



# MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

22. Jahrgang

1971

Heft 1/2

## Theologische Sprachbarrieren

*Eine Problemskizze\**)

Von Eugen Biser, Würzburg

Zur Typik der jeweils ersten Phase einer Entdeckung gehört es, daß sie verallgemeinert und zum Schlüssel möglichst zahlreicher, oft ganz disparater Erscheinungen aufgewertet wird. Dem folgt als zweite Phase ein nicht minder typischer Rückschlag, der die Grenzen des Gefundenen zu Bewußtsein bringt. Nach allen Anzeichen zu schließen, ist die Entdeckung des Prinzips Sprache in diese zweite – selbstkritische – Phase eingetreten. Nachdem zunächst die Neigung vorherrschte, seinen Geltungsbereich möglichst weit zu spannen, schärft sich neuerdings umgekehrt das Gefühl für die ihm von innen und außen her gezogenen Grenzen. Bei aller Gleichförmigkeit der geistigen Entwicklungen kommt das doch hier, beim Sprachphänomen, recht unerwartet. Denn mit dem Begriff Sprache verbindet sich spontan die Vorstellung uneingeschränkter Intersubjektivität, also der durch keinerlei Schranken behinderten gegenseitigen Verständigung, nicht jedoch die Gegenvorstellung einer mit dem Sprachphänomen selbst gegebenen Kommunikationsgrenze. Und doch ist gerade dies der Kern der neuen, wenn man so will »negativen« Spracherfahrung, daß Sprache im Gegensinn zu ihrer Grundfunktion anstatt verbinden auch trennen kann, ja daß sie als Brücke auch Barriere ist.

---

\*) Der vorliegende Aufriß ist als Arbeitsskizze zu einer eingehenderen Untersuchung des thematischen Problems gedacht, die unter demselben Titel den Ansatz meiner 1970 erschienen Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik in einem vorwiegend kritischen Sinn weiterführt.

Was dieser Erfahrung die aktuelle Note gibt, sind im Grunde nur die sich allenthalben abzeichnenden äußeren Sprachbarrieren. Altbekannt ist dagegen das Wissen um die inneren Grenzen, zumindest so alt wie die Erkenntnis, daß sogar dem Denken Schranken gezogen sind, die so etwas wie die von Descartes geforderte ›Grenzerkundung‹ des Geistes ermöglichen<sup>1</sup>). Wie beim Denken wird diese innere Grenze auch hier in Akten der Selbsterschöpfung – innerhalb eines an sich schon begrenzten Feldes – erreicht. Und das heißt: die menschlichen Sprachfelder sind begrenzt. Und selbst innerhalb unseres eigenen können wir nicht alle Ausdrucksmöglichkeiten nutzen. Unser sprachlicher Elan hat sich in der Regel bereits erschöpft, bevor er die ihm von der Sprache her gebotenen Möglichkeiten ausgeschöpft hat. Indessen weiß jeder bewußt Sprechende auch um das entgegengesetzte Phänomen, daß der Ausdruckswille die ihm vom Sprachmaterial her gebotenen Möglichkeiten übersteigt. Dann macht er die bestürzende Erfahrung, daß für einen scheinbar mitteilungsreifen Gehalt das adäquate Wort nicht verfügbar ist. Es ist die Erfahrung einer offensichtlichen Diskrepanz zwischen einem Mehr an Sinn und einem Weniger an sprachlichem Ausdruck, die sich bis zu dem peinigenden Bewußtsein steigert, daß sich das trotz aller Anstrengung nicht sagen läßt, was unter allen Umständen gesagt werden müßte.

Um so mehr muß sich das Interesse auf die Erkundung der äußeren Sprachbarrieren konzentrieren, zumal diese integrierend in das spannungsreiche Bild hineingehören, das der gegenwärtige Entwicklungsstand der Zwischenmenschlichkeit bietet. Auf der einen Seite wächst das Bedürfnis nach umfassender Information; und gleichzeitig erreicht das System der Nachrichtenmedien eine derartige Prävalenz, daß es sich dem kritischen Beobachter geradezu als autonome, von seiner ursprünglichen Dienstfunktion weitgehend emanzipierte Größe darstellt, ein Umstand, auf den *Marshall McLuhan* mit seiner provozierenden These von dem zur Botschaft gewordenen Medium hinwies<sup>2</sup>). Auf der andern Seite spaltet sich aber die Öffentlichkeit, an die sich das ständig wachsende Angebot der Informationen richtet, in einen immer deutli-

<sup>1</sup>) Ingenii limites definire (Regulae ad directionem ingenii 8,1).

<sup>2</sup>) Die magischen Kanäle (Originaltitel: *Understanding Media*), Frankfurt/M und Hamburg 1970, 27ff.

cher profilierten Pluralismus von Gruppen und Sozietäten auf, die nicht nur durch unterschiedliche Zielsetzungen und Denkweisen, sondern auch durch ausgesprochene Sprachgrenzen voneinander geschieden sind. So sieht sich der im Bewußtsein der Begünstigung und Erschwerung seines Aktes Redende überdies vor Barrieren gestellt, die ihm von außen her, durch die Inhomogenität des Kommunikationsfelds, erwachsen. Ihr Abbau gehört zu den elementaren Erfordernissen einer Epoche, die sich bewußt dem Dialog als dem Weg in eine spannungsfreiere Zukunft verschrieb. Diesem Ziel muß eine *theoretische Destruktion* in Form einer sprachtheoretischen und zumal sprachsoziologischen Analyse vorarbeiten, weil nur von ihr die Einsicht in die Möglichkeit einer praktischen Bewältigung zu erhoffen ist. Sie kann prinzipiell nicht breit genug ansetzen, da mit dem Stichwort ›Sprachbarrieren‹ ein ganzes Syndrom von Ursachen angesprochen ist. Doch sind wesentliche Aufschlüsse auch schon von einer Diskussion auf dem Gebiet zu erwarten, das die gesamte Spannweite der Problematik wie in einer Engführung in sich zusammenfaßt: dem theologischen. Wer hier von Sprachbarrieren redet, redet nicht dem Zeitgeschmack nach dem Mund; er redet lediglich von dem, was ihm auf seinem ureigenen Erfahrungsfeld fortwährend widerfährt, jedoch noch nie so exakt ›sagbar‹ war wie im Vokabular der für Differenzen besonders sensibilisierten Gegenwart.

### *Die Vorfrage nach den Gründen*

Wenn der Eintritt in den theologischen Bereich nicht planlos erfolgen soll, muß zuvor geklärt, zumindest aber gefragt werden, wie es zu der mit dem Begriff Sprach-Barriere gemeinten Funktionsverkehrung überhaupt kommen kann. Was steht dem kommunikativen Sinn von Sprache von innen her so sehr entgegen und was hält sie für entfremdende Einflüsse von außen her so offen, daß sie, anstatt Einvernehmen zu stiften, entzweit? Mit dem eingangs gegebenen Hinweis auf das Mißverhältnis von Ausdruckswillen und Sprachfeld ist es nicht getan, da vor jedem weiteren Schritt zunächst einmal der Grund dieses Mißverhältnisses aufgeheilt werden muß. Immerhin kam die Frage mit dem angesprochenen Komplex auf eine wichtige Spur. Wenn das, was

im durchschnittlichen Sprachvollzug als fugenlose Einheit erfahren wird, im Grenzfall der Sprachnot so eklatant auseinandertritt, ist das Phänomen Sprache offensichtlich weit weniger homogen, als es gemeinhin den Anschein hat. Dann steht die Sprache nicht nur in dem viel diskutierten Spannungsverhältnis zum Denken, sondern zuvor und radikaler schon in einem *Spannungsverhältnis zu sich selbst*. Nur einer vergegenständlichenden Betrachtungsweise, die als solche das Phänomen prinzipiell verfehlt, kann das als befremdend, womöglich sogar als absurd erscheinen. Nicht dagegen einer Betrachtungsweise, die das Wesen der Sprache prinzipiell vom Menschen her denkt und es diesem Ansatz zufolge strukturell auf den Menschen zurückbezieht. Ihr ist von vornherein ein Zweifaches klar: Erstens, daß sich das Sprachphänomen so wenig wie das Phänomen Mensch vergegenständlichen läßt. Und zweitens, daß die Sprache vom Gesetz der menschlichen Selbstverwirklichung mitbetroffen ist.

Was die Nicht-Objektivierbarkeit der Sprache anlangt, die sich unmittelbar aus der von *Max Scheler* formulierten Sonderstellung im Bereich des gegenständlich Seienden herleitet<sup>3)</sup>, so kommt sie hier nur insofern ins Spiel, als sie den kategorialen Horizont für die Strukturgemeinschaft von Mensch und Sprache eröffnet. Die Unmöglichkeit einer vergegenständlichenden Betrachtung schließt für die Sinnerwartung zunächst rein negativ die Vorstellung einer fest umrissenen, von außen her definierbaren Größe aus. Damit gibt sie das Phänomen aber auch schon zu seiner eigengesetzlichen Selbstdarstellung frei. Was Sprache ist, läßt sich von nun an nur noch durch die Befragung ihrer selbst, vor allem aber durch die Rückfrage nach dem sich in ihr verlautbarenden Menschen ausmachen. Was aber ist der Mensch? Die Geschichte dieser klassischen Frage bewies nichts so sehr wie ihre Unmöglichkeit. Wenn der Mensch etwas ›ist‹, dann jenes einzigartige Wesen, das sich bei allen Teilauskünften der Wasfrage letztlich entzieht. Von einer durchgreifenden Exzentrizität gekennzeichnet, ist er zugleich mehr und weniger als er selbst. Mehr, weil er in seiner vielfachen Determiniertheit zugleich der Herr seiner Seinsmöglichkeiten ist: als Dichter seiner eigenen Zukunft, der dieser mit immer neuen Entwürfen

---

<sup>3)</sup> Philosophische Weltanschauung, München 1954, 12ff.

zuvorkommt, und der Konstrukteur seiner selbst, der am Ende sogar die genetischen Prozesse in die eigene Regie zu bringen sucht. Aber auch weniger, weil er von dem angestrebten Ziel immer wieder absinkt, sei es, daß er sich an sich selbst vergreift, sei es, daß er sich in Anwendungen von Selbstüberdruß dem Sog entfremdender Mächte überläßt. Nichts spricht so sehr für die Konsubstantialität von Mensch und Sprache wie die Tatsache, daß sie vom gleichen Mißverhältnis bestimmt ist. Auch sie ist zugleich mehr und weniger als sie selbst. Im ersten Fall bietet sie den Eindruck eines Katarakts sich gegenseitig stimulierender und überholender Möglichkeiten. Dem Ausdruckswillen steht dann eine Vielzahl von Ausdrucksformen zu Gebot, die ihn, wie in spontaner Reihung, über das, was er anfänglich sagen wollte, hinaus tragen und schließlich mit der faktischen Aussage selbst überraschen. Es ist dies der Fall der ›inspirierten‹ Rede, die sich aus eigener Initiative zu formulieren scheint und den Redenden in die Rolle eines verwunderten Zuschauers seiner selbst versetzt. Nicht umsonst bildete sich auf dem Boden dieser Spracherfahrung, artikuliert vor allem durch *Nietzsche* und *Rilke*, jenes romantische Verständnis von Inspiration aus, das, strukturell gesehen, vom Gedanken der Selbstüberbietung der Sprache lebt<sup>4</sup>).

Demgegenüber ist der andere Fall durch ein nicht minder überraschendes Zurückbleiben der Sprache hinter ihren genuinen Möglichkeiten gekennzeichnet. Der eingangs angesprochene Tatbestand einer Diskrepanz von Ausdruckswille und Sprachmaterial bietet davon nur ein relativ peripheres Beispiel. In seiner vollen Schärfe erhebt sich nämlich das Problem dort, wo sich der einzig angemessene Ausdruck gerade in der Fülle der verfügbaren Worte nicht einstellen will oder wo die scheinbar geglückte Formulierung bei näherem Zusehen nicht hält, was sie versprach. Das ist der Grenzfall, den mit unüberbietbarer Eindringlichkeit *Hofmannsthals* Brief des Lord Chandos beschreibt. Sein Verfasser sieht sich mit einer bestürzenden Selbstverweigerung der Sprache konfrontiert, durch die ihm die geläufigsten Worte mit einem Mal ungriffig, ungreifbar werden, um sich schließlich in die Widerrufe und und Widersacher ihrer selbst zu verwandeln:

---

<sup>4</sup>) Vor allem ist hier an das Inspirationskapitel in Nietzsches *Ecce homo* (Also sprach Zarathustra, § 3) zu erinnern.

Es zerfiel mir alles in Teile, die Teile wieder in Teile, und nichts mehr ließ sich mit einem Begriff umspannen. Die einzelnen Worte schwammen um mich; sie gerannen zu Augen, die mich anstarrten und in die ich wiederhineinstarren muß: Wirbel sind sie, in die hinabzusehen mich schwindelt, die sich unaufhaltsam drehen und durch die hindurch man ins Leere kommt<sup>5</sup>).

Er, der zuvor gewohnt war, sich in allen Dingen fraglos aussprechen zu können, dem alles zum Gleichnis »und jede Kreatur zum Schlüssel der andern« geworden war, erleidet die Tantalusqual der sich ihm total entziehenden Sprache und darin, kaum daß dies noch eigens angemerkt zu werden bräuchte, den Entzug seiner selbst<sup>6</sup>). So weit sich die Sprache im Fall der Sprachgunst über sich selbst erhob, so tief sinkt sie hier unter ihr eigenes Niveau hinab. In beidem aber manifestiert sich ihr zutiefst instabiles, mit sich selbst »uneiniges« Wesen, anders ausgedrückt, die »offene Front«, die sie aufgrund ihrer Selbst-Entzweigung überfremdenden Einflüssen bietet.

### *Formen und Fehlformen der Sprache*

Zur Aufgabe der Vorklärung gehört auch die einer Ausgrenzung typischer Formen sowohl der funktionierenden als auch der überfremdeten und behinderten Sprache. Eine derartige Typologie muß notwendigerweise vom Normalfall der *gesprochenen* und in diesem Selbstvollzug zum Ziel kommenden Sprache ausgehen. Jeder spricht sie, und sie ist als solche der immerwährende Gegenstand philosophischer, psychologischer, soziologischer, linguistischer und neuerdings auch strukturalistischer Untersuchungen. Im Horizont der heutigen Existenz Erfahrung, die sich vorwiegend auf die Vergewisserung des menschlichen Welt- und Selbstbezugs konzentriert, ist jedoch zu fragen, ob das Sprachphänomen damit auch schon in seiner Gänze ausgeleuchtet wurde. Und das um so mehr, als im Zugriff der erwähnten Fragestellung gerade das unbedacht bleibt, was die Sprache im Verhältnis des Men-

---

<sup>5</sup>) Ausgewählte Werke in zwei Bänden, hrsg. von Rudolf Hirsch II, Frankfurt/M. 1961, 342f.

<sup>6</sup>) Dazu L. Wittmann, Sprachthematik und dramatische Form im Werke Hofmannsthal, Stuttgart 1966, 60–66.

schen zu seiner Welt und zu sich selber leistet. Indessen liegt diese Fragestellung zu sehr im Zug der Zeit, als daß sie hätte unberücksichtigt bleiben können. So kam es, daß die von *Hans-Georg Gadamer* entwickelte philosophische Hermeneutik quer zur Blickrichtung der traditionellen Sprachforschung die welterschließende Funktion der Sprache herausarbeitet, die sie in einer Art Perichorese von Sprache und Welt begründet sieht<sup>7)</sup>. Wer spricht, redet selbst in den verneinenden und verweigernden Aussagen von der Welt, die sich von daher als das in allen Reden Mitgesagte, ja als der Erschließungshorizont jeder sprachlichen Äußerung erweist. Die radikale Abkehr von der Welt geschieht demgemäß nicht im Wort, sondern im Schweigen. Nur durch sein dunkles Tor gelingt der Ausbruch aus dem Horizont der gleicherweise weltbezogenen wie weltgebundenen Sprachlichkeit<sup>8)</sup>. Für die auf Sprachverhalte hingebundenen Wissenschaften, zu denen neben Literaturwissenschaft, Literaturgeschichte und Literar-Kritik auch die Theologie der Offenbarungsreligionen zu rechnen ist, ergibt sich von daher eine weittragende Konsequenz gegenstandstheoretischer Art. Vorausgesetzt, daß hier die gleiche Kongruenz wie zwischen Sprache und Welt vorliegt, ist für diese Wissenschaften die Gegenstandsfrage gelöst, bevor sie sich als formelles Problem stellte. ›Gegenstand‹ dieser Wissenschaften ist dann die Summe dessen, was in den von ihnen befragten Texten ›sachlich‹ zur Sprache kommt und ihnen als solches ›zugesprochen‹ ist. Das impliziert freilich eine partielle Revision des Begriffs der Gegenständlichkeit. Anders als im Normalfall, wo der Gegenstand als vorgegebene Größe ›entgegentritt‹, besteht sein Gegebenheit hier in seinem Zugesprochenheit. Damit unterläuft er die gewohnte Distanz von Subjekt und Objekt. So behauptet sich die Nicht-Objektivierbarkeit des Sprachlichen gegen die wissenschaftliche Tendenz zur Vergegenständlichung. An die Stelle des Pathos der Distanz tritt das des Engagements.

Zweifellos zieht das eine fühlbare Einbuße an Klarheit nach sich, da diese nur in der Distanz zu gewinnen ist. Doch wird dies durch den Ge-

---

<sup>7)</sup> H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960, 415–432.

<sup>8)</sup> Näheres in meiner *Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik*, München 1970, 206f, 246.

winn jener Gewißheit aufgewogen, um die sich das auf die strenge Unterscheidung von Sein (im Sinn von *res extensa*) und Bewußtsein (im Sinn von *res cogitans*) gegründete Denken vergeblich bemüht. Zusammen mit der Welt- und Sacherschließung ist diese Gewißheit die elementare Mitgift der gesprochenen Sprache, wobei mit dem Ausdruck ›Mitgift‹ das unausdrücklich-selbstverständliche Mitgegebensein in dieser Evidenz betont sein soll. Anders als die Evidenz der Reflexion und der unmittelbaren Einsicht springt sie nicht in die Augen; vielmehr ist sie auf eine so unaufdringliche Weise im Sprachvollzug da, daß sie als solche meist gar nicht wahrgenommen wird. So blieb sie dann auch bei dem großartigen Versuch *Descartes'*, im Rückgang auf das *Ego cogito* das *fundamentum inconcussum* des unzweifelhaft Gewissen zu gewinnen, völlig außer Betracht<sup>9)</sup>. Diesem idealistischen Versäumnis gegenüber muß die sprachbedingte Gewißheit endlich zu ihrem Recht gebracht werden. Und dies um so mehr, als es gerade nicht die auf dem Zweifelsweg gewonnene Gewißheit, sondern die sprachlich vermittelte ist, die das menschliche Selbst- und Mitsein als ›unerschütterliches Fundament‹ festigt und trägt. Im einzelnen ist den im aktuellen Gespräch Verbundenen dreierlei gewiß: das Faktum ihres Redens, das der eigenen und das der dialogisch korrespondierenden Existenz. Nimmt man die welterschließende Funktion der gesprochenen Sprache hinzu, so wird überdies deutlich, daß sich von hier aus auch der Weg zur Verge-  
wässerung über das welthafte Substrat der sprachlichen Verständigung öffnet.

Typisch für diese zweifache Mitgift der gesprochenen Sprache ist ihre Unauffälligkeit. Wie das Beispiel der völlig sprachfremden Erörterung des Gewißheitsproblems bei *Descartes* zeigte, schließt das die Gefahr des Übersehen- und Übergangenwerdens ein. Von da führt aber schon ein einziger Schritt zur Möglichkeit von Überlagerungen, die dem scheinbaren Mangel abzuhelpen suchen, tatsächlich aber eine irritierende Verdoppelung bewirken, bei der der sprachliche Anteil verdrängt, zumindest ignoriert wird. Solange es sich bei dem konkurrierenden Prinzip um das Denken handelt, halten sich die Auswirkungen in relativ erträglichen Grenzen. Die Folge besteht dann in einer eigen-

---

<sup>9)</sup> Dazu K. Jaspers, *Descartes und die Philosophie*, Berlin 1956, 10–20.

tümlich geschwächten, auf ihre Verständigungsfunktion reduzierten Sprache, die zwar noch alles zu sagen, aber nichts mehr zu leisten hat<sup>10</sup>). Anders im Fall des zweiten Gegenprinzips, der Macht. Wenn sich diese der Sprache »bemächtigt«, bleibt es nicht bei bloßen Doppelbildungen; dann kommt es vielmehr zu schweren Verstörungen der Struktur und Funktion, durch die die Sprache ihre Identität verliert und sich schließlich geradezu in ihr Gegenteil verkehrt. Ein neuer Typ, oder besser gesagt: ein Gegentyp von Sprache bildet sich aus, der sich am zutreffendsten als der der *entfremdeten* Sprache kennzeichnen läßt. In dieser ausgesprochenen Fehlform ist Sprache nicht mehr das Mittel der Kommunikation, sondern das der Durchsetzung und Festigung von Machtinteressen. Nichts hätte eine derartige Sprache mehr zu fürchten als Verständigung, da diese von Akten dialogischer Selbstüberschreitung lebt und, so gesehen, jedes Positionsdenken in Gefahr bringt. Macht ist sprachlos. Eine Macht, die mit sich reden läßt, hat sich im Grunde ihrer Position bereits begeben. Deshalb kommt es im Umkreis der Macht zur Ausformung einer Sprache, die nur der Anschein, in Wirklichkeit aber das Gegenteil ihrer selbst ist: der Sprache der Propaganda und Demagogie. Erste Ansätze dazu lassen sich schon im Sprachbegriff der Sophistik nachweisen, der es im Sinn des Protagoras-Satzes, man müsse die schwächere Ansicht und Aussage zur stärkeren machen (Frgm. 6), mehr auf Überredung als auf Überzeugung ankam. Ihre Triumphe feiert diese Tendenz jedoch auf dem Feld der politischen Rede. Unter dem Einfluß der Machtinteressen denaturiert die Sprache hier mitunter zum Gegenteil ihrer selbst, wobei die Perversion ihre Effizienz zwei Umständen verdankt: der einseitigen Akzentuierung eines sprachimmanenten Moments *und* dem Verstärkereffekt, der durch den Hinzutritt sprachfremder Faktoren, insbesondere psychologischer Art, zustandekommt. Wie die klassischen Beispiele politischer Rede lehren, angefangen von der durch *Karl Marx* zu philosophischen Ehren gebrachten Überredung der Athener durch Themistokles, »zur See, auf einem anderen Elemente, ein neues Athen zu

<sup>10</sup>) Von erträglichen Grenzen kann freilich nur im Bereich jener Kommunikationsfelder und Wissenschaften gesprochen werden, die nicht wie die sprachbezogenen auf die sprachliche Gegenstandsvermittlung angewiesen sind. Für sie sind die Folgen gravierender, ja den Grundbestand tangierender Art.

gründen«<sup>11)</sup> (wobei freilich nach der ironischen Anmerkung Plutarchs der Einsatz der ›Göttermaschine‹ der rhetorischen Kunst nachhelfen mußte)<sup>12)</sup>, der ›Philippica‹ des Demosthenes, der rhetorischen Entlarvung Catilinas durch Cicero und der von *Shakespeare* zu einem Paradedstück trickreicher Rhetorik ausgebauten Trauerrede des Antonius auf den ermordeten Caesar<sup>13)</sup>, über die Kreuzzugspredigt Bernhards von Clairvaux bis hin zu Mirabeaus Appell an den dritten Stand beim Auftakt der französischen Revolution, den Reden Lenins bei Ausbruch der russischen Oktoberrevolution, der rhetorischen Kriegsvorbereitung Hitlers und der nicht minder geschichtswirksam gewordenen Kriegsgesprächen Churchills und Stalins, tritt hier das informative Element völlig hinter dem suggestiven zurück. Die Erwähnung des jungen Marx zu Beginn der Reihe ist nicht zufällig. Denn die Sprache wird hier, was er sich in seiner elften These über Feuerbach nur von der revolutionären Aktion versprach: zum Mittel gewaltsamer Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse und durch sie hindurch der Welt. Dabei liegt der Ton auf dem Moment Gewalttätigkeit. Tatsächlich brächte es die Unterwerfung der Sprache unter das Gesetz der Macht zu nichts, wenn sie nicht an sprachimmanente Gegebenheiten anknüpfen könnte. Operative Aktivierungen der Sprache liegen, wie die *Austin*-Schule zeigen konnte<sup>14)</sup>, durchaus im Bereich ihrer legitimen Möglichkeiten. Was aber hier geschieht, ist eine Verkehrung der sprachlichen Grundintention, eine gezielte Fehlleitung der Sprach-Energie, ein Verrat am kommunikativen Vollzug der Mitmenschlichkeit.

Das geistige Korrelat der (politischen) Macht ist die Ideologie, verstanden als die institutionell verfügbare Programmatik der für einen bestimmten Machtbereich zugelassenen Denk- und Verhaltensweise. Sie ist vorrangig durch zwei Momente bestimmt: durch die Nichthinterfragbarkeit der Grundsätze und durch das über alle Beherrschten verhängte Interpretationsverbot. Da alle Kommunikation auf Verstehen

<sup>11)</sup> Aus den Entwürfen zur Dissertation: *Texte zu Methode und Praxis* (Ausgabe Hillmann 1966) 108.

<sup>12)</sup> *Biographien: Aus dem Leben des Themistokles*.

<sup>13)</sup> Dazu B. Kytzler, *Shakespeare, Julius Caesar. Dichtung und Wirklichkeit*, Frankfurt/M.-Berlin 1963, 119ff 157f.

<sup>14)</sup> L. Bejerholm und G. Hornig, *Wort und Handlung. Untersuchungen zur analytischen Religionsphilosophie*, Gütersloh 1966.

angelegt ist und daher schon von sich aus hermeneutische Fingerzeige enthält, kann die Ideologie nur eine Sprache dulden, die möglichst aller hermeneutischen Implikationen beraubt wurde und anstatt Verstehen – Indoktrination bewirkt. Im Zeitalter der ideologisch fixierten Machtgruppen liegt das Anschauungsmaterial dafür buchstäblich auf der Straße. Stereotyp verwendete Klischees sind ebenso charakteristisch wie monotone Reihungen, Scheinargumentationen ebenso wie einhämmernde Wiederholungen, die die verweigerte Mitteilung durch Gewöhnungseffekte ersetzen. So kommt es hier wie dort zur Ausformung einer ausgesprochenen Fehlgestalt von Sprache, die sich, je nach ihrer Entstehungsweise – ob spontan oder methodisch – als die entfremdete oder die manipulierte darstellt.

Die Ausgrenzung der beiden funktionalen Typen gelang nur im Rückblick auf eine abstrahierte Grundform, die nicht formell herausgestellt, aber doch beständig vorausgesetzt wurde. Man könnte sie als die der ›bestehenden‹ Sprache charakterisieren, um dadurch anzudeuten, daß nur der Versuch eines Querschnitts durch den Vollzug Aufschluß über die tragenden Faktoren und Funktionen geben konnte. Nun gilt es umgekehrt, dasselbe für die entfremdete Sprache durchzuführen, weil das Ausmaß der Perversion erst an ihrem wiederum nur durch eine fixierende Zusammenschau zu ermittelnden Resultat abgelesen werden kann. Im Interesse einer klaren Profilierung sei dieser Grenzwert als die *blockierte* Sprache bezeichnet. Wie der Ausdruck sagt, handelt es sich um den Fall einer – ganz oder partiell – denaturierten Sprache, die im Sinn der eingangs erwähnten negativen Sprachenerfahrung, das Gegenteil ihrer selbst bewirkt, die also trennt, anstatt zu verbinden, die Machtpositionen geltend macht, anstatt zu informieren, die – mit dem Titel dieser Überlegungen gesprochen – Barrieren errichtet, wo sie Brücken schlagen und Gemeinschaft stiften sollte. Es ist die Sprache der Polemik, der Aggression, der Unterdrückung, soweit es sich um ihre ›defensiv-abgrenzende‹ Erscheinungsform handelt, oder aber, im Gegenfall, die Sprache der Suggestion, der Fanatisierung und der Demagogie, die unter dem Anschein der von ihr betriebenen Schein-Verbindung erst recht die Verfügbarkeit der durch sie Angeredeten betreibt. So ist sie recht eigentlich die Sprache der Inhumanität, Sprache, die nicht der Erweckung, sondern der Verstümmelung des

Menschlichen dient und so darauf hinwirkt, dem Zugriff der Macht das handliche, bildsame ›Material‹ bereitzustellen. Es bleibt die Frage, weshalb sich der Sinn für diese Sprachperversion gerade heute so auffällig schärfte. Sicher nicht nur deswegen, weil uns noch immer die Ohren von den Tiraden der Unmenschen gellen. Dann hätte das Phänomen schon während der Jahre des Terrors registriert und insbesondere analysiert werden müssen. Wenn nicht alles trügt, rührt die wachsende Sensibilität vielmehr von einer Sprachentwicklung der Gegenwart her. Und die besteht – um nur einen einzigen, freilich gravierenden Zusammenhang aufzugreifen – in der schleichenden Infiltration der heutigen Umgangs- und Bildungssprache durch Stil, Vokabular und Attitüde der politischen Sprache. Was heute im Parlament als modisch neue Floskel ausgegeben wird, erreicht morgen durch die Massenmedien die Sprachfelder der Familie, Schule und Arbeitswelt. Dazu kommt ein Umstand von wahrhaft fataler Paradoxie. Es sind – in distanzierter Bundesgenossenschaft mit den Verfechtern eines positivistisch verkürzten Sprachbegriffs – gerade die zur Denunzierung der Repressionen im heutigen Gesellschaftssystem angetretenen Lehrer der kritischen Theorie, die sich in flagrantem Widerspruch zu ihrem Ziel einer politisch imprägnierten Sprache bedienen und so durch diese praktisch widerrufen, was sie theoretisch anstreben<sup>15)</sup>. Grund genug, dem Problem der sprachlichen Blockaden im Erscheinungsbild der Gegenwartssprache nachzugehen.

### *Die christliche Sprachkrise*

Man sollte meinen, daß die Erfahrung derartiger Sprachbarrieren wenigstens den Weltreligionen, an ihrer Spitze das Christentum, erspart bleibt und daß sie in der bereits eingetretenen und sich zusehends verschärfenden Sprachverwirrung über die Möglichkeit verfügen, sich allen und überall gleicherweise verständlich zu machen. Doch genügt

---

<sup>15)</sup> Als Beispiel genüge Herbert Marcuses – im übrigen gut leninistische – Neigung, die Gegner des ›Obskurantismus‹ und ›Sadomasochismus‹ zu bezichtigen und dadurch als kompetente Gesprächspartner von vornherein zu disqualifizieren: Der ein-dimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Neuwied und Berlin 1970, 186f.

es einen Blick in die theologische Fachliteratur zu werfen oder sich die Resolution einer radikalen Interessengruppe anzuhören, um sich vom Gegenteil zu überzeugen. Dabei handelt es sich in beiden Fällen lediglich um jene Formen des Sprachgefälles, die durch Unterschiede des Bildungsniveaus oder durch das Aufkommen eines Gruppenjargons entstehen und die als solche zumindest prinzipiell durch Lernprozesse überwunden werden können. Schwerer wiegen schon die Verständigungsprobleme, vor die sich die – unabdingbar, wenn auch nicht starr – auf ein ›historisches‹ Vokabular verpflichtete Verkündung der christlichen Lehre insbesondere in jenen Sprachräumen gestellt sieht, die durch den Sinnverlust gerade der entscheidenden christlichen Begriffe wie Gott, Offenbarung, Heil und Erlösung gekennzeichnet sind. Fast unüberbrückbar erscheinen schließlich jene Differenzen, hinter denen sich unterschiedliche Denk- und Glaubensweisen verbergen, weil es hier immer wieder zu Äquivokationen kommt, die unter der Hülle desselben Wortlauts ganz Unterschiedliches besagen. Dann wird das Gespräch allzu leicht zur bloßen Spiegelfechterei, weil jeder im anderen nur das Echo der eigenen Meinung, nicht jedoch das tatsächlich von ihm Gemeinte hört.

Nach Ausweis der zu Eingang der Apostelgeschichte mitgeteilten Pfingsterzählung hat sich die junge Kirche als die geistgewirkte Aufhebung der babylonischen Sprachverwirrung verstanden<sup>16)</sup>. In dem über sie ausgegossenen Gottesgeist wußte sie sich im Besitz jenes Prinzips, das alle Sprachbarrieren durchbrach und die durch sie Getrennten zur *communicatio spiritus*, zur ›Einheit des Geistes‹ führte<sup>17)</sup>. Davon kann heute selbst bei großzügiger Beurteilung nicht mehr die Rede sein. Bedenkt man die wachsende Diastase der Gruppierungen und Richtungen, etwa von ›Konservativen‹ und ›Progressisten‹, die in allen christlichen Gemeinschaften zu beobachten ist, so drängt sich eher der gegenteilige

---

<sup>16)</sup> Den wohl eindringlichsten Beleg bildet das Lehrgedicht des syrischen Kirchenvaters Jakob von Sarug Über den heiligen Pfingstsonntag, über die Austeilung der Zungen und die Gnadengaben der Apostel, das die pfingstliche Sprachenverleihung und die babylonische Sprachverwirrung als das Werk desselben Gottesgeistes begreift (250) und deshalb die beiden Ereignisse fortwährend einander gegenüberstellt.

<sup>17)</sup> Eph 4,3. Dazu H. Schlier, Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar, Düsseldorf 1957, 184f.

Eindruck einer Rückentwicklung in Richtung auf das ›babylonische‹ Ausgangsstadium auf. Die Frage ist nur, ob man dies als einen unausweichlichen oder bei aller Intensität doch korrigierbaren Prozeß versteht. Im einen Fall bliebe nur die Möglichkeit der Resignation; im andern stellt sich eine Aufgabe von weittragender Bedeutung. Gerade deswegen kann sie nicht umsichtig genug in Angriff genommen werden. Dazu gehört in erster Linie eine möglichst umfassende Beschreibung und intensive Analyse des Phänomens in einem spezifisch theologischen Vorkommen. Mit diesem Zusatz soll zunächst noch nicht über die Frage entschieden werden, ob es genuin theologisch bedingte Sprachbarrieren gibt, die sich als solche im Feld der Profansprache nicht nachweisen lassen, da diese Frage – ebenso wie die ihr vorgeordnete nach dem Faktum einer spezifisch religiösen Sprache – erst vom Phänomen her zu beantworten ist. Doch soll damit schon der Ansatz des Fragens für mögliche Erscheinungsformen dieser Art offengehalten werden. Zweifellos decken sich die meisten der im religiösen Sprachfeld auftretenden Barrieren in struktureller wie genetischer Hinsicht mit denen in vergleichbaren Bereichen. Denn nach Ausweis der Kirchengeschichte bietet das Christentum, entgegen dem Idealbild einer als ›ein Herz und eine Seele‹ geeinten Gemeinschaft (Apg 4,32), von seinen Anfängen an den Eindruck einer durch innere Differenzierungsprozesse und äußere Situationsunterschiede sich auf einen Zustand wachsender Inhomogenität hin entwickelnden Gruppe, der es zwar an starken Einigungstendenzen nicht fehlt, die diese jedoch weiterhin erst reaktiv auf den erfahrenen Einheitsverlust freisetzt<sup>18)</sup>. Bei dem spontanen Differenzierungsprozeß ist vor allem an das Aufkommen gegenstrebigere Auffassungen – etwa über das Verhältnis zu andern Sozietäten oder über die Rangfolge der Prioritäten – und Interessen, vorab status- und funktionsgebundener Art zu denken, bei dem Einfluß äußerer Gegebenheiten vornehmlich an die völlig andersartige Situation, der sich die Gemeinde etwa im Herrschaftsgebiet der Synagoge,

---

<sup>18)</sup> Hinweise auf den ideellen und strukturellen Pluralismus der Urgemeinde geben etwa R. Bultmann, *Das Christentum im Rahmen der antiken Religionen*, Hamburg 1962, 163ff; E. Käsemann, *Die Legitimität des Apostels*, Darmstadt 1956, 28ff; E. Schweizer, *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments*, München und Hamburg 1968, 166ff.

vor allem in Jerusalem, oder in der alexandrinischen und antiochenischen Diaspora oder schließlich in den ›Außenzonen‹ rein heidnisch geprägter Regionen gegenüber sah. Daraus resultierte eine Fülle heterogener, teils isoliert, teil konkurrierend wirkender Tendenzen, wie sie bei jeder ähnlichen Gruppierung auftreten, die sich im Feld der bereits bestehenden Sozietäten einzunisten und – was in der Regel noch schwieriger ist – zu behaupten sucht.

Doch kann und darf die Analyse der Sprachsituation des Christentums dabei nicht stehen bleiben, weil Faktoren erster Größenordnung von spezifisch christlicher Provenienz hinzukommen. Nur die beiden wichtigsten seien ausdrücklich genannt: der Offenbarungscharakter der christlichen Religion und der ihr wesenseigene Missionswille. Selbstverständlich kennen auch andere religiös oder auch nur weltanschaulich geprägte Sozietäten die Tendenz, sich missionarisch auszuweiten; doch ist diese für keine so wie für das Christentum konstitutiv. Denn hier erfließt das missionarische Interesse unmittelbar aus dem Kern des Selbstverständnisses, der mit dem Offenbarungsgedanken gegeben ist. Deshalb sieht sich das Christentum immer schon vor eine zweifache Barriere gestellt und zu deren Überwindung angehalten. Fürs erste muß es das von Gott her Zugesprochene ins Menschenwort übersetzen und zum zweiten dieses Wort mit seinem ganzen Anspruch zur Geltung bringen, und dies auch dort, wo dafür kaum erst oder kaum noch eine Ansprechbarkeit besteht. Und das besagt, daß das Christentum mit seiner inneren Sprachproblematik unvermeidlich vor die Öffentlichkeit hintreten muß, ja daß es seinem Öffentlichkeitsauftrag gar nicht anders genügen kann als dadurch, daß es im Wissen um das unendliche Gefälle von ewigem und zeitlichem Wort zu Gläubigen und Ungläubigen redet. Im Hinblick darauf läßt sich, als Orientierungshilfe für die weiteren Schritte, ein Vorbegriff von theologischen Sprachbarrieren entwickeln. Er geht davon aus, daß das Christentum schon von innen her, also nicht erst durch äußere Implikationen, an das befragte Phänomen verwiesen ist. Sprachbarrieren sind, so gesehen, die Stellen, an denen der Konflikt, in welchem die Theologie mit ihrem Ursprung steht, im beständigen Versuch zu sach- und zeitgerechter Selbstdarstellung ausgetragen wird. Dabei ist mit ›sachgerecht‹ die Aufgabe umrissen, die ihr durch die jederzeit neu zu überwindende in-

nere Schranke erwächst, mit ›zeitgerecht‹ die davon mitbedingte Aufgabe einer auf die vorgegebenen Situationen abgestimmten Verkündigung.

### *Die innere Sprachgrenze*

Wenn einsichtig werden soll, weshalb es in einer so zentral auf die Einheit des Bewußtseins und der Sprache angelegten Glaubensgemeinschaft wie der christlichen überhaupt zu einer Sprachkrise kommen konnte, muß man sich zunächst die innere Grenze vergegenwärtigen, die ihr von ihrem Ursprung her gezogen ist. Das Christentum ist seinem Wesen nach Offenbarungsreligion. Es steht und fällt mit der Überzeugung, aus einem Akt göttlicher Selbstmitteilung hervorgegangen zu sein. Sein Ursprung ist, anders ausgedrückt, das Wort Gottes.

Wie die große Kontroverse um die alternativ gefaßten Begriffe Geschichte und Offenbarung zeigt, die unlängst zwischen *Günter Klein* und einer von *Wolfhart Pannenberg* angeführten Theologengruppe ausgetragen wurde<sup>19)</sup>, liegt hier, im Rückbezug der Theorie auf ihren werthaftern Ursprung, der Kern ihres Sprachproblems. Wenn sich das konstituierende Offenbarungsgeschehen für das Christentum auch ungleich stärker als für den jüdischen Glauben in die Gestalt eines einzigen Offenbarungsträgers verfaßt, teilt es doch mit diesem die Überzeugung, daß sich Gott ebenso in der Sprache geschichtlicher Ereignissen wie in der des eigentlichen Wortes zu verstehen gibt, wobei der Begriff ›Wort‹ nach der Seite seiner Konkretisierung in Schwebelassen werden muß. Denn bei dem, der nach neutestamentlichem Verständnis das leibhaftige Ja aller göttlichen Verheißungen (2 Kor 1,19f) und als solcher das Wort Gottes (Apk 19,13; Joh 1,1–14) ist, erschöpft sich dieses Wort-Sein geradezu nicht in seinem empirischen Reden, so sehr dieses den Anspruch göttlicher Authentizität erhebt. ›Wort Gottes‹ ist Christus vielmehr gleicherweise in seinem Schweigen und in dem, was auch bei ihm bisweilen beredter ist als das ausdrückliche Wort: in seinem Handeln und Leiden, also in der ganzen Fülle seiner Äußerungen

<sup>19)</sup> Dazu der von W. Pannenberg hrsg. Sammelband *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1961 und die Replik G. Kleins, *Theologie des Wortes Gottes und die Hypothese der Universalgeschichte*, München 1964.

und Selbstbezeugungen. Und er ist es mehr noch als in den empirischen Daten seiner geschichtlichen Erscheinung in jener Geheimnistiefe seines Wesens, in der ihn die Himmelsstimme der Verklärungsszene anspricht: »Dieser ist mein geliebter Sohn; ihn sollt ihr hören!« (Mk 9,7b) Für die Richtigkeit dieser Ableitung spricht nicht zuletzt die auffällige Tatsache, daß die frühe Christologie der Idee des Wort-Seins Christi, mit der sie doch zunächst fraglos die Summe aus den empirischen Erfahrungsdaten gezogen hatte, vielleicht auf dem von *Eduard Schweizer* ange deuteten Umweg über die Vorstellung seiner Zeugenschaft für Gott<sup>20)</sup>, auf seine Präexistenz bezog und damit der Sphäre des Empirischen insgesamt vorordnete. Nach Ausweis des Logos-Namens waren dabei, neben spezifisch christologischen, auch – und vor allem – sprachtheologische Gründe am Werk, die sich aus der Frage nach dem innersten Bezugspunkt des Offenbarungswirkens Jesu ergaben. In abgekürzter Redeweise könnte man die Tendenz dieser Entwicklung dahin bestimmen, daß sie den Ort des Wort-Seins dort sucht, wo von Offenbarung nur im Sinn einer allen empirischen Bekundungen vorausliegenden Metasprache die Rede sein kann. Dort ist Christus nach der Schau des Neuen Testaments der zugleich Angesprochene und zum Reden an Gottes Stelle Ermächtigte, Hörer und Sprecher des Gotteswortes, und das eine in unaufhebbarer Verknüpfung mit dem andern<sup>21)</sup>.

Fast möchte der Gedanke einer Worthaftigkeit *vor* jedem empirischen Wort und Zeichen als absurd erscheinen; doch bringt er nur mit voller Schärfe die Sprachgrenze zum Vorschein, die sich vor jeder andern hier erhebt. Im Blick auf den heutigen Forschungsstand wäre allen Ernstes zu fragen, ob nicht der auffällige Wechsel der christologischen Hoheitstitel mindestens partiell mit der Erfahrung dieser Schranke zusammenhängt. Ihre Abfolge nähme dann das jahrhundertelange Ringen um eine zulängliche Bestimmung dessen vorweg, was Jesus in jener Wesensmitte ist, wo er seinen subjektiven Selbstbesitz aus einem vorgängigen Bestätigtsein durch den Vater empfängt und wo er in beidem der authentische Kündler des göttlichen Offenbarungswortes ist. Vor allem ergäbe sich eine deutliche Kontinuität mit der Sprache des Konzils von

---

<sup>20)</sup> A.a.O., 159ff.

<sup>21)</sup> Dazu W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964, 152, 160ff.

Chalkedon (von 451), die sich darauf beschränkt, das als unnenbar empfundene Geheimnis von zwei Seiten her einzugrenzen: »Ungetrennt und ungeschieden, unvermischt und unvermengt«<sup>22)</sup>. Die Hypothese ist somit praktikabler, als es den Anschein hat. Zumindest läßt sich eine Reihe von dogmengeschichtlichen Erscheinungen leichter erklären und koordinieren, wenn man von der Annahme einer innern, zunächst mit dem Geheimnis Christi selbst gegebenen Sprachgrenze ausgeht. Wenn der Theologie aber noch nicht einmal die deckungsgleiche Benennung des Wort-Seins Christi gelang, wie schwer mußte es sie dann erst ankommen, daß ihr durch dieses Wesenswort Zugesprochene zulänglich auszusagen! Daß das nicht erst eine Schwierigkeit späterer Reflexionen, sondern bereits des Neuen Testaments selber ist, geht aus der Tatsache hervor, daß sie einmal sogar auf Jesus selbst bezogen wird. Zumindest klingt es wie echte Ratlosigkeit, wenn Jesus das letzte der von Markus überlieferten Gleichnisse – das Gleichnis vom Senfkorn – mit der Frage einleitet: »Womit sollen wir das Reich Gottes vergleichen oder in welchem Gleichbild es darstellen?« (4,30)<sup>23)</sup>. Um die ganze Tragweite der damit anvisierten Schwierigkeit in Blick zu bekommen, muß man sich nur noch vergegenwärtigen, daß die Theologie dem Wort, aus dem sie lebt, zugleich den Gegenstand ihres Forschens verdankt. Anders als in den übrigen Wissenschaften, den philologischen durchaus eingeschlossen, ist ihr der Gegenstand in der Weise gegeben, daß er ihr zugesprochen ist. Anders als in den vergleichbaren Fällen besteht somit hier das Gegebensein des Gegenstands in seinem Zugesprochensein. Wenn aber das zutrifft, schlägt sich die Schwierigkeit, das konstituierende Wort zulänglich zu benennen, in vollem Umfang auf das Gegenstandsproblem der Theologie nieder. Dann sind es nicht nur zeitbedingte Umstände, sondern die Auswirkungen der inneren Sprachbarriere, die sie Mal um Mal in eine *Gegenstandskrise* stürzen. Und ihre Gegenstandsproblematik ist dann, umgekehrt gesehen, der unmittelbare Ausfluß des Sprachproblems, vor das sie sich von ihrem Ursprung her gestellt sieht.

Die Richtigkeit dieser Ableitung einmal vorausgesetzt, geht man

---

<sup>22)</sup> Denzinger-Schönmetzer 148–302.

<sup>23)</sup> Ebenso die Parellelstelle LK 13,18 und der Eingang des von Lukas angeschlossenen Gleichnisses vom Sauerteig (13,20).

schwerlich fehl, wenn man überdies den *theologischen Pluralismus*, der sich für die Christenheit mehr als einmal zu einer wahren Zerreißprobe steigerte, mit dieser inneren Sprachgrenze in Zusammenhang bringt. Zweifellos waren auch die anderen Beweggründe mit am Werk, denen man gemeinhin den Gegensatz der Sehweisen, Richtungen und Systeme anlastet: der Einfluß fremder Denkformen und Denkstile und nicht zuletzt auch eine über das zuträgliche Maß hinauschießende Kritik und eine vermessene Lust am geistigen Experiment. Doch sollte man all denen, die unter diesem Verdacht stehen und als solche zu den Verfemten der Theologiegeschichte zählen, zugute halten, daß sie, nur um sich geistig auszutoben, zweifellos ergiebiger Felder als ausgerechnet das des Glaubens gefunden hätten und daß sie hier primär an sachlichen Schwierigkeiten und nicht an subjektiven Interessen scheiterten. Nein, den theologischen Pluralismus bedingte – und bedingt noch immer – in erster Linie die Grenze, die durch das unendliche Gefälle von Gotteswort und Menschengestalt gegeben ist. Auf ihre Weise bestätigen das die wiederholten Sprachregelungen, zu denen sich die christlichen Glaubensgemeinschaften, jede auf ihre Weise, im Lauf der Kirchengeschichte veranlaßt sahen. Denn auf dem Weg der Sprachregelung kann nur das ›geregelt‹ werden, was seinem Wesen nach ein Sprachproblem ist.

### *Die äußeren Barrieren*

Im Übergang zum Problem der äußeren Behinderungen, die sich dem christlichen Kommunikationswillen entgensetzen, sei als Zwischenform die *idiomatische Sprachgrenze* erwähnt, die mit dem Aufkommen theologischer Sondersprachen nach Art von Fachidiomen und Gruppenjargons gegeben ist. Gehört der Jargon ins Panorama der jüngsten Sprachentwicklung, so ist der mit dem Ausdruck Fachidiom gekennzeichnete Sprachverhalt so alt wie die Theologiegeschichte selbst. So führt schon der Zweite Petrusbrief Klage über die ›Schwerverständlichkeit‹ mancher Passagen in den Paulusbriefen (3,15f) und am Schluß seines Protreptikos fragt sich Klemens von Alexandrien selbstkritisch, ob er am Ende in seiner Freundlichkeit nicht zu weit gegangen sei und von den göttlichen Geheimnissen allzu rückhaltlos gesprochen

habe<sup>24</sup>). Denn für ihn ist, wie für seinen großen Schüler Origenes, die mit der Methode der platonischen Dialektik betriebene Theologie nicht die Sache der in Bildern denkenden Masse, sondern allein einer Elite von Eingeweihten, Gebildeten, zur christlichen Gnosis Befähigten<sup>25</sup>). Heute erfährt diese Tendenz zur Ausformung eines sprachlichen Sonderstatus noch insofern eine weitere Zuspitzung, als sich die moderne Theologie – jetzt nur im Interesse ihrer Wissenschaftlichkeit, nicht ihrer Esoterik – des ungleich abstrakteren Vokabulars der idealistischen Dialektik und neuerdings auch schon der kritischen Theorie bedient und so die Fühlung mit der Umgangssprache erst recht verliert. Eine für die Sache der Verkündigung geradezu tödliche Alternative zeichnet sich ab: Verständlichkeit scheint nur im Verzicht auf wissenschaftlich exaktes Reden erreichbar, Wissenschaftlichkeit nur im Verzicht auf eine allgemein verständliche Sprache. Eine ganz ähnliche Entwicklung kommt in jüngster Zeit – ohne Analogie in der bisherigen Geschichte – von der ›Basis‹ kritisch-radikaler Gruppierungen her auf. Denn die Sprache ihrer Resolutionen ist weder die des theologischen Fachidioms noch die der ›Kirchengesellschaft‹, sondern eine von beiden bewußt abgesetzte, die sich zur Akzentuierung ihrer Unterschiedenheit nicht selten an das gesellschaftskritische Vokabular des Neomarxismus anlehnt.

Im Zwischenfeld von innern und äußern Ursachen sind außerdem die Anstöße zu jener Frontenbildung zu suchen, die gemeinhin mit dem *Gegensatzpaar von ›konservativ‹ und ›progressiv‹* bezeichnet wird. Wie im Fall des Fachidioms und des Gruppenjargons reicht auch hier der Komplex der ursächlichen Faktoren weit ins Feld allgemeiner Sozialisierungsgesetze hinein. Ja, die Tendenz zur Beharrung scheint im Kontext mit der zur Selbstauflösung zur Grunddialektik alles Lebendigen, also auch aller gesellschaftlichen Lebensformen zu gehören. Nur lassen sich die angeführten Erscheinungen mit dem Rekurs auf wissensso-

---

<sup>24</sup>) Nach H. Kraft, Die Kirchenväter bis zum Konzil von Nicäa, Bremen 1966, 140f.

<sup>25</sup>) Dazu R. Gögler, Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes, Düsseldorf 1965, 186f, 209f. Anders die Vorbemerkung des Irenäus zu *Adversus haereses*, das sich ausdrücklich von der ›Kunst der Rede‹ und der ›Sprachgewalt des Schriftstellers‹ distanzieren (Proem. 3).

ziologische Gegebenheiten, auf die Entstehungsweisen elitärer Sondergruppen und einen Antagonismus im Grunde aller Lebensformen nicht erschöpfend aufarbeiten. So viele strukturelle Entsprechungen nachzuweisen sind; unerklärt bleibt auf jeden Fall der Grad der Betroffenheit. Was sonst zur normalen Lebensäußerung gehört, wird im Raum der Kirche zu einer den Lebenszusammenhalt tangierenden Bedrohung. Eine total szientifisch gewordene Theologie liefe – genau wie eine ideologisch verfestigte Kirchenkritik – Gefahr, an der jeweils betriebenen Sache buchstäblich ›vorbeizureden‹, weil diese ›Sache‹ in eben jener Dimension der Sprache zu Wort kommt, die beidemale – wenn auch auf je andere Weise – ausgegrenzt bleibt. Hinter ähnlichen Erscheinungsformen verbirgt sich somit jeweils eine Sprachkrise, die in dieser Form nur das Christentum kennt. Ähnliches gilt von der Diastase von Konservativen und Progressisten. Bei aller strukturellen Analogie läßt sie sich, als innerkirchliche Erscheinung genommen, nicht auf den Nenner einer spontanen Eigenbewegung bringen. Wie die Heftigkeit der Konfrontation lehrt, kommen hier, zusätzlich zu den soziologischen Antrieben, vielmehr ›systemeigene‹ Faktoren mit ins Spiel, die mit dem biblischen Gegensatz von ›Buchstabe‹ und ›Geist‹, ›Gesetz‹ und ›Freiheit‹, ›Alt‹ und ›Neu‹ zu tun haben. Nicht umsonst trug die junge Christenheit nach Ausweis insbesondere der paulinischen Schriften einen Teil ihres Existenzkampfes gerade im Zeichen dieser Alternativen aus.

Indessen berichten die neutestamentlichen Schriften auch von Barrieren, die dem Christentum bei seiner Glaubensverkündigung durch rein *äußere Umstände* erwachsen. Sie ergeben sich hauptsächlich aus seiner missionarischen Tätigkeit, da diese ihrem ganzen Sinn nach darauf abzielt, die Botschaft, wie es im Bericht von der Damaskusvision des Apostels Paulus heißt, »vor Heiden und Könige zu tragen« (Apg 9,15), also in fremden Lebens- und Sprachräumen auszurichten. Klassische Belegstelle für die hier auftretenden Schwierigkeiten ist die im 17. Kapitel der Apostelgeschichte mitgeteilte Rede des Apostels vor dem Areopag. Die Eingangssätze sprechen freilich eher von einer hermeneutischen Aporie als von einem ausgesprochenen Sprachproblem, da thematisch nur von der Suche nach einem verlässlichen Anknüpfungspunkt – kommunikationstheoretisch ausgedrückt: nach einer gemeinsamen Verständigungsbasis – die Rede ist:

Ihr Männer von Athen, ich finde, daß ihr in jeder Hinsicht sehr religiös seid. Als ich nämlich umherging und eure Heiligtümer betrachtete, stieß ich auf einen Altar mit der Inschrift: Dem unbekanntem Gott. Was ihr da verehrt, ohne es zu kennen, das will ich euch verkünden (17,22f)<sup>26)</sup>

Der pessimistische Schluß, in welchem skeptisches Desinteresse die Oberhand behält, beweist dann aber doch, daß sich hinter dem hermeneutischen Problem ein sprachliches verbirgt. Zumindest bringt das Schlüsselwort des Glaubens, das Paulus abschließend in die Debatte wirft, die Brüchigkeit der angenommenen Basis erst wirklich zum Vorschein:

Als sie von der Auferstehung der Toten hörten, spotteten einige; andere sagten: Darüber wollen wir dich bei späterer Gelegenheit fragen (Apg 17,32).

Mit der Intensität eines Grenzwerts signalisiert diese Stelle eine allgemeine Problematik. Sie entstand überall dort, wo sich die christliche Botschaft mit Hilfe neuer, jedenfalls aber mit neuem Sinn erfüllter Vokabeln Gehör zu schaffen suchte. Gemessen an dem, was sich die im hellenistischen Denken befangenen Hörer der Areopagrede unter ›Auferstehung‹ – einer nach *Marxsen* dem Hellenismus zumindest nicht unvollziehbaren Vorstellung<sup>27)</sup> – dachten, lief der Gebrauch, den Paulus nach der Darstellung der Apostelgeschichte von dem Ausdruck machte, auf eine volle Äquivokation hinaus. Welch enorme Bedeutungsspanne auch zwischen dem hellenistischen und christlichen Verständnis anderer Zentralbegriffe wie *dóxa*, *alêtheia* und *kósmos* liegt, hat *Gerhard Kittel* schon vor Jahrzehnten in einer immer noch aktuellen religionsgeschichtlichen Vorlesungsreihe gezeigt<sup>28)</sup>. Dazu ist nur noch anzumerken, daß das Problem zu den wenigen gehört, die, bezeichnend für ihren hohen Stellenwert, zum Gegenstand literarischer Gestaltung wurden. In seiner Erzählung *Am Rand der Welt* schildert *Nicolai Lesskow* die fast unüberwindliche Schwierigkeit, vor der die christliche Mission auch heute noch im Feld einer auf die Befriedigung der elementaren Le-

<sup>26)</sup> Dazu die Analyse Eduard Nordens in seinem Werk *Agnosthos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede* (1913), Darmstadt 1956, 1–140.

<sup>27)</sup> Dazu die bemerkenswerten Ausführungen W. Marxsens, *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, Gütersloh 1968, 134f.

<sup>28)</sup> G. Kittel, *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum* (1931), Darmstadt 1959, 80–92.

bensbedürfnisse eingegrenzten Sprache steht, die weder Äquivalente für die christlichen Grundbegriffe kennt noch eine Übersetzung poetischer oder auch nur metaphorischer Aussagen erlaubt<sup>29)</sup>).

Kaum braucht dem hinzugefügt zu werden, daß damit nicht nur Schwierigkeiten der missionarischen Situation angesprochen sind. Vielmehr deutet alles darauf hin, daß sich das Problem unter dem Einfluß des alle Lebensgebiete durchgreifenden Säkularisierungsprozesses von den Randzonen der Christenheit zunehmend auf ihre Stammländer verlagert. Wenn Lesskow von den ›Wilden‹ seiner Erzählung vermerkt, daß ihnen keine Begriffe für Heil, Erlösung und Sakrament zur Verfügung stehen, so gilt heute von zahlreichen Traditionschristen, daß ihnen diese Begriffe wohl noch geläufig sind, aber so gut wie nichts mehr besagen. Aufgrund einer kaum merklichen Bedeutungserosion verloren die Schlüsselworte der christlichen Botschaft, angefangen vom Gottesbegriff bis hin zu den ehemals allbekannten Sakralworten so viel an Verständlichkeit, daß sie kaum noch uninterpretiert – also höchstens unter der Voraussetzung einer breiten Redundanz – gebraucht werden können. Und analog zu der pragmatischen Direktheit der Sprache von Lesskows ›Wilden‹ kam es überdies, nicht zuletzt infolge des ebenso rapiden wie unerwarteten Verfalls der schönen Künste, zu einer positivistischen Verengung des sprachlichen Nennraums, welche die Möglichkeit eines ›übertragenen‹ Redens behindert, wenn nicht geradezu ausschließt.

### *Sprachhemmende Implikationen*

Indessen läuft sich der kommunikative Impuls nicht nur in den Höhlräumen der zu nichtssagenden Floskeln entleerten Namen tot; er läuft in zunehmendem Maß auch Vokabeln auf, die unter dem Anschein christlicher Kompetenz längst schon durch andere, meist ausgesprochen säkulare Bedeutungen besetzt sind. Das vermutlich eklatanteste Beispiel bietet der Begriff Freiheit, der wie kaum ein anderer das Fortdauern christlicher Vorstellungen im heutigen Bewußtsein vor-

---

<sup>29)</sup> Dazu mein Beitrag Nikolai Lesskows Engelweg, in: Stimmen der Zeit 83 (1957/58) 254–266.

täuscht, meist jedoch in einem dezidiert liberalistischen oder marxistischen Sinn gebraucht wird und somit eher zur Verwirrung als zu echter Verständigung führt. Das hat mit der missionarischen Grenzsituation ebenso wenig zu tun wie mit deren als Folge des Säkularisierungsprozesses auftretendem Pendant. Vielmehr kommen hier, signalisiert durch die Begriffe Liberalismus und Marxismus, Faktoren ideologischer Art ins Spiel, die den Gang der Verständigung auf ihre Weise hemmen und deshalb eigens in Rechnung gestellt werden müssen.

Es würde schlecht zu dem hohen Reflexionsgrad der biblischen Schriften passen, wenn sich in ihnen nicht wenigstens ein vorbereitender Hinweis auf derartige Sprachbarrieren fände. Von ihrer Thematik her bietet sie am ehesten die Apostelgeschichte, wenn freilich unter dem optimistischen Vorzeichen der Pfingstperikope, sofern sich in ihr das gläubige Vertrauen der Urgemeinde bekundet, durch das charismatische Einungsprinzip des Geistes aller entzweienden und trennenden Faktoren, auch der ideologischen, überhoben zu sein. Dieses Vertrauen hindert den Bericht von den kirchlichen Anfängen freilich nicht, im Einzelfall auch die Behinderung der apostolischen Predigt durch Hemmnisse dieser Art zu registrieren. Schon bei der Schilderung des abrupten Endes der Areopagrede spielen hintergründig derartige Beobachtungen mit. Den weitaus klareren Fall einer ideologisch bedingten Sprachverzerrung enthält jedoch eine Szene aus der ersten Missionsreise, die in auffälliger Entsprechung zum Götterbesuch bei Philemon und Baucis von den unerwarteten Folgen eines durch Paulus und Barnabas in der kleinasiatischen Stadt Lystra gewirkten Heilungswunders berichtet<sup>30</sup>). Die beiden Glaubensboten werden von der begeisterten Volksmenge mit dem Götterpaar Hermes und Zeus identifiziert und können sich nur mit Mühe einem spontanen Akt kultischer Verehrung entziehen (14,8–18). Die Frage nach dem literarischen Charakter und die damit eng zusammenhängende nach dem historischen Wert der Erzählung braucht im vorliegenden Zusammenhang nicht gestellt zu werden. Denn ein Hauptakzent der Perikope liegt in jedem Fall auf dem Umstand, daß sich die christliche Heilsbotschaft noch nicht einmal mit

---

<sup>30</sup>) Zum Folgenden H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte (Handbuch zum Neuen Testament, 7), Tübingen 1963, 54f.

Hilfe des Wunders gegen die Übermacht religiöser Klischeevorstellungen durchzusetzen vermag. Ähnlich dürfte der gegen Ende des petrini-schen Teils geschilderte Zusammenstoß des Apostels mit Simon Magus zu interpretieren sein, der die Fähigkeit zur Geistverleihung käuflich zu erwerben sucht, weil er sie offensichtlich für eine erlernbare magische Praktik hält (8,9–25). Auch hier besteht somit eine so tiefgreifende Divergenz der Denkweisen, daß ein ›Dialog‹ nur noch in rudimentärster Form, nämlich als Verfluchung des Opponenten (8,20), zustande kommt<sup>31</sup>). Dem seien noch zwei ähnlich gelagerte Fälle, jetzt aus dem Schlußteil der Apostelgeschichte angefügt, die ungeachtet ihres fiktiven Charakters wesentliche Momente der frühchristlichen Missionserfahrung spiegeln. Zunächst das Religionsgespräch zwischen Paulus und dem Provinzking Agrippa II., das in der Schilderung der Damaskusvision gipfelt (26,1–23) und von dem anwesenden römischen Prokurator Festus brüsk mit der Bemerkung abgeschnitten wird: »Du bist von Sinnen, Paulus; das viele Studieren bringt dich um den Verstand!« (26,24) Und dann die von der Apostelgeschichte abschließend wiedergegebene Diskussion des Apostels mit Vertretern der römischen Judengemeinde, die ihm, was die Mehrzahl seiner Kontrahenten anlangt, den Eindruck einer religiös – und das heißt doch wohl konkret soviel wie dogmatisch – bedingten Unansprechbarkeit aufdrängt (18,23–28).

Das ist mehr als nur das Resümee jener negativen Erfahrungen, die schon zuvor, am deutlichsten in der Areopagerzählung, zum Ausdruck kamen. Mehr vor allem deswegen, weil diesen Szenen ein mehr oder minder klares Wissen um die Ursachen des jeweiligen Scheiterns zugrunde liegt. Handelt es sich bei der Schlußdiskussion um *dogmatische Fixierungen*, so sind es in dem von Festus unterbrochenen Religionsgespräch offensichtlich auch *Machtinteressen*, die, zusammen mit einer ›ideologischen‹ Voreingenommenheit, die fast schon gesicherte Verständigung blockieren<sup>32</sup>). Das sind zwar nurmehr Fingerzeige, doch Fingerzeige von bleibender Aktualität. So hätte es nur einer geringfügigen Ausleuchtung dieser Daten bedurft, und die Christenheit wäre weniger unvorbereitet, als es tatsächlich der Fall war, in die heutige, durch eine

---

<sup>31</sup>) H. Conzelmann, A.a.O., 55.

Vielzahl solcher Barrieren zerschnittene Szenerie eingetreten. Dem gesellschaftlichen und geistigen Differenzierungsprozeß entsprechend, der dem heutigen Bewußtsein das Gepräge gibt, sind sie natürlich zahlreicher als die von der Apostelgeschichte anvisierten, in struktureller Hinsicht aber auffällig ähnlich. Und das ist kein Zufall. Denn im Wechselspiel von christlicher Botschaft und Zeitgeist überwiegen die Konstanten, da eine Botschaft, die sich als Artikulation einer göttlichen Offenbarung versteht, eine gleichbleibende Sprachproblematik mit sich bringt und aufgrund dieser inneren Problemlast auch auf wechselnde Situationen, auf die begünstigenden nicht anders als auf die behindernden, stets ähnlich reagiert. Nur hinsichtlich der Grundstimmung trat, verglichen mit der des Aufbruchs, ein tiefgreifender Wandel ein. Das von der Gewißheit des Geistbesitzes eingegebene Zutrauen, das Evangelium über alle Grenzen, äußere wie innere, hinweg hörbar machen zu können, verkehrte sich in die Sorge, trotz aller technischen Vergünstigungen, von denen die Christenheit, wenn auch zögernd, Gebrauch machen lernte, den Adressaten der Botschaft nicht mehr zu erreichen. Es ist diese elementare, weil aus dem Zentrum des christlichen Selbstverständnisses aufsteigende Sorge, die das »expansive« Sprachbewußtsein, das bis vor kurzem die Lehre und Verkündigung zusammen mit der beide reflektierenden Theologie beherrschte, in sein Gegenteil verkehrte und eine bisher unbekannte Sensibilität für sprachverstörende und kommunikationshemmende Faktoren aufkommen ließ. Noch stets waren die wirklich vorantreibenden Fragen der Theologie diejenigen, die ihr das heute kaum noch in Rechnung gestellte Sensorium des Glaubensbewußtseins zuwies. So muß auch die Frage nach den theologischen Sprachbarrieren als eine der dringlichsten im Ganzen der heutigen Problematik gelten, da sich die Barrieren abbauen lassen oder aber zu Mauern verfestigen, die den innerchristlichen Dialog ebenso wie die missionarische Verkündigung zum Erliegen bringen. Damit stellt sich, recht besehen, eine eminent positive Aufgabe. Denn die *Analyse der Schranken* muß sich, wenn sie nicht in eine Pathologie der gegenwärtigen Situation ausarten soll, mit der *Erkundung jener Energien* verbind-

---

<sup>32)</sup> Daß Festus als Repräsentant des römischen Staats agiert, hat nach E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1956, 618f schon Overbeck erkannt.

der, die im Interesse einer freien und umfassenden Kommunikation aktiviert werden müssen. Darin eingeschlossen ist die Notwendigkeit einer *Kritik* der bisher zur Überwindung der Sprachbarrieren eingeschlagenen oder doch vorgeschlagenen Wege.

### *Die Hypothek der Geschichte*

Gegenüber der neuerdings überhandnehmenden Tendenz, im Interesse einer angeblich größeren Zukunftsappetenz mit der Vergangenheit zu brechen, muß mit allem Nachdruck betont werden, daß christlich gesehen jeder Schritt in die Zukunft nur mit bewußtem Rückbezug auf die Vergangenheit möglich ist. Zwar geht der Ursprung dieser Vergangenheit in Gestalt des allzeit gegenwärtigen Christus den Weg durch die Geschichte mit, dies jedoch so, daß er zugleich an die historische Faktizität Jesu zurückgebunden bleibt. Ins Methodische gewendet heißt das, daß alle Analyse immer auch den Charakter der Anamnese hat. Wer begreifen will, was heute ist, kann von dem nicht absehen, was war und durch sein Gewesensein das Seiende profiliert. Dem geschah durch den Rückgang zu den Glaubensurkunden nur partiell Gönüge. Zur Gänze des geforderten Rückbezugs gehört vielmehr auch ein wenigstens kursorisches Bedenken dessen, was die Christentumsgeschichte an Erfahrungsmaterial aufgeschichtet hat.

Von dem alexandrinischen Versuch, aus der Masse des Kirchenvolks eine zur Gnosis berufene Elite auszugrenzen und dieser im Unterschied zur bildgebundenen Sprache der einfachen Gläubigen die einer dialektisch bewegten Begrifflichkeit zuzuordnen, war bereits die Rede. Mit ihm setzt insofern eine bedenkliche Entwicklung ein, als hier erstmals der Gedanke auftaucht, ein durch Bildungsunterschiede entstandenes Gefälle sprachpolitisch zu fixieren und dabei Bild und Begriff als differenzierende Momente gegeneinander auszuspielen<sup>33</sup>). Zweifellos verfohlte auch die Etablierung einer eigenen, dem Laien unverständlichen Gelehrten- und Kirchensprache einen derartig distanzierenden Zweck.

---

<sup>33</sup>) Zur Frage nach dem gnostischen und paulinischen Hintergrund dieser Konzeption sei auf die von H. Dörries hrsg. Aufsätze zur Gnosis von Hermann Langerbeck (Göttingen 1967, 67ff, 107ff) verwiesen.

Insbesondere entstand durch den lateinischen Text der Liturgie eine Arkanschanke, die an Effizienz der visuellen in Gestalt der ostkirchlichen Ikonostase nicht nachstand. Im Interesse eines disziplinierenden Effekts wurde hier die Sprache gegen die ihr wesenseigene Intention gebraucht oder doch in ihrer Konvertibilität auf relativ kleine Kommunikationsräume eingegrenzt. Dazu kamen die schon früh belegten dirigistischen Eingriffe, die möglichen Abweichungen im Glaubensverständnis auf dem Weg von *Sprachregelungen* zuvorzukommen suchten. Erste Beispiele bieten bereits die Paulusbriefe, so etwa in der Absage des Apostels an die Exzesse der korinthischen Charismatiker, die sich bisweilen zur förmlichen Verfluchung Jesu – nach Käsemann des ›irdischen‹ Jesus<sup>34)</sup> verstiegen. Hier zieht Paulus eine scharfe, durch die Bekenntnisformel ›Herr ist Jesus‹ auch sprachlich markierte Trennungslinie:

Deshalb erkläre ich euch :Niemand kann in geisterfüllter Rede sagen ›Fluch über Jesus!‹ Und niemand kann sagen ›Herr ist Jesus!‹ außer im heiligen Geist (1 Kor 12,3)<sup>35)</sup>.

Formelle Sprachregelungen kommen in Gebrauch, seitdem der Enthusiasmus des Aufbruchs einem lehrhaft fixierten Glaubensbewußtsein wich und dieses aufgrund der Herausforderung durch die philosophische Begriffssprache einer genauen Präzisierung bedurfte. Den Schwerpunkt dieser Entwicklung bildete das Ringen um das trinitarische und christologische Dogma. Kühne Neubildungen begrifflicher und sprachlicher Art kennzeichnen die Positionen ebenso wie starres Festhalten am überlieferten Vokabular. Daß dabei auch der Unterschied der Kulturkreise und der ihnen eigenen Denk- und Sprachweisen ins Gewicht fällt, zeigt exemplarisch der Streit der beiden Dionyse. Zwar ist in dem Sendschreiben des Papstes an Dionysius von Alexandrien von Diskussion (*disputare*) die Rede<sup>36)</sup>, doch herrscht in ihm tatsächlich der Ton eines monologischen Dekretierens vor. Es ist die ›größte Blasphemie‹ und eine ›absurde Sentenz‹, die ›unaussprechliche

<sup>34)</sup> E. Käsemann, *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen 1968, 85.

<sup>35)</sup> Dazu W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen*, Göttingen 1956, 45ff.

<sup>36)</sup> Athanasios, *De decretis Nicaenae synodi*, c.26 (PG 25, 461ff).

Zeugung< des Sohnes eine ›Schöpfung< (poiêsis) zu nennen<sup>37)</sup>. Ungleich stärker kommt diese Tendenz, die als häretisch empfundenen Formulierungen aus dem kirchlich sanktionierten Sprachgebrauch auszugrenzen, im abschließenden Passus der Glaubensformel von Nizäa (von 325) zum Tragen:

Wer aber sagt, ›es gab eine Zeit, als es ihn noch nicht gab< oder ›bevor er wurde, war er nicht< oder ›aus dem Nichtseienden ist er geworden< . . . , den schließt die katholische Kirche aus<sup>38)</sup>.

Dabei räumt noch der ein halbes Menschenalter später entstandene, unter dem Titel Tomus ad Antiochenos bekannte Synodalbrief einer alexandrinischen Bischofsversammlung ein, daß in der zentralen Frage des Konzils nach wie vor Unklarheiten bestehen, die von ihm getroffene Sprachregelung somit die terminologischen Schwierigkeiten nicht zu bewältigen vermochte<sup>39)</sup>. Das Motiv dieser eigentümlichen Diskrepanz, die mit der nur verbalen Glättung eines im Grunde noch ungeklärten Problems entstand, wird deutlich, sobald man sich den politischen Druck vergegenwärtigt, unter dem die Entscheidung von Nizäa zustande kam<sup>40)</sup>. Im Interesse der bedrohten Einheit des Reiches mußte eine der Konzilsmehrheit akzeptable Kompromißformel gefunden werden, und dies ungeachtet der offensichtlichen Tatsache, daß der Stand der theologischen Diskussion dafür noch längst nicht reif war. Insofern markiert Nizäa nicht nur den Beginn der im Interesse der Glaubenseinheit – und der Lehrdisziplin – getroffenen Sprachregelungen, sondern zugleich auch den Einbruch des *ideologischen Moments* in den Gang der christlichen Sprachgeschichte, wobei unter Ideologie der einleitenden Bestimmung zufolge die der Direktive politischer Macht unterworfenen Denk- und Sprechweise verstanden sei.

Kennzeichnend für diese ›künstliche‹ Beschleunigung selektiver Sprachprozesse ist, wie das Beispiel der ersten Konzilsentscheidung lehrt, die vorzeitige Erreichung eines von der inneren Entwicklung

<sup>37)</sup> Ebda. (Denzinger-Schönmetzer 48ff–122ff).

<sup>38)</sup> A.a.O., 54–126.

<sup>39)</sup> Athanasios, Tomus ad Antiochenos (GP 26, 796ff).

<sup>40)</sup> Dazu der bei aller Voreingenommenheit ungemein aufschlußreiche Bericht in der Vita Constantini des Eusebios von Caesarea (PG 20, 905–1229).

nicht gedeckten Endzustands. Unter der Decke der zwar definitiven, aber noch nicht ›ausgestandenen‹ Klärung kommt es dann zu einem Vakuum, das solange besteht, wie das Mißverhältnis von verbaler Abgeschlossenheit und ideeller Offenheit andauert. Seiner ganzen Natur nach provoziert es gegensätzliche Reaktionen. Auf der einen Seite schafft es den Anreiz zu kreativen Vorstößen, wie sie nach Nizäa vor allem durch die großen Kappadokier unternommen wurden und schließlich zur Klärung des mit dem hypóstasis-Begriff gegebenen Schlüsselproblems der ganzen Auseinandersetzung führten. Das Ergebnis ist von kaum zu überschätzender Tragweite. Verdankt die abendländische Geistesgeschichte diesem Akt sprachlicher Neuschöpfung doch den Personbegriff und mit ihm die zentrale Kategorie des menschlichen Selbst- und Fremdverständnisses. Dem steht indessen eine ebenso beträchtliche Schattenseite entgegen. Im Überhang des bloß Verbalen wuchs mangels echter Argumente die Neigung, den Gegner durch herabsetzende Charakteristik zu diskreditieren und so als ernst zu nehmenden Gesprächspartner gar nicht erst zuzulassen. Auch hierfür läßt sich das Modell schon in den spätapostolischen Schriften des Neuen Testaments nachweisen, das sich hier, weit unter seinem sonstigen Niveau, in eigentümlich diffusen, tiradenhaften Diffamierungen anonymer Gegner ergeht. In weitgehend übereinstimmenden Passagen nennen der Judasbrief (12–16) und der Zweite Petrusbrief (2,10b–19) die Angegriffenen Schandflecken, wasserlose Wolken, fruchtlose, zweimal erstorbene und entwurzelte Bäume, ihren eigenen Schmutz ausschäumende Meereswogen, sturmgepeitschte Nebelschwaden, unvernünftige Tiere. Von hier führt nur ein kurzer Weg zu den fast stereotypen Verunglimpfungen der Vertreter der jeweils verurteilten Lehren auf den alten Konzilien, so des Nestorius – der solcher Diffamierung freilich selbst durch die Bezeichnung der Häresie als ›wahnsinniges Geschwätz und Fröschequaken Vorschub geleistet hatte<sup>41)</sup> – auf dem Konzil von Ephesus (von 431) als eines ›Lästerers des Herrn Jesus Christus‹ und ›Neuen Judas‹, dem ganz gewiß im jüngsten Gericht die verdienten Martern zubestimmt würden<sup>42)</sup>, oder des Dioskur auf dem Chalkedonense (von

---

<sup>41)</sup> Oratio 10, 265.

<sup>42)</sup> Mansi IV, 1212.

45.) als eines ›Lästerers der Dreieinigkeit‹, eines ›Reliquienschänders, Brandstifters, Mörders, Wollüstlings und Majestätsverbrechers.<sup>43)</sup>

Man könnte diese höchst unchristlichen Entgleisungen mit Still-schweigen übergehen, wenn sich nicht Entsprechungen dazu noch in der heutigen Kirchensprache fänden, die darin eine Anfälligkeit besonderer Art erkennen läßt: eine Anfälligkeit für den Gebrauch der Sprache als Instrument der Aggression, in dem vermutlich ein nur verhaltenstheoretisch genauer zu erklärender Instinkt zum Ausdruck kommt. Im Blick auf neuere Interpretationen bestimmter Tier-Laute ist hier an die mit der Sprache immer schon gegebene Möglichkeit zu denken, das Medium der Kommunikation so gegen sich selbst zu wenden, daß es darn faktisch auch das Gegenteil bewirkt: die Ausgrenzung des wirklichen oder auch nur potentiellen Konkurrenten aus dem Bereich, dessen homogene Gestalt durch seine Anwesenheit in Frage gestellt würde. Der Zusammenhang mit der doktrinären Sprachregelung springt in die Augen. Was diese für die innere Vereinheitlichung leistet, wird durch die Sprach-Aggression nach außen hin verteidigt und abgesichert. Indessen macht diese Art der Konsolidierung nicht minder klar, daß der durch die Gemeinschaft im Glauben gebildete Bereich hier faktisch auf die Stufe eines *Milieus*, der Ausdruck im gesellschaftsspezifischen Sinn genommen, herabsinkt. Dem entspricht die diffamierende Behandlung des Gegners. Denn im Milieu, das seine innere Balance in erster Linie den Gesetzmäßigkeiten der Konvention und Anpassung verdankt, ist für eine dialogische Austragung der Konflikte, wie sie die ältesten Urkunden der Christenheit, insbesondere die Paulusbriefe, ins Auge fassen, kein Raum<sup>44)</sup>. Das bestätigen auch die Beispiele, die sich aus der jüngsten Phase der Kirchengeschichte aufdrängen. Schon in der gegen *Felicite de Lamennais* gerichteten Antrittszyklika *Mirari vos Gregors XVI.* (von 1832) fällt der gereizte Ton bei der Charakterisierung der liberalistischen Zeitströmungen auf<sup>45)</sup>. Das eklatanteste Beispiel bietet jedoch die Antimodernismus-Enzyklika *Pascendi* (von 1907) *Pius' X.*, die den

---

<sup>43)</sup> A.a.O. VI, 1005ff, 1012ff, 1021ff, 1029ff.

<sup>44)</sup> Dazu das paulinische Prinzip *Oportet et haereses esse* (1 Kor 11,19) und seine Rezeption durch die Vätertheologie: H. De Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft* (Originaltitel *Catholicisme*) Einsiedeln und Köln 1943.

<sup>45)</sup> Denzinger-Schönmetzer 1613ff–2730ff.

inkriminierten Theologen vorwirft, unter der ›Schminke‹ vorgetäuschter Liebe zur Kirche (*fucoso quodam Ecclesiae amore*) schlimmeres Unheil als die offenen Feinde anzurichten. Ihr angeblicher Wahrheitsdrang sei in Wirklichkeit nur Stolz und Hartnäckigkeit, ihre Philosophie eine Art Delirium, ihr innerster Beweggrund der Hochmut (*superbia*). Und Hochmut sei es auch, was sie von der Unterwerfung abhalte und auf eine Koexistenz von Autorität und Freiheit (*auctoritatem cum liberate componendam*) hinwirken lasse. Es liegt nur in der Konsequenz dieses – streckenweise auch durch seine kalte Ironie befremdenden – Rundschreibens, daß es mit einer Sprachregelung schließt, indem es unter Berufung auf eine Instruktion *Leos XIII.*<sup>46)</sup> terminologische Neuerungen (*vocum novitatem*) untersagt.

Gemessen an dem eingangs erarbeiteten Vorbegriff liegt hier zweifellos ein Grenzfall von Sprachbarrieren vor, da hier kein sprachimmanenter Konflikt ausgetragen, sondern eine Konfliktsituation mit sprachlichen Mitteln erzeugt wird. Die erfragte ›Barriere‹ ist in diesem Fall somit ein Effekt der – gegen ihre Funktion – gebrauchten Sprache, nicht eine mit ihr gegebene oder ihr gezogene Grenze. Doch ist dieser Grenzfall in mehr als einer Hinsicht aufschlußreich. Fürs erste signalisiert er, sprachtheoretisch gesehen, die bestürzende Labilität der Sprache, die selbst dort, wo sie wie in den angeführten Beispielen bewußt im Dienst der höchsten Selbstmitteilung – der Offenbarung Gottes – steht, unversehens in ihr Gegenteil umschlagen kann, ja möglicherweise sogar derartiger Selbstentfremdung in besonderem Maße ausgesetzt ist. Gleichzeitig macht er deutlich, daß sich die zum Instrument der Aggression verunstaltete Sprache spontan mit repressiven Tendenzen verbündet, ja daß die Diffamierung des Gegners geradezu den Zweck verfolgt, den von ihm abgegrenzten Bereich zu disziplinieren und unter eine straffe Kontrolle zu bringen. Daß eine Lähmung der kreativen Energien und schließlich eine allgemeine Stagnation die Folge dieses Verfahrens sind, bedarf angesichts der von der Geschichte aufgehäuften Beispiele kaum der Erwähnung. Indessen steht diesen negativen Aspekten auch ein positiver gegenüber, wenn auch nur in der Form, daß sich durch den angesprochenen Grenzfall eine neue Sicht der dogmengeschichtli-

---

<sup>46)</sup> Vom 27. Januar 1902.

chen Konflikte eröffnet. Sie besteht, um es auf eine einfache Formel zu bringen, in der Möglichkeit ihrer *sprachbezogenen* Interpretation. Zwar bleibt die Dogmengeschichte auch in dieser Sicht das, was sie substantiell nun einmal ist: der fortwährende Kampf um das rechte Verständnis der aus der Offenbarung überkommenen Wahrheit und ihre adäquate Formulierung. Aber hier, in der Frage der Terminologie, käme das sprachliche Interesse ungleich stärker als in der traditionellen Einschätzung zum Zug. Damit ist einer differenzierteren – und gerechteren – Wertung der Weg geebnet. Denn neben die Kategorie des Irrtums tritt jetzt die des sprachlichen Vor- oder Rückgriffs, freilich auch des die Sache verfehlenden Mißgriffs. Manches, was die traditionelle Auffassung als verwegene Verfälschung wertet, erscheint nun als der Versuch, die überkommene Lehre in einer neuen, zeitgerechten Sprache auszudrücken und manches, was den Eindruck eines unbelehrbaren Festhaltens an überholten Vorstellungen erweckt, als das schlichte Unvermögen, eine durch frühere Sprachregelung gezogene Grenze zu übersteigen.

Auch dafür bietet der Kampf um das christologische Dogma beredte Beispiele. So hat der kühne Versuch der Kappadokier, den terminologischen Wirren durch eine dezidiert personale Deutung des Wortes *hypóstatis* ein Ende zu setzen, eindeutig den Charakter einer sprachlichen Neuschöpfung. Diesem Vorstoß in sprachliches Neuland steht als entgegengesetzte Möglichkeit ein ›sprachgehemmtes‹ Beharren auf dem traditionellen Vokabular gegenüber, verdeutlicht etwa durch die tragischen Gestalten der Altnizäner wie Marcellus von Ancyra und Eustathius von Antiochien, über die die dogmen- und sprachgeschichtliche Entwicklung buchstäblich hinwegging. Indessen liegen Beispiele von mindestens gleicher Eindringlichkeit und ungleich höherer Aktualität sehr viel näher, ja sogar auf der Schwelle zur Gegenwart. Wiederum seien nur zwei Denker genannt, die durch ihren sprachlichen Nonkonformismus in Konflikt mit der offiziellen Richtung gerieten: *Martin Deutinger* und *Herman Schell*. Nur hat die Diskrepanz in diesem Fall, anders als in den antiken Beispielen, nicht den Charakter der Regression, sondern einer den allgemeinen Entwicklungsstand überflügelnden Kreativität, die sich schon im jeweiligen Sprachverständnis spiegelt und von ihm – zumindest für den vorliegenden Zusammenhang – hin-

reichend verdeutlicht wird. Nach Deutinger ist das Wort schon in seiner natürlichen Beschaffenheit »der Anfang eines neuen, allen andern Geschöpfen unbekanntem Lebens«. Und er fügt dem im Sinn französischer Sprachtheoretiker wie *De Bonald* und *Gratry*<sup>47)</sup> hinzu:

Im Wort, in der Sprache empfängt die Seele geistiges Bewußtsein und unsterbliches Leben. Nimmt dieses selbstbewußte Geistesleben auch noch das Wort Gottes in sich auf, glaubt und erkennt es die Gottheit jenes göttlichen Wortes, welches sich den Menschen als Sohn des ewigen Vaters geoffenbart hat, so nimmt es in diesem Glauben die Ewigkeit und beseligende Macht jenes göttlichen Wortes . . . in sich auf und lebt in Kraft dieses in ihm lebenden Wortes ein über jede Macht des Todes erhabenes unsterbliches Leben<sup>48)</sup>.

Und Schell sieht in der Sprache den elementaren Ausdruck der menschlichen Tätigkeit, die er ihrerseits als den »das Innere und Äußere, die Ursache und Wirkung, das Werkzeug und den Zweck« umfassenden Inbegriff des Geistigen deutet. Daher ist die Sprache für ihn »ein Beweis des Geistes« und dies auch in dem Sinn, daß der Geist durch die Sprache zur Gewißheit seiner selbst gelangt; denn »ohne Sprache kein Denken«<sup>49)</sup>. Wer so von der Sprache dachte, konnte bei den tradierten Formeln nicht stehen bleiben, wenn er nicht sein eigenes Prinzip desavouieren wollte. Umgekehrt entschärfte sich der Konflikt, in den er mit seinen Aussagen geriet, vom Prinzip seines Nonkonformismus her gesehen, zu einem »bloßen« *Sprachkonflikt*. Das ist keineswegs in abschwächender Absicht gesagt. Wohl aber soll damit unterstrichen werden, daß sich an Sprachdifferenzen kaum einmal so heftige Aggressionen entzündeten, wie sie im Kampf der Meinungen und Positionen an der Tagesordnung sind. Mit der Aufdeckung der Sprachbedingtheit vieler als dogmatisch gewerteter Konflikte wäre somit ein entscheidender Schritt zu ihrer Bewältigung getan. Ein Schritt zur Entkrampfung zunächst, weil Sprachdifferenzen ihrem Wesen nach hermeneutisch, nicht aber polemisch ausgetragen werden wollen. Und ein Schritt zur Überwindung alsdann, weil sie in Akten des Verstehens und der Verständigung tatsächlich überbrückt werden können.

<sup>47)</sup> L.-G.-A. de Bonald, *Oeuvres complètes*, Paris 1864 III, 190ff, 200ff; A. Gratry, *Über die Erkenntnis der Seele* (Ausgabe Pfahler 1899) 100–115.

<sup>48)</sup> *Das Reich Gottes nach dem Apostel Johannes*, Mainz 1933, 477.

<sup>49)</sup> *Gott und Geist II*, Paderborn 1896, 543, 550.

*Die heutigen Sprachdifferenzen*

Die Belastung der Gegenwart durch das Erfahrungsmaterial der Geschichte eröffnet ihr zugleich die Chance, sich von den bereits durchlaufenden Situationen her besser verstehen zu lernen. Nun können zwar nicht alle, aber doch die meisten der heutigen Sprachdifferenzen auf dem Weg einer Extrapolation historischer Konfliktmodelle ausgemacht werden. Das gilt ebenso von den biblischen Beispielen wie von den bei der Durchmusterung der Dogmengeschichte gefundenen. Nach wie vor machen sich etwa Voreingenommenheiten ›weltanschaulicher‹ und religiöser Art, wie sie Paulus auf dem Areopag oder bei seinem römischen Religionsgespräch antraf, sprachverstörend und verständnis-hemmend bemerkbar, wenn auch in ganz anderer als der von der Apostelgeschichte angenommenen Form. Ebenso stark belasten auch heute noch Machtinteressen nach Art jener, mit denen der Apostel in der Diskussion mit Agrippa und Festus konfrontiert wurde, die christliche Verständigung. Mehr noch; im *Komplex der Macht* ist der eigentliche Herd der Ursachen zu suchen, die in der heutigen Gesellschaft zur Entstehung von Sprachbarrieren führen. Nur spielt dieser Komplex seine Interessen auf eine weit nuancenreichere Weise aus, als dies der biblische Modellfall ahnen läßt. Neben der offenen Unterdrückung, die das systemfremde und deshalb verdächtige Wort kurzerhand verbietet, stehen unauffälligere, meist indirekt wirksame Formen der Repression. Sie erreichen ihr Ziel beispielsweise auf dem Umweg über die Erzeugung eines künstlichen Bildungsgefälles oder dem einer manipulierten Interessenkonzentration. Entweder scheitert die freie Kommunikation dann an der Fixierung auf ein künstlich klein gehaltenes Vokabular oder an der Bindung an suggerierte Idealtypen, die jede Alternative als odios erscheinen lassen. Als neueste Variante macht sich dieser Machtausübung von ›oben‹ gegenüber zunehmend eine solche von ›unten‹ her geltend, die sich kontrapunktisch zu jener versteht, der Funktionsweise nach ihr jedoch weitgehend entspricht. Freilich verfolgt die Sprachbarriere hier zunächst nicht den Zweck der Ausgrenzung, sondern den der Eingrenzung und Konzentration auf die sich etablierende Gruppe, die sich im Interesse ihrer wachsenden Konsolidierung eines eigenen, von der Normalsprache möglichst stark differierenden Jargons bedient.

Demgegenüber kann, um die Reihe der biblischen Beispiele damit zu Ende zu führen, in der modernen Industriegesellschaft von einer mythologischen Präokkupation kaum noch die Rede sein, es sei denn, man lasse die immer offenere Absolutsetzung der ökonomischen und vitalen Dienstwerte und die ihr korrespondierende pragmatistische Denkweise als das moderne Gegenstück zum antiken Mythos gelten. Außer Zweifel steht jedenfalls die Analogie des Effekts. Denn der an die gängigen Lebensmodelle angepaßte Mensch, der sich dazu überreden ließe, den Zweck seines Daseins vornehmlich im Lust- und Gelderwerb zu sehen, kann mit den Schlüsselworten der christlichen Heilsbotschaft und der Sprache ihrer Verkündigung so wenig etwas anfangen wie die Leute von Lystra, die in den wundertätigen Predigern des Evangeliums die Repräsentanten ihres Götterhimmels und damit gerade das zu erkennen glaubten, was dem ihnen tatsächlich Zugesprochenen so fern wie nur möglich war. Nicht als rangierten Lust und Geld auf derselben Ebene wie die antiken Göttergestalten. Hier wie dort – und darin besteht eine echte Gemeinsamkeit – ist das Denken jedoch von einem verengenden Vorverständnis beherrscht, das die Dimension, in welche die Worte vom gottgeschenkten Heil vorstoßen, gar nicht erst in Blick gelangen läßt. Nicht umsonst bestand die schwerste Schranke, die sich schon dem Glauben Israels und dann erst recht der christlichen Heilsbotschaft engengesetzte, in dem durch den Mythos zugleich ermöglichten und festgelegten Verständnis der Welt. Nach Ausweis der ältesten Zeugnisse ist auch der Mythos seinem Grundverständnis nach Wort, Rede, Erzählung<sup>50)</sup>, aber ein Wort, das dem Wort von dem sich mitteilenden und erbarmenden Gott keinen Raum läßt.

Hart an diese uralte Form einer sprachlichen Beeinträchtigung grenzt eine ganz moderne, die in der Antike höchstens ansatzweise vorhanden war: die *ideologische*, wobei unter ›Ideologie‹ zunächst eine machtpolitisch kontrollierte und reglementierte Denkweise verstanden sei. Zum Vollbegriff des Phänomens gehört allerdings noch ein weiteres Moment, das darin besteht, daß sich die ideologische Denkweise aktiv auf das Machtinteresse einstimmt und auf ihre Durchsetzung hin-

<sup>50)</sup> Dazu U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen I*, Darmstadt 1955. 40f; ferner J. Pieper, *Über die platonischen Mythen*, München 1965, 17ff.

wirkt. Ideologie ist, so gesehen, die Praxis der Ideologie. Es braucht nicht betont zu werden, daß das Wort von dem sich mitteilenden Gott, verstanden als die erlösende Über-Redung des Bestehenden in die Zukunft des Gottesreichs, solchem Denken gegenüber auf eine undurchdringliche Wand stößt. Indessen kompliziert sich hier die Sachlage entscheidend durch den Umstand, daß es in dieser Frage nach Ansicht vieler zu einer völligen Verkehrung der Fronten kommt. Für sie steht nicht so sehr das moderne Denken als vielmehr das Christentum selbst unter Ideologieverdacht. Zwar sei in seinem Sprachfeld andauernd von Gott und seinem Reich die Rede, gemeint sei damit jedoch faktisch die spätkapitalistische Gesellschaftsordnung, mit der es sich bis zur Preisgabe seines elementaren Auftrags identifiziere. Kein Wunder, wenn seine Botschaft weiten Kreisen suspekt geworden sei und, anstatt Glauben und Zuversicht, wachsende Skepsis wecke. Im Christentum selbst müßten dieser Kritik zufolge zuerst einmal die ideologischen Überlagerungen abgebaut werden, wenn die Botschaft wieder in ihrem unverkürzten Anspruch hörbar werden solle. So fällt hier die Beweislast voll an das Christentum zurück.

Umgekehrt verhält es sich mit der einzigen Erscheinung der modernen Denkwelt, die nicht nur faktisch eine Sprachbarriere errichtet, sondern diese auch theoretisch zu rechtfertigen und im Zug dieser Rechtfertigung als die Grenze des legitimerweise Sagbaren auszugeben sucht. Es ist dies die positivistische Sprachanalyse, die dem Christentum – wie jeder Religion – vorwirft, mit seinen Glaubensaussagen Sätze aufzustellen, die weder bewiesen noch widerlegt werden können und dadurch, daß sie sich der empirischen Nachprüfbarkeit entziehen, dem auf exakte Beweise angewiesenen Menschen auch ›nichts zu sagen‹ haben. Demgemäß lautet das Resümee dieser hauptsächlich von *Ludwig Wittgenstein* entwickelten Theorie: »Wovon man nicht sprechen kann« – und gemeint ist: in verifizierbarer oder falsifizierbarer Weise sprechen kann –, »darüber muß man schweigen«<sup>51</sup>). Allenfalls wäre dieser Position zufolge angesichts der religiösen Thematik, analog der kusanischen *docta ignorantia*, noch ein ›beredtes Schweigen‹ statthaft, keinesfalls aber eine determinierende Aussage, und wäre sie auch nur

---

<sup>51</sup>) Tractatus logico-philosophicus 7.

negierender Art, weil sie die mit der sprachtheoretischen Vorentscheidung gezogene Grenze unzulässig überschritte. Indessen geht hier die problematische Verengung eindeutig auf das Konto der Kritik. Wer die Sprache gegen die Vielfalt ihrer Nenn- und Ausdrucksmöglichkeiten auf die Eindimensionalität des empirisch Feststellbaren einengt, darf sich nicht wundern, wenn ihm poetische, symbolische und zumal religiöse Aussagen nichts einzubringen scheinen. Nur liegt die Ursache des vermeintlichen Versagens dann nicht in diesen, sondern in der Bemessungsgrundlage, also in dem zugrundegelegten, unzulässig verengten Sprachbegriff.

Wichtiger als die Entscheidung der Schuldfrage ist jedoch das Phänomen, das hier erstmals in Erscheinung tritt. Anders als in der Ausgangssituation trifft die christliche Botschaft hier, in der Konfrontation mit der auf den feststellbaren Informationswert reduzierten Sprache, auf eine neu entstehende, nicht bereits bestehende Sprachschranke. Demgemäß liegt ihre Ursache nicht schon in der sie rechtfertigenden Theorie, sondern in dem, wovon diese ihrerseits nur der theoretische Ausdruck ist. Und das ist der gemeinhin als *Säkularisierung* bezeichnete Prozeß, in dem sich die moderne Welt zusehends von ihrem christlichen Ursprung wegbewegt, um sich immer radikaler von ihm zu emanzipieren. Sprachbarrieren ergeben sich aus diesem Prozeß vor allem dadurch, daß ihm auch die christlichen Vokabeln unterliegen, die nun, infolge dieser fortgesetzten Erosion, ihr anfängliches Sinnvolumen ganz oder doch teilweise einbüßen. Um dies nur an einigen wenigen Beispielen zu verdeutlichen, so übernahm schon *Klopstock* den ursprünglich nur auf kultische Gegenstände und Verhaltensweisen bezogenen Ausdruck ›heilig‹ in die Profansprache, um damit die der Alltagsphäre überhobenen Ideen und Emotionen zu charakterisieren. Ebenso gebrauchten die Spätromantiker mit *Nietzsche* und *Rilke* an der Spitze den ehemals der Sakralsprache vorbehaltenen Begriff ›Inspiration‹ zur Charakterisierung der schöpferischen Spontaneität, von der sie allein das Zustandekommen des gültigen Kunstwerks erwarteten. Schon im *Faust*-Schluß hatte die christliche Kulisse, wie *Theodor Haecker* in Erinnerung brachte, nach *Goethes* eigenem Wort lediglich eine die künstlerische Vorstellung ›wohl­tätig beschränkende‹ Funktion<sup>52)</sup>.

<sup>52)</sup> Th. Haecker, Was ist der Mensch?, Leipzig 1933, 148.

Von da an behandeln *Hebbel* (Judith, Herodes und Mariamne), *Wilde* (Salome) *Strindberg* (Ostern, Nach Damaskus) und *Mallarmé* (Hérodiade) biblische Themen, ohne daß die Quelle für sie viel mehr als den Rahmen für eine davon völlig freie Imagination bereitstellte. In *Rilkes* Hymnen treten wiederholt Engel auf, die mit denen der christlichen Vorstellungswelt kaum etwas außer dem Namen gemeinsam haben. Mittlerweile hat dieser Sinnverlust sogar schon auf die christlichen Zentralbegriffe übergegriffen. In einem Prosastück *Rimbauds* (Bethsaida, von 1872) läßt der Dichter das im fünften Kapitel des Johannes-Evangeliums berichtete Heilungswunder am Bethesta-Teich geschehen, doch so, daß Christus dabei nur als unbeteiligter Zuschauer auftritt<sup>53</sup>). Und in *Becketts* Drama *Warten auf Godot* bleibt von Gott nur noch ein verzerrter Anklang an das, was einmal der Inbegriff aller Sehnsüchte war. Nach aller Erfahrung sind Prozesse dieser Art in der Regel unumkehrbar. Wenn ein Wort erst einmal den ihm von der christlichen Tradition her eingestifteten Sinn verloren hat, besteht kaum noch Aussicht, daß es jemals wieder in seine anfängliche Bedeutungsfülle eingesetzt werden kann. Wird es dennoch religiös, also dem ursprünglichen Sinn-Kontext entsprechend gebraucht, so kommt es außerhalb des christlichen Sprachfelds fast unvermeidlich zu Äquivokationen, die die Gräben der Unkenntnis und des Mißverstehens nur noch vertiefen.

### *Der Irrweg der Angleichung*

Was lag unter diesen Umständen näher als der Gedanke, das Problem durch die Flucht nach vorn aus der Welt zu schaffen? Wenn das profanisierte Denken ohnehin einen christlichen Begriff nach dem andern an sich riß, war es dann nicht besser, ihm auf diesem Weg entgegenzukommen, um so wenigstens die Regie über den Vorgang als ganzen in der Hand zu behalten? Mehr noch: Lag es nicht in der eigenen Konsequenz der Religion, die einst die mythischen Gottheiten zu Kreaturen depotenziert und sie als solche ihrem Gesamtbild eingefügt hatte, daß man sie nun ihrerseits ›weltlich von Gott reden‹ lehrte? Tatsächlich

---

<sup>53</sup>) Nach H. Friedrich, *Die Struktur der modernen Lyrik*, Hamburg 1956, 50f.

fehlt es nicht an Vorstößen in dieser Richtung, vor allem auf dem sprachkritisch orientierten Flügel der Radikalen Theologie. Unter Berufung auf *Bonhoeffer* meint einer seiner Repräsentanten, *Paul van Buren*, die traditionelle Ausdrucksweise für das Übernatürliche sei im Raum des kritischen Bewußtseins »den Tod von tausend Qualifikationen« gestorben und müsse deshalb durch ein »säkulares« – und das heißt für ihn wie für die Sprachanalyse: verifizierbares – Reden von Gott ersetzt werden<sup>54</sup>). Die Konsequenzen dieses Weges sind ebenso klar wie fatal. An seinem Ende stünde der Versuch, die christliche Botschaft, die ihrer Herkunft und Zielsetzung nach das Verhältnis des Menschen zu Gott zum Inhalt hat, auf Fragen der Intersubjektivität zu reduzieren. Daß das mehr als eine hypothetische Schattenbeschwörung ist, bestätigen so signifikante Erscheinungen im Panorama der heutigen Christenheit wie die Gott-ist-tot-Theologie, die Gott allen Ernstes zugunsten des Menschen und seiner Weltverantwortung aufzugeben sucht, oder die politische Theologie, die in einzelnen ihrer Vertreter die christliche Sache so gut wie ganz in Mitmenschlichkeit aufgehen läßt.

Aus der Praxis dieser theologischen Extreme zieht van Buren mit seiner These nicht weniger extreme Konsequenzen sprachtheoretischer Art. Für ihn stellt sich das, was sie – seinem Urteil nach in undifferenziert sachbezogener Rede verhandeln, als ein primär semantisches Problem. In kritischer Abgrenzung stellt er fest:

Heutzutage können wir nicht einmal Nietzsches Ruf, daß Gott tot ist, verstehen, denn wäre dies der Fall, wie könnten wir es wissen? Nein, das Problem ist heute dies, daß das Wort »Gott« tot ist<sup>55</sup>).

Wie van Buren alsbald entgegengehalten wurde, schließt diese Behauptung, selbst unter sprachanalytischen Voraussetzungen, über das Ziel hinaus<sup>56</sup>). Denn auch dann bliebe noch immer die Möglichkeit, von Gott nach Art eines Namens oder einer Kennzeichnung sinnvoll zu reden. Indessen liegt der Kern des Problems eine ganze Stufe davor,

---

<sup>54</sup>) P. M. van Buren, *Reden von Gott in der Sprache der Welt* (Originaltitel: *The Secular Meaning of the Gospel*) Zürich/Stuttgart 1965, 9, 97ff.

<sup>55</sup>) A.a.O., 98.

<sup>56</sup>) Dazu der Aufsatz von A. Wagner, *Ist das Wort »Gott« tot?* in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 80/81 (1966/67) 92–98.

nämlich im neopositivistischen Sprachbegriff, der den sprachlichen Geltungsraum auf den Bereich des empirisch Verifizierbaren einengt. Jeder Vorschlag, die christliche Botschaft auf die Postulate dieser Theorie abzustimmen, läuft Gefahr, mit der traditionellen Sprache zusammen die tradierte Sache aufzugeben. Und dieses Unrecht im Prinzip kann durch keine noch so richtige Einschätzung der konkreten Erfordernisse ausgeglichen werden. Denn alle Bemühung um eine zeitgerechte Verkündigung ist gegenstandslos, wenn die dafür gewählte Sprache derjenigen des christlichen Ursprungs nicht mehr entspricht. Nach ihren Reaktionen zu schließen glaubt sich die moderne Theologie hier freilich vor eine beklemmende Alternative gestellt, die ihr das eine nur um den Preis des andern zu gestatten scheint: die Kontinuität mit dem Ursprung um den Preis der Kommunikation mit dem heutigen Menschen und den Kontakt mit diesem nur um den Preis des Traditionsverzichts. Und diese Alternative belastet sie in ihren Entscheidungen um so mehr, als sie kaum einmal ausdrücklich zur Diskussion gestellt und kritisch nach ihrer Tragweite befragt wird. Bei näherem Zusehen ist diese weniger umfassend, als es zunächst den Anschein hat. Weder reden die christlichen Quellen in einer Sprache, die dem heutigen Menschen nichts mehr zu sagen hätte, noch vermag sich dieser so sehr auf ein rein informatives Sprachspiel festzulegen, daß ihm Worte, die seine Existenz und seine zwischenmenschliche Position betreffen, unverständlich blieben. Zweifellos ist es kein Zufall, daß sich gerade im Gefolge *Wittgensteins* die Entdeckung jener Sprachformen anbahnt, denen es anstatt um Informationen um die Gestaltung der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu tun ist und die deshalb von ihrem Entdecker *John Langshaw Austin* die sprachlichen *Performative* genannt wurden<sup>57)</sup>. Sie gehören nicht weniger zum Sprachbild der Gegenwart als die von der Sprachanalyse ausgehenden Tendenzen, den Bereich der Sprache auf den der Information zu reduzieren.

Um so sehr muß einer ihrer Herkunft und ihrer Eigengesetzlichkeit bewußten Theologie an der Wahrung ihrer sprachlichen Identität gelegen sein. In diesem Interesse wird sie gegen die gängigen Vorstellungen,

---

<sup>57)</sup> L. Bejerholm und G. Hornig, Wort und Handlung. Untersuchungen zur analytischen Religionsphilosophie, Gütersloh 1966.

die auf eine Umstilisierung abzielen, dem Grundsatz Bahn brechen müssen, daß sie an das Wort und nicht umgekehrt das Wort an sie verwiesen ist. Denn die christliche Botschaft ist kein System beliebig austauschbarer Namen und Begriffe. Sie steht und fällt mit der Sprache, aus der sie sich mitsamt ihren Inhalten empfängt. Anders als bei vergleichbaren Heilslehren läßt sich bei ihr das Wort nicht von der Sache trennen. Vielmehr gehört es zu ihren grundlegenden Eigentümlichkeiten, daß bei ihr das Wort mit der Sache gesetzt und die Sache ihrerseits im Wort enthalten, vergegenwärtigt und vermittelt ist. Wer an diese Prämisse rührt, bringt das Ganze in Gefahr. Umgekehrt lassen sich die Beeinträchtigungen, denen die christliche Sache durch die unterschiedlichsten Faktoren ausgesetzt ist, am wirksamsten von hier aus beheben. Das Wort ist nicht nur das Prinzip, sondern ebenso auch die Waffe des Christentums. Wenn irgendwo, muß darum hier, in der Einheit von Wort und Sache, der Versuch einsetzen, die sach- und situationsbedingten Sprachbarrieren, die sich dem Verständnis und der Verkündigung der Botschaft entgegensetzen, zu überwinden.

### *Die sprachkritische Aufgabe*

Das soll und kann nicht heißen, daß im Interesse der vollständigeren Aneignung und umfassenderen Ausbreitung der Botschaft nicht auch die traditionelle Sprache einer Überprüfung unterzogen werden müßte. Vielmehr muß gerade hier manches abgebaut, im Einzelfall sogar abgebrochen werden. Dazu gehört in erster Linie das, was sich im Lauf der Geschichte an ideologischer Verkrustung über die ursprüngliche Botschaft legte. Hier stellt sich die sprachkritische Forschung eine immense Aufgabe. Zunächst müßten alle als verbindlich geltenden Aussagen nach dem *Modus ihres Zustandekommens* befragt und unter dem Gesichtspunkt der Sprachregelung gesichtet werden. Und innerhalb dieses Komplexes wäre in jedem Einzelfall zu prüfen, wie weit die jeweilige Formulierung noch immer vom Stigma der Repression behaftet oder doch von der Absicht einer noetischen Disziplinierung getragen ist. Diese Überprüfung dürfte auch von den ältesten Urkunden der

Christenheit, die neutestamentlichen Schriften eingeschlossen, nicht Halt machen, da zumindest theoretisch die Möglichkeit besteht, daß schon hier die offenen Formulierungen des Anfangs, die noch unbekümmert von der Erwählung Jesu redeten (Lk 9,35) und sogar in der entscheidenden Frage des Parusitermins ein Nichtwissen von ihm auszusagen wagten (Mk 13, 32), durch Tendenzen, die weniger auf den theologischen Gedankenfortschritt als vielmehr auf die Konsolidierung der Gemeinde abzielten, in den Hintergrund gedrängt wurden. Voraussetzung einer derartigen Sehweise ist freilich ein differenzierteres Verständnis der Dignität und Funktion der biblischen Bücher als das im allgemeinen noch herrschende, das sich in einem auffälligen Widerspruch bewegt. Indem es die Schrift uneingeschränkt als Gotteswort bezeichnet, bringt es sie in eine eigentümliche Konkurrenz zu dem, der als die leibhaftige Lichtung des ewigen Gottesgeheimnisses allein ›Wort Gottes‹ im Vollsinn des Ausdrucks ist. Auch sonst ist die übliche Gleichsetzung nicht unproblematisch. Sie widerspricht nicht nur dem tatsächlichen Eindruck des biblischen Worts, das dafür viel zu dynamisch, zu sehr in sich und mitunter sogar selbstkritisch gegen sich bewegt ist. Sie leistet darüber hinaus auch dem ideologischen Mißbrauch des Schriftworts Vorschub, das im Namen der ihm zugesprochenen Würde immer wieder der Interpretation entzogen und – was im Nah-effekt noch schlimmer war – zum Mittel der Repression verfremdet wurde.

Ganz anders, wenn der Wort-Gottes-Charakter der Schrift auf das allein widerspruchsfreie Maß einer ›relativen Identität‹ zurückgenommen wird. Dann stellt sich mit den rechten Proportionen auch die Möglichkeit eines freien und befreienden Umgangs mit dem Schriftwort ein. Wort Gottes im Sinn der göttlichen Selbstbekundung im Medium einer geschichtlichen Existenz ist und bleibt dann Jesus allein. Schon die apostolische Christusverkündigung erscheint dann nur noch als der sprachlich fixierte Reflex dieser elementaren Manifestation. Erst recht ist in dieser Sicht die Bibel ihr, wenngleich authentischer, Niederschlag; nicht mehr. Doch erweist sich dieses scheinbare Weniger bei näherem Zusehen als ein entschiedenes Mehr. Denn nur so gehört die Bibel in den Kontext des sprachlichen Nachvollzugs, der mit dem Ergehen der Offenbarung ihrem menschlichen Adressaten zugleich ge-

stattet und abverlangt ist<sup>58</sup>). Aber sie gehört auf distanzierte Weise dazu; denn als die authentische Dokumentation des Offenbarungswortes setzt die Bibel dem Reden von ihm die verbindlichen Maßstäbe. Daran muß sich die Sprache der Theologie bemessen, wenn sie nicht Gefahr laufen will, auf der nur zu begreiflichen Suche nach intensiverer Kommunikation in Sprachspiele zu verfallen, die dem Nach- und Auszugesenden nicht genügen. Das Maß, welches das Schriftwort setzt, ist vor allem das eines sprachlichen Pluralismus, der die ganze Fülle der Ausdrucksmöglichkeiten impliziert. Niemals wird das theologische Reden diese Vielheit zugunsten einer einzigen, dem modernen Bewußtsein angeblich allein gemäßen aufgeben dürfen. Genau das geschieht aber in dem von der Sprachanalyse inspirierten Versuch, den Pluralismus des biblischen Sagens, dem sich die traditionelle Theologie zumindest in ihren Anfängen noch offenhielt, durch die Uniformität einer nur noch feststellenden, informierenden Sprache zu ersetzen. So gesehen ist der biblische Ursprung nicht nur von ideologiekritischer, sondern auch von eminent sprachkritischer Relevanz. Und er ist das eine wie das andere aus demselben Grund. Denn durch die Fühlung mit dem alle menschlichen Sprachformen übersteigenden Offenbarungswort erhebt sich das Schriftwort den beeinträchtigenden Implikationen und verunstaltenden Zwängen. Und als der authentische Nachvollzug des ewigen Wortes ist es der Modelfall alles theologischen Redens. Es kommt nur darauf an, es in seiner relativen Identität mit dem Offenbarungswort zu sehen und es aufgrund dieses Verständnisses von beiden Extremen fernzuhalten; von dem Extrem der undifferenzierten Gleichsetzung, weil es sonst die Affinität zur menschlichen Sprache verliert; aber auch von dem Extrem der totalen Vermenschlichung, weil es dann aufhört, das verpflichtende und befreiende Maß des menschlichen Redenkönnens zu sein.

---

<sup>58</sup>) Gestattet, sofern die Offenbarung als Grenzfall aller Kommunikation der Sprache über ihre durchschnittlichen Möglichkeiten hinaushebt; aber auch abverlangt, sofern sie angeeignet, und das besagt, ins Menschenwort übersetzt sein will.

*Überwindung durch Integration*

Man könnte den Versuch einer Reduzierung des theologischen Redens auf das Niveau einer puren Informationssprache auf sich beruhen lassen, wenn er nicht mit einer Tendenz im Bund stünde, die ihn, ungeachtet seiner augenscheinlichen Widersprüchlichkeit als ausgesprochen zeitgemäß erscheinen läßt. Sie besteht in dem bei allen Wissenschaften zu beobachtenden, von ihnen zugleich repräsentierten und geförderten Trend zur Abstraktion, der sich vielfach in offener *Bilderfeindlichkeit* bekundet. Tatsächlich steht der erstrebten Reduktion nichts so sehr entgegen wie das Bild. Es hält im Ganzen der sprachlichen Ausdrucksformen jene Dimensionen offen, in der diese mehr sind als bloße Information: Deutung, Erhellung, vergegenwärtigender, vergewissernder Zuspruch. Ein Blick in die biblischen Sprechweisen lehrt, wie sehr die Sprache Jesu, gerade nach Auskunft der ältesten Quellen, von diesen Möglichkeiten lebt. Zwar geht es auch ihm um Vermittlung eines Wissens um Gott und die mit dem Menschsein gestellte Aufgabe. Weitaus häufiger spricht er jedoch in nicht informativer Absicht. Statt dessen schafft er durch sein Reden Raum für das von ihm proklamierte Gottesreich, Raum für das Zueinander der Glaubenden, Raum für das Selbstsein des von seinem Wort Getroffenen. Dann wird seine Sprache zum Appell, zur werthaftern Stiftung neuer Wirklichkeit und unverbrüchlicher Gewißheit. In auffälliger Weise bedient er sich dabei des sprachlichen Bilds, besonders bei seiner Selbst-Präsentation und der Reich-Gottes-Proklamation. Für diese schuf er in Gestalt seiner Gleichnisse eine in der rabbinischen Unterweisung zwar vorgebildete, durch ihn aber erst wirklich ausgestaltete Sprache, die das Gemeinte zugleich vergegenwärtigt und den Hörer dadurch unausweichlich in die Entscheidung ruft<sup>59</sup>). Mit den gleichfalls bildhaft akzentuierten Formeln der Selbstdarstellung, den vor allem vom Johannes-Evangelium überlieferten Ich-bin-Worten, geht er noch weiter über die durchschnittlichen Ausdrucksformen hinaus. Indem er sich als ›das Brot des Lebens‹ (6,25.48), ›das Licht der Welt‹ (8,12;9,5) und als ›den Weg, die Wahr-

---

<sup>59</sup>) Dazu die Ausführungen in meiner Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik, München 1970, 192f, 196ff, 441–469.

heit und das Leben<sup>60</sup> (14,6) bezeichnet, bindet er den Horizont der Verstehbarkeit in einer Weise an sich, daß seine Aussage zur Selbst-Zusage wird, zu einer ebenso exklusiven wie universalen Präsentation seiner Selbst-Herrlichkeit<sup>60</sup>). So hoch sich Jesus hier wie dort über den gewöhnlichen Sprachgebrauch erhebt, gehören die von ihm aufgegriffenen Möglichkeiten doch integrierend in das Gesamtbild der Sprache hinein. Sie im Namen eines modernen Wissenschaftsbegriffs aus ihrem Spektrum herausnehmen, käme in der Konsequenz einer Beeinträchtigung des Menschen gleich. Und zwar würde es um eben jene Dimension geschmälert, die dem transinformativen Ausdrucksfeld der Sprache entspricht. Wie die Gleichnisse und mehr noch die Selbst-Aussagen Jesu zeigen, ist dies die *Dimension des Personalen*. Sie steht bei den Versuchen, die Sprache auf ihre rein informative Funktion zu reduzieren, letztlich auf dem Spiel. Ein Mensch, der nur noch wie ein Computer reden dürfte, wäre ein zwar noch der Rede, aber nicht mehr der personalen Selbst-Verantwortung fähiges Wesen. Darum ist die Person das Prinzip, von dem aus die Sprach-Kritik in beiden Richtungen betrieben werden muß: In Richtung auf die ideologische Verfremdung der Sprache zunächst, weil der Ideologie nichts so konträr, aber auch nichts so überlegen ist wie die Person. Sodann in Richtung auf ihre sprachanalytische Verkürzung, weil der Einspruch, den das Bild gegen sie erhebt, erst durch die Person seine volle Rechtfertigung erhält.

So gesehen gestaltet sich die Lösung der sich mit dem Problem der Sprachbarrieren stellenden Aufgabe relativ einfach. Sie besteht, grundsätzlich gesprochen, in der Wiedereinsetzung der Sprache in die *Totalität ihrer expressiven und operativen Möglichkeiten* oder, kürzer gesagt, im Bemühen um ihre *Integration*. Im Blick auf den Modellfall des biblischen Redens könnte man sagen: Es gilt, der von der Aushungerung der Abstraktion bedrohten Sprache wieder jene transinformativen Ausdrucksweisen zurückzuerstatten, über welche die Sprache der Bibel noch als über ein unangefochtenes Besitztum verfügt. Aber wäre damit auch schon etwas für die Überwindung der Schranken getan, vor die

---

<sup>60</sup>) Näheres in dem grundlegenden Werk Eduard Schweizers, EGO EIMI. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, Göttingen 1965 und in meiner Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik, 176ff, 317ff, 434ff, 470–478.

sich das religiöse Wort von außen her, also durch eine ihm abträgliche Situation oder durch überlagernde Fremdintentionen gestellt sieht? Und wie stünde es schließlich mit der inneren Barriere, die dem theologischen Reden von Gott durch die geradezu unendliche Differenz von Offenbarungswort und Menschenwort erwächst<sup>61)</sup>? Auch in dieser Hinsicht wäre Entscheidendes geleistet! Um bei dem eigentlich theologischen Problem einzusetzen, so wächst mit der Ausdrucksfülle der Sprache zugleich ihre Möglichkeit, das dem Menschen von Gott wirklich, aber in einer allen konkreten Zeichensystemen und Äußerungsweisen vorgängigen Metasprache Zugesprochene auszudrücken, und wäre es auch nur in Form eines stammelnden Nachvollzugs, wie ihn etwa das in warnender Absicht, aber sicher auch aus prophetischer Spracherfahrung gesprochene Jesajawort vom ›Lippengestammel‹ (28,11) in Rechnung stellt. Ähnliches gilt, nur in anderer Perspektive, von der Überwindung der soziologisch und ideologisch bedingten Barrieren. Ihr Aufkommen ist, so unterschiedliche Faktoren zu ihrer Errichtung beitragen mögen, zuletzt doch die Folge einer geistigen Indifferenz, konkreter gesagt, einer Anfälligkeit für die Redeweisen einer deformierten, verkürzten und verkümmerten Sprache. Nur die zur Fülle ihrer Möglichkeiten integrierte Sprache kann hier Abhilfe schaffen, und dies nicht etwa durch theoretisch verrechnenden Vergleich, sondern durch die Macht ihres konkreten Gesprochenseins. Nicht als käme der theoretischen Aufarbeitung eine nur beiläufige Bedeutung zu. Im Gegenteil; doch bedürfen Prozesse, wie sie hier in Gang zu setzen sind, vor allem des lebendigen Anstoßes. Denn Fixierungen von der Art, wie sie in Gestalt der Sprachbarrieren auftreten, weichen letztlich nicht der Analyse, sondern nur einer größeren, überzeugenderen Wirklichkeit.

Aus demselben Grund wäre es auch vergebliche Liebesmühe, wenn man die einzelnen Barrieren je für sich beseitigen wollte, da sich systembedingte Restriktionen von innen her nur schwer abbauen lassen. Nur ein mühsamer Aufklärungs- und Bildungsprozeß könnte hier weiterhelfen, und auch er nur unter der Voraussetzung, daß er sich mit

---

<sup>61)</sup> Nachdrücklich hat diese Differenz Herman Noack herausgearbeitet: *Sprache und Offenbarung. Zur Grenzbestimmung von Sprachphilosophie und Sprachtheologie*, Gütersloh 1960, 188f.

selbstkritischen Tendenzen des Systems verbände. Ungleich mehr ist daher von dem umgekehrten Weg zu erwarten, also von dem Versuch, den systembefangenen und darum sprachgehemmten Menschen der Gegenwart in einer Sprache anzureden, die sich für die ganze Breite und Tiefe ihrer Möglichkeiten offenhält. Orientiert an der Sprache der Bibel, müßte sie in der Absicht gesprochen werden, mit ihren Aussagen nicht nur Information zu bieten, sondern Räume der Bedeutung aufzustoßen und, was noch wichtiger ist, Gegenwart und Gewißheit zu vermitteln. Im Gegensatz zu der gezielten Systemkritik hätte sie nur die eine Chance, von dem Menschen ›hinter‹ den Sprachbarrieren mit dem nie ganz ertaubenden Ohr seines Persongewissens gehört und als Appell zu seiner Selbstbefreiung verstanden zu werden. Ihre Chance bestünde dann allerdings in nichts geringerem als dem unausrottbaren Verlangen auch des zu vorpersonalen Lebens- und Denkformen überredeten Menschen, sich über die ihm durch eigene Schwäche und fremde Zwänge gezogenen Grenzen hinwegzusetzen, um in freier Kommunikation mit seinesgleichen – er selbst zu sein.