

DIETRICH KORSCH

# DAS WORT GOTTES UND DIE SPRACHEN DER BIBEL

EINE SYSTEMATISCHE BESINNUNG

## I THEOLOGIE UND PHILOGOLOGIE

„Die Heilige Schrift ist das Wort Gottes, das aufgrund der unmittelbaren Eingebung des Heiligen Geistes durch die Propheten im Alten sowie durch die Evangelisten und Apostel im Neuen Testament schriftlich aufgezeichnet wurde, um den Menschen zu seinem Heil zu unterrichten.“

So lautet die Definition der Bibel in Johann Friedrich Königs (1619-1664) verbreitetem Lehrbuch *Theologia positiva acroamatica* von 1664 (§ 107).<sup>1</sup> Geistlicher Ursprung, sprachliche Gestalt und universelle Wirksamkeit sind darin verbunden. Darum zählt zu den Eigenschaften der Heiligen Schrift – am Ende, aber durchaus auch als Zielangabe – die „Mitteilbarkeit an grundsätzlich alle verständigen Menschen, auch die Laien“ (§ 117). Und diese findet ihre Bewährung, man könnte fast sagen, Vollendung, „in den vorhandenen Übersetzungen ins Aramäische, Griechische, Syrische, Arabische, Äthiopische, Lateinische und Deutsche“ (ebd.).

Die Theorie des orthodoxen Dogmatikers verknüpft theologische und philologische Argumente in soteriologischer Absicht. Zweifellos ist für ihn die Inspiration der biblischen

---

1 Johann Friedrich König, *Theologia positiva acroamatica* (Rostock 1664). Hrsg. und übers. von Andreas Stegmann, Tübingen 2006, 55.

Schriftsteller das Vorstellungsmodell, welches die sprachliche Gestalt der Bibel so erklären soll, dass ihr Gehalt voll geistlicher Wirkung ist.

Die aufklärerische Kritik hat die übernatürliche Herkunft der Bibel aus einer göttlichen Inspiration mit Erfolg destruiert. „Der Buchstabe ist nicht der Geist, und die Bibel ist nicht die Religion“, schreibt Gotthold Ephraim Lessing gut hundert Jahre später, 1778, in den *Axiomata* gegen Johann Melchior Goeze (1717-1786), und präzisiert diese Unterscheidung durch die Aussage: „Die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten, sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist.“<sup>2</sup> Damit scheint die geistliche Brücke zwischen der Bibel als literarischem Dokument und dem heilvollen Inhalt, den sie vermitteln soll, eingerissen.

Das ist jedenfalls die Hauptlinie geworden, die sich aus der Kritik des vorausgesetzten transzendenten Ursprungs ergeben hat. Die biblischen Texte besitzen eine rein menschliche Herkunft, und es entscheidet sich erst über die Auffassung und Verwendung dieser Texte, ob ihnen ein religiöser Wert beizulegen ist. Damit wird die Symbiose von Philologie und Theologie mit ihrer soteriologischen Zielsetzung aufgelöst, die das orthodoxe System im Sinn hatte, und es bleibt ein philologischer Restbestand übrig, wie er allen historischen Texten eigen ist.

Diese Zersetzung der heilsgeschichtlichen Einheit lässt die biblischen Sprachen sozusagen geistlich unbekleidet zurück; sie stehen im Kontext antiker Überlieferungen, von deren Wert die humanistische Tradition viel zu sagen wusste,

---

2 Gotthold Ephraim Lessing, *Axiomata*, wenn es deren in dergleichen Dingen gibt (1778), in: *Lessings Werke (Insel Lessing III)*, Frankfurt am Main 1967, 424. 436.

denen aber eine spezifisch religiöse Dignität nicht zukommt. Die Kenntnis der biblischen Sprachen gehört demzufolge zu einem historisch ausgerichteten, gründlichen Studium der Theologie – jedenfalls dann und dort, wo man sich ein solches (noch) leisten kann. Es scheint die aufklärerische Kritik zu sein, die die biblischen Sprachen in den Kontext der humanistischen Bildung einfügt, aber auch in ihn einschließt, so dass die Debatte über Sinn und Notwendigkeit ihrer Kenntnis vor allem mit Argumenten dieser Bildungstradition geführt wird, wie sie aus dem 19. Jahrhundert auf uns gekommen ist.

Diesem Ideal folgt, mehr oder weniger bewusst, auch der Haupttrend der biblischen Exegese, sofern sie derzeit stärker an literarischen Zuordnungen zu und Abhängigkeiten von den damaligen Zeithorizonten interessiert ist als an der Frage nach einer authentischen gegenwärtigen religiösen Aneignung. Auf diese Weise freilich stützen sich die Forderungen nach einer historisch ausgerichteten Sprachkenntnis und einer historisch begrenzten Exegese gegenseitig.

Es kann nicht verwundern, dass dieser Verbund unter Druck gerät; und das aus verschiedenen Gründen. Den einen erscheint die Traditionslast des Humanismus zu schwer, vor allem angesichts der gegenwärtigen Orientierung schulischer Bildung an verwertbaren Gegenwartskenntnissen. Die anderen vermissen aus religiösen Motiven den Zusammenhang zwischen sprachlicher Gestalt und geistlichem Gehalt historischer Bibelauslegung. Nicht zufällig ist es gerade die „Sprachenfrage“, in der sich diese Kritiken bündeln, und die Gefahr ist groß, dass es am Ende zu rein pragmatischen Kurzschlüssen kommt: entweder zu einem starren Festhalten an der herkömmlichen Ausrichtung des Studiums („Die alten Sprachen sind für Theologen so etwas wie das *Physicum* für Mediziner“, hört man da sagen) – oder zu einem Verzicht

auf die alten Sprachen Hebräisch und Griechisch, um damit dem drohenden Pfarrermangel begegnen zu wollen („Wer nutzt denn im Pfarramt schon den Urtext?“, lautet die einschlägige Sentenz).

Doch ist die Sichtweise, die Aufklärung habe den religiösen Gehalt aus den biblischen Texten entfernt, nur dann stichhaltig, wenn man die Inspirationslehre als nötigen Hintergrund einer geistlichen Bedeutsamkeit der Bibel unterstellt. In Wahrheit zwingt die aufgeklärte Kritik an dem in der Tat allzu äußerlichen Modell einer transzendenten Verursachung historischer Quellen zu einer genaueren Bestimmung des Problems der Sprache. Nimmt man sich dieser Aufgabe an, dann zeigt sich, dass der religiöse Gehalt der Sprache selbst zugehört. Daraus freilich ergeben sich auch Konsequenzen für die sog. „Sprachenfrage“ im Kontext des Theologiestudiums.

## II AM ANFANG WAR DAS WORT

a) Am Anfang der humanen Kultur ist die Sprache. Ernst Cassirer hat mit der nötigen Präzision gezeigt, dass und inwiefern die Sprache als symbolische Form den Prozess der Kultur in Gang setzt und fortlaufen lässt.<sup>3</sup> Im Geschiebe und Gefüge sinnlicher Eindrücke nimmt die Sprache, selbst ein durch und durch sinnliches Phänomen, einen Abstand zu den Wechselwirkungen der gegenständlichen Welt ein. Dieser Abstand baut sich zunächst und elementar dadurch auf, dass er sich einem internen, syntaktischen Sinnbezug der sprachlichen Äußerungen verdankt; allein dadurch gewinnt eine

---

3 Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 1: Die Sprache, Darmstadt 101994.

Sprache die Selbständigkeit, die über ein schlichtes Verwobensein in situationsabhängige Reaktionslaute hinausgeht. Sodann aber, und nicht minder bedeutsam, schafft diese Distanz, die ja die Welt sinnlicher Zeichen nicht verlässt, die Möglichkeit, sich auf Zustände der Welt zu beziehen und sie situationsunabhängig zu bezeichnen. Dass dann die Rahmenbedingungen, unter denen es zu den semantischen Verweisen kommt, mitthematisiert werden müssen, also die humanen, sozialen Kommunikationsmechanismen und die internen, individuellen Entsprechungszustände mentaler und emotionaler Art, liegt auf der Hand.

Gibt es einmal Sprache, dann baut sich wie von selbst ein Netz von Sinngefügen auf, welches es erlaubt, die gesamte Welt in allen ihren Einzelheiten symbolisch zu repräsentieren – und zugleich damit die Umstände, unter denen es zu einem zielgerichteten, aber auch irrtumsfähigen Gebrauch der Sprache kommt. Dieses Netz der Sinnverweise, das die Sprache bereitstellt, erlaubt es nun, über die unmittelbare Situationsbindung hinaus, wie sie sich durch momentan geteilte sinnliche Eindrücke aufbaut, Sachverhalte zu kommunizieren, die nicht auf anschaulich-sinnliche Weise präsent sind. Es liegt in der Logik dieses Verfahrens, dass sich Medien ausbilden, die diese Situationsunabhängigkeit materiell in sich aufnehmen, vor allem die Schrift, die sich von der unmittelbaren Lautung gesprochener Sprache unabhängig macht, dafür aber auch einen Zugriff auf ein größeres, latentes Sinnpotential erlaubt, das lesend oder vorlesend neu aktualisiert wird.

Schon die einfachsten Sprachhandlungen, die sich des sprachlichen Mechanismus bedienen, setzen ein Verfahren voraus, das sich bei näherer Betrachtung als durchaus kompliziert zu rekonstruieren erweist: die Möglichkeit, Sachver-

halte über ihre Ursprungskontexte hinaus zu verstehen, also den Transfer von Kontexten aus einem Sinnhorizont in einen anderen vorzunehmen. Diese hermeneutische Fähigkeit ist mit der Genese der Sprache selbst gegeben. Das Wort, gesprochen oder geschrieben, zielt aufs Verstehen. Darum ist das Wort der Anfang; von ihm nimmt die gesamte Kultur ihren Ausgang.

Wer mit der Sprache umgeht, bewegt sich schon immer in dem Geflecht von sprachlicher Artikulation und Rezeption, bedient sich der potentiellen Allgemeinheit der Sprache aus individueller Perspektive. Die Tatsache, dass derartige Verschiebungen und Verknüpfungen möglich sind, verlangt nach einer weiteren Analyse.

b) Sprechen heißt Übersetzen. Es zeichnet die sprachlichen Gebilde aus, so hatten wir gesehen, dass sie durch die ihnen innewohnende syntaktische Form eine eigene Stabilität erlangen. Diese Stabilität freilich wird den Kontext ihrer Genese niemals los. Daher setzt jedes Verstehen voraus, vom Entstehungszusammenhang einer sprachlichen Äußerung auch soweit absehen zu können, dass eine Einfügung des Sinns in einen anderen Verstehenszusammenhang möglich wird. In der Regel vollziehen sich diese Kontextverknüpfungen wie von selbst; die alltägliche Sprache verdankt ihr Funktionieren eben der Unmerklichkeit solcher Übergänge. Es gibt aber doch auch hinreichend oft Fälle, in denen sich ein solcher Kontextwechsel nicht automatisch einstellt. Das kann schon bei gegenwärtigen Sprachformen – in einer und derselben Sprache – auftauchen, die sich verschiedenen Lebenszusammenhängen verdanken; das weiß jeder, der einmal versucht hat, eine ihm fremde Fachterminologie zu entschlüsseln. Viel deutlicher wird die Fremdheit der Kontexte spürbar, wo es um die Übersetzung von einer in die andere

Sprache geht; auch das ist jedem bekannt, der in einer fremden Sprache passende Höflichkeitsformeln unter einen Brief setzen möchte. Erst recht taucht das Problem der Übersetzung da auf, wo zu der Sprachdifferenz noch die Zeitdistanz hinzutritt; da sind sowohl das Geflecht der syntaktischen Innenbezüge als auch die äußeren Kontextreferenzen nur unter Einsatz von reflexiver Kraft hinreichend zu erfassen.

Je distanzierter und differenzierter die Übersetzungsaufgaben werden, um so mehr steigen die Anforderungen an die Hermeneutik. Das darf jedoch nicht den Blick darauf verstellen, dass die gesamte hermeneutische Aufgabe mit dem ersten Moment des Sprachgebrauchs vollständig gegeben ist.

Die hermeneutische Reflexion bringt aber noch ein weiteres Merkmal zu Bewusstsein, das in der bisherigen Analyse nicht thematisiert wurde. Es knüpfte an die Beobachtung an, dass sich die Übersetzungsleistungen, die zur Sprache gehören, nicht nur im Verhältnis von Sprache und gemeintem Sachverhalt abspielen, nicht nur den Kontextwechsel von verschiedenen Sprachen und Zeiten einschließen, sondern auch die individuellen Sprecher einbeziehen, die mit der und in der Sprache leben und sich ausdrücken. Es besteht also ein Verhältnis zwischen der Individualität des Sprechers (oder Schreibers) und der Allgemeinheit der Sprache. Dieses Verhältnis ist von spezifischer, doppelter Art. Denn einerseits besteht die Sprache nirgendwo anders als im Gebrauch; es gibt sie nicht als Ding oder Sache; weder als Wortregister noch als niedergeschriebene Grammatik wäre eine Sprache sie selbst. Andererseits bleibt das Gefälle zwischen dem individuellen Ausdruck und der von allen Angehörigen des Sprachraums geteilten Allgemeinheit durchaus erhalten; der individuelle Sprachgebrauch ist immer nur Abwandlung und möglicherweise Fortschreibung des virtuell gegebenen Sprachbestan-

des. Dieses Verhältnis ist darum von besonderer Bedeutung, weil an ihm sichtbar wird, dass sich keine genetische oder strukturelle Rekonstruktion von Sprache geben lässt, die etwa von einer allgemeinen Sprachidee („das Lateinische“, „das Deutsche“ o. ä.) ausgehen könnte. Vielmehr ist das Allgemeine der Sprache genau in den individuellen Verwendungen selbst enthalten. Das heißt aber: Das jeweilige Individuelle ist von potentiell allgemeiner Gestalt. Doch damit tut sich ein neues Problem auf. Denn woher kann der individuelle Gebrauch diesen Anspruch erheben, potentiell Allgemeines zum Ausdruck zu bringen?

c) Genau das ist der Ort, auf den sich eine sinntheoretische Interpretation der Religion bezieht. „Am Anfang war das Wort“ – diesen ersten Satz des Johannesevangeliums haben wir hier als Überschrift für das Verständnis des Phänomens der Sprache verwendet. Er bringt, aus dieser Perspektive betrachtet, die kulturelle Ursprünglichkeit der Sprache – oder den sprachlichen Ursprung der Kultur – zu Bewusstsein. Das ist ein Vorgang, den man selbst als ein religiöses Geschehen deuten darf, gibt es doch keine empirische Herleitung von Sprache aus natürlichen Umständen. Der johanneische Anfangssatz besitzt also – gerade wenn man „Logos“ als das Sinnphänomen versteht, das in der Übersetzung „Wort“ eingeschlossen ist – eine durchaus kulturtheoretische Valenz. Dass der Logos im christlichen Sinne natürlich von Anfang an Christus meint, steht dem nicht entgegen; vielmehr lässt sich diese Identifikation („Christus ist der Logos“) aus sachlichen Gründen als eine nötige Präzisierung in historischer Dimension verstehen.



### III UND DAS WORT WARD FLEISCH UND WOHNTE UNTER UNS

Die Individualität jeglichen Sinnes in der Sprache ist die Basis ihrer Allgemeinheit. Das war das Resultat unseres ersten Analysegangs, welches zugleich das Folgeproblem aufreißt, wie sich dieser Sachverhalt verstehen und deuten lässt.

a) Der erste Eindruck nämlich, wendet man sich diesem Problem zu, besteht in der Beobachtung, dass wir es in der Behauptung individuellen Sinnes mit einem konflikthaften Geschehen zu tun haben. Da werden Aussagen getätigt, Ansprüche erhoben, Verpflichtungen geltend gemacht, die sich durchaus und nahezu immer gegen andere Aussagen, Ansprüche, Verpflichtungen positionieren. In gewisser Weise gehört diese Gegensätzlichkeit geradezu zum Programm sprachlich-kultureller Interaktionen hinzu, weil sich nur durch einen Abgleich der sinnbehauptenden Hervorbringungen ein kulturell Allgemeines erzielen lässt, das nicht als solches schon vorgegeben ist. Allerdings führt die Frage nach dem Modus dieser nötigen Sinnvereinbarungen sofort auf ein gesellschaftliches Feld, nämlich zur Frage der Strukturen, in denen Kommunikation verläuft. Wenn es denn so sein sollte, dass individuelle Äußerungen und Ansprüche sozusagen regellos aufeinanderprallen, dann käme Einigkeit nur durch Zufall zustande. Es muss also unterstellt werden, dass in der Regelhaftigkeit der Sprache selbst schon soziale Mechanismen enthalten sind (oder durch sie transformiert werden), die es erlauben, Zusammenhänge und Kohärenzen sprachlicher Art aufzubauen und festzuhalten.

Diese Zusammenhänge sind nun ebenfalls nicht als solche vorgegeben, sondern stehen in einer engen Verbindung mit den sprachlichen Ereignissen und ihren Implikationen.

Sie sind, wie die Sprache selbst, nicht herleitbar. Wohl mag es Regularitäten verhaltensdispositioneller Art geben, wie wir sie aus dem Tierreich kennen, die solchen Sozialstrukturen eingeschrieben sind; dass sie diskursiv und machtförmig veränderbar sind, und zwar im Blick auf Zustimmung und Aneignung, versteht sich aus diesen natürlichen Grundlagen keinesfalls von selbst. Vielmehr ist eine Deutung dieses Zusammenhanges von Individualität und Allgemeinheit nötig, die symbolisch auf ein nicht-gegebenes Ganzes ausgreift, also religiösen Charakter trägt. Das bedeutet, dass es durchaus eine Korrelation gibt zwischen der internen Verfasstheit der Sprache und dem darin enthaltenen Verhältnis von Individualität und Allgemeinheit, das sich in den gesellschaftlich-politischen Strukturen der Aushandlung konkreter Verhältnisbestimmungen zwischen beiden bewegt, und den Deutungen des Verhältnisses von Individualität und Allgemeinheit, wie sie in der Religion zuhause sind.

b) Diese eher allgemeinen Erwägungen können nun dazu beitragen, die christologische Pointierung und Konkretisierung des Anfangssatzes aus dem Johannesevangelium zu verstehen. „Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns“ – damit ist ja die absolute Präsenz des umfassenden Sinnes von Sprache in einem individuellen Menschen gemeint. Christus hat nicht nur Anteil an der Wahrheit, er ist die Wahrheit selbst: In seiner Person ist der umfassende Sinn individuell präsent. Jesu Aussagen über seine Einheit mit dem Vater sind das vorstellungsmäßige Äquivalent dazu („Ich und der Vater sind eins“, Joh 10,30). Die Allgemeinheit des Sinnes ist in der Person dieses einen Menschen vorhanden. Erst damit erfüllt sich auch der innerste Sinn der Sprache.

Im Ausgang von diesem Individuum eröffnet sich die Allgemeinheit der Sprache. Sie ist, dieser Auslegung zufolge,

nicht nur ein unsichtbares Ganzes, sondern in ihrer Allgemeinheit gerade am Ort des Individuums präsent. Dieser Sachverhalt ist in zwiefacher Hinsicht auszulegen. Erstens gilt, dass die Allgemeinheit der Sprache selbst darauf angewiesen ist, die Individuen zu erreichen, also in ihnen heimisch zu sein, um ihre eigene Allgemeinheit zu realisieren. Das kann nur so geschehen, dass es berechnete individuelle Ansprüche gibt, dieser Allgemeinheit Raum zu verschaffen. Es lässt sich leicht nachvollziehen, dass diese Figur danach verlangt, auf die schlechthinnige Identifikation von allgemeinem Sinn und individueller Existenz zuzulaufen; jede zahlenmäßig noch so geringe Pluralität würde die Frage nach der Zuordnung zum Allgemeinen erneut aufwerfen. Die Aussagen Jesu über seine Einheit mit dem Vater sind in diesem Sinne notwendig („Wer mich sieht, der sieht den Vater“, Joh 14,9).

Zweitens gilt es zu berücksichtigen, dass wir ja die Ausgangssituation des sprachlichen Handelns kennen, nämlich die Mehrzahl individueller Sinnansprüche, die unweigerlich auch gegeneinander erhoben werden. Unter diesen Umständen ist es nötig, sich von der unmittelbaren Behauptung eigenen Sinnes auch wieder distanzieren zu können, der unvermeidlichen Gegensätzlichkeit also keine letzte Bestimmungsmacht einzuräumen. Dazu ist eine Selbstunterscheidung erforderlich zwischen der aufs Allgemeine zielenden Sinnintention und der stets mitlaufenden individuellen Sinnproduktion. Der genetische Aspekt verlangt, dem Geltungsaspekt ein- und untergeordnet zu werden. Das kann aber zuverlässig nur so geschehen, dass diese Unterscheidung am Ort des Individuums selbst durchgeführt wird, also aus dessen eigenem Selbstinteresse erfolgt. Das Maß und das Muster dieses Selbstinteresses können zuverlässig nur darin

erkannt werden, dass es möglich ist, am Ort individuellen Lebens die Allgemeinheit des Sinnes verwirklicht zu sehen. Das heißt nun, religiös gesprochen: Es ist die Einheit mit Christus, die sich im Hinausgehen über die eigene individuelle Beschränktheit und Konflikthaftigkeit vollzieht, welche die Bedingung sprachlicher Einheit von Individualität und Allgemeinheit ausmacht. Auf der Vorstellungsebene des Johannesevangeliums gehören hierher die Aussagen Jesu über die Einheit der Seinen mit ihm in der Gemeinschaft des Vaters („Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir, so sollen auch sie in uns sein“, Joh 17,21).

c) Zwei wichtige Folgerungen für unsere „Sprachenfrage“ sind aus diesem so skizzierten Sachverhalt zu ziehen. Die eine hat es mit einer neuen Dimension der Sprache zu tun, die darin aufscheint. Bei der anderen geht es um den Vorgang des Übersetzens.

Zum ersten Aspekt ist zu sagen, dass sich die Teilhabe an Christus als die Teilhabe an der Wahrheit im Medium der Sprache überhaupt vollzieht. Es geht bei der „Sprache des Glaubens“ nicht um die Mitteilung von transzendenten Sachverhalten, auch nicht um einen Aufbau von frommen Sprachformen, sondern um einen Umgang mit der Gesamtheit der Sprache. Mindestens also um eine Reflexion des nun schon mehrfach unterstrichenen Verhältnisses von Individualität und Allgemeinheit in der Sprache. Jede gedankliche Verantwortung für die Theologie als Reflexion des durch Christus in die Welt gekommenen Heils bedarf also eines durchdringenden Verständnisses von Sprache – aus dem sich dann auch spezifische Umgangsweisen mit den sprachlichen Beständen und Transformationen derselben ergeben. Für alle, die sich lehrend und lernend mit der Theologie beschäftigen, heißt das, das eigene Sprachverständnis und den eige-

nen Sprachgebrauch zu reflektieren und zu trainieren – in Richtung auf die doppelte Spitze, dass einerseits die Individualität der Sprechenden den Ort der gesuchten Wahrheit darstellt, dass sich diese Wahrheit aber nur im Überschreiten der eigenen Individualität ereignen wird. Das bedeutet: Sprachliche Bildung steht im Mittelpunkt theologischer Bildung. Damit ist klar: Es ist nicht das Studium der biblischen Sprachen als antiker Sprachen, das eine Grundlage des theologischen Studiums bildet. Vielmehr stehen die biblischen Sprachen selbst im Kontext eines geradezu heilsrelevanten Umgangs mit der Sprache in den verschiedenen historischen Sprachen.

Der zweite Aspekt führt noch tiefer in die Sache hinein. Das, was wir soeben als sprachlich sich vollziehende Einheit mit Christus beschrieben haben, geschieht ja als ein Kontextwechsel prägnanter, nämlich das eigene Heil wahrnehmender Art. Dieser Kontextwechsel besteht grundlegend darin, nicht mehr das unmittelbare eigene Lebensinteresse für die sprachliche Praxis ausschlaggebend sein zu lassen, sondern die Zuordnung zur Individualität der Wahrheit in Christus. Das ist, einerseits, ein ganz eigener, unvergleichbarer Kontextwechsel, den man sich nicht aussuchen kann, sondern der sich aus der sprachlichen Teilhabe selbst ergibt und auf den man sich dann einstellen muss. Andererseits folgt jedoch auch dieser Kontextwechsel dem Modell jeglichen Verstehens, insofern er sich auf die Fähigkeit bezieht, Sinn im Übergang zu einem neuen Zusammenhang des Verstehens festzuhalten, gerade indem er an den neuen Rahmen angepasst wird. Glaube ist, wie die hermeneutische Tradition in der Theologie schon immer wusste, ein neues Sich-Verstehen.

Kontextwechsel ist der Modellfall von Verstehen, hatten wir gesagt. Verstehen ist insofern Übersetzen. Daraus ergibt

sich für unser Thema der „Sprachenfrage“ nun aber, dass im Nachgang zum heilsrelevanten Kontextwechsel des Verstehens als Sich-Verstehen auch die Vorgänge des Übersetzens selbst neu an Interesse gewinnen. Die Idee des orthodoxen Dogmatikers König, dass sich der Gehalt der Heiligen Schrift gerade in den Übersetzungen bewährt, hatte einen tiefen Grund in der Sache selbst. Die sprachlichen Kontextwechsel, speziell in der anspruchsvollen Gestalt zeitlicher Distanz und sprachlicher Diversität, stellen die Identität des Evangeliums auf die Probe, aber auch unter Beweis. Darum gehört die Praxis des Übersetzens notwendig zum Studium der Theologie – und zwar gerade nicht als bloße Eingangsvoraussetzung, die man erwerben muss, dann aber auch wieder vergessen kann, sondern als Sinn- und Zielbestimmung des theologischen Themas selbst, nämlich des durch Christus gewonnenen und durch ihn sich mitteilenden Heils.

#### IV DIE SPRACHEN DER BIBEL UND DAS WORT GOTTES

a) „Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns.“ Das ist die Voraussetzung dafür, dass die Sprachen, alle Sprachen, gehaltvoll sind – von den ersten Anfängen bis zur letzten Konsequenz. Die leibhafte Präsenz unbedingten Sinns im Wort ist aber eine historische Begebenheit der Religionsgeschichte; sie findet statt in der Geschichte Jesu Christi. Das ist die erste und ursprüngliche Übersetzung, dass der Gehalt des Absoluten sich in die Ausdrucksformen des Endlichen hinein ergießt und unmittelbar darin gegenwärtig ist. Von diesem Ereignis zehren die Sprachen der Bibel. Es macht ihre religiöse Valenz aus, dass sie, im Einzelnen wie im Ganzen, auf diese Präsenz

hin ausgerichtet sind. Die Worte des Alten Testaments, in den Psalmen wie in der Tora, in den prophetischen Sprüchen wie in den weisheitlichen Lehren, ja auch in der erzählten Geschichte, lassen sich nur von dem Ereignis Gottes, seiner Präsenz eben in der Sprache, verstehen. Für die Sprache des Neuen Testaments gilt das in gesteigertem Maße, wird doch in ihr das, wovon im Alten Testament Gebrauch gemacht wurde, auf einen prinzipiellen Grund gestellt. Das sprachliche Merkmal dieses primären Übersetzungsvorgangs des Wortes in die Sprachen stellt die Verwunderung dar – über das Funktionieren der Sprache als Erschließung eines so noch nicht zugänglichen Sprachgebrauchs. Immer ist es um eine Erweiterung der Sprache zu tun, die sich im Rhythmus von weiterer künftiger Erwartung neuen Sinnes darstellt.

Für das Erlernen der antiken Sprachen der Bibel bedeutet das, dass von vornherein die Aufmerksamkeit auf die Modalität des Sprachgebrauchs zu richten ist. Diese zeigt sich nämlich weniger in einer historischen Abfolge sprachgeschichtlicher Art, etwa nach dem Schema einer geschichtlichen Evolution der Sprache in neuen soziokulturellen Kontexten (das auch, selbstverständlich), sondern vielmehr in einer im Sprachgebrauch selbst stattfindenden Blickwendung auf das Neue, Unerhörte, Überraschende. Gewiss wird man von dort aus auch analoge Phänomene des Neuen in einer vergleichsweise unreligiösen Sprachverwendung feststellen können.

b) Dieser ersten und grundlegenden Übersetzung folgt die Dynamik der Übersetzungen in andere Sprachen. Es macht ja den großen Unterschied zum Hocharabischen des Koran aus, dass die biblischen Sprachen selbst in die Pluralität der Sprachen drängen, ohne ihren Sinn, die Kraft der Heilsteilhabe, zu verlieren – im Gegenteil. Der erste Fall dieser Transformation findet in der Bibel selbst statt, im

Unterschied der Sprachen des Alten Testaments zum Griechischen des Neuen Testaments. Dass die paulinische Botschaft sich an die griechisch sprechende Welt wendet, ist Ausdruck der Universalität des Heilssinnes der Sprache, die von Christus spricht. Dabei muss der Übergang, der von der Sprache selbst gemacht wird, nämlich als neue Botschaft unter gegebenen sprachlichen Bedingungen Geltung zu gewinnen, stets im Bewusstsein gehalten werden. Die primäre Referenz des neutestamentlich verwendeten Griechisch ist daher das biblische Hebräisch (und das davon herkommende Aramäisch), nicht das sprachgeschichtlich ältere klassische Griechisch.

Das Heil steckt gerade im Übergang von einem Kontext in den anderen, und die Wechsel der historischen Kontexte sind Ausdruck des prinzipiellen Kontextwechsels, den das Wort als Wort Gottes in die menschliche Sprache hinein vollzieht. Indem nun aber die Identität des Heils gerade im und als Kontextwechsel entdeckt wird, erwächst daraus auch das eigene Glaubensbewusstsein, durch die Sprache der Bibel und die von ihr veranlassten Kontextverschiebungen in ein neues Selbst- und Gottesverhältnis versetzt zu werden. Die Beobachtungen am sprachlichen Material der Bibel besitzen eine Relevanz für das eigene Heil. Insofern geht ein Erlernen der biblischen Sprachen mit dem Erwerb theologisch-religiöser Sprachfähigkeit überhaupt einher, wenn es nicht vergeblich sein soll.

Die Hermeneutik, die auf diese Zusammenhänge reflektiert, erweist sich gerade in ihrer Sprachbezogenheit als Gerüst der theologischen Bildung. Denn in ihr ist es um das Verstehen des göttlichen Wortes als der Unbedingtheit des Sinnes in der Sprache zu tun. Dieses Verstehen erfordert sowohl eine Kenntnis der antiken Sprachen und der sie prägenden Gebrauchsweisen als auch die exemplarische Einordnung des Sprachenlernens in das Glaubenlernen.



Fazit: Das theologische Studium bedarf der Sprache, ja ist in seinem Kern ein Sprach-Studium, das eine Veränderung des eigenen Selbstverständnisses und die Identität des Heils in Veränderung der Sprachkontexte als einen Zusammenhang zu erkennen lehrt. Die biblischen Sprachen sind, gerade in ihrer theologischen Valenz, auf das Neue und Unerhörte ausgerichtet zu sein, Modellfälle des Sprachenlernens – aber eben genau in diesem Gefälle einer religiösen Sprachverwendung. Als Modellfälle sind sie ein unerlässliches Lernfeld, aber keineswegs das Grundlegende, schon gar nicht das Ganze, der theologischen Sprachlehre.

c) Diese Gesichtspunkte sind nun noch abschließend auf das Erlernen der biblischen Sprachen hin zu bedenken.

Es ist unerlässlich, die primäre Gestalt der Sprachwerdung des Heils, der göttlichen Präsenz, in Form der biblischen Sprachen kennenzulernen. Dabei kann es nicht um eine auch empirisch nie zu erreichende Perfektion gehen; Randunschärfen müssen bewusst in Kauf genommen werden, wenn denn das Prinzip biblischer Sprachbildung, nämlich die religiöse Konzentration des unbedingten Sinnes, verstanden ist. Dies bedeutet, dass sich der Sprachunterricht primär an den biblischen Quellen selbst zu vollziehen hat. Auch die insbesondere dem Griechischen vorausliegende antike Sprachgeschichte ist fallweise heranzuziehen; für die prinzipielle Erschließung des religiösen Sinnes ist sie nicht ausschlaggebend.

Das Erlernen der biblischen Sprachen steht von vornherein im Zusammenhang der religiösen Verwendung der Sprache überhaupt als dem Medium, durch das sich die Aneignung des Heils vollzieht. Das Sprachenlernen ist daher durchgängig von hermeneutischen Reflexionen zu begleiten; diese nehmen ebenfalls von den biblischen Quellen ihren Ausgang,

verstehen aber die Beobachtung ihrer Wirksamkeit als Beispiel für die Kontextveränderung von Unheil zu Heil. Das ist auch, könnte man sagen, der Ausgangspunkt der Dogmatik als der Reflexion auf die konstitutiven Bedingungen des göttlichen Heils für die Menschen.

Als drittes Moment gilt es, die Valenz der eigenen gesprochenen (Alltags-)Sprache zu erkennen. Denn sie ist in der uns vertrauten Dynamik von Kontextwechseln das Medium, in dem und durch das wir überhaupt sprechen lernen. Ein ausgeprägtes Bewusstsein der eigenen Sprache ist die Voraussetzung für theologische Sprachbildung, auch im historisch-philologischen Sinn.

Soviel lässt sich für die „Sprachenfrage“ sagen, wenn man die religiöse Funktion der Sprache als zu ihr selbst gehörig erkennt – und die christliche Sprache dieser Funktion zuordnet. Durch diese Zuordnung gewinnt das allgemeine, aber noch abstrakte Sprachverständnis seine individuelle Konkretion, die die Bedingung des Heils und seiner lebensgeschichtlichen Aneignung ist.