unsere eigene Gegenwart und unsere eigene Geschichte nicht immer wieder zu halbieren und stets nur die Sonnenseite vorzuzeigen, wie es jene Ideologien tun, die keine andere Hoffnung haben als die auf sich selbst. In diesem Sinne ist die Bereitschaft zur Selbstkritik ein Zeugnis unsere spezifisch christlichen Hoffnung, die die Kirche immer neu zu einer offensiven Gewissenserforschung anleitet.⁵³

Die Schau, d. h. die unmittelbare Begegnung Gottes ist uns, wie gesagt, erst im Eschaton verheißen und sie macht das Eschaton als solches aus. „Daß Gott sich im Endstand in einer als Schauen bezeichneten Weise unmittelbar zu erfahren gibt, konstituiert geradezu den Endstand.“⁵⁴ Mit dem Eschaton endet darum der *status viatoris* des Menschen, für den eben die Haltung der Hoffnung durchgehend kennzeichnend ist. Dann bedarf Gott keines

söhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie II. Der katholisch/lutherische Dialog, Frankfurt am Main/Paderborn 2000, 251–265.

⁵² Von daher halte ich es durchaus für berechtigt, im Blick auf ihren *wissenschaftstheoretischen* Charakter theologische und lehramtliche Aussagen als Hypothesen zu bezeichnen; vgl. W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main 1987, 334–346; *ders.*, *Systematische Theologie*; Band I, Göttingen 1988, 66–72. Damit ist die Gewissheit des Glaubenden ja nicht ausgeschlossen, weil sie eben die vom Geist getragene Gewissheit der Hoffnung darstellt, die keine Sicherheit meinen kann, weil solche Sicherheit erst im Eschaton möglich ist.

⁵³ *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, Beschluß: Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, Nr. 3, in: *Dies.*, *Beschlüsse der Vollversammlung*. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg i. Br. 1982, 84–111, hier 102.

⁵⁴ *H. Volk*, Artikel Wort III. Theologisch (Wort Gottes), in: *HTHG* 2, 867–876, hier 873.

menschlichen, irdischen Wortes mehr, um sich selbst dem Menschen zu schenken. Und dann wird auch keine menschliche Schuld dieser unmittelbaren Begegnung Gottes mit dem Menschen mehr im Wege stehen. Bis dahin aber, d. h. bis das Heilsmysterium Gottes „am Ende im vollen Licht offenbar werden wird“⁵⁵, haben wir als Christen das Wort Gottes, in dem sich Gott uns selbst mitteilt, nicht anders als in dem begrenzten und endlichen menschlichen Wort der Kirche. Gerade weil dieses menschlich-kirchliche Wort aber begrenzt und endlich ist, muss es immer neu und immer anders gesagt werden, weil nur so die Hoffnung lebendig bleibt, dass in diesem Wort der Kirche sich tatsächlich Gott selbst dem Menschen zusagt und sich ihm selbst schenkt.⁵⁶ Anders als in solcher Hoffnung gibt es kein christliches Reden von Gott.

⁵⁵ LG 8.

⁵⁶ Siehe *Volk*, 874: „Im Pilgerstand ist durch das Wort Gottes nur eine solche Unmittelbarkeit und Präsenz Gottes gegeben, welche den Glauben ermöglicht und erfordert. Damit aber sind das an uns ergehende Wort Gottes und der dem Wort Gottes zugeordnete Glaube und die damit gegebene Form der Gewißheit und der Begegnung als vorläufig gekennzeichnet in der Verbindung von Glaube und Hoffnung. Glaube wie Hoffnung verweisen aber auf eine Deutlichkeit und Unmittelbarkeit Gottes, in welcher Glauben und Hoffnung überwunden werden; nur die Liebe bleibt.“