

# Macht und Grenze der Sprache in der theologischen Reflexion\*

Von Fritz Hoffmann

Die christliche Offenbarung ist ein Sprachgeschehen und sie erfordert von denen, die sie weitergeben sollen (den »Dienern des Wortes«) den gekonnten Umgang mit dem Wort. Eine Reflexion über das »Wort« ist nicht nur nützlich für unsere Aufgabe als Theologen, sie ist auch tröstlich, weil sie uns die Grenze der Wort-Macht zeigt. Es ist tröstlich zu wissen, daß unserem Wort Grenzen gesetzt sind; denn die Ohnmacht des Wortes kann für den Theologen im Dialog wie in der Verkündigung zu einer sehr bitteren Erfahrung werden.

Der Ausdruck von der »Grenze des Wortes«, von der »Grenze der Sprache« sollte von uns nicht nur wie eine Schranke verstanden und erlebt werden. Er deutet auch auf eine geheimnisvolle Ferne, eine verborgene Tiefe hin, so daß wir unser Thema in eine weitere Richtung lenken könnten; dann würde es etwa lauten: Macht und Geheimnis der Sprache. Wenn wir über die Macht der Sprache nachdenken, wird sich uns auch ihr Geheimnis eröffnen. Selbst der Blick auf die Entartung und Selbstentfremdung der Sprache läßt uns durch das Bild der Zerstörung ihre ursprüngliche Kraft und Lebensfülle erahnen. Bevor wir jedoch zu diesen schwierigen Erkenntnissen über die Sprache kommen, wollen wir einen ganz schlichten Anfang setzen.

## *1. Die Sprache des Evangeliums in ihrer Einfachheit*

Wenn wir das Wort Gottes verkünden, tun wir das nicht oft mit einer großartigen Bedeutsamkeit (Pose) in Sprache und Gebärde? Von der Sache her ist dies durchaus gerechtfertigt. Bedenken wir nur die Feierlichkeit der Liturgie bei Juden wie bei Christen im Ritual der Verkündigung der Thora und des Evangeliums! Stellen wir diesem feierlichen Zeremoniell die Texte der Bibel gegenüber. Sie sind von einer leicht verständlichen Klarheit, die bedingt ist durch ihren Stil und schließlich durch ihren Inhalt. Dieser besteht in seinem größeren und wesentlichen Teil in Erzählungen vom Wirken Gottes mit den Menschen oder in Veranschaulichungen dieses Wirkens (Gleichnisse, Parabeln, Beispielerzählungen). Die Aufgaben der Auslegung liegen zumeist im geschichtlichen Umfeld oder in der sprachlichen Hermeneutik. Wo theologische Probleme uns das Verständnis erschweren, stoßen wir auf Anfänge einer theologischen Reflexion wie bei PAULUS: Doch auch bei ihm geht es nicht um theologische Argumentationen, sondern um die preisende Verkündigung des Heils in Christus, wie die gestrafften Bekenntnisformeln zeigen, in die seine theologischen Gedanken einmünden.

---

\* Gastvorlesung zur Eröffnung des Studienjahres im Katechetischen Oberseminar in Naumburg. Der Vortragstil wurde bewußt unverändert beibehalten.

Ziel der göttlichen Offenbarung ist das Heil des Menschen, zu dem er in zweifacher Weise geführt wird: Der Mensch soll darüber unterrichtet werden und er soll dazu bewegt werden, sich dem Heilshandeln Gottes zu öffnen. Modern gesprochen kommt darin die doppelte Aufgabe der Sprache zur Wirkung: Sie ist informativ, also unterrichtend, und emotiv, bewegend. Die Erfahrung zeigt freilich, daß diese Unterscheidung mehr theoretisch ist. Alle Information hat auch bewegende Kraft, besonders wenn die Aussagen auf dem Gebiet ethischen Handelns liegen.

Diese erste Besinnung auf die natürlichen Gesetze und Eigenschaften der Sprache ergibt sich von der Sache her. Die Verfasser der heiligen Bücher benutzen die Worte der menschlichen Sprache, ein Vorgehen, das wir im Blick auf jede Art von Sprachgeschehen einmal bedenken sollten, wo es um ethische, moralische, religiöse, gesellschaftliche Fragen geht. Auch die Philosophie bedient sich zunächst der allgemein menschlichen Worte, die dann im Kontext der philosophischen Aussagen eine eigene, neue Bedeutung erhalten können. Für die Theologie hat Edmund Schlink vor vielen Jahren schon am Beispiel des flacianischen Streites über die Wirkung der Sünde auf die menschliche Natur auf diesen Sprachvorgang hingewiesen: »Da alle theologischen Worte früher oder später der profanen Sprache entnommen sind, ist ja nicht ihre Herkunft entscheidend, sondern die inhaltliche Durchbrechung ihrer profanen Bedeutung und ihre Neubestimmung im Dienste der Offenbarung.«<sup>1</sup> Für unsere sprachtheoretischen Überlegungen eröffnet sich hier ein erster Blick auf die verborgene Macht des Wortes. Sowohl in der Verkündigung wie in der theologischen Reflexion tritt es in den Dienst des Glaubensgeheimnisses. Sofort erhebt sich die Frage, wie ein solcher Gebrauch des Wortes überhaupt möglich ist. Wie kann unsere Sprache des Alltags, der Technik, der materiellen Informationen zu einem sprachlichen Instrument des Mysteriums werden? Dabei müssen wir daran festhalten, daß die Sprache auch in der theologischen Reflexion ein Werkzeug der Mitteilung bleibt. Die Verkündigung und die theologische Darlegung der göttlichen Geheimnisse bedienen sich nicht einer »Geheimsprache«; sie wenden sich an die natürlichen Erkenntniskräfte des Menschen, an sein natürliches Verstehen. Schon Paulus hat der klaren, nüchternen Sprache der Verkündigung die »Geheimsprache« der Glossolalie gegenübergestellt. Die Zungenrede (Glossolalie) dient der Selbsterbauung, 1 Kor 14, 2—4: »Denn wer in einer Sprache redet, spricht nicht für Menschen, sondern für Gott; denn ihn versteht ja niemand, weil er geheimnisvoll im Geiste redet. Wer aber prophezeit, der erbaut die Gemeinde.« Für sich bekennt Paulus, 1 Kor 14, 19: »In der Gemeinde will ich lieber fünf Worte mit meinem Verstande reden, um auch andere zu belehren, als zehntausend Worte in (geistverrückter) Zungenrede.« Dabei kennt der Apostel »einen Menschen in Christus, der in das Paradies entrückt unredbare Reden hörte, die auszusprechen keinem Menschen verstattet ist« (2

---

<sup>1</sup> Edmund Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*. Berlin 1954, 50, Anm. 11. Vor diesem Prozeß der Übernahme und Umwandlung von Begriffen der »Umgangssprache« liegt offenbar noch ein anderer Prozeß. Er besteht in der Bildung der abstrakten Namen und Verben (»Pferd«, »sehen«), der überhaupt erst die Möglichkeit einer Poesie und dann auch der Philosophie eröffnete. Vgl. dazu: Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes*. Hamburg 1946, bes. Kap. VII: Gleichnis Vergleich, Metapher, Analogie. Die Entwicklung vom mythischen zum logischen Denken. S. 163—198.

Kor 12,4). Was aber die einfache Sprache angeht, so hat sie offenbar eine verborgene Tiefe und eine bewegende Kraft, die sie zur Entfaltung (*explicatio*) und zur Verkündigung (*promulgatio*) des Geheimnisses fähig macht.

## 2. Die Macht der Gott-Rede

Der Einsicht in die Schlichtheit der biblischen Verkündigung steht das Wissen um die Größe und Tiefe der Gottesweisheit gegenüber. Das ist schon in der Schrift so, 1 Kor 2,6—10: »Freilich verkündigen wir auch Weisheit . . . jedoch nicht die Weisheit dieser Welt oder der Großen dieser Welt, die zunichte werden. Vielmehr verkündigen wir die geheimnisvolle, verborgene Weisheit Gottes, die Gott vor aller Zeit zu unserer Verherrlichung vorherbestimmt hat. Die erkannte keiner von den Großen dieser Welt. Denn wenn sie die erkannt hätten, so hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt. Sondern es ist gekommen, wie geschrieben steht (Is 64,3): »Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist, das hat Gott denen bereitet, die ihn lieben.« Uns aber hat es Gott geoffenbart durch seinen Geist.« Mit einfachen Worten wird hier das Größte gesagt. Daß solches möglich ist, liegt tief im Wesen des Wortes und der menschlichen Sprache begründet. Das Wort hat eine verborgene und verbergende Tiefe. Damit rühren wir an ein im Wort der Sprache selbst liegendes Geheimnis. Das Wort macht offenbar und verbirgt. Jedes Wort der menschlichen Sprache dient zuerst dazu, einen bestimmten Inhalt zu bezeichnen und mitzuteilen. Das gilt auch von dem Offenbarungswort. Weil es vom Menschen angenommen und verstanden werden soll, darum drängte das schriftlich niedergelegte Wort der Bibel bald zur Übertragung in die Sprachen der Völker, im Unterschied zu anderen »heiligen Büchern«, die jahrhundertlang im ursprünglichen Wortlaut und Sprachidiom weitergegeben wurden. Zugleich weist das Wort über den bezeichneten Inhalt hinaus, ohne ihn ausdrücklich darzulegen. Es lockt den Hörer, eben dieses Wort selbst zu transzendieren. »Unsere Begriffe und Wörter meinen mehr, meinen Höheres und Tieferes, als wir sprachlich auszudrücken vermögen; sie weisen über sich hinaus, über ihren greifbaren und aussprechbaren Sinn. Immer wieder versucht der Mensch, das Unsagbare zu sagen. Was wäre dichterisches Sagen, und zwar schon im schlichten Lied, ohne den Überschritt des Sagens ins Unsagbare? Es ist kein Spiel mit Worten, vom Sagen des Unsagbaren zu reden. Im Grund ist unser Sagen letztendlich ein Sagen des Unsagbaren. Allein schon dies: Was wird in allem Sagen immer auch nicht mitgesagt und doch mitgemeint oder vielmehr nicht bloß mitgemeint, sondern eigentlich gemeint, und zwar wiederum und gerade im schlichten Sagen!.«<sup>2</sup>

Das Theologumenon von der Rede Gottes zu den Menschen, in der sich Gott zugleich offenbart und verbirgt, hat eine tiefe Entsprechung im Wesen der menschlichen Sprache. Den klassischen Schriftbeleg dürfte man in Is 45,14—16 sehen. Die Bildlosigkeit der alte-

---

<sup>2</sup> Gottlieb Söhngen in: *Mysterium Salutis I* (hg. von Johannes Feiner u. Magnus Löhrer) Einsiedeln — Zürich — Köln 1965. 6. Kap. 1. Abschn., 3: Die Sprache des Mysteriums: ein Mysterium der Sprache. Die Sprache der Analogie. S. 927f.

stamentlichen Gottesverehrung wird hier auf dem Hintergrund des Tempeldienstes der heidnischen Umwelt mit ihren prächtigen Bauten und Götterstatuen gesehen: »So spricht der Herr: Der Ägypter Erwerb und der Kuschiter Gewinn und die hochgewachsenen Leute von Seba werden zu dir kommen und dein eigen sein. Sie werden dir folgen, in Fesseln werden sie gehen und werden zu dir kommen und niederfallen und zu dir flehen: Nur bei dir ist Gott, und sonst ist kein Gott mehr. Fürwahr, du bist ein verborgener Gott, der Gott Israels, der Heiland. Aber die Götzenmacher sollen alle in Schmach und Schande geraten und miteinander schamrot einhergehen.« Der verborgene Gott war für Israel der mit ihm wandernde Gott, außer dem es keinen gerechten und rettenden Gott gibt (Is 42,21). Im gleichen Atemzug mit dem Wissen um Gottes Verborgenheit in Gericht und Strafe wird die Gewißheit von Gottes rettender Macht bekannt. Der Prophet kleidet dieses Bekenntnis in die Gottesworte, Is 45,19: »Ich habe nicht im Verborgenen geredet an einem finsternen Ort der Erde. Ich habe nicht zu den Söhnen Jakobs gesagt: Sucht mich vergeblich. Denn ich bin der Herr, der von Gerechtigkeit redet und verkündigt, was recht ist.« Was hier erfahren wird, läßt sich wohl passend im Bilde eines Lebensvorganges wiedergeben, »... im Doppelzug des Ein- und Ausatmens. Christliche Theologie als »Gottes Weisheit im Geheimnis« muß mithin Rede sein von Gottes Offenbarkeit und zugleich von Gottes Verborgenheit. Denn gleichwie Gottes Verborgenheit ohne Gottes Offenbarkeit das Strafgericht über die Ungläubigen ist, so ist Gottes Offenbarkeit ohne Gottes Verborgenheit die Scheinweisheit selbstweiser Menschen. Der nicht verborgene Gott ist auch der nicht offenbare Gott; und der wahrhaft offenbare Gott ist der sich verbergend Offenbarende.«<sup>3</sup>

An diesem Geheimnis der Gott-Rede, die offenbart und verbirgt, nimmt unser Sagen von Gott in der Verkündigung und in der theologischen Reflexion teil. Unser Wort-Dienst greift über sich selbst hinaus, selbst wenn wir nur das Wort der Offenbarung wiederholen. Wenn wir etwa 1 Jo 4,8 zitieren: »Gott ist die Liebe«, dann wird unser Wort »Liebe« von dem her genommen, was in dieser Welt unter den Menschen damit genannt wird. In unserer Rede von Gott meinen wir aber damit, was sich in Gott selbst vollzieht, was Gott uns gegenüber sichtbar werden ließ in seinem in diese Welt zu uns gesandten Sohn (1 Jo 4,7–10). Von dieser Liebe sagt Paulus, daß sie alle Erkenntnis übersteigt (Eph 4,19). Das bedeutet: Jedes Menschenwort ist unzulänglich, in seiner Zeigekraft unzureichend, dies zu sagen, »was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben« (1 Kor 2,9). Von unserem Wort »Liebe« wird also ein übergreifender, überbegrifflicher Gebrauch gemacht. In der Offenbarungsrede sagt es mehr, als es je herzugeben vermag. Zugleich ist das Wort im Gebrauch der Bibel von unerhörter Schlichtheit. Verständlich, einfach, schlicht wird da von dem Größten geredet, was da ist, wie es uns besonders eindringlich im »Hohen Lied der Liebe« 1 Kor 13 gezeigt wird: keine schwärmerische, schwergewichtige Rede! Dies bestätigt sich in der zur Wortsprache hinzukommenden Gebärdesprache Gottes, in der Offenbarung der göttlichen Liebe im Kreuzestod des Sohnes. Sie ist so schlicht, daß sie auch mißverstanden und ins Gegenteil gedeutet werden kann. Dem weltgeschichtlichen Beispiel einer solchen Deutung begegnen wir im Islam, in seinem Verdikt über die Erlösungslehre

<sup>3</sup> Ders. a. a. O. S. 911.

des christlichen Offenbarungsglaubens: Ein für die Sünde geopferter Gottessohn ist eine Blasphemie! Diese Auslegung des lebendigen Liebeswortes Gottes lag lange vor der Kritik am christlichen Erlösungsglauben durch Nietzsche und Sartre.

### *3. Grenzen des natürlichen und des göttlichen Wortes*

Dieser Besinnung auf die Tiefe und Macht des Wortes wollen wir jetzt einige kritische Überlegungen zu Seite stellen. Sie sollen uns Grenzen zeigen, an denen auch das vom Ursprung her mächtige Wort scheitern kann. Sie sollen uns auch zu einem kritischen und verantworteten Umgang mit dem Wort motivieren. Ich deute auf drei Phänomene hin, die ich stichwortartig bezeichnen möchte: Wortfetischismus, Sprachverfall, sprachliche Verstehensgrenzen.

Allen drei Arten einer Sprachbeeinflussung wollen wir hier nur im Blick auf die Gott-Rede nachgehen. Mit Wortfetischismus bezeichne ich den formelhaften Gebrauch von Begriffen und Begriffsgruppen, bei dem die Begriffsbedeutung vergessen wird und die Tiefe wie auch das Transzendieren (die transzendierende Kraft) eines sprachlichen Ausdrucks dem Geist entgleiten. Menschliche Rede wird dann zu einer formelhaften Aufreihung von Worten im theologischen Bereich: von Dogmen oder Lehraussagen; im pastoralen Bereich: von Bibelsprüchen. Mit diesem Wortgebrauch verbindet sich ein magisches Vertrauen auf die Kraft der Wortformel, wobei die dem Schriftwort (oder der Gott-Rede des Theologen) ursprünglich inne-wohnende Kraft gleichsam verschleudert oder vergessen oder mißachtet wird. Im Alltag der Verkündigung kann eine solche Fehlentwicklung ganz verständliche Ursachen haben. Die beiden häufigsten sind: Abstumpfung im täglichen Gebrauch (*cotidiana vilescunt!*) und Resignation. Vielleicht vermag der Abschluß dieses Referates (über das »*Verbum abbreviatum*«) eine kleine Hilfe und Motivierung zu geben. Doch wenden wir uns vorerst den beiden anderen negativen Sprach-Einflüssen zu.

An zweiter Stelle steht da ein Phänomen, das man heute als »Sprachverfall« bezeichnet.<sup>4</sup> Zwei Ursachen möchte ich herausgreifen. Die erste besteht in der Verweigerung der Dialogizität. Dadurch wird Sprache in ihrem Wesen geschädigt. Als Beispiel verweise ich auf die Sprache des Mediziners (oder des Technikers), die sich zu einem sich selbst regulierenden Gebilde entwickelt hat. Die Erfahrung zeigt, daß sich Fachleute auf internationalen Kongressen auch bei einer Unbeholfenheit im fremdsprachlichen Ausdruck und Verstehen mit Hilfe ihrer Terminologie verständigen können. Doch eine solche Verständigung bleibt innerhalb der Fach-Technik und ist in dieser Form kein echter Dialog. Fachsprache, die sich von der allgemein menschlichen Sprache abschirmt, führt zu einer Art Entfremdung der Sprache und damit zur Zerstörung ihres Wesens und zur Schädigung des Menschen selbst. Der Theologe steht in einer ähnlichen Gefahr. Ich weise hier auf das theologiegeschichtliche Beispiel des Nominalismus hin, in dessen Bereich wir immer wieder auf endlose Argumentationsreihen stoßen. Damit möchte ich nicht in das Pau-

---

<sup>4</sup> Dazu Bernhard Casper, *Sprache und Theologie*. Freiburg 1975. Lizenzausgabe: Leipzig 1981, bes. das Kap. VIII: Verfall von Sprache (S. 111–120).

schalurteil über den Nominalismus als Verderber der scholastischen Theologie einstimmen. Es war zu einem großen Teil ein geschichtlich bedingtes Phänomen, auch bedingt durch die christliche Religion als Wortgeschehen, in dessen Bereich sich immer wieder die Fragen nach der Aussagekraft, der Aussageabsicht, dem Aussageinhalt des Glaubenswortes stellen mußten. Doch dürfen wir heute aus der geschichtlichen Distanz unser Urteil erneuern, »reformieren«, weil uns die geschichtliche Entwicklung den Blick für neue und tiefere Dimensionen der Sprache geöffnet hat. Und dafür sollten wir dankbar sein, ohne frühere Zeiten mit ihren Methoden zu verwerfen, die damals auch neu waren. Eine andere Art des Sprachverfalls ist die Entfremdung der Sprache als Ware. Ein Beispiel wäre etwa die Zeitungsanzeige: »Profi schreibt Werbetexte, die verkaufen.« Hier wird das Wort aus dem mitmenschlichen Sprachgeschehen herausgelöst und zu einem Machwerk, zu einer isolierten Maschinerie, zu einem Mittel, das man verkaufen kann. Diese Gefahr erwächst heute der Sprache von mehreren Seiten, von denen nur zwei genannt seien: Werbung und Computertechnik. Geschichtliche Entwicklungen lassen sich zwar nicht rückgängig machen. Doch kann man ihre Folgen in den Griff bekommen, wenn man ihre treibenden Kräfte und ihre Hintergründe rechtzeitig erkennt.

Die dritte Erfahrung, die einen Gegenpol zur Wesenstiefe und zur Transzendenz der Sprache bildet, ist die Tatsache der Verstehensgrenze. Was damit gemeint ist, läßt sich vielleicht am anschaulichsten mit Wittgenstein an dem Beispiel zeigen, wie ein Kind ein Wort erlernt.<sup>5</sup> Nach Wittgensteins Sprachtheorie lernt das Kind das Wort im Umgang mit der Wirklichkeit. Was ein Ball ist, erfährt das Kind beim Ballspielen in der Praxis. Erst aus der Praxis heraus kann das Kind den Ball erkennen und bezeichnen. »Jedes Zeichen scheint allein tot. Was gibt ihm Leben? Im Gebrauch lebt es,« so sagt Wittgenstein in seinem Spätwerk (Philosophische Untersuchungen Nr. 432). Die Praxis, in der das Kind das Wort lernt, spielt sich immer in einem Gesamt ab. Das Gesamt von Wirklichkeit und Lernen, aber auch das Gesamt einer bestimmten Praxis-Wirklichkeit bezeichnet Wittgenstein als »Sprachspiel«. So geht Wortbedeutung im Umgang mit der Wirklichkeit auf, und zwar mit einer bestimmten Wirklichkeit, die ihre Bedeutung, ihr Leben in sich führt und in sich hat. Nur in einer solchen Wirklichkeit kann volle gegenseitige Kommunikation im Verstehen sein. Hier werden von diesem englischen (zwar gebürtigen Wiener) Sprachempiriker Erfahrungen ausgesprochen, die wir aus der Praxis kennen. Wie schwer, wie enttäuschend kann es für den Theologen sein, im Gespräch in ein völlig anderes Verstehensmilieu einzutreten! Erst wenn es gelingt, dem »Fremdling« an irgendeiner Stelle (und wäre es nur eine) einen Verstehenszugang zum Ganzen zu vermitteln, kann es zu einer echten geistigen Kommunikation kommen. Denn »ein Sprachspiel stellt ein Ganzes dar, das in sich spielt, so wie etwa eine Maschine ein geordnetes Ganzes darstellt, das in sich spielt. Und erst aus dem funktionierenden Ganzen heraus wird der Sinn und die Bedeutung eines jeden einzelnen Teils erkennbar — ist ein einzelnes Teil, was es ist.«<sup>6</sup> Hier können wir eine Möglichkeit wenigstens erahnen, »Fremde« zum Mitspiel in jenem großen heilsgeschichtlichen Drama der göttlichen Offenbarung zu führen, das Dante unter dem Titel »Divina Comedia« literarisch gezeichnet hat.

<sup>5</sup> Vgl. ebd. S. 39 (Wittgenstein-Zitate vgl. B. Casper, a. a. O.).

<sup>6</sup> A. a. O.

Wittgensteins Sprachtheorie, die uns zunächst durch das Phänomen der Grenze des Sprachspiels aufgestört hat, reicht uns aber auch einen Trost. Von Interpreten Wittgensteins wird immer wieder betont, wie »das Problem der Privatsprachen oder des sprachtheoretischen Solipsismus dadurch gelöst wird, daß das Sprachspiel . . . ein Sprachspiel ist, das von mehreren miteinander gespielt wird. Das Sprachspiel kann als Praxis von Interaktion begriffen werden. . . .«<sup>7</sup> Gerade der Begriff der Interaktion dürfte für die Aufgaben eines interdisziplinären Dialogs und einer im weiteren Sinne ökumenischen Praxis von einiger Bedeutung sein.

#### 4. Die Transzendenz des Wortes

Mit diesem Begriff meinen wir die Eigenschaft oder »Kraft« des Wortes, über eine bestimmte Bedeutung hinauszuschreiten. Wir hatten diese tief im Wesen des Wortes gelegene Eigenschaft schon einmal angesprochen. Auf ihr beruht der Bedeutungswandel des Begriffes, der auch wieder abhängig ist vom Bedeutungszusammenhang, also vom Kontext der Aussagen. Aber ebenso liegt hier eine wesentliche Voraussetzung für das Verstehen von einer Sprache zur anderen, einer Kultur zur anderen, einer Religion zur anderen. Schon Herder wies auf die Bedeutung der Sprache für das Verstehen der Kultur und der ganzen Lebensweise eines anderen Volkes hin. Und darum sollte auch kein theologischer Bildungsweg christlicher Observanz auf die Pflege der hebräischen Sprache verzichten, nicht nur um die Texte des Alten Testaments in ihrer Urform, soweit sie heute greifbar ist, zu lesen, sondern weil die Sprache hier in ausgezeichneter Weise als Brücke zum Volk der Hebräer dient. Ich erinnere an die Bedeutung von »Sprechen« = »dabar« im Hebräischen, das ganz in der Nähe von »Tun« liegt, im Unterschied zu den entsprechenden Vokabeln im Griechischen und im Lateinischen, die vom Intellektiven her geprägt sind. Natürlich kann man mit Wittgenstein sagen, daß die verschiedenen Vokabeln ihren Bedeutungssinn eigentlich nur im Gesamt des Sprachspiels verwirklichen. Jedoch muß es einen Zugang zum Verstehen eines »fremden« Sprachspiels geben; sonst würde alle Erforschung fremder Sprachen, Völker und Kulturen in einer Feststellung des Nur-Anderen enden. Das Wort weist eben doch über seine Bedeutung hinaus.

Seit Aristoteles kennt die Philosophie und ihr »Instrument« oder »Organon«, die Logik, eine Wortklasse, die diese Eigenschaften des Transzendierens in sich trägt. Sie werden daher Transzendentalien genannt. »Aliquid«, »Unum«, »Bonum«, »Verum«, »Pulchrum«, »Esse« sind Attribute, die im transzendierenden Sinne von allen Dingen ausgesagt werden können. Die spätere Scholastik (die Logik der Konzeptualisten/Nominalisten) bezeichnete diese Attribute als konnotative Begriffe. Im Unterschied zu den absoluten Begriffen bezeichnen die konnotativen Begriffe nicht nur *eine* Sache; sie »mitbezeichnen« auch dabei noch etwas anderes. Wenn wir sagen: »Dies ist ein Mensch«, dann zielt unsere Aussage auf ein zunächst ganz einfaches Aussageobjekt. Dagegen erweitert sich die Aussage in der Formulierung: »Dies ist ein guter Mensch.« Erstes Aussageobjekt ist das Menschsein.

<sup>7</sup> Vgl. ebd. S. 40.

Mitbezeichnet wird das Gutsein dieses Menschen. (Ähnliches gilt von jedem qualitativen Prädikat wie in der Aussage: »Dies ist ein weißer Mensch.« Aber bei den Transzendentalien kommt die Transzendenz besonders stark zum Ausdruck.) Dabei kann das Mitbezeichnete, das Connotatum, zum eigentlichen Ziel der Aussageabsicht werden. In der Aussage: »Das ist ein *guter* Mensch«, oder: »Das ist nur *ein* Mensch« ist im entsprechenden Kontext das Attribut »gut«, »einer« das Hauptziel der Aussage.

In dem Worte »Gott« stoßen wir auf eine besonders starke Tendenz zum Transzendieren. Ich spreche hier nicht von der theologischen Transzendenz Gottes im Sinne seiner Erhabenheit und Andersartigkeit zu Natur und Welt. Am besten kann uns eine kurze methodische Überlegung den Sachverhalt veranschaulichen. Bedenken wir nur einmal, ohne in Einzelheiten zu gehen, in wie vielfältiger Weise in den einzelnen theologischen Disziplinen oder den verschiedenen theologischen Entwürfen über Gott nachgedacht und gesprochen wird. Nehmen wir dazu die vielen Weisen, in denen der Gottesglaube gelebt wird. Welch mannigfaltige Formen bewegen sich um einen Mittelpunkt oder, in Umkehrung des Bildes, ziehen ein Wesen, ein Glaubens- und Lebensprinzip in sich hinein. Hier läßt sich »Gott« mit dem »Connotatum« der Aussagekunst vergleichen. Man muß sich die Bedeutung und die geistige Kraft dieses Vergleichs, der von seinem Ursprung her, der Logik, recht kühl wirkt, einmal verlebendigen. »Gott« ist das Connotatum jeder Gott-Rede, jeder Gesinnung, die ihn »mitmeint«; jedes Lebens, das — oft in einem unbewußten Habitus — mit ihm pulsiert; jeder Handlung, die — oft indirekt — von ihm ausgeht oder auf ihn hinzielt. Was dies bedeuten kann, ging mir einmal durch ein Wort eines Lehrers christlicher Spiritualität auf. In Gesprächen mit Menschen, die nach »dem Sinn des Lebens«, »nach Gott«, nach »Selbstfindung« suchten, jedoch den sie umgebenden Gemeinschaften und Bekenntnissen des Glaubens entfremdet waren, sagte ihm einer von diesen: »Sie können über alles mit mir sprechen, nur nicht über Gott. Dann würde ich unser Gespräch sofort abbrechen, ein für allemal.« Mein Freund ging auf diese Bedingung ein. Nach vier Wochen sagte ihm sein Gesprächspartner: »Jetzt bin ich so weit. Jetzt können Sie mit mir auch über Gott sprechen.« In den vorangegangenen Gesprächen, die der Bedingung nach nie auf Gott zielen durften, war Gott das »Connotatum«, das Mitbezeichnete.

Aus der vorangegangenen Überlegung über die Transzendentalien dürften wir lernen, daß in den meisten Aussagen das Mitbezeichnete auch das Wichtigste, das Eigentliche ist. Diese Überlegungen sollen in keiner Weise die Bedeutung der unmittelbaren Gott-Rede in den Schatten stellen. Sie bleibt auch in »ungelegener« Zeit eine unverzichtbare Aufgabe. Das Wort »von« Gott (»von« in der doppelten Bedeutung des lateinischen »de« und des »a«) kann dann der apokalyptischen Situation ausgesetzt sein, in der es — willentlich oder schicksalhaft — nicht vernommen wird. Doch gerade in dieser Situation kann dem Connotatum Gott eine besondere Rolle zufallen, sei es als verborgenes Angebot des Heils, sei es als Wendemarke der Entscheidung, in beiden Fällen oft vor unseren Augen verborgen.

Vielleicht darf in diesem Zusammenhang eine Bemerkung hinzugefügt werden, die unsere christliche Existenz betrifft. Ich meine, was wir vom Connotatum Gott in der theologischen Sprache bedachten, mag auch, wenn auch in anderer Weise, für die *vita christiana* gelten, die heute ja so weithin von der Vielfalt der Geschehnisse geschüttelt und gebeutelt wird. Ist Gott dabei unser »connotatum« dann bleibt der Trost seiner Nähe, ohne daß stän-

dig und stets auf ihn verwiesen werden muß. Hebr. 13,9 gibt uns in einer auch dort angesprochenen Situation des Herumgeworfenwerdens durch mancherlei und fremde Meinungen ein tröstliches Wort, das ich immer gern in der Übersetzung von Martin Luther höre: »Es ist ein köstlich Ding daß das Herz fest werde, welches geschieht durch Gnade.«

### 5. Das eine Wort, das keine Sprache hat

Damit wollen wir uns einem letzten Phänomen der Sprache zuwenden, ihrer lautlichen Entzogenheit und Ungreifbarkeit, so paradox dies klingen mag. Es wird sich zeigen, daß diese Seite der Sprache gerade von der theologischen Redeweise einsichtig werden kann. Ich gehe aus von einem damit verbundenen Paradox: Sprache als Dialog und Sprache als innerer, mentaler Vorgang. Sprache ist immer auf Dialog aus.<sup>8</sup> Doch wie steht es mit dem inneren Wort? Sprache ist so wesentlich dialogisch, daß sie diese Eigenschaft schon am inneren Wort aufweist. Die lateinische Vokabel für »denken«, »cogitare«, »hin und her wälzen«, deutet schon darauf hin. Unsere Erfahrung bestätigt es. Wir wälzen ein Problem hin und her; in einem inneren Kampf ringen wir mit uns selbst um die Lösung einer Rätselfrage. Aristoteles lehrte es schon: »Sind nicht Denken und Rede dasselbe, außer daß die im Innern der Seele mit sich selbst geführte Unterredung eben mit dem Namen »Denken« von uns benannt wird?«<sup>9</sup> Sprache als Sagen der Wahrheit ist wie ein Kampf zwischen Hörer und Sprecher, auch wenn er in uns selbst ausgetragen wird. Alles Erkennen ist dialogisch, weil das Ziel immer die Kräfte des Einzelnen übersteigt, weil jedes Ergebnis über sich hinausweist. Der echte Dialog muß von Offenheit sein, und zwar in doppelter Weise: zum Dialogpartner, dessen Frage er sich zu eigen macht; offen aber auch für ein Fortführen der Frage zu weiteren Feldern. Genau nach diesem Gesetz verfährt auch das innere Denken, das *verbum nullius linguae*, das Augustinus zur Entfaltung und zum analogen Verständnis der Lehre von der Trinität benutzt hat.<sup>10</sup>

Die Erinnerung an diese verborgene Tiefe des Sprachlautes im schöpferischen Geist des Menschen ist überaus wichtig gegenüber der Gefahr der Technisierung der Sprache. Im extremen Nominalismus des 14. Jahrhunderts stoßen wir bereits auf diese Entartung der Sprache. Für den Nominalisten Crathorn wird das *verbum nullius linguae* zum vorsprachlichen und den Sprachlaut vorbereitenden physiologischen Vorgang in den Nervenbahnen. In dem Verständnis des hl. Augustinus ist das *Verbum mentale* aber in einem ganz anderen Sinn »von keiner Zunge« (*nullius linguae*). Es ist Element eines inneren geistigen Reiches, für das die stimmlichen Laute nur Zeichen sind. Damit folgt er der aristotelischen Lehre, wonach bei der Erkenntnis unser inneres Wort ein natürliches Zeichen der erkannten Sache ist. Damit wird der natürliche Konnex des menschlichen Geistes mit der Erkenntniswelt gewahrt. Das Wort erhält eine innere Relation zur Sachwelt hin. Die natürliche

<sup>8</sup> Vgl. ebd. S. 61–71.

<sup>9</sup> Aristoteles, *Sophistes*, 263 E: »*Οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ ὁ λόγος ταῦτόν ἴπλην ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἀνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦ αὐτοῦ ἡμῖν ἐπωνομάσθη διάνοια.*«

<sup>10</sup> Vgl. Augustinus, *De Trinitate* XV, c. 10 n. 19 (PL 42,1071); c. 12 n. 22 (PL 42,1075); c. 27 n. 50 (PL 42,1097).

Dimension der Sprache dürfte aber dabei zu kurz kommen. Dennoch sichert uns die Lehre vom *Verbum mentale* vor der Gefahr einer Instrumentalisierung des sprachlichen Lautes und einer Verwandlung in ein Mittel rein pragmatischer Mitteilungen.

Das Dialogische der Sprache, ein Wesensmerkmal, darf andererseits nicht in ein eristisches Spiel von Beweisen und Einwänden entarten, wie dies in den mittelalterlichen Traktaten »*De modo opponendi et respondendi*« geschehen ist.<sup>11</sup> Gegen ein Auswuchern der theologischen Disputation hat sich die christliche Theologie schon sehr früh und immer erneut gewehrt. Die Form dieser Abwehr war zugleich die Verkündung vom Mittelpunkt aller Gottrede, ihrem Ziel und ihrem Endpunkt, vor dem jede Rede verstummt. Die christliche Theologie sah sich ja sehr früh einer Fülle von »Weisheitslehren« aus dem orientalischen, vor allem aus dem hellenistischen Raum gegenübergestellt, auf die sie in vielfältiger Weise reagieren mußte. Dies barg aber auch die Gefahr einer »Verwissenschaftlichung« des christlichen Glaubens in sich. Irenäus hat dies gespürt und dieser Vielfalt von Lehren und Thesen den Begriff des »*Verbum abbreviatum*« entgegengestellt.<sup>12</sup> Anknüpfend an Is 10,22 (in der Übersetzung der Septuaginta): »Ein kurzes und bündiges Wort in Gerechtigkeit; denn ein kurzes Wort wird der Herr vollführen auf der ganzen Erde«, bemerkt er, »daß die Menschen nicht durch die Langwierigkeit des Gesetzes, sondern durch die Kürze des Glaubens und der Liebe zum Heil gelangen sollten.« Schon von Augustinus, von Bernhard von Clairvaux und einer Reihe scholastischer Autoren, dann von Nikolaus Cusanus ist dieses Wort aufgenommen worden.<sup>13</sup> Über den vielen Worten der Gottrede steht als Prinzip und Ziel das *verbum abbreviatum*, Christus selbst. Die Schrift in ihrer Vielfalt ist eine Einheit, schauen wir von ihr und durch sie auf das *Verbum abbreviatum*. Dies entspricht wohl ganz der Absicht, mit der Martin Luther an die Schrift ging: Christum zu treiben. Für mich eröffnet sich in diesem letzten zusammenfassenden Ergebnis im »*Verbum abbreviatum*« ein Zugang zum Verstehen evangelischer Mentalität. Zu schnell wurde früher in der Kontroverstheologie das evangelische Schriftverständnis als eine »Hypostasierung« der Schrift kritisiert. Und schließlich dürfte mit Luther und der von ihm herkommenden Theologie im Einklang stehen, was auch mit dem Begriff des *Verbum abbreviatum* bekennd gepriesen werden soll: daß die Wirklichkeit des Heils, die Wirklichkeit des gnädigen Gottes unendlich mehr ist als der Buchstabe einer Gottrede, selbst als die Lettern der Heiligen Schrift.

<sup>11</sup> Vgl. dazu Lambert Marie de Rijk, *Die mittelalterlichen Traktate De modo opponendi et respondendi*. BPhMA N.F. Bd. 17 Münster 1980. Diese Literaturgattung und die dahinter stehende Methode darf nicht mit der seriösen Disputierkunst in einen Topf geworfen werden. Sie atmet den Geist der Streitsucht und der sophistischen Übertölpelung des Disputanten und war für die mittelalterliche Disputationspraxis nicht maßgebend. Vgl. a. a. O. S. 81.

<sup>12</sup> Vgl. Eric Osborn, *The beginning of Christian philosophy*. Cambridge (USA) 1981. Chapter 7: The short word, bes. S. 206–240. Dazu die Übersetzung: Eric Osborn, *Anfänge christlichen Denkens*. Justin, Irenäus, Tertullian, Klemens. Übersetzt, bearbeitet und herausgegeben von Johannes Bernard. Leipzig 1986 (St. Benno-Verlag) Bes. Kap. VII Das Wort — kurz und bündig. S. 262–303, bes. S. 262 f. Irenäus, *Epideixis* (Erweis der apostolischen Verkündigung) § 87. Die von Irenäus gebrauchte Übersetzung der Stelle entspricht allerdings nicht dem hebräischen Text.

<sup>13</sup> Vgl. Nicolai de Cusa, *Opera Omnia*. Jussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis. Bd. XVI. *Sermones I*, Sermo 23 n. 38, pag. 379. Dort auch die Quellennachweise für Augustinus, Petrus Cantor, Bernhard von Clairvaux, Petrus de Alliaco.