

»Menschenwort« und »Gotteswort«

Die biblische Ursprache als Gegenstand biblischer Theologie

Von Manfred Görg

1. Humanistischer Archaismus

Auf der Suche nach den Ahnen der Zuwendung zum Wort in der neuzeitlichen Theologie kommt man an Johannes Reuchlins Werk *De verbo mirifico* (1494)¹ nicht vorbei. Hier läßt der vielgerühmte und eigenwillige Humanist den epikuräischen Philosophen Sidonius, den Juden Baruchias und den Christen Capnio in einem dreitägigen Symposium in Pforzheim auftreten². In den Dialogszenen fällt dem Christen zwar die Rolle des »Wissenden« zu, doch nicht die des souveränen und absoluten Sachwalters einer griechisch-abendländischen Kultur, da diese lediglich in der Nachhut der ägypto-israelitischen Kulturbeziehung stehe. Mose als »der ägyptische Priester« sei der Vater der hebräischen Weisheit, wovon auch die *vestigia Mosaicae lectionis* in den Schriften der Klassiker der griechischen Philosophie Zeugnis abgelegt hätten.

Reuchlins energischer Hinweis auf die »chronologische Inferiorität der griechischen Kultur hinter Ägypten und Israel«³ basiert auf Argumenten, die nicht zuletzt der patristischen Literatur entnommen sind. Die neuplatonischen Philosophen und die christlichen Apologeten »konzentrieren sich dabei auf das Judentum mit seinem sich offenbarenden Gott«. Charakteristisch ist das besonders von Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola entworfene Konzept der *prisca theologia*, wobei Reuchlin die Präzedenz dem Judentum zuerkennt, dem die direkte Offenbarung Gottes im Gegensatz zum griechischen Götterolymp zuteil geworden sei. »Die Offenbarung Gottes erfolgt in hebräischer Sprache, die dadurch zur Ursprache mit den Qualitäten einfach, rein, unverdorben, heilig, beständig avanciert«⁴. Dazu lobt Reuchlin die *brevitas* der Sprache, die aller demonstrativen Rhetorik abhold sei.

Die von den Befürwortern der *theologia prisca* beschworene »göttliche Einfachheit der Bibel« steht nicht im Widerspruch zu Reuchlins Charakterisierung des Hebräischen als

¹ J. Reuchlin, *De verbo mirifico*, Basel 1494 (Neudruck: Stuttgart 1964). Vgl. jetzt auch die kritische Neuedition im Rahmen der von W.-W. Ehlers, H.-G. Roloff und P. Schäfer herausgegebenen Ausgabe sämtlicher Werke Reuchlins: Band I,1: *De verbo mirifico. Das wundertätige Wort* (1494). Lateinisch und Deutsch, hrsg. von W.-W. Ehlers – L. Mundt – H.G. Roloff – P. Schäfer unter Mitwirkung von B. Sommer, Stuttgart 1996.

² Vgl. dazu u.a. S. Rhein, *Der jüdische Anfang. Zu Reuchlins Archäologie der Wissenschaften*, in: Reuchlin und die Juden, hrsg. von A. Herzig – J. Schoeps in Zusammenarbeit mit S. Rohde, Pforzheimer Reuchlinschriften 3, Sigmaringen 1993, 163–174, hier 167–171.

³ Rhein, *Anfang*, 167.

⁴ Rhein, *Anfang*, 169 mit Hinweis auf Reuchlin, *De verbo mirifico*, 42.

»barbarisch«, denn das Barbarische bedeutet für Reuchlin »nicht nur chronologische Priorität, sondern auch und vor allem kulturelle Superiorität«, so daß ihm der »jüdische Anfang« ein Teil des humanistischen Ursprungsbewußtseins« ist. »und zugleich die Nobilitierung nicht-klassischer Wissenssysteme«⁵. Mose gilt als erster Literat, der »das grammatikalische Wissen als erster empfangen und den Phöniziern weitergegeben« habe; er hat absolute Priorität in der Geschichte der Verschriftlichung, er ist aber vor allem der »zentrale Gesprächspartner Gottes«, weil nur er der unmittelbare Adressat der Offenbarung des Gottesnamens geworden sei⁶.

Reuchlins Initiative erschöpft sich nicht in der Zuwendung zum Hebräischen als »his main contribution to humanistic learning«, vielmehr geht sein Interesse dahin, zu demonstrieren, daß wir nur in dieser Sprache »possess evidence how God spoke to men and angels and only Hebrew does not lack clarity in conveying the true word of God as spoken to man«⁷. Das in der Reformation so bedeutsame Programm der *sola scriptura* findet bereits bei Reuchlin seine protagonistische Manifestation⁸.

Reuchlins bekanntes Engagement für die talmudischen Bücher im Kampf gegen die vom Kaiser befohlene Verbrennung der nichtbiblischen hebräischen Schriften entspricht seiner Vorstellung von der bleibenden Unmittelbarkeit des Hebräischen: »Gott hab nit wollen, das der juden büecher verbrent wurden der christenhait zu gut, darmit durch Hebraische sprach die Christen wider zum rechten verstand ihrs glaubens kumen«, ein Satz Reuchlins, den der Ingolstädter Johannes Eck zitiert und heftig kritisieren zu müssen glaubt⁹, weil ein solcher Appell an die jüdische Sprache der liturgischen Praxis zuwiderlaufe, ja eine »Gefahr für das Christentum« darstelle¹⁰. Reuchlins Votum ist denn auch in der Gegenreformation nicht zum Tragen gekommen.

2. Reformatorischer Verbalismus

Melanchthon, von Reuchlins Humanismus beeinflusst, freilich ohne dessen absolute Präferenz des Hebräischen als Ursprache zu teilen¹¹, versteht sich immerhin als Anwalt reformatorischer Zuwendung zum »einfachen Schriftsinn«, der nur durch die Methodik der buchstabengetreuen Auslegung erkannt werden kann, wie sie sich »aus der Einsicht in die Gesetze und Regeln, die einer Rede oder einem Text zugrunde liegen« ergibt¹².

⁵ Rhein, Anfang, 170f.

⁶ Vgl. Rhein, Anfang, 171, mit Hinweis auf Reuchlin, De verbo mirifico, 64. Vgl. bereits O. Kluge, Die hebräische Sprachwissenschaft in Deutschland im Zeitalter des Humanismus, in: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland, 1931, 81–97 (1. Teil), hier 92 mit Anm. 40.

⁷ So M. Goshen-Gottstein, Reuchlin and his Generation, in: Herzig-Schoeps (Hg.), Reuchlin und die Juden, 151–160, hier 157.

⁸ Vgl. Goshen-Gottstein, Reuchlin, 157.

⁹ Hier zitiert nach Kluge, Sprachwissenschaft, 96.

¹⁰ Vgl. dazu Kluge, Sprachwissenschaft, 96.

¹¹ Vgl. dazu H. Steible, Reuchlins Einfluss auf Melanchthon, in: Herzig-Schoeps (Hg.), Reuchlin und die Juden, 123–149, besonders 132–135.

¹² Vgl. dazu u.a. H. Sick, Melanchthon als Ausleger des Alten Testaments, Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik 2, Tübingen 1959, 43–47.

Zugleich geht Melanchthon über das humanistische Prinzip der Anwendung von Grammatik und Rhetorik auf die Schrift hinaus, weil er einen »unlöslichen Zusammenhang zwischen der litera der Schrift mit dem ins Fleisch gekommenen Christus« sieht: »Herabgestiegen ins Fleisch ist der Sohn Gottes, auf daß er gewiß erkannt würde. Wieviel mehr will er durch die Buchstaben erkannt werden, die er gleichsam als sein bleibendes Abbild für uns zurückgelassen hat«¹³. Obschon Melanchthon selbst als Hebraist tätig war, hat er doch keine grammatische oder rhetorische Darstellung der Sprache vorgelegt, sich stattdessen darauf beschränkt, empfehlende Hinweise auf einschlägige Lehrbücher zu geben¹⁴. Bezeichnend ist daher die von ihm gern gewählte Reihenfolge Griechisch-Hebräisch, die zugleich seine reformatorische Präferenz verrät¹⁵. Melanchthons Votum für das Hebräische als Quellsprache findet in zwei Reden zum Thema »De studio linguae Ebraeae« ihren Niederschlag. Das sola scriptura-Prinzip verschafft der Schrift eine Autorität, die das Hebräische letzten Endes doch in den Schatten des Griechischen als der Sprache des Neuen Testaments stellt. Auch die im Unterschied zu Luthers dynamischem Wortverständnis bei Melanchthon favorisierte Betrachtung der doctrina als der materialen Dimension des Wortes hindert anscheinend eine unvermittelte Rezeption der hebräischen Sprachgestalt¹⁶. Dennoch gilt, daß eine ausreichende Kenntnis des Hebräischen für Melanchthon gerade im Zuge der mit Luther gemeinsam betriebenen Revision der Bibelübersetzung unverzichtbar blieb.

Kritischer als die christlichen Arbeiten über die reformatorische Zuwendung zur hebräischen Sprache urteilt eine jüdische Stimme, die zugleich den Finger auf die verwundbare Stelle legt, die problematische Perspektivität von der inkarnatorischen Substanz der Schrift. Nach O. Kluge redet bei Melanchthon trotz dessen didaktischer Förderung der Sprache »allein der Theologe, die Attitüde des Erziehers ersetzt die Originalität des Forschers«¹⁷. Die reformatorische Arbeit habe dem Sprachstudium lediglich eine Dienstfunktion zugestanden: »Das Hebräische blieb weiterhin die Domäne der Theologen«. Bezeichnend dafür sei auch das Urteil des Wittenberger Lexikographen J. Forster: »Das Studium der hebräischen Sprache dient dem Verständnis der heiligen Schrift«; es ist sein Ziel, »Christum illustrare, prodesse ecclesiae Dei«¹⁸. Mit dem halbherzigen Appell an die Rückkehr zu den Quellen, der faktischen Distanzierung von vorurteilslosen Studien der sprachlichen Gegebenheiten und der Gewichtung der christologischen Perspektive geht im Gefolge Melanchthons auch ein gewisser Affront gegen die Rabbinen und den Talmud einher. Kluge bemerkt wohl nicht zu Unrecht in der besitzergreifenden

¹³ Vgl. das Zitat bei Sick, Melanchthon, 45 mit Anm. 17.

¹⁴ So zu den Grammatiken von Johann Böschstein und Johannes Cellarius, dazu Scheible, Einfluss, 133f.

¹⁵ So vermerkt Melanchthon z.B. »Gratiam dicunt Theologi non tantum pro favore, sed etiam Graeco aut Hebraico more pro beneficio aut munere. Sed in sacris literis multa similia exempla extant, quia Interpretibus non licuit ubique Graecam aut Hebraicam phrasin mutare« (Zitat nach dem mir vorliegenden Band: Quintus Tomvys Operum Philippi Melanthonis, Basileae MDXLI, 265).

¹⁶ Zur doctrina als »Leitbegriff« bei Melanchthon vgl. K. Haendler, Wort und Glaube bei Melanchthon. Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Grundlagen des melanchthonischen Kirchenbegriffes, Gütersloh 1968, 72 und jüngst H. Filser, Philipp Melanchthons Beitrag zur Entfaltung einer systematischen Glaubenswissenschaft, MThZ 48 (1997) 9–36, 11.

¹⁷ Kluge, Sprachwissenschaft, 104.

¹⁸ Nach Kluge, Sprachwissenschaft, 105.

Attitüde der christlichen Theologie die Ursache für das gespannte Verhältnis zwischen Philologie und Theologie: »Seitdem gehen Bibelforschung und Sprachforschung getrennte Wege«¹⁹.

Die in nachreformatorischer Zeit weiterhin gepflegte Orientierung auf die biblische Ursprache hin ist nach wie vor nicht vom philologischen Interesse an der Textgestalt an sich geprägt, sondern lebt von der Zuordnung zur pädagogisch-kirchlichen Bedürfnislage²⁰. Die Ausbildung in der hebräischen Sprache wird bestenfalls zum notwendigerweise geduldeten Lehrgegenstand in der Theologie oder gar ganz der Kompetenz der philosophischen Fakultäten zugewiesen.

Die Theologiegeschichte tut sich seither schwer, eine sachgemäße und konstruktive Förderung der hebräischen Sprachstudien im Rahmen der Respektierung der Schriftlichkeit des »Wortes Gottes« als theologische Aufgabe wahrzunehmen. Die Erfassung der literarischen Perspektiven fällt einer unreflektierten Ineinsetzung vom »Wort Gottes« und »Heiliger Schrift« zum Opfer²¹, die theologiegeschichtlich verständlich ist, aber einem wissenschaftlichen Quellenstudium nicht entspricht.

3. Sakralisierung der Sprache

Eine grundsätzliche Innovation stellen daher auch jene Versuche zwischen Reformation und Aufklärungszeit nicht dar, die zur Kennzeichnung der unumgänglichen Spracharbeit eine neue Nomenklatur einführen. Einen Annäherungsversuch stellt die *Philologia sacra* dar, die dem genuinen Charakter der biblischen Schriften als »heiliger« Schriften gerecht werden will, ohne die sprachlich-grammatischen Aspekte zu vernachlässigen. Die *Philologia sacra* des Salomon Glassius etwa läßt die *scriptura sancta* als unter der »Theopneustie« stehend begreifen, um zugleich die Grammatik als notwendige Informationsgrundlage zu studieren. Glassius will indessen keine abstrakte Demonstration bieten, sondern konkrete Hilfe zur Deutung der sprachlichen Verfassung der Schrift²². Ob freilich die Näherbestimmung »sacra« der biblischen Philologie jene Sonderstellung verleiht, die dem »Wort Gottes« angemessen erscheint, ist schon kritisch vermerkt worden²³.

¹⁹ Kluge, Sprachwissenschaft, 106.

²⁰ Vgl. hierzu die instruktiven Informationen bei Kluge, Sprachwissenschaft, 107–113.

²¹ Vgl. dazu auch G. Hornig, Lehre und Bekenntnis im Protestantismus, in: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte 1/3: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität, Göttingen 1984 (71–146), 78. Zuletzt: B. Seidel, Karl David Ilgen und die Pentateuchforschung im Umkreis der sogenannten älteren Urkundenhypothese, Studien zur Geschichte der exegetischen Hermeneutik in der Späten Aufklärung, BZAW 213, Berlin-New York 1993, 11.

²² S. Glassius, *Philologiae Sacrae qua totius Sacrosanctae Veteris et Novi Testamenti, Scripturae, tum stylus et literatura, tum sensus et genuinae interpretationis ratio expenditur, libri quinque*, Frankfurt-Leipzig 1691, fol. b3: »De quo notari velim, non dari hic Grammaticam in Abstracto, seu certae alicuius Linguae, eiusque ad discendae praecepta ... , sed in Concreto, ut ita loquar, seu ad Scripturas sacrosanctas applicatam, earumque voces, phrases atque sententias, eruendi sensus genuini (quem literalem vocant) causam expendentem«.

²³ Vgl. etwa L. Diestel, Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche, Jena 1869 (hier zitiert nach dem Nachdruck Leipzig 1981), 349: »Freilich ward durch die blosse Beifügung sacra der Individualität der Schrift nicht hinlänglich Rechnung getragen«. Zur Würdigung der zeitgenössischen Hebraistik vgl. u.a. auch H.

Dennoch ist wenigstens ein mutiger und entschiedener Schritt zum exakten Sprachstudium hin getan worden, um zugleich zu erfassen »wer die Person des Schreibers ist, welches Ziel seine Schrift verfolgt, aus welchen Motiven, an welchem Ort und zu welcher Zeit die Texte verfaßt sind«²⁴. Ähnlich wird die Bezeichnung »Critica sacra« zu beurteilen sein, eine Titulatur, die der »Isagoge« bzw. »Introductio«, d.h. der noch heute so genannten »Einleitungswissenschaft« vorangeht²⁵. Wie sehr hier noch das Hebräische als gottgestiftete Ur- und Offenbarungssprache betrachtet wird, geht aus den einleitenden Worten der *Critica Sacra* von E. Leigh hervor: das Hebräische ist danach »antiquissima atque sancta lingua«, »Lingua Adami«: »In hac lingua Deus verba fecit ad prophetas atque patriarchas, in hac lingua Angeli alloquuti sunt homines, in hac lingua prophetae conscriperunt Vetus Testamentum; in hac lingua etiam, ut nonnulli putant, sancti in coelis loquentur«²⁶.

Bei solch erhabener Einschätzung des Hebräischen könnte sich der nüchterne Zugriff auf sprachwissenschaftliche Analysen als hybride Anmaßung verbieten, wenn man sich nicht auf einen der meisten anerkannten Grammatiker und Lexikographen des 17. Jahrhunderts berufen könnte, wie dies auch E. Leigh getan hat. Der »Thesaurus Grammaticus Linguae Sanctae Hebraeae« des älteren und jüngeren J. Buxtorf nämlich liefert geradezu die Argumentationshilfe, um das Studium der hebräischen Sprache und Grammatik als »gottesdienstliches« Bemühen in Wertschätzung des Gotteswortes auszuweisen²⁷. Dort findet man im einleitenden Widmungsbrief²⁸ von 1609 rhetorische Formulierungen wie »Dignitas vero huius linguae quae potest maior esse, quam quod sit lingua prima generis humani, quod sit lingua DEI, lingua Angelorum, lingua Prophetarum?«, dann aber die theologische Begründung: »Cognoscitur autem Deus in Verbo suo, quod simul omnis pietatis est regula. Verbi vera ac solida cognitio, in vera linguarum, quibus descriptum est, cognitione, fundamentum positum habet«. Der Thesaurus geht vor allem in seinem syntaktischen Teil neue Wege, die gerade angesichts der neueren Grammatikstudien noch zu würdigen sind. Entscheidend ist aber, daß man in der Rezeption der Ansätze Buxtorfs allmählich Zutrauen zur philologischen Gewichtung der biblischen Ursprache gewinnt und hier keine absolute Unverträglichkeit mit der Reverenz vor dem Mysterium des Gotteswortes wahrnimmt.

Bobzin, Hebraistik im Zeitalter der Philologia Sacra am Beispiel der Universität Altdorf, in: H. Irsigler (Hg.), *Syntax und Text*, ATSAT 40, St. Ottilien 1993, 151–169 (frdl. Hinweis von Dr. A.R. Müller).

²⁴ Kraus, *Geschichte*, 83.

²⁵ Vgl. dazu die Hinweise bei H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, 2. Auflage, Neukirchen 1969, 82–86.

²⁶ E. Leigh, *Critica Sacra Duabus Partibus: Quarum Prima continet Observationes Philologicas atque Theologicas In omnes radices Veteris Testamenti etc.*, Amsterdam 1679, fol. 1.

²⁷ Bei den beiden Buxtorfs verbindet sich nach Seidel, Karl David Ilgen, 38 »konservativer Protestantismus (Calvinismus) mit dem Anspruch höchster wissenschaftlicher Akribie«.

²⁸ Zitate in Folgenden nach der Ausgabe: *Johannis Buxtorfi Thesaurus Grammaticus Linguae Sanctae Hebraeae duobis libris methodice propositus ... Editio Sexta recognita a Johannes Buxtorfio, Filio*, Basel 1663, fol 2–6.

4. Bibelsprache und Ratio

Bis zur Periode der späten Aufklärung hat das Interesse an der sprachlichen Gestalt des alttestamentlichen Gotteswortes zwar auf philologischem Gebiet weitgreifende Vertiefung gefunden, aber die hier zur Debatte stehende Kontroverse nicht thematisiert²⁹. Auch der neologische Appell an die Vernunft des Theologen, die Entdeckung der rationalen Verantwortbarkeit des Glaubens an Offenbarung hat zunächst zu keiner Neuauflage des Studiums geführt, da inhaltliche Perspektiven, wie das ungeklärte Verhältnis biblischer Informationen zu den Erkenntnissen fortgeschrittener Einsichten der Zeit über Natur und Welt, im Vordergrund standen. Die durchaus rational begründeten und ausgewiesenen Studien Buxtorfs sind in der Aufklärungszeit offenbar in den Schatten seiner religiösen Verklärung des Hebräischen getreten, so daß man darin auch eine »Buxtorfische Finsternis« erkennen wollte³⁰. Diese Charakteristik ist freilich ganz unzutreffend, da die Frage nach dem Proprium des Schriftwortes für die Buxtorfs noch im Licht des Glaubens stand. Für die theologische Aufklärung erschien dieses deckungsgleiche Ineinander von Menschenwort und Gotteswort dagegen nicht mehr ohne weiteres nachvollziehbar. Das Schriftwort konnte nunmehr nicht mehr deswegen einer sprachlichen Analyse zugeführt werden, weil es als »Gottes Wort« geglaubt wurde, sondern weil es zunehmend intensiver als Menschenwort erschien. Durch die Ausklammerung der »Gottesfrage« ist die grammatische Betrachtung in eine bezeichnende Isolation geraten. Die *Philologia Sacra* war gewissenmaßen zu einem Etikett erstarrt³¹.

Die Apostrophierung des Hebräischen als »Himmelsprache« hat sich freilich bereits zu Beginn der theologischen Aufklärung, in der Periode des Übergangs vom Wolffianismus zur Neologie als nicht mehr vertretbar herausgestellt. Dennoch blieb es zunächst bei Beobachtungen an der Ausdrucksseite der Sprache, die ihre Erwählung als Sprache der Offenbarung legitimieren sollten. Die vermeintliche Einfachheit und Transparenz der Diktion, der klare Satzbau etc. schienen Grund genug, diese Vorzugsstellung zu begründen. Im Vorlesungsmanuskript eines relativ frühen Aufklärungstheologen ist u.a. zu lesen, daß es ein »warscheinlicher Beweiß für ihre Göttlichkeit« sei, daß Gott die für das menschliche Geschlecht »bequemste Sprache genommen habe«, um die »Offenbarung des wahren Gottes ohne Wunder bekandt zu machen«. Eine »Sprache dieser Art« könne »gewiß leicht verständlich werden; dazu kommt noch die Kürze der Regeln des Erlernens«³². Man spürt, daß es nur eine Frage der Zeit sein konnte, um dieser sprachapologetischen Tendenz ein Ende zu bereiten.

²⁹ Seidel, Karl David Hgen, 38f nennt als »Pendant« zu den Buxtorfs im 18. Jh. Ch.F. Houbigant, B. Kennicott und G.B. de Rossi, um dann noch J. Cocceius als Vertreter für »philologische Fleißarbeit« zu zitieren. Zur Hebraistik im 17.–19. Jh. vgl. auch die Hinweise bei H. Irsigler, Hebräisch, in: M. Görg – B. Lang (Hg.), Neues Bibel-Lexikon II, 1995 (69–81), 77f.

³⁰ K. Aner, Die Theologie der Lessingzeit, Halle 1929 (Nachdruck Hildesheim 1964), 212.

³¹ Die von D.J.A. Dathe bearbeitete Neuauflage der *Philologia Sacra* des S. Glassius (Leipzig 1776) trägt lediglich die Ergänzung »his temporibus accomodata«. Eine theologische Begründung findet sich in der Praefatio nicht.

³² Das in meinem Besitz befindliche Manuskript einer »Introductio in Theologiam Christianam Theticam« (225 Seiten) kommt ohne Nennung des Autors oder der Jahreszahl aus. Die vorläufige Prüfung der Formulierungen und des Inhalts erlauben die Annahme, daß es sich um eine Darstellung aus der Periode des Übergangs vom

5. Entsakralisierung der Sprache

Ein weiterer kritischer Fortschritt war es, Mose nicht mehr als den Erfinder der Schrift auszuweisen³³. Damit war der Entsakralisierung des Hebräischen in entscheidender Weise Vorschub geleistet worden, zumal die fortschreitende Kritik auch die Verfasserschaft des Mose grundsätzlich in Frage stellte³⁴. Freilich konnte dies auch Anlaß sein, den göttlichen Ursprung der Schrift grundsätzlich zu bezweifeln³⁵. So wird das Problem im Munde des respektablen und keineswegs hyperkritischen Göttinger Gelehrten F.W. Michaelis auf den Punkt gebracht: »Stehen in Mosis Büchern Geschichte, die nicht auf Gottes Befehl von ihm aufgezeichnet sind, so ist dies genug die ganzen Bücher Mosis für bloß menschlich zu halten, und nicht Philosophen sondern Kindern mag man weis machen, was man etwan in diesen Büchern für alle Zeiten nützlich und bessernd finde, sey göttlich«³⁶.

Andererseits hat die Zurückhaltung gegenüber der mosaischen Authentizität des Pentateuchs auch zur Bemühung geführt, die geistliche Autorität von den kritischen Erwägungen unberührt sein zu lassen³⁷. Es ist klar, daß mit der nunmehr einsetzenden historisch-kritischen Arbeit an der Bibel ein neues Stadium in der Beurteilung des Schriftworts in

Wolffianismus zur Neologie handelt. Die Konzeption steht etwa dem Kreis um den berühmten Abt J.F.W. Jerusalem (1709–1789) nahe; einige Indizien lassen es nicht ausschließen, daß Jerusalem selbst der Autor ist und daß das Manuskript Grundlage seiner Lehrtätigkeit an der von ihm begründeten Carolina in Braunschweig (seit 1745) war. Die Zitate stammen von der Manuskriptseite 94. Zu Leben und Werk Jerusalems vgl. zuletzt W.E. Müller, Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem. Eine Untersuchung zur Theologie der »Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion«, Berlin-New York 1984. Ders., Legitimation historischer Kritik bei J.F.W. Jerusalem, in: H. Graf Reventlow, W. Sparr, J. Woodbridge (Hgg.), Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung, Wiesbaden 1988 (Reihe: Wolfenbüttler Forschungen Nr. 41), 205–218.

³³ Hierzu weiß der Autor des genannten Manuskripts (Jerusalem?) zu sagen: „daß die »Niederschreibung werde geschehen seyn zu der Zeit, da sie ohne durch eine Menge Wunder geschehen konnte, zu der Zeit wo noch die wenigsten Wunder nöthig waren. Das war nun ohne Zweifel die Zeit, wo das Schreiben schon unter den Völkern bekannt war. Einige, die gerne die Wunder ohne Noth häufen, wollen, daß dem Moses die Buchstaben, und die Kunst zu schreiben, überhaupt von Gott eingegeben worden; allein wir haben nicht den geringsten Grund, diß wahrscheinlich zu glauben« (Manuskriptseite 87).

³⁴ Vgl. hierzu die Ausführungen bei Seidel, Karl David Ilgen, 134–159. Vgl. auch die einschlägigen Hinweise bei E. Zenger in: E. Zenger u.a., Einleitung in das Alte Testament, Kohlhammer- Studienbücher Theologie 1.1, Stuttgart 1995, 64f.

³⁵ Der Zeitpunkt der ersten publizistischen Infragestellung des göttlichen Ursprungs der Schrift im Zuge der theologischen Aufklärung erscheint noch immer nicht festgelegt. Bisher nicht genügend beachtet erscheint mir eine Stellungnahme, die in dem anonym erschienenen Buch mit dem Titel »Hierokles oder Prüfung und Vertheidigung der christlichen Religion angestellt von den Herren Michaelis, Semler, Leß und Freret« (Halle 1785) zum Ausdruck kommt. Der offenbar fiktive Dialog der vier Disputanten wird von J.A. Nösselt, Anweisung zur Kenntniß der besten allgemeinem Bücher in allen Theilen der Theologie, 4. Auflage, Leipzig 1800, 249f, in die Dokumentation der für den »Unglauben aufgesetzten Schriften« aufgenommen, aber auch als »vielleicht die elendeste unter allen« charakterisiert. In dieser wahrscheinlich einem gewissen Chr. L. Paalzow zuzurechnenden Schrift erklärt der Teilnehmer Freret u.a., daß »die Bibel in keiner Absicht von Gott herrühren könne«, was sich daraus ergebe, daß »diese Bücher zu einer Zeit geschrieben worden, da die Juden nach Mosen schon viele Propheten gehabt hatten« (216 bzw. 218). Das Werk muß auf jeden Fall als Zeugnis der frühen Bibelkritik beachtet werden.

³⁶ Anonymus. Hierokles, 258.

³⁷ So etwa bei F.K. Fulda, Das Alter der heiligen Schriftbücher des alten Testaments, in: NRBML 3, 1791 (180–256), 182f nach Hinweis bei Seidel, Karl David Ilgen, 138 mit Anm. 18.

Relation zur Qualifikation als »Wort Gottes« eintreten mußte. Aus heutiger Sicht kann man sich kaum vorstellen, welche Not sich angesichts der nötigen Differenzierung einstellen konnte³⁸. Wie aber sollte die für das Leben mit der Bibel so wichtige Klarstellung der Beziehung aussehen, wenn einerseits dem Studium der Sprache und des menschlichen Schriftworts freie Hand gegeben und andererseits die göttliche Autorität nicht außer Sicht gelassen werden sollte?

6. »Wort Gottes« und Bibelkritik

Die schon bei Melanchthon vollzogene lehrhafte Scheidung zwischen *verbum dei* und *verbum humanum* in der Schrift³⁹ findet in der Theologie des Johann Salomo Semler eine interessante Weiterführung, die zumindest für seine Schüler als Orientierungshilfe gedacht gewesen sein muß und sich möglicherweise weiterhin als theologische Devise empfiehlt. Semler erkennt deutlich genug, daß »der Bibel – zumindest was die Geschichte ihrer Textüberlieferung anbelangt – keine Sonderstellung im Vergleich zu anderer antiker Literatur zugebilligt werden kann«, aber auch, daß »es der Befreiung von bestimmten dogmatischen Behauptungen bedurft hatte, um den Weg zur biblischen Textkritik beschreiten zu können«⁴⁰. Die Loslösung von der These einer »unverfälschten Richtigkeit« der Heiligen Schrift erschien als notwendiger Schritt, wenn man darunter verstand, daß »die heilige Schrift noch ganz durch und durch nach allen ihren Teilen eben dieselbe sey, wie sie aus göttlichem Eingeben von den Verfassern derselben niedergeschrieben worden«⁴¹. Mit Recht ist festgestellt worden, daß Semler als »Prediger und Katechet« der Ansicht gewesen sei, »daß das lebendige und wirksame Gotteswort von der eigenen Bibelkritik gar nicht berührt werde«, so daß er sich auch »zur Verteidigung einer inhaltlich verstandenen Bibelautorität aufgerufen« gesehen habe⁴².

Wie aber geschieht und gelingt eine Erkenntnis und Anerkenntnis des Gottesworts, das dem vernünftigen Vorgehen standhält und nicht radikal zuwiderläuft? Semler plädiert ohne absolute Scheidung zwischen »Wort Gottes« und »Heiliger Schrift« für die Mög-

³⁸ Die damals empfundene Problematik sei hier mit einem Zitat aus einer ebenfalls anonym erschienenen Schrift »Christus und die Vernunft oder Prüfung der Wahrheit und Göttlichkeit der Lehre Jesu Christi des christlichen Lehrbegriffs und der symbolischen Bücher« aus dem Jahre 1792 (ohne Druckort) belegt, wo es u.a. heißt »Es thut einem vernünftigen Manne wehe, wenn er sieht, wie in der besten Religion, die man bis jetzo unter den positiven Landesreligionen kennt, alle die gut gemeinten Erdichtungen des Wunderbaren sich finden, die jede andere mit Thorheiten angefüllte Religion besitzt. Sie tyrannisiren den vernünftigen Exegeten, der sie nicht in die Reihe der Erdichtungen zu setzen wagt, und sie wenigstens durch Erklärungen erträglich zu machen sucht. Den Schaden stiften sie aber immer, daß sie den charakteristischen Beweis in sich führen, daß es mit der Religion, in der sie sich befinden, wie mit allen Religionen der Welt beschaffen ist, welche nicht göttlich, sondern menschlich waren. Sie wird dadurch eine Religion für Leichtgläubige, für solche, denen Fabeln eben so willkommen sind, wie Wahrheiten: nicht aber für Weise und Denker« (176).

³⁹ Vgl. dazu zuletzt die Ausführungen von Filser, Philipp Melanchthons Beitrag, (vgl. Anm. 16), 11.

⁴⁰ G. Hornig, Hermeneutik und Bibelkritik bei Johann Salomo Semler, in: Reventlow u.a. (Hg.), Historische Kritik (219–236) 226f.

⁴¹ J.S. Semler (Hg.), S.J. Baumgarten, Evangelische Glaubenslehre, 3. Bd., Halle 1760, 126; hier zitiert nach Hornig, Hermeneutik, 227, Anm. 15.

⁴² Hornig, Hermeneutik, 227f.

lichkeit einer »Wahrnehmung durch das testimonium spiritus sancti internum«: »sie geschieht durch die subjektive Erfahrung des Individuums, das vom Worte Gottes im Herzen und Gewissen getroffen und durch dasselbe verändert wird«⁴³. Geradezu thesenhaft und programmatisch kann er formulieren: »Das Wort Gottes ist freilich außer und über aller Kritik«⁴⁴.

Obwohl nun Semler gewiß zugestanden werden muß, daß er – auch in der Beurteilung des alttestamentlichen Bibeltextes – nicht einfach eine »moralische oder moralisierende Bibelkritik betrieben« hat, vielmehr der Ansicht war, daß »das in der Heiligen Schrift enthaltene Wort Gottes eine ihm innewohnende moralische Qualität und Aktualität besitzt«⁴⁵, bleibt es doch weiterhin bei dem diskussionswürdigen Problem, wie sich der Ausdruck »Wort Gottes« im wörtlichen und eigentlichen Sinne rechtfertigen läßt, wenn es im Grunde doch um etwas anderes als um die exklusive Identität eines Menschenwortes in der Heiligen Schrift geht. Gibt es noch ein Proprium der Schrift, das in ihr mehr zu Gehör oder vor Augen bringen läßt als das, was antike oder moderne Literatur zu bieten hat, gerade auch dann, wenn diese die Göttlichkeit in irgendeiner Relevanz und Perspektive zum Thema hat?

Nun hat auch die aufklärerische Abstrahierung des Gottesworts von dem, kritischer Analyse zugänglichen Menschenwort, ihre Geschichte. »Die Kritik an der Aufklärung (und an dem Versuch des Idealismus, Geschichte und göttliche Vernunft prozesshaft zu verbinden) hat schließlich zu einer Destruktion des absoluten Wahrheitsbegriffs geführt«, während die historisch-kritische Exegese dem Versuch die Wege ebnete, »die biblischen Texte selbst als verschriftete Sprechakte zu verstehen, als Kommunikationsakte mit jeweils in ihrer Entstehungssituation verortbaren Intentionen und Wirkungen – wobei im Gefolge des Historismus die Wahrheitsfrage nur noch historisch, auf den jeweiligen Kontext bezogen, gestellt wurde«⁴⁶. Im Zuge dieser Dynamisierung des Wortes gelangt die neuere protestantische Theologie des 20. Jahrhunderts immerhin zu einem kongenialeren Verständnis des Schriftwortes, dessen Ereignischarakter zur Sprache kommt. »Auf dieses Wortgeschehen, das ein Sprechen und Hören als Ereignis, also als mündliche Kommunikation, impliziert, wird nicht nur der schriftliche Text zurückgeführt, sondern das geschriebene Wort wirkt seinerseits als Anrede und Anspruch an den gegenwärtigen Menschen«⁴⁷. Noch ungeklärt blieb freilich weiterhin, wie sich das Wortereignis zu dem Erfordernis der Textanalyse verhalte, konnte sich doch der Verdacht nahelegen, daß die Untersuchung der sprachlich-literarischen Phänomene nur noch um so mehr ins Abseits gerückt und das Studium der Textbeschaffenheit lediglich auf die »Spielwiese« der Philologie abgeschoben würde.

⁴³ Hornig, Hermeneutik, 228.

⁴⁴ J.S. Semler, Ausführliche Erklärung über einige neue theologische Aufgaben, Censuren und Klagen, Halle 1777, 112, hier zitiert bei Hornig, Hermeneutik, 228.

⁴⁵ Hornig, Hermeneutik, 234 mit Hinweis auf H.-E. Heß, Theologie und Religion bei Johann Salomo Semler (Diss. Berlin 1974), Augsburg o.J.

⁴⁶ G. Sellin, Das lebendige Wort und der tote Buchstabe. Aspekte von Mündlichkeit und Schriftlichkeit in christlicher und jüdischer Theologie, in: G. Sellin – F. Vouga (Hgg.), Logos und Buchstabe. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Judentum und Christentum der Antike, Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 20, Tübingen 1997, 13f.

⁴⁷ Sellin, Wort, 14.

Erst der Schritt von der theologischen Qualifikation des Wortes in die wissenschaftliche Erfassung von Kommunikation in Linguistik und Exegese hat hier neue Wege eröffnet, die zugleich gegenwärtig zu weiterer Diskussion animieren. Nunmehr werden unter Beachtung und Durchdringung der sprachlichen Gegebenheiten aus den Texten selbst die Kriterien und Signale erhoben, die der vermeintlich toten Sprache zum Leben verhelfen⁴⁸.

7. Katholische Perspektiven und Zugänge

Die katholische Verständnislage scheint von der Diskussion des Problems einer Relati-onsbestimmung von Gottes – und Menschenwort weitgehend unberührt geblieben zu sein, so daß die kritische Zugangsweise eines R. Simon und der in seinen Fußstapfen gehenden Interpreten unbelastet von einer wortgebundenen Schriftorthodoxie operieren konnte. Die jüngste protestantische Rückschau hat die katholische Liberalität des 17./18. Jahrhunderts denn auch mit nicht geringem Erstaunen registriert: »Für die Bibelkritik also sind nur die Katholiken prädisponiert, da sie der Bibel unbefangener gegenüber ständen als die Protestanten«, um die Katholiken jedoch auch gleich mit der »mehr oder weniger geheimen Voraussetzung« befrachtet zu sehen: »Eigentlich ginge es auch ohne Bibel«⁴⁹. Daß sich auch katholische Autoren an der literarischen Beurteilung der Schriftwerdung beteiligten, bezeugt etwa die Darlegung des Benediktiners Ildephons Schwarz, der zum 1. Buch Mose bemerkt, daß »dessen Verfasser wahrscheinlicherweise schriftliche Nachrichten von der ältesten Menschengeschichte vor sich hatte, aus denen er eben das auswählte, was den Plan der Gottheit mit dem Volke ins rechte Licht zu stellen, am tauglichsten war«⁵⁰. Daß Schwarz im übrigen an der mosaischen Verfasserschaft der weiteren Teile des Pentateuch festhält, stellt ihn dem bekannten und teilweise selbster-nannten Revolutionär der historisch-kritischen Arbeit J.G. Eichhorn nicht nach, der in den frühen Auflagen seiner Einleitung eine ähnliche Konzeption vertreten hat⁵¹.

Natürlich muß mit Bedauern festgestellt werden, daß die katholische Einleitungswissenschaft im Bereich der Erforschung des literarischen Werdegangs der Bibel im 19. Jahrhundert in einen Dornröschenschlaf gefallen ist, aus dem sie erst in der Nachkriegs-

⁴⁸ Sellin, Wort, 31, meint freilich, man solle sich der »historischen Fremdheit« des »toten Sprechaktes« stellen, um »seinem Produzenten die Andersheit des Du zu belassen«. Eine kritisch-analytische Rezeption ist jedoch der größte Respekt, dem man einem Text zollen kann.

⁴⁹ Seidel, Karl David Ilgen, 59f. Wenn ein Autor wie L. Hug, Die mosaische Geschichte des Menschen, von seinem Ursprunge bis zum Entstehen der Völker, Frankfurt-Leipzig 1793, vormosaische Urkunden annimmt, muß offenbar seine Identität als »Katholik« eigens hervorgehoben werden (so Seidel, Karl David Ilgen, 121 mit Anm. 133).

⁵⁰ I. Schwarz, Handbuch der christlichen Religion, Zweyter Band, Dritte Auflage Bamberg-Würzburg 1800, 114f. Die erste Auflage erschien 1793!

⁵¹ Vgl. J. G. Eichhorn, Einleitung ins Alte Testament, Dritte Auflage, Leipzig 1803, 235–434. Dazu auch Seidel, Karl David Ilgen, 139. Nur anmerkungsweise gesteht Eichhorn, Einleitung, 250, zu: »Jerusalem's Briefe über die Mosaische Geschichte und Philosophie enthalten schon manches von dem, was ich in diesem und den nächsten Paragraphen beybringen werde«. Vgl. J.F.W. Jerusalem, Briefe über die Mosaische Religion, Braunschweig 1762.

zeit dieses Jahrhunderts erlöst werden sollte. Die für die katholische Exegese belastenden, nur auf dem Sektor der Textkritik hinreichend toleranten Phasen dieser Lethargie sind mit den Beschlüssen der Bibelkommission von 1905–1914, den Bibelenzyklen der Päpste Leo XIII. (1893), Benedikt XV. (1920), Pius XII. (1943) besetzt, um erst mit *Sancta Mater Ecclesia* (1964) und *Dei Verbum* (1965), vor allem aber mit dem jüngsten Dokument der Päpstlichen Bibelkommission zur »Interpretation der Bibel in der Kirche« (23.4.1993) die Wege zu einer umsichtigen und eindringlichen Neuorientierung freizugeben, so daß den früheren Erklärungen »nur noch historischer Wert zukommt«⁵². Hier ist die Einsicht, daß die Schrift »gewiß Gottes Wort, aber Gottes Wort durch Menschenwort« sei⁵³, von erheblicher Relevanz, wenn auch die plakative Statuierung dem Exegeten, der Theologe sein will, nach wie vor außerordentliche Erklärungsnotstände bereitet.

8. Sprach- und Literaturwissenschaft

Die katholische Exegese hat zwar die historisch-kritische Arbeit erst mit Zeitverzug rezipiert, dafür aber in einem Parforceritt der neueren Sprach- und Literaturwissenschaft den Zugang zur Bibelexegese eröffnet. Ausgehend von dem Konzept einer »Exegese als Literaturwissenschaft«⁵⁴ und auf der Basis der generativen Transformationsgrammatik und der satzbezogenen Syntax hat W. Richter ein exemplarisches und sicher erst im kommenden Jahrhundert zur vollen Wirkung gelangendes Spektrum von Initiativen vorgelegt, die in der Erstellung einer Basisgrammatik⁵⁵ und der *Biblia Hebraica Transcripta* und deren Release-Fassungen⁵⁶ als einer unverzichtbaren Grundlage für die weitere Orientierung und Auseinandersetzung gipfeln. Die Domäne textkritischer Arbeit, wie sie nicht zuletzt vom Münchener Vorgänger Vinzenz Hamp gepflegt und gefördert wurde, findet so in einer »höheren Textkritik« eine würdige und respektable Fortsetzung und Vertiefung, wovon nicht zuletzt die Arbeiten der Schüler ein beredtes Zeugnis ablegen⁵⁷.

⁵² Vgl. dazu die Ausführungen bei L. Ruppert, in: *Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission von 23.4.1993 mit einer kommentierenden Einführung von Lothar Ruppert und einer Würdigung durch Hans-Josef Klauck*, Stuttgarter Bibelstudien 161, Stuttgart 1995, 55–59.

⁵³ Vgl. dazu J. Schreiner, *Aspekte heutiger Exegese. Die Bibel – Gottes- oder Menschenwort?* Würzburg 1968, 83–111. Ruppert, *Interpretation*, 55.

⁵⁴ W. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*, Göttingen 1971. Zur methodologischen Anschlußarbeit vgl. u.a. Th. Seidl, *Die literaturwissenschaftliche Methode in der alttestamentlichen Exegese. Erträge – Erfahrungen – Projekte. Ein Überblick*, MThZ 40 (1989), 29–37.

⁵⁵ W. Richter, *Grundlagen einer althebräischen Grammatik*, ATSAT 8.10.13, St. Ottilien 1978–1980.

⁵⁶ W. Richter, *Biblia Hebraica transcripta. Bh¹*, das ist das ganze Alte Testament transkribiert, mit Satzeinteilungen versehen und durch die Version tiberisch-masoretischer Autoritäten bereichert, auf der sie gründet, ATSAT 33.1–16, St. Ottilien 1991–1993. Ders., *Bh¹-Release 3*, München 1996.

⁵⁷ Unter der breitangelegten Rezeption seien besonders herausgestellt die Studien von W. Groß zur Satzsyntax, vgl. zuletzt W. Groß (unter Mitarbeit von A. Diße und A. Michel), *Die Satzteilfolge im Verbalsatz alttestamentlicher Prosa. Untersucht an den Büchern Dtn, Ri und 2 Kön*, *Forschungen zum Alten Testament* 17, Tübingen 1994, von H. Irsigler *Die Untersuchungen zu Großsatzformen und Sprechakten*, von Th. Seidl *Die intensive Fortführung der Valenzstudien*, vgl. zuletzt Th. Seidl, *Untersuchungen zur Valenz althebräischer Verben* 3, *THR* –

Die über alles bisherige Maß hinausgreifende, auf die detaillierte Durchleuchtung der Sprachgestalt orientierte Arbeit vermag nun freilich auch, das anstehende Problem noch radikaler vor Augen treten zu lassen. Wenn schon analysefähiges Menschenwort, bleibt da dem irgendwo verborgenen Gotteswort noch eine schwache Chance? Oder ist es so, daß die Gewalt der rigorosen Textarbeit den Exegeten geradezu mit ihrer Eigendynamik lähmt, schließlich atemlos und damit fragenlos macht? Oder steht dieser am Ende als der Außenseiter da, dem die bescheidene Nachfrage nach dem »Wort Gottes« als unbilliges Interesse angelastet wird, das nichts mehr mit wissenschaftlicher Annäherung zu tun haben und lediglich den »nur-Theologen« beschäftigen soll? Ob sich so der überholte Eindruck einer scheinbaren Suprematie der Theologie über die Philologie, den Richter mit Recht kritisiert hat⁵⁸, ins nicht weniger unglückliche Gegenteil verkehrt?

Eine Apologie der textzugewandten Kleinarbeit als einer notwendigen und mit dem Wortlaut von *Dei verbum* gebotenen Leistung des der Theologie verpflichteten Exegeten hat J. Floss vorgelegt⁵⁹. Sie stellt zu Recht heraus, daß ein Insistieren auf der sprach- und literaturwissenschaftlichen Analyse gerade nicht von der Theologie wegführt, sondern zur unverzichtbaren Basisarbeit des Exegeten gehört. C. Dohmen statuiert darüberhinaus: »Gerade deshalb darf der Exeget sich und andere nicht von der Mühe der Detailarbeit an der Heiligen Schrift befreien, und er kann sich dieser Kleinarbeit – trotz aller Anfragen und Angriffe – auch getrost hingeben, weil er als Theologe eingebunden ist in all die anderen theologischen Disziplinen und die Gemeinschaft der Kirche«⁶⁰. Auch die jüngste Enzyklika läßt ein grundsätzliches Votum zugunsten methodisch-kritischer Arbeit mit offenen Perspektiven für sprach- und literaturwissenschaftliche Studien wahrnehmen⁶¹.

»Rein sein«, ATSAT 57, St. Ottilien 1997, sowie die Arbeiten von G. Vanoni an Weisheitstexten, vgl. zuletzt G. Vanoni, »Was verursacht Reichtum?« und weitere Fragen zu Spr 15, 16 – mit Hilfe der BH¹-Software zu beantworteten versucht. BN 85, 1996, 70–88.

⁵⁸ Vgl. Richter, Exegese, 18.

⁵⁹ Vgl. J. P. Floss, Sprachwissenschaftliche Textanalyse als Konkretion der hermeneutischen Regeln in der dogmatischen Konstitution »*Dei verbum*« am Beispiel Gen 2,4b-9*. BN 19, 1982, 59–120, hier besonders 62–64.

⁶⁰ C. Dohmen, Muß der Exeget Theologe sein? – Vom rechten Umgang mit der Heiligen Schrift, TThZ 99 (1990) 1–14, 14.

⁶¹ Vgl. dazu Ruppert, Interpretation, 26, der zugleich eine etwas irritierende Bemerkung der Enzyklika zu entschärfen sucht. Dort heißt es im Rahmen der »Bewertung« der »Methoden und Zugänge« u.a. »Jüngst hat eine exegetische Tendenz die Methode im Sinn einer Betonung der Textgestalt auf Kosten des Interesses für seinen Inhalt umgebogen. Doch wurde diese Tendenz durch eine differenzierte Semantik (Semantik der Worte, der Sätze, des Textes) und die Erforschung der pragmatischen Dimension der Texte korrigiert« (Interpretation 101). Es ist möglich, daß der Wortlaut hier auf eine theoriebezogene Kontroverse zwischen W. Richter und H. Schweizer (vgl. dessen Arbeit, *Metaphorische Grammatik, Wege zur Integration von Grammatik und Textinterpretation in der Exegese*, ATSAT 15, St. Ottilien 1981) anspielt, doch besteht kein Zweifel, daß das Interesse an semantischen und pragmatischen Urteilen mit den Studien Richters und seiner Schüler keineswegs für obsolet erklärt wird. Mit der Konzentration auf elementare Arbeitsvorgänge sind weiterführende Schrittfolgen absolut nicht ausgeschlossen.

9. Textanalyse versus Inspiration?

Dennoch bleibt noch immer die bohrende »Gretchenfrage«: Wie hältst du es mit dem Wort Gottes? Die sprach- und literaturwissenschaftliche Textarbeit, noch dazu computergestützt, kann bisher unerreichte und noch unvorstellbare Kontrollen und Erfassungen vornehmen, ohne jedoch je eine Antwort auf die Suche nach dem verborgenen »Wort Gottes« geben zu können. Soll es also bei der Kompetenzverteilung bleiben, daß der »Bibelphilologe« jede erdenkliche Mühe aufwenden darf, den Schrifttext zu erforschen, während der »Bibeltheologe« bei der beständigen (freilich »unwissenschaftlichen«) Suche nach dem »Gotteswort im Menschenwort« zu verweilen hat?

C. Dohmen hat dieses Dilemma mit dem Hinweis auf die ekklesiologische Einbindung des Exegeten aufzuheben versucht. Mit dem Glauben an das Zeugnis der »Heiligen Schrift«, in der das Gotteswort »festgehalten« sei, soll das Selbstverständnis einer Gemeinschaft zum Ausdruck kommen, die mit der Kanonisierung, d.h. der »Anerkennung der Inspiriertheit einzelner Bücher in dieser Gemeinschaft« einen identitätsstiftenden Akt setzt⁶². Der »Paradigmawechsel« vom »Blick auf den Autor« zum »Blick auf den Leser/Hörer« verlange überdies, daß »nicht nur die Interpretation der Einzelschriften von ihrer Rezeption her beleuchtet wird, sondern rezeptionsgeschichtlich die theologische Bestimmung der Heiligen Schrift vorangetrieben wird, indem soziologisch bei der Gemeinschaft angesetzt wird, die die jeweiligen Schriften tradiert, für heilig hält und in diesem Sinne gebraucht«. Von dieser die Literaturwissenschaft transzendierenden und genuinen Perspektive müsse der Exeget bestimmt sein, der »die Produktions- und Rezeptionsinteressen dieses Schriftkorpus vom Endprodukt her wahrnehmen« solle, was wiederum nur durch Rückbindung an die rezipierende und auslegende Gemeinschaft möglich sei: »Exegetische Methode muß folglich literaturwissenschaftlich, historisch und ekklesiologisch orientiert sein, um wissenschaftstheoretisch als ihrem Gegenstand adäquat anerkannt werden zu können«⁶³.

So zutreffend die Herstellung des kommunikativen Zusammenhangs ist, mag man sich doch nicht damit begnügen wollen, daß es offenbar erst Sache der christlichen Reflexion sei, mit der ekklesiologischen Sicht der »Begegnung des Wortes Gottes im Menschenwort der Schrift« zu entsprechen. Trotz der mit Recht über K. Rahners Vorstellungen zur Schriftinspiration⁶⁴ hinausgreifenden und Ansätze von P. Grelot⁶⁵ weiterführenden Integration des »Alten Testaments« in die kirchliche Rezeption muß der Blick auf die Perspektiven des Ersteditors der Schrift, dem Judentum, gestattet sein, dessen Identität als das originäre und bleibend erwählte Volk Gottes mit der Anerkennung der hebräisch-aramäischen Bibel als des Gotteswortes an Israel unauslöschlich und unüberholbar verknüpft ist.

⁶² Vgl. Dohmen, Exeget, 9.

⁶³ Dohmen, Exeget, 12.

⁶⁴ Vgl. W. Rahner, Über die Schriftinspiration, QD 1, Freiburg-Basel-Wien 1958. Dazu u.a. K.H. Neufeld, die Schrift in der Theologie Karl Rahners, JBTh 2, 1987, 229–246. Dohmen, Exeget, 7f.

⁶⁵ P. Grelot, Zehn Überlegungen zur Schriftinterpretation, in: E. Klinger – K. Wittstadt (Hgg.), Glaube im Prozeß (FS K. Rahner), Freiburg-Basel-Wien 1984, 563–579. Dazu Dohmen, Exeget, 8.

Kann der christliche Exeget, der über den literarischen Aspekt hinaus die kommunikative Verankerung der Schrift wahrnehmen will, jemals davon absehen, daß seine eigene Rezeptionstätigkeit nicht einem Besitzanspruch gleichkommen darf, der die Gleichzeitigkeit des Judentums übersieht? Was »Wort Gottes« für den christlichen Exegeten bedeutet, muß in der Begegnung mit dem legitimen »Erstgeburtsrecht« Israels und des Judentums auf die Präsentation des »Wortes Gottes« erfragt werden. Eine anderslautende Perspektive würde – auch ohne dies ausdrücklich zu wollen – der geradezu häretischen Konzeption nahestehen, wonach erst der Christ von der neutestamentlichen Botschaft her legitimiert und in der Lage wäre, das »Alte Testament« als Wort Gottes zu verstehen⁶⁶.

Eine Rückbesinnung auf die Dimension des Ausdrucks »Wort Gottes« kann und darf nur in primärer Betrachtungsweise der Informationen aus der hebräisch/aramäischen Bibel als der »älteren Bibel« geschehen. Dabei kann es nicht genügen, auf die Möglichkeit einer bloß grammatikalischen Steigerungsform des »Wortes« zum »Wort Gottes« hinzuweisen. Das Sprechen Gottes ist vielmehr eine elementare und konstitutive Redeweise, die nicht umsonst in der Kosmogonie am Anfang der Bibel (Gen 1,3) in der Übernahme religionsgeschichtlicher Vorgaben ihren richtungweisenden Platz hat⁶⁷. Durch das »Wort Gottes« wird die Schöpfung ins Leben gerufen, damit auch die Wirklichkeit des Menschen und das Menschenwort. Die Verschriftlichung hinwieder geschieht grundsätzlich auf Zukunft hin, ist auch von Haus aus unter anderen Voraussetzungen ein »monumentaler Diskurs«, der in Israel »die Form eines Buches« angenommen hat⁶⁸. Insofern sollte jede Rede vom »Wort Gottes« der religionsgeschichtlichen Eigenart dieser Metapher unter den Metaphern gerecht zu werden suchen, da sich die »ältere Bibel« als Bibel Israels und des Judentums sowie als Grund-Urkunde auch für den Christen letztlich als Stiftung des göttlichen Schöpferwortes begreifen lassen muß. Nur im Lichte dieser Basisauffassung vom Wort Gottes als schöpferischem Wort, das sich in dem Schriftwort manifestiert, läßt sich verantwortlich weiter diskutieren, wie dieses geschaffene Menschenwort sich zum Gotteswort verhält.

10. Die Bibel als »Menschheitsspiegel«

Eine weiterführende Perspektive, die sich nicht ausschließlich an die ekklesiologische Sichtweise bindet und so nicht Gefahr läuft, mit dem überkommenen Anspruch Israels

⁶⁶ Diese Stellungnahme zielt gegen ein höchst problematisches Verständnis, das von G. Gäde, »Altes« oder »Erstes« Testament? in: MThZ 45 (1994) 161–177, vorgetragen wurde, wonach der »Wort-Gottes-Charakter« der »Schrift Israels« »ohne das Neue Testament verborgen« sei (169), vgl. auch: Ders., Besprechung von: E. Zenger (Hg.), *Der Neue Bund im Alten*, Freiburg 1993, in: MThZ 45 (1994) 219–222. Siehe auch die kritischen Bemerkungen zu dieser These von C. Dohmen, in: C. Dohmen – G. Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Stuttgart 1996, 22, Anm. 2.

⁶⁷ Vgl. dazu meine Ausführungen zum Thema: Genesis und Trinität. Religionsgeschichtliche Implikationen des Glaubens an den dreieinen Gott, in: MThZ 47 (1996) 295–313, besonders 305f.

⁶⁸ J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, 177, der von der Sicht Israels die Entwicklung in Ägypten unterscheidet, wo »der Tempel als das Gehäuse der rituellen Kohärenz« fungiert habe. Zu bedenken und zu untersuchen wäre, ob nicht auch das Buch in Israel eine Art Substitution für den Tempel geworden ist.

auf die Schrift in selbstbezogener Weise zu konkurrieren, läßt sich mit der Einsicht gewinnen, daß wir in der »Heiligen Schrift« einen von Gott in die Hand gelegten »Menschheitsspiegel« vor uns haben, der geeignet ist, die Verteilung von Licht und Finsternis in dieser Welt als Gottes unauslotbare und immerzu irritierende Schöpfungstat zu verstehen (vgl. Jes 45,7). Gerade darin besteht eine religionsgeschichtlich verantwortbare Rede von Inspiration, daß die pneumatische Einhauchung als das Lebenselixier schlechthin aufgefaßt werden muß, das auch jedem menschlichen Denken und Tun, mithin auch seiner in Texte gefaßten Äußerung von Erfahrungen zugrundeliegt. Diese Einhauchung ist zugleich der Garant dafür, daß die Irrungen und Wirrungen auf der Ebene des Menschen nicht das letzte »Wort« behalten. Das Spektrum der Menschlichkeit mit ihren Höhen und Tiefen vor Gott kommt in der Bibel in unvergleichlicher Weise zum Ausdruck.

Das »Wort Gottes« in der Bibel ist demnach jenes Menschenwort, das sich als Illustration des Menschlichen und Allzumenschlichen darstellt und zugleich den geschöpflichen Visionen und Alternativen Raum gibt. Die Verschriftlichung läßt dem Studium der sprachlichen Gegebenheiten freiesten Raum, fordert aber auch die kommunikative Zuordnung heraus, die ihrerseits nur über eine methodologisch begründete Religionsgeschichte Israels, des Judentums und der diesem verpflichteten Strömungen der späteren Zeit erfaßt werden kann. Damit wird die Rede vom »Wort Gottes« von einer exklusiven Verschmelzung mit der Bibel befreit, für außerbiblische Zuordnungen geöffnet und zugleich in ihrer kosmogonischen Dimension wiederentdeckt.

Der Exeget und »Bibeltheologe« bedarf der kontinuierlichen Begegnung mit dem »Bibelphilologen«, eine »Personalunion« ist dabei nicht zwingend notwendig, wohl aber eine kritische Solidarität. Beiden Instanzen muß die dialektische Schriftverfassung mit ihrer multifunktionalen Valenz des »Wortes« bewußt sein. Der »Bibelphilologe« betreibt die grammatische Erforschung der Ursprache nicht ausschließlich um ihrer selbst willen; der »Bibeltheologe« verfolgt sein genuines Frageninteresse nicht ohne intensive Rückbindung an das Studium des grundlegenden Wortlauts. Die tragende und verbindende Idee sollte die Erkenntnis einer »Alttestamentlichen Theologie« sein, daß das »Wort Gottes« in der im Judentum gewachsenen und im Christentum rezipierten »Heiligen Schrift« den schöpferischen Prozeß vergegenwärtigt, der sich in der Entfaltung und Differenzierung menschlichen Redens und Schreibens von Gott manifestiert und mit den Sinnen des Denkens und Glaubens empfangen läßt.