

II.C.12d. „Sprache und Theologie des Wortes“

Der deutsche Text wurde veröffentlicht in:

Xavier Léon-Dufour (Hg.), *Exegese im Methodenkonflikt. Zwischen Geschichte und Struktur*, München, Kösel, 1973, S. 201-221.

Es handelt sich um die deutsche Übersetzung von:

„Contribution d’une réflexion sur le langage à une théologie de la parole“ (II.A.237.), in: *Revue de théologie et de philosophie* 18/5-6 (1968), S. 333-348.

Die deutsche Übersetzung stammt von Gerd Haeffner und Harald Schöndorf.

Auch wenn der Text in dem Band erschien, der die Akten des 1969er Kongresses der „Association Catholique Française pour l’Étude de la Bible“ enthält (vgl. Notiz zu II.C.12a.), handelt es sich nicht um einen Beitrag Ricœurs zu diesem Kongress, sondern um einen älteren Text. Der genaue Anlass des Aufsatzes ist nicht bekannt, es dürfte ein Vortrag gewesen sein, den Ricœur 1968 in der frankophonen Schweiz hielt. Dieser Vortrag weist erhebliche Überschneidungen einerseits mit dem letzten Teil der Vorlesung „Le langage“ auf, die Ricœur 1966-67 an der Universität von Nanterre gehalten hatte ([hier abrufbar](#), s. vor allem die Nachschrift von Jean-Pierre Thévenaz), andererseits mit der Einleitung der Vorlesung zu „Les incidences théologiques des recherches actuelles concernant le langage“ [Die theologischen Auswirkungen der aktuellen Forschungen über die Sprache], die Ricœur 1968 zuerst an der protestantischen dann in der katholischen theologischen Fakultät von Paris angeboten hatte ([hier abrufbar](#)) und die auch in Form eines Polycopiés vorliegt (*Les incidences théologiques des recherches actuelles concernant le langage*, 1969 ; II.A.252.). Die Vorlesung wurde durch die Ereignisse von Mai 1968 jäh abgebrochen. Inhaltlich dokumentiert der Aufsatz Ricœurs kritische Auseinandersetzung mit der hermeneutischen Theologie vor allem von Gerhard Ebeling (vgl. auch II.C.57.).

Xavier Léon-Dufour (Hrsg.)

Exegese im Methodenkonflikt

Zwischen Geschichte und Struktur

1987

Kösel-Verlag München



387327

ISBN 3-466-20164-0
Ins Deutsche übertragen von Gerd Haeffner und Harald Schöndorf. Titel der französischen Originalausgabe: »Exégèse et herméneutique«.
© 1971 by Éditions du Seuil, Paris. Für die deutschsprachige Ausgabe: © 1973 by Kösel-Verlag GmbH & Co., München. Printed in Germany. Gesamtherstellung: Graphische Werkstätten Kösel, Kempten. Umschlagfoto: Michael Luther, München.

INHALT

| | |
|---|-----|
| Einleitung des Herausgebers | 9 |
| I. Von der historischen zur strukturalen Methode | 19 |
| Paul Ricoeur: Vom Konflikt zur Konvergenz der exegetischen Methoden | 19 |
| Paul Beauchamp: Arbeitspapier zu Gen 1 | 40 |
| Paul Ricoeur: Über die Exegese von Gen 1,1-2,4a | 47 |
| II. Der Gesichtspunkt der Psychoanalyse | 69 |
| Xavier Léon-Dufour: Arbeitspapier zu Röm 7 | 69 |
| Antoine Vergote: Der Beitrag der Psychoanalyse zur Exegese. Leben, Gesetz und Ich-Spaltung im 7. Kapitel des Römerbriefs | 73 |
| III. Strukturele Textanalyse | 117 |
| Roland Barthes: Die strukturale Erzählanalyse am Beispiel von Apg 10-11 | 117 |
| Joseph Courtès: Apg 10,1-11,18 als System mythischer Vorstellungen | 142 |
| Louis Marin: Versuch einer strukturalen Analyse von Apg 10,1-11,18 | 148 |
| IV. Exegese, Hermeneutik, Dogmatik | 175 |
| Henri Bouillard: Exegese, Hermeneutik und Theologie. Methodenprobleme | 175 |
| Paul Ricoeur: Skizze einer abschließenden Zusammenfassung | 188 |
| Anhang | 201 |
| Paul Ricoeur: Sprache und Theologie des Wortes | 201 |
| Edgar Haulotte: Die Gründung einer universalistischen Gemeinde (Apg 10,1-11,18) | 221 |
| Personenregister | 265 |

Paul Ricoeur: Sprache und Theologie des Wortes

Mehrere Gründe zwingen den christlichen Theologen, sei er nun Kleriker oder Laie, der derzeitigen Entwicklung auf dem Gebiet der Sprachwissenschaft Rechnung zu tragen. Was von dieser Seite her an Belehrung und Anspruch an uns herantritt, möchte ich hier unter dem Gesichtspunkt einer Theologie des Wortes zusammenstellen. Zunächst: Was sollen wir unter einer »Theologie des Wortes« verstehen? Vorläufig zeigt sie sich auf einzelne Stücke verteilt, entsprechend der Vielfalt der Formen, in denen das Wort auf dem Gebiet der Theologie auftritt:

1. Alle theologischen Sätze beruhen auf der Überzeugung, daß Gott dem Menschen worthaft begegne. So sprechen wir denn auch vom »Wort Gottes«.
2. Das Christentum ist hauptsächlich dies: auf dieses Wort, insofern es »Fleisch geworden ist«, zu hören und es zu verstehen.
3. Eine besondere Form des Wortes ist das Zeugnis der christlichen Urgemeinde: das Wort der Verkündigung als der Ort, wo das Christus-Ereignis selbst als sprechendes Wort anerkannt wird.
4. Die gegenwärtige Verkündigung ihrerseits ist die Aktualisierung dieses ersten und ursprünglichen Wortes in einer für unsere Zeit verständlichen Sprache.
5. Das Geschäft der Exegeten und Theologen besteht darin, über diese vier auseinander hervorgehenden Weisen des Wortes so zu sprechen, daß die Sinnfülle des ersten, die Bewegung der folgenden Worte aus sich entlassenden Wortes auf neue und gesicherte Weise hervortritt. So zeigt sich die Leistung des Theologen auch selbst als ein Wort, als ein Sprechen über die enge innere Verbindung zwischen dem Wort Gottes, Gott als Wort in Christus, dem Wort der ersten Verkündigung und seiner Aktualisierung in der heutigen Verkündigung. So gesehen, ist jegliche Theologie eine Theologie des Wortes. Aber erst eine Theologie, die sich bemüht, die zerstreuten Stücke unserer Aufzählung aus einem einzigen Geschehen zu begreifen, verdient diesen Titel in seinem spezifischen Sinn.

Von einer Theologie des Wortes können wir dann sprechen, wenn sich eine Theologie bemüht, ihren Ursprung, dessen geschichtliches In-Er-

scheinung-Treten, das Moment des Zeugnisses und seiner Vergegenwärtigung in Verkündigung und theologischer Arbeit als ein einheitliches Ganzes zu begreifen. In diesem Falle träte das Problem der Hermeneutik in den Mittelpunkt. Die Hermeneutik würde mehr als nur die Methodologie der Exegese, d. h. eine nachträgliche Reflexion auf Interpretationsregeln. Sie bezöge sich nun auf das »Wortgeschehen« als auf die Konstitution des theologischen Objekts – um den von einigen deutschen Theologen gebrauchten Ausdruck aufzunehmen. Indem der Theologe so den Begriff des Wortes und das hermeneutische Problem in den Mittelpunkt rückt, bringt er sich jedoch selber in eine Lage, die eine Konfrontation mit allen möglichen linguistischen Untersuchungen unausweichlich werden läßt, d. h. mit all den Forschungszweigen, die sich mit der Sprache befassen: mit der Linguistik zunächst (im engeren Sinn, als der Wissenschaft der sog. natürlichen Sprachen im Unterschied zu den Kunstsprachen); sodann mit der »Semiologie« als der Wissenschaft der Zeichen überhaupt (einer Verallgemeinerung des linguistischen Modells) sowie mit der Anwendung der Semiologie auf die Anthropologie (insofern die Strukturen einer Gesellschaft auf dem Austausch von Zeichen beruhen und selbst symbolischer Natur sind); schließlich mit der Logik als der Erforschung der künstlichen Sprachen. All diese Disziplinen, die sich mit der Sprache befassen, stellen dem Theologen die Frage: Wie läßt sich das »Wortgeschehen« in der Sprache der linguistischen Disziplinen ausdrücken? Dadurch verteilt sich das Programm der Theologie des Wortes auf eine systematische und auf eine kritische Aufgabe. Die systematische Aufgabe besteht in der Konstitution ihres Gegenstands, d. h. in der Vereinigung aller Domänen der Theologie unter dem Begriff des »Wortgeschehens«. Die kritische Arbeit aber – und nur diese werde ich in diesem Rahmen in Betracht ziehen – besteht in der Konfrontation jener Hermeneutik des »Wortgeschehens« mit den verschiedenen linguistischen Wissenschaften. Eine moderne Theologie des Wortes hat also die Verpflichtung, in *einer* Bewegung und im selben Atemzug ihre systematische oder organische und ihre kritische oder analytische Seite auszubilden. Sie kann heute nicht mehr der ersten Aufgabe genügen, ohne auch die zweite zu lösen, weil es zur Vergegenwärtigung des Wortes, d. h. ihrer hauptsächlichsten Bemühung, gehört, daß das Wort (*parole*) in den Bereich der Wörter (*mots*) eintritt, d. h. in das Feld, in dem sich die genannten profanen Wissenschaften abmühen. Es ist also das Wortgeschehen

selbst, das den Theologen dazu verurteilt, mit den vielfältigen Problemen sozusagen handgemein zu werden, die sich die Linguisten, Soziologen, Logiker, Philosophen, Psychoanalytiker usw. stellen. – Lassen Sie mich diese Einleitung zusammenfassen: Der Gegenstand der Theologie ist das fleischgewordene Wort. Insofern aber »Fleisch« »Mensch« besagt und der Mensch ein Sprachwesen ist, heißt Fleischwerdung des Wortes auch: Sprachwerdung, im Sinn der profanen menschlichen Sprache. Daß der Logos menschliche Rede wird, sich in die Reihe unserer Wörter einreihet, das ist das Geschehen, das die Begegnung der Worttheologie mit den Sprachwissenschaften provoziert.

Um eine konkrete Vorstellung von dem zu geben, was in diesem Forschungsbereich zu leisten wäre, nehme ich als Leitfaden das Problem des Wortes (*mot*) in der Linguistik. Im Französischen tritt das Problem in seiner Einheit vielleicht nicht so deutlich hervor wie das im Deutschen oder im Englischen möglich ist, wo derselbe Ausdruck – »Wort«, »word« – sowohl das Wort als Wort (*parole*) Gottes wie die Wörter (*mots*) der menschlichen Sprache bezeichnet.

Ich werde von dem, was die anglo-amerikanischen Philosophen »linguistic analysis« nennen und was ein Thema für sich wäre, nichts sagen, mich vielmehr auf die Sprachwissenschaft beschränken (die, nebenbei gesagt, in den Kreisen der »linguistic analysis« vielleicht zu sehr mißachtet worden ist). – Insofern die Bibeltheologie weitgehend in einer Interpretation von Grundworten besteht, glaube ich, daß das von mir gewählte Feld der Konfrontation – das Problem des Wortes – auch eine Diskussion der Methodologie der Bibeltheologie ermöglicht. Ich werde im übrigen am Schluß auf das Problem dieser Grundworte – wie Bund, Fleisch, Sünde, Gnade usw. – zurückkommen; vor allem auf das Problem *jenes* Grundworts, um das in gewisser Weise die ganze biblische Hermeneutik kreist und das jeweils die völlige Umorientierung aller anderen Grundworte fordert: »Gott«. Der Ort meiner Überlegungen ist also dort, wo sich der Weg einer Hermeneutik des göttlichen Wortes (*Parole*) und der Weg einer Semantik der Wörter oder des menschlichen Wortes (*parole*) kreuzen.

Ich habe mir die Entfaltung dieser Überlegungen so gedacht: Ich möchte zeigen – und das ist wohl die delikateste kritische Arbeit unseres Unternehmens –, daß das *eine* Problem des Wortes (*parole/mot*) auf verschiedenen Ebenen angegangen werden kann. Jeder Sprechakt

enthält ja in sich verschiedene *Bedeutungsebenen*; und wenn wir diese Lage der Dinge nicht beherrschen, d. h., wenn wir die Gliederung, die Rangordnung und die Einheit der Strukturen und Funktionen der Sprache nicht erfassen, verurteilen wir uns nur zu ebenso fanatischen wie überflüssigen und fruchtlosen Streitereien. Wir stellen dann etwa einen rein strukturalistischen Ansatz, für den, wie sich gleich zeigen wird, ein Zeichen nichts anderes als ein durch bloßen Gegensatz bestimmtes Element eines Systems ist, einer Ontologie der Sprache (z. B. der Heideggers) entgegen, für die das Wort des Dichters oder Denkers das Sein entbirgt. Die Entscheidung für eines der beiden Extreme scheint solange unvermeidlich zu sein, als wir nicht über die kritischen Werkzeuge verfügen, um die verschiedenen Ebenen der Einheiten, der Strukturen und der Funktionen voneinander zu unterscheiden und so die innere Rangordnung der Sprache zu durchschauen. Ich schlage vor, unsere Untersuchung auf drei Ebenen durchzuführen, auf denen der Gegenstand »Wort« – im technischen Sinn der Bedeutungseinheit, aber auch im tieferen, lebendigen Sinn des bedeutsamen Sprachereignisses – in jeweils anderem Licht erscheint. Die drei Ebenen sind die folgenden: zunächst der Gesichtspunkt der strukturalen Linguistik, dann der einer Phänomenologie des Sprechens und schließlich der einer Ontologie der Rede (discours). Ich möchte zeigen, wie diese drei Gesichtspunkte innerlich zusammenhängen: In der strukturalen Linguistik betrachten wir die Sprache in ihrer formalen Konstitution; in der Phänomenologie des Sprechens beleuchten wir die Sprache hinsichtlich ihrer Absicht, etwas zu sagen; in der Ontologie der Rede besinnen wir uns auf die Sprache als eine Weise des Seins. Unser methodologisches Problem besteht also darin, diese drei Gesichtspunkte oder Zugangsweisen zum Problem in das rechte Verhältnis zueinander zu setzen. Ich werde also einen Gesichtspunkt nach dem anderen einnehmen und jedesmal eine Folgerung für den Theologen zu ziehen versuchen.

I.

Einzigster Gegenstand unseres Interesses auf der Ebene der strukturalen Analyse ist die Wissenschaft der Linguistik. Diese Wissenschaft hat außerordentliche Fortschritte zu verzeichnen, die in erster Linie dem Zustrom neuen Tatsachenmaterials aus der Erforschung bisher

unbekannter Sprachen zuzuschreiben sind. Denn während die große Sprachwissenschaft des 19. Jahrhunderts sich im wesentlichen an der indoeuropäischen Sprachfamilie mit ihren beiden Zweigen, dem germanistischen und dem romanistischen, orientiert hatte, hat die Berücksichtigung der ganzen Breite der menschlichen Sprachen – darunter auch der schriftlosen, wie der indo-amerikanischen – eine völlig neue methodologische Situation geschaffen. Wichtiger noch als dieser Zustrom neuer Information ist allerdings die Aufstellung eines neuen theoretischen Modells. Dieses theoretische Modell möchte ich kurz vorstellen und dabei seine Anwendung auf das Problem des Wortes im allgemeinen und auf den Gegenstand der Bibeltheologie im besonderen erörtern.

Das Modell kann in drei oder vier Grundzügen, deren jeder eine wichtige methodologische Entscheidung repräsentiert, dargestellt werden.

Die erste methodologische Entscheidung ist die Distinktion zwischen der Sprache im Sinne des *Sprachsystems* (*langue*) und der Sprache im Sinne des *Sprechaktes* (*parole*). Zum Sprechakt gehört all das, was am Sprachgeschehen individuelle Leistung (*performance*) oder psychophysiologische Ausführung ist; dazu gehören auch die freien Kombinationen auf der Basis eines endlichen Vorrats an Zeichen, d. h. das Vermögen, mit den Mitteln eines begrenzten Vorrats an Elementarzeichen eine unbegrenzte Zahl von Sätzen zu bauen. Auf die Seite des Sprachsystems gehört die Relevanz (*compétence*), die auf einer sozialen Institution, sozusagen auf den Spielregeln, beruht. F. de Saussure greift gerne auf den Vergleich mit dem Schachspiel zurück: Das Sprachsystem entspricht dem Stand des Spiels in einem bestimmten Zeitpunkt, der Sprechakt dem Zug, durch den wir eine neue Konfiguration schaffen.

Diese Zweiteilung ist für uns sehr wichtig, insofern es den Anschein hat, als gehöre die Theologie auf die Seite des gesprochenen Wortes, die Linguistik aber auf die des Sprachsystems. Aufgrund dieser Zweiteilung ist das Zeichensystem nun etwas von den sprechenden Subjekten getrennt Existierendes, ein eigengesetzliches und irgendwie neutrales und anonymes Phänomen.

Die zweite methodologische Entscheidung: Wenn wir nun die Seite des Sprechaktes außer acht lassen und nur die Seite des Sprachsystems betrachten, so lassen sich wiederum zwei Gesichtspunkte unterscheiden: Der erste, der der *Synchronie*, zeigt die Sprache, wie sie sich in einem

bestimmten Zeitpunkt, in einem bestimmten Zustand des Systems, darbietet. Vom zweiten Gesichtspunkt aus, dem der *Diachronie*, werden ihre Wandlungen und Umgestaltungen sichtbar. Die gesamte Linguistik des 19. Jahrhunderts war historisch orientiert; ihr ganzes Interesse ging auf den Werdeprozeß in seinen mannigfaltigen Verzweigungen; das leitende Modell war die in der Biologie so erfolgreiche Evolutionsidee: dem Stammbaum des Lebens in seinen verschiedenen Arten entsprach der der Sprachen. Die heute dominierende strukturelle Sprachwissenschaft hingegen ordnet die historische Betrachtungsweise der systematischen unter. Es handelt sich dabei um einen Wandel im Begriff der Erkennbarkeit selbst: Als das Erst-Erkennbare gilt nun nicht der Wandel, sondern der Zustand eines Systems. Das historische Verstehen ist zweitrangig, weil die Erkenntnis des Übergangs von einem Systemzustand zu einem anderen voraussetzt, daß diese beiden schon in sich erkannt worden sind.

Die dritte methodologische Entscheidung: In einem gegebenen Systemzustand spielen nicht isolierte, einzelne Elemente (z. B. *ein* Ton oder eine einzige Wortbedeutung), sondern nur die *Beziehungen* zwischen den Elementen eine Rolle. Hier ist der Ort, an dem zum ersten Mal von »Struktur«, von der Systemstruktur, gesprochen werden kann. Die ganze Bedeutung eines Elements (z. B. eines Worts) in einem Sprachsystem besteht darin, daß es sich von allen anderen Elementen unterscheidet. Sein Wert ist differentiell, rein durch den Unterschied bestimmt, nach dem Wort Saussures: »In der Sprache gibt es nichts als Unterschiede.«¹ Wir beginnen zu begreifen, was eine Struktur ist: ein Gesamt wechselseitiger Abhängigkeiten, ein System, das ganz aus Beziehungen, ohne absolute Bezugspunkte, besteht.

Schließlich der letzte, der im Zusammenhang einer Worttheologie vielleicht wichtigste Zug: Der strukturalistischen Konzeption zufolge hat ein Sprachsystem keine Beziehungen *nach außen*. In einem Wörterbuch verweist ein Wort immer auf ein anderes Wort, niemals auf die Sache selbst. Alle Wörter verweisen in einer Art endlosen Ringelreihen aufeinander. Im geschlossenen Raum des Wörterbuchs verweisen immer nur wieder Zeichen auf Zeichen. Wir sehen hier bildlich, was die Theoretiker die *Geschlossenheit (clôture) des Universums der Zeichen* nennen. Insofern das Universum der Zeichen als ein System von

¹ F. de Saussure, Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, Berlin ²1967, 143.

innerlich einander bedingenden Beziehungen betrachtet wird, hat es so zwar ein Innen, aber kein Außen. Dieser Punkt ist sehr wichtig. Denn jede Philosophie der Sprache beruht auf der Vorstellung, daß Sprechen immer ein Sprechen *über etwas* und *zu jemandem* sei und daß das Funktionieren der Sprache so eine mindestens doppelte Transzendenz voraussetzt: die Transzendenz dessen, worüber wir sprechen, und die dessen, zu dem wir sprechen. So gesehen, besteht das letzte und grundlegende Postulat des Strukturalismus in der Einklammerung der Transzendenz des Bezeichneten (genauer: des Bezugsobjekts [référé]) und der Transzendenz der miteinander sprechenden Subjekte.

Daraus ergeben sich wichtige Konsequenzen für die Bestimmung des Wortes. Für den Strukturalisten ist ein Wort nichts anderes als ein Bündel von Differenzen innerhalb eines Systems. Es bleibt also nichts übrig von dem, was den Namen »Wort« im Vollsinn dieser Bezeichnung verdiente, d. h. in der Bedeutung, die schon Aristoteles dem Logos beigelegt hat und die darin besteht, etwas über etwas zu sagen.²

Inwiefern betreffen diese Überlegungen die Bibeltheologie? Zunächst indirekt, insofern die Worttheologie voraussetzt, daß das Sprechen nicht nur eine Struktur, sondern auch eine Bedeutung hat, nämlich die Bedeutung eines Wortes, das jemand an jemand anderen richtet. Das strukturalistische Modell führt jedoch eher in die Nähe eines Unbewußten, nicht zwar im Sinne Freuds als des Ortes der Verdrängungen, sondern im Sinne Kants: als des Ortes der unbewußt arbeitenden Kategorien. Mehr noch: Kraft des zuletzt erwähnten Postulats eines geschlossenen Zeichensystems sieht man eine Idee auftauchen, die bei den philosophischeren unter den Strukturalisten dann oft auch voll ausgebaut auftritt, daß nämlich die Sprache letzten Endes subjektlos sei, eine Art anonymes Feld von Regeln und Strukturen, die aus eigener Kraft funktionieren. Die Idee, die die idealistische Tradition der Philosophie immer gewahrt hat, daß nämlich »etwas begreifen« letztlich heiße, sich selbst zu begreifen – diese Idee ist aus jener Sicht der Dinge ausgeschlossen. In diesem Sinn kann man sagen, daß der Strukturalismus jede Art von hermeneutischer Besinnung, d. h. einer Besinnung, die auf der Annahme einer Wechselbeziehung von auszulegendem Text und Ausleger beruht, abweisen muß. Für den Strukturalismus gibt es keine Botschaft auszurichten, keinen Sinn zu entziffern, keine Bedeu-

² Aristoteles, Über die Seele III, 6 (430 b 25).

tungen, die existentiell zu ergreifen wären. Für ihn gibt es nur Elemente, die nach Klassifikationsregeln zu ordnen sind.

Dennoch glaube ich nicht, daß wir wie gebannt nur auf den Gegensatz von Hermeneutik und Strukturalismus starren sollten. Denn auf der anderen Seite erhebt der Strukturalismus auch mit recht eine Reihe von Minimalforderungen, die erfüllt sein müssen, bevor man die eigentliche Interpretation in Angriff nehmen kann. Die strukturelle Denkart hat eine methodische Strenge verlangt, der Genüge getan sein muß, bevor man sich an die Arbeit der Auslegung heranwagen kann. Was das z. B. für die Interpretation des biblischen Wortschatzes besagt, werde ich weiter unten ausführen.

Als erstes scheint mir, daß jede Bedeutung, wenn sie reich und sprechend sein soll, einer Struktur angehören muß. Zumindest in negativer Hinsicht ist die Struktur ein Faktor der Bedeutsamkeit. Ein Beispiel: Im Kapitel über den Symbolismus seiner »Theologie im 12. Jahrhundert«³ zeigt Marie-Dominique Chenu, daß die großen Symbole der abendländischen Kultur – Symbole teils hebräischer bzw. semitischer, teils griechischer bzw. protohellenischer Herkunft – in einem universalen Symbolismus gründen, der sich als polyvalent erweist. Ein und dasselbe Symbol, z. B. das Wasser oder das Feuer, kann alles und jedes bedeuten: das Feuer verbrennt, reinigt, zerstört, wärmt; das Wasser erfrischt und wäscht, bringt aber auch den Tod. Ein an sich vieldeutiges Symbol gewinnt eine bestimmte Bedeutung also immer erst im Zusammenhang einer bestimmten Struktur. So hat die Bibel beispielsweise das altbekannte (aus orientalischen und persischen Bestiarien oder noch weiter her stammende) Tier-Motiv dazu verwendet, um die Zerstörungsdrohung durch das Chaos oder die dämonischen Untergründe des menschlichen Lebens zu bezeichnen. Durch die Begrenzung wird so der an sich vieldeutige, »wilde« Symbolismus fähig, etwas Bestimmtes zu bedeuten. Die strukturelle Sichtweise muß also auf die eine oder andere Weise Bestandteil jeder Interpretation werden.

Noch eine zweite Bedingung muß heute m. E. erfüllt werden: Wir können es uns nicht mehr erlauben, die synchronische mit der diachronischen Sichtweise zu vermischen, wie das bisher zu oft der Fall war, bis hinein in so bedeutende Werke wie Kittels »Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament«. Es ist nicht möglich, die verschiedenen

³ *M.-D. Chenu, La Théologie au XIIe siècle (Etudes de Philosophie médiévale, 45), Paris (Vrin) 1957, Kapitel 7: La mentalité symbolique.*

Bedeutungen, die ein Wort zu verschiedenen Zeiten gehabt hat, in ein und denselben Textabschnitt hineinzutragen und sie dabei noch von anderen Wortbedeutungen abzugrenzen, die ihrerseits verschiedenen Querschnitten der Geschichte angehören. James Barr hat in seinem sehr wichtigen Buch über die biblische Semantik⁴ gezeigt, daß die meisten Arbeiten zur biblischen Semantik gewissen Forderungen strukturalen Denkens, der der heutigen Linguistik längst selbstverständlich sind, nicht gerecht werden, und zwar insbesondere nicht der Distinktion von synchronischer und diachronischer Sichtweise. Wenn ein Wort zu einem gegebenen Zeitpunkt etwas Bestimmtes bedeutet, dann deshalb, weil es in eben diesem Moment im Gegensatz zu anderen Wörtern desselben Wortschatzes steht. Man kann also dasselbe, aber zu verschiedenen Epochen niedergeschriebene Wort nicht verstehen, ohne seiner jeweils gewandelten Umwelt und der dadurch veranlaßten Umstrukturierung der Sprache Rechnung zu tragen.

Schließlich ist es ebenso unmöglich, die Strukturen der Sprache zu untersuchen, ohne ihrem Bezug zu anderen Strukturen Beachtung zu schenken, zu jenen Strukturen nämlich, die ihren Ausdruck in den Klassifikationen der Natur (Tiere, Pflanzen, Gebrauchsgegenstände) und der sozialen Wirklichkeit finden. Die sprachlichen Strukturen stehen mit allen anderen Strukturen in einem Verhältnis der Homologie; aus diesem Spiel der Strukturen heraus vermag die Sprache zu sprechen.

Folglich trifft alles, was man gegen die Übertreibungen, die Grenzüberschreitungen und die Anmaßung des Strukturalismus sagen kann, nur den Strukturalismus als Philosophie, nicht aber die strukturelle Methode. Heute ist es unmöglich geworden, die Minimalforderungen der strukturalen Methode nicht zu erfüllen.

Ich möchte dem noch hinzufügen, daß der strukturelle und der hermeneutische Ansatz mehr und mehr dazu kommen werden, sich zusammenzutun und zu ergänzen, weil keiner von beiden sein Ziel allein wird erreichen können. Zwar hat Lévi-Strauss eine nahezu reine strukturelle Analyse der von ihm berücksichtigten Mythen zu geben vermocht. Er konnte dies aber nur deshalb, weil man es im Bereich des alten Totemismus mit Mythen zu tun hat, die semantisch schwach und syntaktisch stark sind und sich so gut für eine strukturelle Analyse,

⁴ J. Barr, *Biblexegese und moderne Semantik. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft*, München 1965.

d. h. für eine topologische Untersuchung, eignen. Unsere eigene Kultur hingegen ist auf mythischen Grundlagen ganz anderer Art aufgebaut. Im Bereich des antiken Orient und der protohellenischen Kultur legt sich eher eine inhaltliche Interpretation der Mythen nahe. Denn deren syntaktische Organisation ist schwach und ihre Korrelation mit den Klassifikationen der Natur und der Gesellschaft ist sehr flexibel; ihr semantischer Reichtum aber ist so groß, daß ihre tiefere Bedeutung auch in veränderten Umständen überleben und eine Folge von Neu-Interpretationen, Wiederholungen und Renaissancen hat hervorrufen können, deren Kette genau das ausmacht, was man eine Überlieferung nennt. In den beiden Fällen liegt also ein jeweils umgekehrtes Verhältnis zur Zeit vor. Auf der einen Seite haben wir es mit einer synchronischen Kohärenz zu tun, die mit einer diachronischen Zerbrechlichkeit und einer abgehackten Form der Zeitlichkeit gekoppelt ist. Auf der anderen Seite erlaubt der semantische Reichtum zu einem bestimmten Zeitpunkt immer nur eine schwache Kohärenz des mythischen Gebäudes, treibt aber eine schöpferische Form der Zeitlichkeit hervor. Ich glaube also ganz und gar nicht, daß wir hier vor einer Alternative stehen, die uns zwänge, zwischen der strukturalen und der hermeneutischen Sichtweise zu wählen. Vielmehr müssen beide Gesichtspunkte in verschiedener Dosierung kombiniert und gegenseitig ergänzt werden, je nachdem, ob die Gegenstände unserer Untersuchung in semantischer Hinsicht reicher oder in syntaktischer Hinsicht strukturierter sind.

II

Nun möchte ich einige Beispiele für eine Phänomenologie der Sprache geben und zeigen, worin nach dem Beitrag der Strukturanalyse der spezifische Beitrag der Sprachphänomenologie bestehen könnte. Die Phänomenologie kann m. E. etwas zu einer Theorie der Sprache beisteuern, was die Linguistik zu geben nicht imstande ist oder vielmehr gar nicht geben soll, weil das ihre Kompetenzen überschritte. Ich unterscheide also Sprachphilosophie und Sprachwissenschaft (oder Linguistik). Die *Linguistik* beschäftigt sich nicht mit der Sprache (*langage*) als einer Dimension menschlicher Existenz, sondern mit den Sprachen (*langues*), d. h. den einer geschichtlichen Gemeinschaft eigentümlichen Zeichensystemen: z. B. mit dem Russischen, dem Englischen,

Deutschen oder Französischen. Diese Systeme haben jeweils eine eigene Struktur: eine phonologische, lexikalische, syntaktische, stilistische usw. Struktur; diese Strukturen theoretisch zu erfassen, ist die Aufgabe der strukturalistischen Linguistik. Davon zu unterscheiden ist die Aufgabe der *Sprachphilosophie*, die eine Aufgabe höherer Ordnung ist. Sie besteht darin, den Bezug zwischen der Sprache als einem Zeichensystem und der Sprache als dem »Meinen« einer Sache zurückzugewinnen. Dieser Bezug ist m. E. der Gegenstand einer Phänomenologie der Sprache. Die Linguistik, selbst die allgemeine, reicht dazu nicht aus; denn, wie wir gesehen haben, beginnt diese ja gerade damit, Sprachsystem und Sprechakt voneinander zu trennen, wobei sie das Sprachsystem als eine von den sprechenden Subjekten unabhängige und dem einzelnen selbst unbewußte Struktur versteht, der gegenüber der Sprechakt die Funktion der Ausführung, der Kombination und der Initiative hat. Was den Philosophen interessiert, ist aber nun gerade das Verhältnis von beiden Seiten, von Sprachsystem und Sprechakt. Mit anderen Worten: Was der Linguist getrennt hat, muß der Philosoph wieder vereinen. Dem Sprachphilosophen ist gerade das wichtig, was wir aus einem gegebenen System machen, wie wir es gebrauchen. Sein Problem ist also nicht die Struktur, sondern der Gebrauch der Sprache. Ich bin mir hier ganz mit den englischen Philosophen der Alltagssprache einig, nicht dem Strukturbegriff, sondern dem Begriff des *Gebrauchs* die Mittelpunktstellung einzuräumen. Die Sprache ist ja kein Ding an sich, sondern eine Vermittlung, ein Medium, durch das und durch das hindurch wir uns auf die Wirklichkeit beziehen: das ist der Grundzug der Sprache, der des Sachbezugs. Manchmal teilen wir unsere Erfahrung anderen mit: das ist der soziale Zug. Endlich drücken wir uns sprechend selber aus: das ist der personale Zug der Sprache. Die Vermittlung schließt also dreierlei in sich: Bedeutung, d. h. einen Bezug (*référence*) auf ... (etwas über etwas sagen); Mitteilung; Ausdruck: Bedeutung, Mitteilung und Ausdruck – so heißen die Gegenstände einer Sprachphilosophie, die jederzeit auf bloße Linguistik unrückführbar bleibt.

Der Beitrag der Phänomenologie zum Verständnis der Sprache könnte darin bestehen, daß sie den philosophischen Vorrang des Problems der Bedeutung vor dem der Mitteilung und des Ausdrucks festigt. Unter Bedeutung verstehe ich hier die Fähigkeit, das Wirkliche durch die Vermittlung von Zeichen vorzustellen und die Zeichen als Vorstel-

lungen des Wirklichen zu begreifen. Mir scheint nun, daß der für die phänomenologische Analyse grundlegende Begriff der Intentionalität für das Problem der Bedeutung sehr erhellend sein kann. Ein »Zeichen« setzt ja voraus, daß das Bewußtsein sein Wesen in einem »Meinen« hat, das auf etwas hinzielt. An diesem Meinen lassen sich zwei Momente unterscheiden. Zuerst ein Moment der »Idealität«: Sprechen, das heißt: *etwas* sagen. Die Bedeutung aber existiert weder in der Welt noch im Bewußtsein, sie hat keine Realität, weder eine physische noch eine psychische. Zweitens dann aber auch ein Moment der »Realität«: Sprechen, das heißt auch: *etwas über etwas* sagen. So gehören zu jedem sinnvollen Sprechen diese beiden Faktoren der Sinnhaftigkeit: der Faktor der Bedeutung und der Faktor des Sachbezugs. Intentionalität baut sich immer von zwei Stützpunkten aus auf: vom Stützpunkt der Bedeutung, die ideal ist, und vom Stützpunkt des Bezugs auf eine Sache, die real ist. Der Sprechakt läßt die Bedeutung und den Sachbezug der Rede – daß sie etwas sagt und es über etwas sagt – in ihrer Unterschiedenheit hervortreten. Darin besteht die Auszeichnung des Sprechakts gegenüber dem bloßen Sprachsystem. Genaugenommen spricht das Sprachsystem gar nicht. Es ist stumm. Es ist ja nur ein System von Zeichen, ein brauchbares Werkzeug. Der Sprechakt aber spricht: er sagt etwas über etwas.

Wir kommen einen weiteren Schritt in unserer Phänomenologie voran, wenn wir beachten, daß die sprachliche Einheit, die den Übergang vom Sprachsystem zum Sprechakt trägt, vollkommen unrückführbar auf die bisher betrachteten, phonetischen oder lexikalischen Einheiten ist. Diese neue Einheit ist der *Satz*. Der Satz ist der Angelpunkt des aktuellen Sprechens (*parole*). Was aber ist ein Satz? Er ist ein Sprachgeschehen. Die Sprache als System bleibt und ruht in sich, der Satz aber entsteht und vergeht. Jedesmal, wenn jemand spricht, bildet sich eine flüchtige, vorübergehende Verbindung von Zeichen. Diese vorübergehende Verbindung ist das Sprachgeschehen. Wir nähern uns also langsam jenem Begriff, den wir von Anfang an im Auge hatten: dem Begriff des Wortgeschehens. Wir nähern uns ihm mit Hilfe einer Phänomenologie des Sprechaktes, die durch eine Theorie des Satzes gestützt wird. Die Funktion des Satzes ist seit Platon bekannt. Es ist der *Logos*, als eine Verknüpfung von *Nomina* und *Verba*, der das Gewicht der Bedeutung, der Mitteilung und des Ausdrucks trägt. Ich ziele etwas Wirkliches an; ich wende mich an jemanden; zugleich gebe ich meine

Absicht kund, die mich als dieses sprechende Subjekt konstituiert. So zeichnen sich die Konturen unserer Sprachphilosophie schon deutlicher ab: Es gilt, beschreibend den Übergang von der Sprache als einem Zeichensystem zum Sprechakt als einem Redegeschehen aufzuweisen. Vor dem Hintergrund dieser Phänomenologie des Sprechaktes müssen wir nun das Problem des Wortes (mot) wieder aufgreifen, um von da aus bis zum Problem der Grundworte der Bibeltheologie vorzustößen. Denn an dieser Stelle unserer Überlegungen wird das Problem des Wortes, das wir seit dem Ende des ersten Abschnitts in der Schwebe gelassen haben, wieder aktuell. Vor kurzem noch war das Wort nichts anderes als ein rein durch Unterschiede bestimmtes Element des Wortschatzes, eine einfache Differenz in einem Zeichensystem. Jetzt ist das Wort ein Faktor des Satzes und nimmt so an dessen Funktion teil. Nur insofern sie Teile eines Satzes sind, bezeichnen die Wörter etwas. Erst als ein solcher Teil ist ein Wort mehr als ein bloßer Unterschied, der ein verborgenes Dasein in einem Wörterbuch führt; es ist ein Moment am Vollzug des Sprechaktes. Erst in diesem Zusammenhang wird das Wort lebendig. Denn nun ist es mehr als bloß der geisterhafte Schatten einer Bedeutung, der sich beschwören läßt, um gleich darauf wieder ins Nichts zurückzusinken. Nun beherrscht es das Geschehen. Es gibt dem System unserer Sprache eine Geschichte. Denn jedesmal, wenn wir von ihm Gebrauch machen, wird es durch diese Verwendung reicher; es trägt gewissermaßen die Narben an sich, die die vielen Male seines Gebrauchs zurückgelassen haben. Dadurch rettet es über den Augenblick des aktuellen Gebrauchs hinaus sein Leben, und wenn es zum System zurückkehrt, bringt es diesem die Dimension der Zeitlichkeit ein. Wir berühren damit ein Problem, mit dem der Strukturalismus bisher noch nicht fertig geworden ist: das Problem des Übergangs vom System zur Geschichte. Denn während sich, wie gesagt, die Linguisten des 19. Jahrhunderts in der Geschichte zu Hause fühlten, ist den heutigen Linguisten die Geschichte fremd; ihr Zuhause sind geschichtslose Systeme.

Welche Konsequenzen hat dieser zweite Durchgang für die Bibeltheologie mit sich gebracht? Die Phänomenologie des Sprechaktes steht der Theologie näher als die strukturelle Analyse des Sprachsystems, von den am Ende des ersten Abschnittes genannten Einschränkungen einmal abgesehen. Der eingangs erwähnte Begriff des »Wortgeschehens«, der im Zentrum gewisser moderner Theologien steht, setzt zweifellos

voraus, daß wir eine Art von spontanem Wissen um das haben, was ein Wortgeschehen ist, und um das, was im Bezugfeld von Ausdruck, Mitteilung und Bedeutung »sprechen« heißt. Denn die Grundworte der Theologie beziehen sich auf jene spezifische Redesituation, in der unsere ganze Existenz zum Ausdruck kommt. Das Verständnis der biblischen Sprache fügt dieser Situationserhellung eine ebenso spezifische Mitteilung hinzu: die Welt einer von allen geteilten Sprache, wodurch aus der Gemeinschaft der Kirche eine Interpretationsgemeinschaft wird.

Die möglichen Konsequenzen einer Phänomenologie der Sprache für die Bibeltheologie werden in dem Maße deutlicher, als man die Rolle der Mehrdeutigkeit (Polysemie) in der Semantik überhaupt und in der Semantik der biblischen Sprache im besonderen beachtet. Die Polysemie, d. h. die Tatsache, daß ein Wort mehrere Bedeutungen hat, ist das Zentralthema jeder Semantik, und auch die Hermeneutik kann sie nicht mehr übersehen. Es ist nun die Aufgabe einer am Sprechakt orientierten Linguistik klarzustellen, daß die Polysemie oder Mehrdeutigkeit keine Krankheit der Sprache, kein pathologisches Phänomen ist, sondern im Haushalt der Sprache eine sehr präzise Funktion erfüllt. Schon Aristoteles wußte, daß sogar das Wort »sein« in mehrfachem Sinne gebraucht wird.⁵ Die Funktion der Mehrdeutigkeit ist aber eng mit der des Satzes verknüpft. Denn, isoliert genommen, sind all unsere Wörter mehrdeutig, und zwar aufgrund des oben angedeuteten Häufungsprozesses, der für die Wörter selbst konstitutiv ist. Diese Fähigkeit des Wortes, eine neue Bedeutung zu erwerben ohne die alte zu verlieren, ist die Basis der Metapher, d. h. der Übertragung einer Bedeutung. Mögen nun aber auch all unsere Wörter mehrdeutig sein, so sind es doch nicht auch all unsere Aussagen. Denn die Polysemie kann sich nur unter gewissen, von der Struktur eines Satzes oder dem Aufbau einer Rede abhängigen Bedingungen entfalten. Der Zusammenhang eines Satzes kann so sein, daß durch die gegenseitige Verstärkung jeweils einer der möglichen Bedeutungen der Satzglieder aus den verschiedenen möglichen Bedeutungen eines Wortes nur eine einzige gewissermaßen ausgesiebt wird. Der Zusammenhang des Satzes kann aber auch mehrere semantische Werte eines Wortes zugleich zulassen; so entfaltet sich etwa die dichterische Sprache in einer Weise,

⁵ *Aristoteles, Metaphysik V, 7.*

die alle Bedeutungsvarianten zugleich festhält, zusammenträgt und bewahrt: ein »Fest« der Bedeutung!

Die Frage der Polysemie führt uns noch einmal – und diesmal noch entschiedener in aufbauender Absicht – zu unserer Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus zurück. Wie ich eben zu sagen versucht habe, »funktioniert« ein Symbolismus immer nur innerhalb einer Struktur. Wenn der Häufungsvorgang, der jeder Übertragung von Bedeutung zugrunde liegt, aus dem Rahmen einer Struktur, die die Mehrdeutigkeit im Zaum hält, entlassen und sich selbst überlassen wird, artet er sozusagen zu einem Blutsturz aus: Wörter, die alles zugleich sagen wollen, sagen überhaupt nichts mehr. Allein der Zusammenhang mit einer Satzstruktur macht aus der Polysemie eine geregelte Polysemie – und nur eine solche kann etwas bedeuten.

Es dürfte also unmöglich sein, eine Bibeltheologie zu schreiben, ohne eine gute, um das Problem der Polysemie zentrierte Linguistik des Wortes zu Hilfe zu rufen. Denn die Bibeltheologie bezieht sich auf Grundworte, die ständig neu auf der Basis der Kenntnisse, die wir von der Kultur einer Epoche haben, interpretiert werden müssen. Denn Worte wie »Sünde« oder »Gnade« stehen im Zusammenhang einer Situation und einer Interpretationsgemeinschaft, die rekonstruiert werden müssen, soll der Sinn dieser Grundworte festgestellt werden. Die Metapher ist nur eine von vielen möglichen Weisen indirekten Sachbezugs, durch deren Vermittlung sich das Selbstverständnis im Rahmen einer bestimmten Interpretationsgemeinschaft vollzieht.

Die Spitze dieses Sachverhalts ist natürlich der Fall des Wortes »Gott«. In gewisser Weise ist »Gott« das Schlüsselwort des theologischen Wortschatzes überhaupt; »es ist jenes Wort, das alle anderen zu einem Bedeutungsfeld zusammenwachsen und sich einander zuordnen läßt.«⁶ Um aber die Bedeutung des Wortes »Gott« sowie seine Kraft, den Schwerpunkt des gesamten semantischen Feldes zu bilden, erklären zu können, müssen wir noch eine dritte Dimension der Sprache behandeln.

⁶ J. Macquarrie, *God-talk. An examination of the language and logic of theology*, London 1967.

Die Phänomenologie kann, so glaube ich, das Wesen der Sprache ebensowenig erschöpfend darstellen, als dies die strukturelle Linguistik vermochte. Wir müssen nun etwas auf seine Gründe befragen, was wir bisher dauernd einfach vorausgesetzt haben: das *Vermögen*, etwas zu *sagen*. Denn der Sprechakt läßt sich weder auf die Struktur der Elemente eines Sprachsystems noch auf die Absichten sprechender Subjekte zurückführen. Hätte die Sprache nicht ontologische Wurzeln in der Struktur des Seins selbst, wäre sie leer. Dies, daß man mit einer Sprachtheorie, die im Raum eines geschlossenen Zeichensystems bleibt und die die Sprache selbst tragenden Existenzstrukturen vergißt, in eine Sackgasse gerät – dies gezeigt zu haben, scheint mir der entscheidende Beitrag der Philosophie Heideggers. Denn erst diese Strukturen leisten die Öffnung unseres Wesens auf das Seiende im Ganzen. Gerade weil die Sprache Vermittlung ist, kann sie nicht die Basis sein; sie tritt innerhalb eines Existenzgeschehens auf, das ihr vorausliegt und das sie umgreift. Dieses Existenzgeschehen ist es, was die Sprache als das für menschliches Sein grundlegende Ereignis möglich macht. Daß Heidegger im Aufbau von »Sein und Zeit« nicht von der Sprache ausgeht, sondern von anderswoher zu dieser kommt,⁷ scheint mir eine sehr wichtige Sache zu sein. Ich sehe im Denken Heideggers heute ein heilsames Gegenmittel gegen die Krankheit der modernen, insbesondere französischen Philosophie, sich in eine geschlossene Welt von Zeichen einzumauern. Denn Heidegger zwingt uns, den entscheidenden Schritt aus dem verwünschten Kreis zu tun, um im Akt des Sagens selbst eine Weise des Seins wiederzufinden – was wiederum voraussetzt, daß das Seiende so gebaut sei, daß es ausgesagt werden kann. So geht Heidegger jedenfalls in »Sein und Zeit« vor, um sich dem Phänomen der Sprache zu nähern. Er geht von ursprünglichen, entscheidenden Erfahrungen aus, die der Sprache vorausliegen, wie der Erfahrung des »Geworfenseins«, des »Entwurfes«, des »Verstehens« usw. Von da aus kann dann die Sprache als eine der fundamentalen Bestimmungen des Daseins erscheinen, indem er vom (irgendwie vor-sprachlichen) »Verstehen« über die »Auslegung« zur Rede im eigentlichen Sinn, d. h. zur Aussage, aufsteigt; dabei hat die »Auslegung«, insofern sie zur Existenz als solcher gehört, eine Schlüsselposition inne. In der weiteren

⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 34.

Entwicklung seiner Philosophie stellt Heidegger mehr und mehr das »Sagen« als den Ursprung des »Sprechens« dar.⁸ Es handelt sich also darum, in der Reflexion auf die Sprache immer wieder eine »Kehre« zu vollziehen, um der Sprache, die uns zugesprochen wird, den Vorrang vor jener, die wir sprechen können, zuzuerkennen. So gehört etwa auch das Schweigen in den Bereich der Sprachphilosophie, insofern das Sagen damit anfängt, schweigend die Gegenwart des Sinnes auszuhalten; denn »Schweigen« ist nicht dasselbe wie »stumm sein«. Im Schweigen drückt sich aus, daß unser primäres Verhältnis zur Sprache nicht das des Sprechens, sondern das des Hörens ist.

Wir haben nun eine Dimension der Sprache erreicht, die der Intention des sprechenden Subjekts und a fortiori den Strukturen des Sprachsystems vorausliegt.

Nun tritt das Wort (*mot*) zum dritten Mal in den Mittelpunkt unserer Überlegungen – jetzt freilich sozusagen mit einem zusätzlichen philosophischen Koeffizienten. Vom Gesichtspunkt der Strukturanalyse aus hat sich das Wort als ein durch Differenz bestimmtes Element eines Systems gezeigt. Im Horizont der Phänomenologie ist das Wort dann als ein Faktor in der bedeutungstragenden Einheit des Satzes erschienen. Und nun können wir sagen: Das Wort ist der Ort, wo das uns zugesprochene Wort (*parole*) in das von uns ausgesprochene Wort (*parole*) übergeht. Das Wort ist selbst der Umschlag vom »Sagen« ins Sprechen.

Das Wort ist der Angelpunkt einer Dialektik zwischen dem, was sich zeigt, und dem, was wir erfassen, oder zwischen der Entbergung des Seienden und dem Zugriff des Menschen. Was immer sich zeigen will, muß sich durch den engen Durchlaß des menschlichen Wortes zwingen, d. h., sich der Gewalttätigkeit des Dichters oder Denkers unterwerfen. In einem großartigen Text⁹ sagt Heidegger, daß im Wesen des nennenden Wortes zugleich ein Dienst des Menschen an der Entbergung des Seins und die Verantwortlichkeit des sprechenden Menschen, der das Seiende in seiner Offenheit »bewahrt«, gelegen sei. Dies Wort vom »bewahren« ist wunderbar. Es drückt aufs konzentrierteste den ganzen philosophischen Reichtum der Funktion des Wortes aus. Indem es in seiner Offenheit bewahrt, was einmal eröffnet worden ist,

⁸ »Das zeigende Sehenlassen ist der Sinn unseres alten deutschen Wortes *sagan*, sagen«: M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, 222 (Anm. d. Ü.).

⁹ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, 131.

ermöglicht das Wort den Dingen, das zu werden, was sie sind. Durch die Sprache gelangen die Dinge in den Raum der Offenheit und der Enthüllung, für den der Mensch als Sprachwesen eine Verantwortung trägt.

Beiläufig möchte ich anmerken, daß hier ein so altes, seit Jahrhunderten festgefahrenes Problem wie das der Prädestination wenn nicht seine Lösung, so doch wenigstens seine korrekte Fassung erhält. Könnten wir verstehen, wie in der Sprache zugleich das Wort über den Menschen verfügt und der Mensch für das Wort verantwortlich ist, dann vermöchten wir erkennen, wie im Akt des Sprechens die Prädestination des Seins und die menschliche Verantwortung miteinander verknüpft sind. Das Wort ist genau der Kreuzpunkt, wo etwas bei uns ankommt und wo wir dieses beherrschen und ihm eine Begrenzung auferlegen. Das Wort ist der Ort des Austausches zwischen System und Geschehen, zwischen Struktur und Werden, aber auch zwischen Eröffnung und Begrenzung, nämlich zwischen der Grenzenlosigkeit des Sich-Entbergens und der zur Wortbildung gehörenden Begrenzung. Diese Konstitution des Wortes zeigt sich nur in einer Art von Philosophieren, die nicht nur nicht mit der Linguistik, sondern auch nicht mit der Phänomenologie identifiziert werden darf. Denn diese beiden Wissenschaften betrachten die Sprache als schon konstituiertes Phänomen; sie haben die Verfestigung der Bedeutungen zu Worten schon im Rücken; sie haben die Systeme der Sprachen schon fertig vor sich. Noch vor dem Sprechen liegt aber jenes Sagen, das auch ein Akt kühner Gewaltanwendung ist, indem es der versammelnden Tätigkeit des Logos eine Art radikaler Zerstreung entgegensetzt. Vielleicht ist mit dieser Unterwerfung, dieser Gefangennahme und diesem Raub des Wortes durch den Menschen gar der Ort bezeichnet, an dem sowohl die ins Sein tretenden Dinge wie das sich selbst setzende Subjekt in ein und derselben Geburt ans Licht kommen. Denn wenn das Wort erscheint, werden die Dinge sie selbst, und der Mensch steht aufrecht da. Hier stehen wir am Ursprung jenes Herrschaftsaktes, der das universale Reich des Verfügbaren schafft: die Welt der Wissenschaft und Technik – ein Reich, das mit der »Gefangennahme« des Sich-Entbergenden beginnt.

Welche Konsequenzen ergeben sich nun schließlich aus einer derartigen ontologischen Theorie der Sprache für die Bibeltheologie? Was mich angeht, so sehe ich eine zweifache Beziehung der Bibeltheologie zu

einer Untersuchung von der Art der eben skizzierten. Als erstes scheint mir, daß der Begriff der Offenheit, der Unverborgenheit, die allgemeinste Basis für einen Offenbarungsbegriff hergibt. Wenn die gläubige Gemeinde bekennt, daß »in Christus das göttliche Wort Fleisch geworden ist«, dann hat sie schon ein, wenn auch noch so vages und unbestimmtes Verständnis dessen vorausgesetzt, was als das »Sich-Entbergen des Seins im Wort« bezeichnet werden könnte. Die christliche Verkündigung schließt als eine für den Menschen bedeutsame Tatsache ein, daß das Sein dazu drängt, Wort zu werden. Damit will ich keineswegs behaupten, daß sich das Wort Gottes in Christus zu einer Art allgemeiner Offenbarung verflüchtigt. Ganz im Gegenteil! Die Einzigkeit des Wortes Gottes in Christus steht der Allgemeinheit der Entbergung des Seins als des Logos, dem das Wort der Dichter und Denker entspricht, nicht nur nicht entgegen; vielmehr ist das Wort Gottes in Christus als die zentrale Verwirklichung jener umfassenden Entbergung zu verstehen, um die herum sich all ihre anderen Gestalten ordnen. Die Einzigkeit der Offenbarung und die Universalität der Entbergung verstärken sich gegenseitig. Gerade weil ich die Botschaft, daß das Wort Gottes unter uns gewohnt hat, als glaubwürdig annehme, vertraue ich darauf, daß sich in jedem sinnvollen Sprechen die Entbergung des Seins vollzieht; und dieses Vertrauen ermächtigt mich, mir von jeder sinnvollen Rede etwas zu erwarten. Und umgekehrt: Weil ich Anzeichen dafür finde, daß sich das Sein auch außerhalb des Evangeliums im Wort entbirgt: im Wort des Propheten und des Denkers, im Wort des modernen ebenso wie des klassischen oder antiken Dichters – bin ich eher dazu bereit, das einzigartige Wort Christi als die zentrale und entscheidende Entbergung anzunehmen. Ohne dem Synkretismus zu verfallen, kann ich im Licht dieses zirkulären Verhältnisses auch erkennen, wie sich die griechische Konzeption der Wahrheit (ἀλήθεια d. h. Unverborgenheit) und die hebräische Konzeption der Wahrheit (Emeth, d. h. Treue, Vertrauenswürdigkeit) gegenseitig ergänzen.

Das erwähnte zirkuläre Verhältnis zwischen dem Heideggerschen Begriff der Offenheit und dem christlichen Begriff der Offenbarung führt mich zur zweiten Konsequenz, die die Ontologie der Sprache für die Bibeltheologie mit sich bringt: Sie betrifft das Wort »Gott«, dessen Problematik ich vorhin am Ende des zweiten Abschnitts kurz angedeutet habe. Grundworte wie »Schöpfung«, »Sünde«, »Heil« oder

»Gnade« konstituieren in ihrer Gesamtheit ein semantisches Schwerefeld. In dem Augenblick nun, in dem das Wort »Gott« als der Mittelpunkt dieses Schwerefeldes anerkannt wird, beginnt die biblische Semantik eine echte theologische Beschäftigung zu werden. Denn dann hebt sich die spezifische Eigenart des Wortes »Gott« vor dem Hintergrund des Wesens der Sprache als eines Sehenslassens und Entbergens ab. Wenn das Wunder des Seins, daß es nämlich überhaupt etwas gibt und nicht vielmehr nichts, dem Menschen nichts mehr sagt, welchen Sinn sollen wir dann Wörtern wie »Schöpfer«, »Erlöser«, »Vater«, »Herr« usw. geben? Ich stimme Macquarrie zu, wenn er sagt, daß »»Gott« der religiöse Name für das Sein ist, insofern dieses in einer glaubenweckenden Offenbarung erfahren wird.« Dieser Satz muß aber unverständlich bleiben, wenn man nicht das ganze semantische Feld aufgebaut hat, in dem das Wort »Gott« eine Schlüsselstellung einnimmt. Nur die Rekonstruktion des gesamten Feldes kann zeigen, daß im Wort »Gott« mehr an Bedeutung steckt als im Wort »Sein«.

Der Bedeutungsüberschuß des Wortes »Gott« im Vergleich mit dem Wort »Sein« kommt erstens daher, daß jenes – im Unterschied zum nicht-symbolischen Seinsbegriff – all die Bedeutungswerte in sich vereinigt, die sich in der religiösen Symbolik der verschiedenen Kulturen verdichtet haben. Erst von dieser zentralen Stellung des Wortes »Gott« im semantischen Feld der religiösen Sprache her, d. h. von seiner entbergenden, offenbarenden Funktion her, werden auch seine ontologische Verwurzelung und die analoge Natur seines Gebrauchs richtig faßbar. Erst und nur im symbolischen Sprechen von Gott wird das Sein als Wahrheit und Geheimnis zugleich voll geachtet und bewahrt.

Im Wort »Gott« steckt aber nicht nur deswegen mehr als im Wort »Sein«, weil jenes Bedeutungen, die sonst nur verstreut wären, zu einer Einheit versammelt, sondern – zweitens – auch deswegen, weil im Mittelpunkt der Bedeutung des Wortes »Gott« das Zeichen des Kreuzes steht. Ein Gott, der sich selbst aus Liebe für die Menschen hinopfert, übersteigt bei weitem das, was das Wort »Sein« auszusagen imstande ist. Dies bleibt auch dann richtig, wenn wir mit Heidegger aus dem »Sein«, das »es gibt«, den Anklang an eine »Gabe« heraushören.¹⁰

¹⁰ M. Heidegger, Brief über den »Humanismus«, Frankfurt/M 61964, 22 f. (auch in: Wegmarken, Frankfurt/M 1967, 165 f.); Zeit und Sein, in: Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, 1–25.

Denn diese Gabe des Seins, d. h. das Wunder, daß es überhaupt etwas gibt, daß es uns und mich gibt, erhält durch die christologische Überhöhung einen dramatischen Akzent; zur universalen Gabe des Seins tritt die Selbsthingabe dessen, der sich aus Liebe für die Menschen opfert. Man kann also sagen, daß das Wort »Gott« mehr als das Wort »Sein« sagt, insofern es sowohl eine richtende und begnadende Beziehung Gottes zu uns als auch die Beziehung unserer unruhigen Suche und beschenkt Dankbarkeit zu ihm einschließt. In diesem Sinn läßt das Wort »Gott« das *Sein* Gottes, das in Güte und Liebe besteht, aufscheinen. Wenn wir das begreifen, werden wir vielleicht auch eines Tages begreifen, wie das Wort zugleich der Ursprung unserer Worte und der offene Bereich sein kann, den unsere Worte durchfahren – das, wovon jedes Wort ausgeht und das, wohin jedes Wort zurückkehrt.

Edgar Haulotte¹: Die Gründung einer universalistischen
Gemeinde (Apg 10,1–11,18)
Kritische Studie über die Redaktion,
die Struktur und die Tradition der Erzählung

Die Bedeutung dieser Episode wird durch ihre Länge unterstrichen: Sie ist die längste aller Erzählungen der Apostelgeschichte.² Zur Zeit der Kirchenväter spielte sie eine große Rolle.³ Die Analysen der *Form- und der Redaktionsgeschichte*⁴ haben ihre zentrale Rolle im Gesamtaufbau des Werks erhellt. Im weiteren Verlauf des Geschehens wird die Bezugnahme auf diese Episode in Kap. 15 entscheidend: Sie ermöglicht es, auf dem Konzil einen gemeinsamen Nenner der Standpunkte zu finden, wo man letztlich in ihr ein Schlüsselereignis von Anfang an

¹ Dieser Artikel stellt eine Überarbeitung des Arbeitspapiers dar, das zur Vorbereitung des Kongresses erstellt worden war. Er erschien in: *Recherches de Science religieuse* 58 (1970) 63–100.

² 73 Verse (wenn man die 7 Verse mitzählt, die sich auf 15,7–9 und 14–18 beziehen). Pfingsten und Rede = 41 Verse. Die drei Erzählungen über Paulus = 58 Verse. Die Erzählung der Apg hat möglicherweise die Erzählung vom Hauptmann bei Lk beeinflusst: vgl. Lk 7,5 und Apg 10,2.4 (vgl. J. Dupont, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, Paris 1967, 409, Anm. 3).

³ F. Bovon, *De vocatione Gentium. Histoire de l'interprétation d'Actes 10,1–11,28 dans les six premiers siècles*, Tübingen 1967.

⁴ Liste der öfter zitierten Autoren: H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, Tübingen