

ARBEIT
BAND 3 AM
GOTTESBEGRIFF

Theologie als
sprachliches
Denken

Joachim Ringleben



Akademie der Wissenschaften zu Göttingen

Joachim Ringleben
Theologie als sprachliches Denken

Dieses Werk ist lizenziert unter einer
[Creative Commons
Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen
4.0 International Lizenz.](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/)



erschienen im Universitätsverlag Göttingen 2021

Joachim Ringleben

Theologie als
sprachliches Denken

Arbeit am Gottesbegriff
Band III



Universitätsverlag Göttingen
2021

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Anschrift des Verfassers

Prof. Dr. Joachim Ringleben

E-Mail: Joachim.Ringleben@theologie.uni-goettingen.de

Akademie der Wissenschaften zu Göttingen

Theaterstraße 7

37073 Göttingen

Tel.: +49 (0)551 39-5362

Fax.: +49 (0)551 39-5365

E-Mail: adw@gwdg.de

www.adw-goe.de

Dieses Buch ist auch als freie Onlineversion über die Homepage des Verlags, über den Dokumentenserver der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen [res doctae \(https://rep.adw-goe.de/\)](https://rep.adw-goe.de/) sowie über den Göttinger Universitätskatalog (GUK) bei der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen (<https://www.sub.uni-goettingen.de>) erreichbar. Es gelten die Lizenzbestimmungen der Onlineversion.

Satz und Layout: Sabine Felsberg

Umschlaggestaltung: Margo Bargheer

© 2021 Universitätsverlag Göttingen

<https://univerlag.uni-goettingen.de>

ISBN: 978-3-86395-482-6

DOI: <https://doi.org/10.17875/gup.2021-1595>

Vorwort

Dieser dritte Band meiner Aufsätze enthält fünf bisher ungedruckte Arbeiten sowie solche, die zum Teil an abgelegenen Orten erschienen sind. Ich erachte sie als für mein Denken wichtig und bezeichnend.

Sie alle setzen die *Arbeit am Gottesbegriff* fort und arbeiten somit in verschiedenen Hinsichten meiner Gotteslehre vor, die inzwischen erschienen ist (*Der lebendige Gott. Gotteslehre als Arbeit am Begriff*. Tübingen 2018. DoMo 23).

Der sachliche Zusammenhang mit den Bänden I und II meiner Aufsätze (Tübingen 2004 und 2005) wird an deren Themen erkennbar. Es geht in Band I um die reformatorische Grundlegung meiner Theologie anhand von Lutherstudien, sowie um wichtige theologische Einzelthemen (Gottes lebendiges Sein, Gebet, Gott und Denken, Gott und Raum, Schöpfung, Anthropologie, Auferstehung und ewiges Leben, Hebräerbrief, Christentum und Judentum). Band II ist Klassikern der Neuzeit gewidmet wie J. G. Hamann, Søren Kierkegaard, Hegel (Sünde, Lebensbegriff, spekulativer Satz; E. Hirsch) und Schleiermacher (Reden, Verhältnis zum jungen Hegel). Den Band beschließen zwei Aufsätze zur Sprachtheologie (Ich-Du-Verhältnis und Trinität, Exegese und Dogmatik bei Adolf Schlatter).

Gleichmaßen sind die hier vorgelegten Aufsätze durchweg dem Anliegen einer Theologie von der Sprache her verpflichtet, das sie in biblischer, dogmatischer und theologie- wie philosophiegeschichtlicher Perspektive systematisch verfolgen. Die ihnen vorangestellte *Einleitung* soll den inneren sachlichen Zusammenhang dieser Arbeiten im Blick auf die Sprachthematik verdeutlichen.

Die Drucklegung dieser Studie wurde durch einen Zuschuss der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen ermöglicht, für den ich ihr hier meinen Dank ausspreche.

Göttingen 2021

J. R.

Inhalt

Vorwort.....	V
Einleitung	1
I. Biblisches	
„So spricht der Herr“. Sprachphilosophische Überlegungen zum Wortempfang der alttestamentlichen Propheten	9
Das Wort, der Weg und die Weisung. Systematische Analyse von Psalm 119....	31
Leib Christi und die Sprachlichkeit der Welt bei Paulus. Zur Fragmentierung im 1. Korintherbrief.....	59
II. Dogmatisches	
Dogmatik als historische Disziplin	81
Zweieinigkeit. Logische Überlegungen zur Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus nach dem Chalcedonense.....	107
<i>Sui ipsius interpres</i> . Gott und die heilige Schrift.....	119
III. Theologiegeschichte in systematischer Absicht	
<i>Ictus condendi</i> . Zu einer augustinischen Metapher.....	135
„Im Munde zerronnen ...“? Philosophischer Baustein zum Verständnis des Abendmahls-Sakramentes	149
Der junge Hegel und der Johannes-Prolog.....	167
Hegels sprachliche Logik und die Idee Gottes. Ein Versuch	179

Logos und Agape. Kierkegaards Auslegung des Gebots der Nächstenliebe.....	199
Sprache und Transzendenz. Zur Kritik an Jaspers.....	215
Das sinnliche Scheinen der Idee. Vorbereitende Überlegungen zum Verhältnis von Ästhetik und Theologie.....	237
Nachweise	255

Einleitung

„Schreibe, daß ich dich sehe“ – dieser bei J. G. Hamann eher beiläufig auftretenden Sentenz¹ gehorcht ein Autor, der sich seinen Lesern mit dem seit Jahren für ihn zentralen Motiv seines theologischen Nachdenkens vergegenwärtigen möchte. Ihnen tritt er hier mit z. T. ungedruckten, z. T. überarbeiteten Aufsätzen vor Augen, die das Anliegen einer Theologie von der Sprache her zu verdeutlichen besonders geeignet sind.

Nun hat das angeführte Dictum, wie schon das, das mit „Rede, daß ...“ einsetzt, unverkennbar auch einen tiefen Bezug zur Sache der Theologie und ist darum geeignet, einer Sammlung theologischer Aufsätze voranzustehen, zumal, wenn diese, zwar in unterschiedlicher Weise, doch stets auf die h.Schrift bezogen sind. So gesehen formuliert es eine Bitte, deren Erfüllung im biblischen Wort Gottes erwartet werden kann.

Denn tritt die Theologie als sprachliches Denken von der Bibel her auf, so sind für sie ebenso der Bezug von *Schreiben* und *Lesen*² sowie der von lebendiger *Anrede*

¹ „scribe, ut Te videam“ (21.III.1785 an Jacobi; ZH V, 408, 1 f. Cf. a.a.O. 241 u. N III, 237, 24 (Schreiben – Hören). Es handelt sich um eine Abwandlung des bekannten Dictums: „Rede, daß ich dich sehe“, das bei Hamann eine große Rolle spielt. Cf. dazu meine Göttinger Antrittsvorlesung: „Rede, daß ich dich sehe“. Betrachtungen zu Hamanns theologischem Sprachdenken (1985); in: J. RINGLEBEN, Arbeit am Gottesbegriff II (2005), 3–22.

² Zu „Gott als Schriftsteller“ cf. meinen Beitrag in den demnächst erscheinenden Band der Hamann-Studien. LUTHER kennt ein „sehen mit dem ghör“ (WA 49, 360, 28 f.).

(durch den Text) und *Hören* (auf das einen visuell erreichende Gotteswort) grundlegend³ – auch als Voraussetzung theologischer Darlegungen.⁴ Es ist die eigene Sprache der Bibel, die so zum Ort der Gottesbegegnung werden kann: für ein Gewahren Gottes („sehen“) im Glauben.⁵

Dafür möchten die folgenden Beiträge eines spezifisch theologischen Sprachdenkens bibeltheologischen, dogmatischen und theologiegeschichtlichen Zuschnitts eintreten. Eine solche, hier exemplarisch vorgestellte Sprachtheologie⁶ ist der Sache nach nicht durchführbar ohne ständige Fühlungnahme mit der Philosophie, und zwar insbes. natürlich einer sprachlich ausgerichteten. Dafür steht auch der Name *Hegels* ein, in dessen Denken die Sprache eine nicht zu übersehende Rolle spielt.⁷

Der folgende Überblick über die hier abgedruckten Texte soll einleitend den inneren Zusammenhang verdeutlichen, in dem sie trotz des Anscheins thematischer Disparatheit in Wahrheit zu stehen kommen.

In der Abt. I finden sich zwei alttestamentlich orientierte Ausätze und ein neutestamentlicher.

1. „So spricht der Herr“. Die Bibel sowohl Alten wie Neuen Testaments thematisiert auf außerordentlich vielfältige Weise die Sprachlichkeit des Gott-Mensch-Verhältnisses und die spezifische Sprachlichkeit des Wortes Gottes. Ein besonderer Brennpunkt dieser Thematik ist – systematisch auch im Blick darauf, dass theologisch Jesus Christus als das göttliche Wort (Logos) in Person zu begreifen ist – da gegeben, wo mit dem *prophetischen* Wortempfang soz. die Schnittstelle von göttlichem und menschen-sprachlichem Wort thematisch wird. Das ist eben da der Fall, wo die sog. „Botenformel“ den Aussagen des Propheten explizit vorausgesetzt wird.

2. „Das Wort, der Weg und die Weisung“. Der 119. Psalm bietet eine äußerst differenzierte Phänomenologie religiöser, angefochtener Erfahrung im Gegenüber zum Wort Gottes. Dabei hat er ein lebenslanges Unterwegssein mit der h.Schrift vor Augen, die dem Frommen vorweg und ihm vor-geschrieben ist (προεγράφη, Röm 15, 4) – als Licht auf seinem beirrten Wege. Der durchgängig sprachliche Charakter der Gottesbeziehung wird in diesem Psalm insbes. in seinen Reflexionen zu „Herz und Mund“ sowie in der theologischen Bedeutung des hier strukturbildenden hebräischen Alphabets erkennbar.

³ Zum Anrede-Charakter des Gotteswortes cf. J.RINGLEBEN, *Gott im Wort* (Tübingen 2010), 426 ff.

⁴ Mit P. HÄRTLING geredet: „Sprich, damit ich schreibe“; in: Th. Vogel (Hg.), *Über das Hören* (Tübingen 1996), 181–195.

⁵ Zum darüber auch hinausführenden eschatologischen Charakter des göttlichen Wortes (Schau) cf. a.a.O., wie o. Anm. 3, 550 ff. (13. Kap.).

⁶ Sie ist nicht mit der herkömmlichen Wort-Gottes-Theologie (bes. im Barthschen Sinne) noch auch einer solchen im Stil der hermeneutischen Theologie zu verwechseln.

⁷ Cf. u. die Beiträge über Hegels Verhältnis zum Johannes-Prolog, dem er ein Grundtheorem seines Denkens abgewonnen hat (III.3), sowie zur sprachlichen Verfäassung seiner „Logik“ (III.4).

3. Die Untersuchung über „Leib Christi und die Sprachlichkeit der Welt“ reflektiert den weitreichenden Sachverhalt, dass der Apostel *Paulus* (vor allem im 1Kor) den konstitutiven Zusammenhang zwischen der Sprachlichkeit des Glaubens und der „artikulierten“ Einheit des Leibes Christi gegenüber deren zeitgenössischer Fragmentierung sowohl ekklesiologisch wie christologisch herausgearbeitet hat. Dass er das auf dem Hintergrund einer sprachlichen Verfassung des Kosmos überhaupt tut, hängt mit seinem Verständnis des Vaters Jesu Christi als dem Gott des Wortes eng zusammen.⁸

Die Abt. II enthält im eigentlichen Sinne dogmatische Erörterungen.

1. In detaillierter Auseinandersetzung mit *Schleiermachers* enzyklopädischer Konzeption der Dogmatik als „historischer“ Disziplin versuche ich im Anschluss insbes. an den Sprachdenker *W. v. Humboldt*, die wesentliche Sprachlichkeit aller Theologie herauszuarbeiten, die mit ihrer unabstreifbaren Überlieferungsbezogenheit und Geschichtlichkeit vorgegeben ist.⁹ Von der Sprache her formiert sich die Theologie schon insofern, als sie faktisch immer von der Bibel aus und auf sie zu denkt – wie theoretisch vermittelt dies auch sei. Allerdings schließt das auch grundlegende Annahmen über das Verhältnis von Denken und Sprechen sowie von Sprache und Geschichte, mithin die Geschichtlichkeit der Vernunft mit ein. Von ihnen aus ergibt sich auch ein vertiefter Sinn von „Philologie“ bzw. „philologischer“ Auslegung.¹⁰

2. Unter dem Titel „Zweieinigkeit“ findet sich eine kurze Studie zum Chalcedonense, und zwar konzentriert auf die bekannten vier Negativbestimmungen („unvermischt“, „unverändert“, „ungeteilt“ und „ungetrennt“), bezüglich derer eine *logische* Klärung der von ihnen indirekt beschriebenen Einheit von Gott und Mensch im Christus angestrebt wird. Ihre interne Systematik weist aber, wie gezeigt werden kann, mit ihrer Logik zurück auf das sprachlich artikuliertem Gottesverhältnis schon *Jesu selber* und eröffnet so den neutestamentlichen Horizont, in dem das christologische Dogma zu begreifen ist.

3. „Sui ipsius interpres“. In der dritten dogmatischen Erörterung wird das Hamannsche Dictum (s. o.) insofern spezifisch eingelöst, als sie Gott als den Autor der h.Schrift¹¹ zugleich als deren „authentischen Ausleger“ (im Sinne *Hamanns* und *Kants*) in Anschlag bringt. In solcher Selbstbeglaubigung seines Wortes ist Gott immer auch *sui ipsius interpres* – wie eben nach *Luther* die Bibel selber auch. Das aber

⁸ Der Zusammenhang von Leiblichkeit und Sinnlichkeit der Sprache wird auch im Beitrag zum Abendmahl (u. III.2) und das Thema Sinnlichkeit in dem Beitrag zum ästhetischen Schein (III.6) wieder aufgenommen.

⁹ Cf. auch J. RINGLEBEN, *Theologie und sprachliche Tradition*; in: J. Vokoun (Hg.), *Traditionstheorie im Gespräch der Wissenschaften* (Wien/Zürich 2019), 85–101.

¹⁰ Zum Ansatz einer *sprachlichen* Auslegung biblischer Texte cf. J. RINGLEBEN, *Wort und Geschichte. Kleine Theologie des Hebräerbriefs* (Göttingen 2019), 5–7.

¹¹ S. o. Anm. 2.

kann theologisch letztlich – so die dogmatische These – nur begriffen werden, wenn Gottes Sein als *causa sui* gedacht wird.¹²

Abt. III bietet theologiegeschichtliche Erkundungen in systematischer und sprachtheologischer Perspektive.

1. Der Aufsatz „ictus condendi“ führt vor Augen, wie *Augustinus* in einer neuartigen, eigengeprägten sprachlichen *Metapher* das göttliche Handeln in Protologie, Eschatologie und *unio mystica* ebenso sachgemäss wie originell zusammenführt und erschließt. Diese Augustin-Interpretation wird in eine Fülle von verwandten Aussagen in der Geistes-, Literatur- und Theologiegeschichte zum Gründungsstoß des *ictus* eingezeichnet, die sich von der Antike bis ins 20. Jahrhundert auffinden lassen.

2. „Im Munde zerronnen ...“. Hier handelt es sich um ein Lehrstück darüber, wie *Hegel* (gegenüber seiner vorläufigen Kritik in den „Jugendschriften“) von der Sprache her – genauer: vom begriffenen Verhältnis von Sinnlichkeit und Sprache aus, wie er es im ersten Kapitel der „Phänomenologie des Geistes“ (1807) konzipiert,¹³ – zu einem angemesseneren Verständnis des Abendmahlssakraments gelangt ist. Es liegt auf der Hand, dass solche Einsichten von größter sachlicher Bedeutung für den von *Luther* ins Zentrum der Abendmahlstheologie gestellten *Wort*-Charakter des Sakraments sind.¹⁴

3. Der zweite *Hegel*-Aufsatz des vorliegenden Bandes präsentiert eine philosophiegeschichtliche Entdeckung. Er kann zeigen, dass der junge *Hegel* um 1798/1800 bei einer denkenden Lektüre der Anfangssätze des Joh.-Prologs bzw. in dessen Sprachstil ein grundlegendes dialektisches Neuverständnis des philosophischen Sinnes von Aussagesätzen gewonnen hat. Dieser geht für ihn nicht in einem formal-urteilslogischen und nivellierendem Verständnis auf, sondern ist, ins Theorem des „spekulativen Satzes“ gefasst,¹⁵ für seine ganze Philosophie von eminenter Bedeutung geworden. Hier hat ein werdender Philosoph im Geschriebenen der Bibel, es aus der Schrift ersehend, ein Grundmotiv seines weiteren Denkens finden können.

4. Es kann nicht überraschen, dass diese sprachphilosophische Entdeckung Hegels ihre Wirkung bis in das Hauptwerk der „Wissenschaft der Logik“ hinein erkennen lässt. Der dritte *Hegel*-Beitrag diese Bandes ist – auf dem Hintergrund des Sprachverständnisses Hegels in seiner „Enzyklopädie“ – der Spurensuche, was die Sprachlichkeit dieser Logik angeht, gewidmet. Daher stehen besonders der Anfang der Logik und wichtige Bemerkungen zu diesem Thema in der Wesenslogik im Blick

¹² Ich wende hiermit den Gedanken von Gottes Sein als Selbsthervorbringung auf sein Verhältnis zur h.Schrift an; zu jenem Gedanken cf. meine Gotteslehre: Der lebendige Gott (Tübingen 2018), 171 ff. (§ 2).

¹³ Cf. Werke in zwanzig Bänden: Band 3 (Frankfurt a. M. 1970), bes. 90–92.

¹⁴ Cf. a.a.O., wie o. Anm. 3, 144 ff. (6. Kap.). Zu Jesu Einsetzungsworten in sprachlicher Hinsicht cf. J. RINGLEBEN, *Jesus* (Tübingen 2008), 532 ff.

¹⁵ Cf. dazu genauer J. RINGLEBEN, a.a.O., wie o. Anm. 1, 192 ff. („Sätze über Gott und spekulativer Satz“).

der Überlegungen. Deren Vorläufigkeit (als ein erster Versuch zu diesem Thema) lässt zum Schluss auch Aufschlüsse über Hegels „absolute Idee“ zu, die er – wieder in Anspielung auf den Joh.-Prolog – als das „ursprüngliche Wort“ fasst und sie somit für die Idee Gottes anschlussfähig hält.

5. Es folgt ein Beitrag zu einem wichtigen Werk *S. Kierkegaards*: „Der Liebe Tun“. Für seine Auslegung des Gebotes der Nächstenliebe erweist sich das Verhältnis von Logos und Agape als zentral, wie in diesem Vortrag gezeigt wird. Dabei ergibt sich, dass für die interne Logik des Liebesgedankens die Lebendigkeit, Unendlichkeit und Geisthaftigkeit der Agape wesentlich sind. Diese Einsichten spitzen sich in der ausführlichen Erörterung der Frage zu, ob die Nächstenliebe zu denken (und ihr Gebot zu *übersetzen*) ist als ein Lieben des Nächsten *wie* sich selbst oder ... *als* sich selbst. In der begründeten Antwort auf diese Frage, die *sprachlich* die gedanklichen Probleme des Selbstverhältnisses anzeigt, liegt auch der Schlüssel zum Verhältnis von Selbstliebe und Nächstenliebe.

6. Der vorletzte Beitrag versucht sich in einer durchgreifenden theologischen Kritik an dem Konzept von Chiffre und Transzendenz und dem daraus folgenden Verständnis der Christologie bei *K. Jaspers*. Diese Kritik wird nicht aus der Sicht einer positionellen Theologie (wie der *Barths* oder *Bultmanns*) vorgetragen, sondern ausgehend von sprachphilosophischen Einsichten wiederum *W. v. Humboldts*, auf die auch Jaspers selber sich teilweise bezieht. Gegen diesen soll gezeigt werden, dass seine Religionsphilosophie und insbes. seine Abwehr christlich-„dogmatischer“ Aussagen auf einem unzureichenden Verständnis der Eigenart religiöser Sprache beruhen.

7. Den vorliegenden Band beschließt ein Essai, der, ausgehend von der Grundbestimmung von Schönheit in *Hegels* Ästhetik, darin erste Ansatzpunkte für eine theologische Rezeption der Kunst aufzufinden sucht. Dabei steht im Mittelpunkt das Verhältnis von ästhetischem „Schein“ und metaphysischer Wahrheit im Sinnlichen. Insofern dem nur „Auge und Ohr“ entsprechen können, wird wie in der Theologie auch im Verhältnis zur Kunst und ihrer generellen Sprachlichkeit – bei aller sonstigen Verschiedenheit – die Maxime entscheidend, das schriftlich, male- risch oder musikalisch Erscheinende so zu vernehmen, dass darin Wahrheit *gesehen* werden kann.

I. Biblisches

„So spricht der Herr“

Sprachphilosophische Überlegungen zum Wortempfang der alttestamentlichen Propheten

*Daß ... der Gott, der Geist
Im Menschenwort,
Wieder mit Namen, wie einst, sich nennet.*

Hölderlin, Ermunterung (Erste Fassung)

I Die unabgeoltene Fragestellung

Das Wort Gottes ist konstitutiv für die alttestamentlichen Propheten als solche (cf. Jer 18, 18).¹ Indem Jahwe *zu* den Propheten gesprochen hat bzw. spricht (Jes 7, 3.10; 8, 1.3.5.11 u. ö.), ist sein Wort *in* ihnen wirksam da (Jer 5, 13; cf. Jes 51, 16; zu Jes

¹ Dazu, dass die Botschaft der Schriftpropheten auch *inhaltlich* in religionsgeschichtlicher Perspektive einzigartig ist, cf. R. G. KRATZ; Die Propheten Israels (München 2003), 17 u. 58.

50, 4 s. u. IV).² Dass sie es *hören*,³ macht sie zu dem, was sie sind: „Der Herr Jahwe hat gesprochen, wer weissagt nicht!“ (Am 3, 8).⁴

Mit solchen und ähnlichen Formulierungen ist das Problem gestellt: Wie kann das gedacht werden: „Götterwort im Menschenmund“⁵ und zwar von der Sprache her?

Zur Beantwortung dieser Frage ist der oft aufgebotene Begriff der „Offenbarung“ einerseits nicht spezifisch genug,⁶ weil sein Verhältnis zum göttlich-menschlichen Sprechen ungeklärt bleibt.⁷ Andererseits ist festzustellen: „Über den Offenbarungsempfang selbst ... finden sich in den Quellen nur gelegentliche Angaben, die manche Fragen offenlassen“,⁸ und das gilt insbes. für das zugrundeliegende Verhältnis von Gottes- und Menschenwort.

Gerne wird auch der Terminus „Inspiration“ herangezogen, um den prophetischen Wortempfang theologisch zu definieren.⁹ Demgemäß sind die Propheten Israels Inspirierte, zu denen (bzw. durch deren Vermittlung) das Wort Jahwes *gekomm-*

² G. HÖLSCHER, Die Profeten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels (Leipzig 1914), 147. Es kann auch heißen, Gott antworte *durch* die Propheten (1Sam 28, 15).

³ So spricht man gern von „Auditionen“ (B. DUHM, Israels Propheten (Tübingen ²1922), 232, 296 u. ö. HÖLSCHER formuliert zu Jes: „die ihm zu teil gewordenen Offenbarungen der Gottheit, von denen er nur die gehörten göttlichen Worte mitteilt“ (a.a.O. 245). Von den Auditionen unterscheidet man die Visionen („Gesichte“); cf. etwa G. v. RAD, Theologie des Alten Testaments. Band II (München 1965), 67 u. 72f. Nach Hölscher tritt bei Jes das Schauen hinter dem Hören zurück, und das Prophetenwort ist „Gehörtes“ (Jes 28, 19: שָׁמָעוּ), d. h. etwas, das sich den Ohren vernehmbar werden lässt (cf. Jes 5, 9LXX; 22, 14). So ist Jahwe ein Gott, „der den Profeten sinnlich sichtbar und hörbar sich kundtut“ (Hölscher, a.a.O. 318).

⁴ Es ergeht auch ausdrücklich der Auftrag zum Weissagen (אָמַר): Am 7, 15.

⁵ So der Titel bei M. WEIPPERT in seinen „Studien zur Prophetie in Assyrien, Israel und Juda“ (Göttingen 2014), FRLANT 252. Cf. neuerdings religionsvergleichend M. NISSINEN, Ancient Prophecy. Near Eastern, Biblical, and Greek Perspectives (Oxford 2017). Nissinen bevorzugt den (seit Cicero eingebürgerten) Ausdruck „Divination“ (cf. a.a.O. 10 ff., 334) und spricht neutral von „message“ (21 u. ö.).

⁶ So z. B. bei DUHM, a.a.O. 230 und A. WEISER, ATD 13 (Göttingen 1974), 49.

⁷ Immerhin gilt wohl gemäß Am 3,7 der Grundsatz, dass Jahwe nichts tut, „er offenbare [הָלַל] denn seinen Ratschluß dem Propheten“. Allgemeiner gefasst, hieße das: Gottes Offenbarung ist Moment seines Handelns und sein Handeln ereignet sich in sprachlicher Einheit mit seinem Offenbaren (cf. Jer 1, 12). Von einem Offenbarungsbegriff aus definiert schon SPINOZA, allerdings sehr allgemein: „Prophetia ... est rei alicuius certa cognitio a Deo hominibus revelata“ (Tractatus Theologico-Politicus; cap. I. Opera I (Hg. G. Gawlick/F. Niewöhner), Darmstadt 1979, 30).

⁸ G. v. RAD, a.a.O. 67. Das Kapitel „Die Auffassung der Propheten von dem Wort Gottes“ ist bei v. Rad (a.a.O. 89–107) überwiegend an dessen inhaltlicher Auffassung (bes. seiner Mächtigkeit) orientiert und erbringt daher für die *hier* leitende sprachphilosophische Frage nicht sehr viel (zum Grund dafür bei den Propheten selber cf. 97 f.); gleichwohl kommen v. Rads schöne Ausführungen ihr noch am nächsten.

⁹ So schon DUHM, a.a.O. 222; sie entspricht als „freie Inspiration“ dem lebendigen Gott (223) und findet sich besonders bei Ez (229). HÖLSCHER redet vom „inspirierten Wort“ (a.a.O. 196; cf. 256) als vom Geiste Gottes eingegeben (Jes 61, 1). Cf. auch B. Duhms frühe Göttinger Abhandlung „De inspiratione prophetarum“ (1871; abgedruckt in: FS O. Kaiser (Hgg. V. Fritz u. a.), 1989, 217–230), auf die R. SMEND hinweist (Kritiker und Exegeten (Göttingen 2017), 361). Ich

men ist (cf. Hag 1, 1; 2, 1.10.20; Sach 1, 1.7; 4, 6.8; 6, 9; 7, 1.18). In diesem Begriff sind aber Voraussetzungen enthalten, die nicht jeweils expliziert und nicht nach ihrer Sprachlichkeit reflektiert werden.¹⁰ Liest man bei G. Hölscher über den Propheten: „Sein Wort ist ein Kind des Augenblicks, der plötzlichen Eingebung, im Moment erhöhter Seelenspannung aufgegriffen und ... in der Glut des Geistes (Hes 3, 14) geäußert“,¹¹ so ist zum einen die psychologisierende Begrifflichkeit nicht geeignet, das sprachliche Phänomen als solches zu präzisieren,¹² zum andern aber gilt sachlich entschieden: „die Propheten von Amos an verstehen sich merkwürdigerweise nicht als Geiststräger, sondern als Verkündiger des Wortes Jahwes“.¹³

Die häufig zu findende Einleitungsformulierung: „Und es erging das Wort Jahwes“ (dazu s. u. II.2.) wurde von S. Mowinckel so paraphrasiert: „es ward das Wort Jahwes aktive Realität bei N. N.“.¹⁴ Darin schwingt sicher die bekannte Auffassung von der dem Wort (דְבַר) Gottes eigenen Mächtigkeit mit.¹⁵ Vor allem aber und zunächst wird das Gotteswort „aktive Realität“, indem es de facto Wort des Propheten, Menschenwort, *wird*, und genau darin liegt das zu lösende Problem: wie ist ein solcher Übergang unter sprachlichen Bedingungen zu verstehen?

Zunächst scheint sich eine klare Lösung durch eindeutige Zuordnungen anzubieten. Wird zu Mose bezüglich Aarons gesagt: „Er wird für dich zum Volk

verdanke meinem Kollegen Smend einige hilfreiche fachliche Hinweise zu den alttestamentlichen Fragen dieses Aufsatzes.

¹⁰ Es sei daran erinnert, dass schon die altprotestantische Dogmatik bei Inspiration, und zwar der h. Schrift, zwischen der „*suggestio rerum*“, die also unsprachlich ist, und der „*suggestio verborum*“, die das Verhältnis von Gottes- und Menschenwort offenlässt, und schließlich einer „rein“ geistigen, allgemeinen „Eingebung“ unterschied, bei der die Identifikation der Sachverhalte und ihre Formulierung dem Inspirierten überlassen blieb.

¹¹ A.a.O. 150.

¹² HÖLSCHER schreibt z. B. über Amos: „In der Begeisterung ist seine neue Erkenntnis geboren worden; im Enthusiasmus strömt sie von den Lippen des Profeten“ (a.a.O. 204). Zu dem von Hölscher favorisierten Begriff der „Ekstase“ cf. kritisch v. RAD, a.a.O. 63 A.9 u. 69f. Cf. auch NISSINEN, a.a.O. 183ff.

¹³ v. RAD, a.a.O. 64; indem der Geistbegriff zurücktritt (a.a.O. 64f. u. A. 10), tritt theologisch die Sprachlichkeit des Ereignisses in den Vordergrund; cf. auch u. bei Anm. 28. Freilich spricht auch v. Rad von den Propheten als „Charismatikern“ (60 u. 72; zu seinem text- u. überlieferungsbezogenen Begriff cf. 349 ff.). Cf. zur dramatischen Geistergriffenheit aber K. KOCH, *Die Profeten I* (Stuttgart 1978), 36.

¹⁴ Angeführt bei v. RAD, a.a.O. 96 A.12.

¹⁵ B. DUHM schreibt über den einen Gott Israels: „Seine vorlaufende Kundgebung ist die wirk-same Kraft in den geschichtlichen Ereignissen“, und besonders von Dtjes gilt der „Gedanke, daß Jahwes ‚Wort‘ die bewegende und leitende Kraft der Menschheitsgeschichte ist“ (Das Buch Hiob (1887; ND (hansebooks 2020), 23). Entsprechend heißt es in Duhms Prophetenbuch (zu Jes 40, 8): „Jahwes Wille, ausgesprochen in seinem ‚Wort‘, ist die unsichtbare Kraft, die die Welt und Menschheit hervorgebracht hat und sie wieder vergehen lassen kann“, a.a.O. (21922), 296. Über die Vermittlung des göttlichen Willens durch das prophetische Wort cf. R. FELDMAYER/H. SPIECKERMANN, *Menschwerdung* (Tübingen 2018), 62. Zu דְבַר cf. auch v. RAD, a.a.O. 90f. (A.3). K. KOCH spricht von *dabar* als einem „vorlaufenden Sprachgeschehen“ (a.a.O. II (1980), 80).

reden, und er wird dein Mund sein und du wirst sein Gott sein“ (Ex 4, 16; cf. 7, 1: „dein Prophet“). Daraus geht unmissverständlich hervor: „Der Gott spricht nicht selbst, der Prophet ist sein Mund“.¹⁶ Diese Verhältnisbestimmung ist „wie ... eine Definition“, auf die man zurückgreifen konnte, um das ganz anders geartete Gott-Mensch-Verhältnis im Falle der Prophetie „in seiner Eigenart zu beleuchten“.¹⁷

Indes steht dazu das unmittelbare Selbstverständnis der Propheten in anscheinend unauflösbarer Spannung: „Daß die Propheten bei ihrem Offenbarungsempfang der Meinung waren, eine werthafte Anrede, also ein ‚alloquium vocis articulatae‘ gehört zu haben, ist außer Zweifel“.¹⁸ Aber ist das wirklich so fraglos?¹⁹ Man kann wohl davon ausgehen, dass mit der Betonung eines als vollkommen artikuliert gehörten Wortlauts zunächst nur abgewehrt werden soll, dass das Wortereignis in einem *nachträglichen* und äußerlichen, eigenmächtigen Hinzufügen „eigener“ Worte des Propheten bestehe oder gar im „Deuten“ des Widerfahrenen mit „eigenen Worten“. Die wesentliche Sachfrage lautet indes: besagt „gehört zu haben“, ein schon worthaft Artikuliertes bloß zu empfangen oder etwas *im* verstehenden Vernehmen (als sinnhaftem Hören) selber erst eine prägnante Wortgestalt gewinnen lassen bzw. es *als* solche zu identifizieren?²⁰ Im zweiten Fall koinzidiert das Hören konkret mit einem es *aussprechen* Können.²¹

Unbestreitbar aber bleibt der Sachverhalt, dass beim prophetischen Wortempfang es *Gott selbst* ist, der (als der eigentlich Redende) vernommen bzw. erfahren wird: „Wer in den Propheten lebt, denkt und redet ... ist der Gott selbst“.²² Daher verkünden die Propheten nicht als Boten, sondern „sie reden als Gott selbst und identifizieren sich, solange sie ekstatisch sprechen, durchaus mit ihm“.²³ So ist ihr Verhalten und Reden von der Überzeugung bestimmt, „daß fortan der Profet im vollen

¹⁶ v. RAD, a.a.O. 58. Cf. zu Ex 7, 1 auch SPINOZA, a.a.O., wie o. Anm. 7, 30. Dass Gott selber *spricht*, haben J. GRIMM (wegen fehlender Organe zum Sprechen) und später E. HIRSCH (ein grober Anthropomorphismus wie der, dass er mit Pfeilen schießt oder mit Hammern wirft), entschieden verneint (cf. genauer J. RINGLEBEN, *Gott im Wort* (Tübingen 2010), 4f.).

¹⁷ Ebd.

¹⁸ v. RAD, a.a.O. 68. Man könnte entsprechend das Jes 28, 22 Gehörte als aus Gottes eigenem Munde hervorgehend auffassen.

¹⁹ Ist hierin das Hi 4, 12 Gesagte nicht genauer, weil differenzierter (s. u. IV.)? Cf. dazu v. RAD, a.a.O. 77, zitiert u. bei Anm. 110.

²⁰ Beides könnte unter dem Hören eines „alloquium vocis articulatae“ im konkreten Sinn verstanden werden.

²¹ Das wird bei J. KÖNIG genauer ausgeführt; s. u. III. Es passt auch zur Rede vom „Wecken“ in diesem Zusammenhang (s. u. III.7.2). Nebenbei sei die Frage erlaubt, ob die Liebe des Hebräers zu einer gewissen Uneindeutigkeit der Aussage, die ihr „Fülle“ verschafft (cf. v. RAD, a.a.O. 93), nicht auch für אָמַר als Reden Gottes im Menschenwort relevant sein könnte.

²² HÖLSCHER, a.a.O. 147. Genauer muss man wohl mit R. G. KRATZ die „Person des Propheten als Mittler und Verkörperung des Wortes Gottes“ auffassen (a.a.O. 78; zu Jer) bzw. als dessen Repräsentanten (79). Kratz spricht auch vom „Wort Gottes an den Propheten, das sich in seiner Person manifestiert“ (ebd.).

²³ HÖLSCHER, a.a.O. 25; zum Anfang des Zitats s. Anm. 32.

Sinne ein Mund der Gottheit ist, daß die Worte des Gottes wie aus lebendigem Born seinem Munde entsprudeln“.²⁴ Die Propheten sind mithin Gottes eigener Mund.²⁵

Wenn auch bei diesen Feststellungen die Frage bleibt, wie Gottes „Mund“ zu denken ist²⁶ und wie er sich zum Munde des Propheten verhält, so folgt aus dieser Sicht notwendig: „Das echte Profetenwort redet im göttlichen Ich“.²⁷ Dies gilt in dem Sinne, dass die „Ichrede der Gottheit in der Regel als ein von der Gottheit vernommenes Wort (n^eum) aufgefaßt“ wird.²⁸ Indes lässt sich gerade bei dieser Betonung des göttlichen Ich in der Prophetenrede (bzw. schon bei deren hörendem Empfang) die Frage nicht vermeiden, was zu dieser „Auffassung“ berechtigt, d. h. inwiefern sich sprachlich legitimieren lässt, dass das prophetische Sprecher-Ich in seinem Sprechen einem anderen Ich bei sich Raum gibt,²⁹ das eben das göttliche Subjekt seiner Rede sein soll. In der Frage nach dem „eigentlich“ redenden Ich spitzt sich die allgemeine Frage nach dem Verhältnis von Gotteswort und Menschenwort in der Prophetenrede signifikant zu.³⁰

²⁴ A.a.O. 25 f.; mit Bezug auf Jer 1, 9 u. Ez 2, 8 ff.

²⁵ Von Amos, dessen Lippen göttliche Rede entquillt, heißt es demgemäß: „In fast allen echten Amosprüchen ist es Gott selber, der redet“ (HÖLSCHER, a.a.O. 196), und auch von Ez ist zu sagen: „fast alle Reden Hesekiels“ sind „ihrer Form nach Gottesreden“ (a.a.O. 303). Gleichfalls gilt von Hosea: „Seine Rede will Gottesrede, ‚Wort Jahwes‘ (4, 1) im eigentlichen Sinne sein“ (a.a.O. 214); cf. Hos 6, 4.

²⁶ S. o. Anm. 16.

²⁷ HÖLSCHER, a.a.O. 148. Man kann z. B. daran denken, dass Gott selber sagt: „nicht mehr *mein* Volk“ (Hos 1, 9; 2, 25; cf. Am 8, 2), also über sich spricht.

²⁸ A.a.O. 26. Bei Hosea ist es so, „daß er durchweg ... im göttlichen Ich redet“ (a.a.O. 214). Zur verschiedenen Bevorzugung des göttlichen Ich bei den einzelnen Propheten cf. a.a.O. 148 A. 2. Bei der häufigen Spruchformel יהוה אלהים stellen sich die Fragen ganz ähnlich wie bei den Formulierungen, um die es u. II.1 u. 2 geht.

²⁹ Was den Ichstil der Berufungsberichte angeht, stellt v. RAD heraus, dass es ein besonderes Ich ist, das sich hier zu Wort meldet: das Ich des Propheten als ein „exklusives Ich“, dadurch ausgezeichnet, dass es „ihn [sc. den Propheten] vor Gott ganz allein auf sich selbst stellte“ (a.a.O. 62). Allein *vor* Gott, weil das prophetische Ich eben *als* vernehmendes unumgänglich zu dieser Situation des Wortempfangs gehört, und zwar in dem genauen Sinn, dass dieses Ich *künden* muss, wenn *Gott* künden soll (s. u. III.5.). Zur „prophetischen Existenz als Botschaft“ cf. FELDMEIERSPIECKERMANN, a.a.O. 64 ff. (Hosea) und besonders eindrücklich zu Jeremia (66 ff.).

³⁰ Das Prinzipielle des Problems wird nicht davon berührt, ob die Propheten selber tatsächlich so gesprochen haben oder es sich um Formulierungen der späteren Verfasser bzw. Bearbeiter der Prophetenbücher handelt, die man den historischen Propheten nachträglich zugeschrieben hat, wie es weithin die Meinung von R. G. KRATZ ist (a.a.O., wie o. Anm. 1; *passim*). Denn indem Kratz die Überzeugung des AT konstatiert, „daß in dem jeweils überlieferten Bestand das Wort Gottes enthalten ist“ (47), ist die Folgerung unvermeidlich: „Das Gotteswort ist nicht anders als im Menschenwort zu haben“ (51). Zur schriftlichen Sammlung von Prophetenworten cf. auch R. FELDMEIERSPIECKERMANN, *Menschwerdung* (2018), 63 f. sowie NISSINEN, a.a.O. 144 ff.

II Bemerkungen zu den klassischen Formeln

II.1 „So spricht der Herr“

Die typische, das Prophetenwort einleitende sogen. Botenformel: 1) כֹּה־אָמַר יְהוָה Sam 15, 1–3; Jer 13, 13 u. ö.)³¹ hat ihren Anhalt daran, dass der Prophet das göttliche Wort „überbringt“; zugleich tut er das aber weniger als Bote im eigentlichen Sinne, wie der Ausdruck „Botenformel“ nahelegt,³² als vielmehr so, dass er das Wort Gottes kommuniziert, indem er es in „seinen“ Worten formuliert.³³ Eher als Bote wäre er wohl als *Zeuge* zu charakterisieren. Um Kündende sein zu können, sind die Propheten zunächst und in einem exemplarischen Sinn Vernehmende und Hörende des Wortes, das Gott in ihnen entbindet bzw. „zeugt“. In Wahrheit indes gilt: „so ist hier das Wort der *Gesandte* Jahwes ... Das Wort wird fast persönlich gedacht, wie ein von Gott abgetrenntes Wesen“.³⁴

Dem Aussagesatz von im Hebräischen nur drei Wörtern haftet etwas von einer kommentar-unbedürftigen Bekanntheit oder Selbstverständlichkeit in dem Sinne an, als wisse jeder: (es spricht der Herr) „wieder“, nämlich wie sonst schon. Außerdem lenkt das (zumal am Satzbeginn stehende) כֹּה die Aufmerksamkeit gänzlich auf das im Folgenden Gesagte, d. h. den Inhalt des אָמַר.³⁵ Das Achtergewicht in dem Sätzlein hat freilich das Wort יְהוָה. Damit ist betont: Gott der Herr, die alles bestimmende Wirklichkeit, meldet sich zu Wort; er bringt sich hier und jetzt unableitbar zur Sprache – in einem eigenen und aus göttlicher Autorität vollmächtigen Reden. So, sprachlich, nimmt er aktuell sein Gott- und Herrsein wahr, und umgekehrt: wer so (und solches) spricht, wie der hier zu Wort Kommende, ist eo ipso und kann nur sein: der Herr schlechthin.³⁶ „So (spricht)“ ist dabei vor allem inhaltlich qualifiziert

³¹ Sie gilt als das wichtigste Kriterium alttestamentlicher Prophetie; cf. C. WESTERMANN, Grundformen prophetischer Rede (München 1960), 64–91 (BEvTh31).

³² Ein Bote im gewöhnlichen Sinne *wiederholt* nur einen ihm schon verbal vorgesprochenen (festen) Wortlaut und hat ansonsten keine sprachliche Eigeninitiative. Cf.: „Die Profeten reden nicht nur im Auftrage und nach dem Geheiß Jahwes, wiederholen nicht nur Worte und Offenbarungen, die der Gott ihnen zugerant oder in der Vision gezeigt hat ...“ (G. HÖLSCHER, Die Profeten (1914), 25; zur Fortsetzung des Zitats s. o. bei Anm. 23). Zum Begriff des Boten cf. auch R. FELDMEIER/H. SPIECKERMANN, a.a.O., 30. K. KOCH schlägt den Terminus „Proklamationsformel“ vor (a.a.O. I (1978), 32).

³³ *Rein* eigene Worte gibt es allerdings menschengesprochen gar nicht, da wir immer schon in den Bahnen der Sprache sprechen, auch wenn wir Eigenes oder Neues sagen wollen; das ist auch theologisch relevant.

³⁴ B. DUHM, Israels Propheten (²1922), 297.

³⁵ K. KOCH betont, dass der „Inhalt als Gott entstammend“ anzusehen ist (a.a.O. I (1978); Hervorh. J. R.). Entsprechend lässt sich verstehen: „Was ich vernommen habe von Jahwe Zebaoth, dem Gotte Israels, das tat ich euch *kund* (Jes 21, 10), so dass der Inhalt der Prophetenrede von Gott her, ihre Form aber menschlich ist.

³⁶ Die Lesung bzw. Übersetzung von יְהוָה durch *adonai* gewinnt hier einen spezifisch sachhaltigen Sinn: Jahwe als der durch sein Sprechen (soz. performativ) sich als der „Herr“ Erweisende.

und zwar im Bezug auf die Wirklichkeit, über die er „*der*“ Herr ist und bleibt, gerade auch wo sie von Menschen bestimmt, gestaltet, umgestaltet oder auch verunstaltet wird. Die Propheten nehmen die sie umgebende Wirklichkeit – sei es im religiösen, im moralischen, im sozialen oder politischen Bereich – im Licht eines ihnen die Augen öffnenden Sprachzusammenhangs wahr, in dem nach ihrer Selbstwahrnehmung Gott selber zu ihnen in Verbindung tritt, d. h. zu ihnen „redet“. So löst sich von der konkreten prophetischen Wirklichkeitserfahrung ein göttliches Wort (Urteil) ab, das diese deutet bzw. qualifiziert.

Es ist bemerkenswert, dass hier mit *אמר* *ein* für menschliches und göttliches Sprechen gemeinsames Wort verwendet³⁷ und nicht wie z. B. im Falle von *ברא* ein besonderes Wort für das göttliche Handeln exklusiv reserviert wird.³⁸ Das markiert schon philologisch die Unausweichlichkeit unserer leitenden Fragestellung nach dem Ineinander von Gottes- und Menschenwort beim prophetischen Wortempfang. Denn die Wendung *כֹּה־אָמַר יְהוָה* impliziert faktisch: Gott spricht *in* meinem Sprechen (jetzt).³⁹

Mithin besagt: „So spricht der Herr“ immer auch: „und nicht ich (allein)“, obwohl es faktisch unzweifelhaft der Prophet selber ist, der redet, wenngleich er nicht von sich, sondern von Jahwe redet – und nicht eine fremde Stimme aus ihm (wie bei einem „Medium“).⁴⁰ Dergestalt gilt in der prophetischen Eigenschaft: „Das Prophetenwort redet im göttlichen Ich“.⁴¹

Ein mit der „Botenformel“ autorisiertes Prophetenwort unterscheidet sich durch ein weiteres wichtiges, sprachliches Merkmal von normaler menschlicher Rede. In *כֹּה־אָמַר יְהוָה* liegen die Bedeutungen des Perfekt: „so *hat* Jahwe gesprochen“ und des Präsens: „so spricht Jahwe (sc. hiermit durch mich)“ ineinander.⁴² Diese Feststellung ist sprachphilosophisch so aufzunehmen, dass dem Präsens das aktuelle menschliche Reden entspricht; aber mit Bezug darauf, dass *durch* es Gott selber redet, bringt das mitschwingende Perfekt die innere Priorität von Gottes Reden *im* menschlichen zur Geltung.⁴³ Dies Ineinander besagt: indem das menschliche Sprechen des Propheten

³⁷ Entsprechend im Falle von *דָּבַר*, s. u. II.2.

³⁸ Freilich wird vom göttlichen und nicht nur vom menschlichen „Machen“ auch *עָשָׂה* gebraucht (Gen 1, 7.16.25.26.31; 2, 2 u. 3), aber dies in den genannten Fällen doch unter der Botmäßigkeit von *ברא*.

³⁹ Das demonstrative Adverb *כֹּה* besagt somit nicht nur (wenn auch primär): „inhaltlich folgendermaßen“ (als bes. mit *אמר* verbundener Modalausdruck; cf. Ex 4, 22; 5, 1; Jos 7, 13; Ri 6, 8), sondern auch (soz. mitklingend): „indem ich (der Prophet) rede“.

⁴⁰ Im ganz allgemeinen (wohl kommunikationstheoretischen) Sinn spricht von „Medium“ R. G. KRATZ, *Die Propheten Israels* (2003), 21; ähnlich NISSINEN, a.a.O. 19ff: „Intermediaries“.

⁴¹ HÖLSCHER, a.a.O. 148. S. o. I bei Anm. 27. Weitere Beispiele Hölschers außerhalb der Prophetenbücher bei als Propheten Angesehenen: Mose (cf. Dtn 18, 15.18; 34, 10), Josua, Samuel, Nathan, Elia u. a. (a.a.O. 148 A. 1).

⁴² E. JENNI, *Lehrbuch der hebräischen Sprache* (Basel ⁴2009), 65.

⁴³ Im „durch“ (Hos. 1, 1) und „in“ ist das Problem des genauen Verhältnisses beider „Dimensionen“ prophetischer Rede enthalten; zur Aufklärung s. u. III. Interessant wäre z. B. Ez 36, 22: „Darum sollst du zum Hause Israel *sagen*: So *spricht* der Herr Jahwe“.

(ausdrücklich) *übergeht* in ein Wort bzw. Sprechen Jahwes, ist es immer schon *übergegangen* in Gottes eigenes Sprechen. Daran zeigt sich, dass das aktuelle prophetische Reden sich *in sich* von dem es ermöglichenden göttlichen Reden unterscheidet.

II.2 „Und es geschah das Wort Gottes“

Eine zweite, ebenfalls in leichten Abwandlungen sehr verbreitete Einleitung prophetischer Rede ist die „Wortereignis-Formel“: וַיְהִי דְבַר־יְהוָה (אָל) (Jes 38, 4; Jer 1, 4; cf. Ez 1, 3; Hos 1, 1; Joel 1, 1; Hag 1, 1; Sach 1, 1 u. ö.).⁴⁴ Sie ist analogielos und hat reinen Ereignischarakter: „wie von außen her“⁴⁵ und „unversehens und daher unberechenbar“ über den Propheten kommend.⁴⁶ Es handelt sich mithin nicht einfach um eine geistliche „Erkenntnis“, sondern um das unableitbare und unverfügbare Geschehen oder Sichereignen des Gotteswortes *bei* dem Propheten.⁴⁷ Das Wort Gottes ist als ein wirkliches Sprachereignis bzw. Sprachgeschehen aufgefasst.⁴⁸ Darum liegt im „es erging“ die Bedeutung: zu einem bestimmten Zeitpunkt, und vielleicht ist auch impliziert: *wieder*, d. h. wie je und je vorher schon. Wichtig ist hierbei, dass es sich bei dem ergehenden Wort Gottes nie um bloß *ein* Wort handelt, sondern „in der festen Determination“ um „*das* Wort Jahwes“.

Im Geschehen des Gotteswortes zu ... oder an ... (אָל) ist immer auch mitgegeben: zunächst an mich, den Propheten, der es eben dadurch wird oder ist.⁴⁹ Denn faktisch ereignet sich das göttliche Wort in der Menschensprache, und die Frage ist, was dieses „in“ besagt. וַיְהִי דְבַר־יְהוָה ist ein unmittelbares *Widerfahrnis* im eigenen Selbst oder Geist des Propheten⁵⁰ und nicht einfach dessen Produkt, obwohl er selber es ist, der es de facto ausspricht. Wie hierbei Rezeptivität und Spontaneität im prophetischen Subjekt zu denken sind, und zwar im Sinne eines Sprach-Ereignisses, das ist die entscheidende Sachfrage (s. u. III.).⁵¹

⁴⁴ Nach G. v. RAD entfallen auf das Vorkommen von דְבַר יְהוָה (als terminus technicus prophetischer Wortoffenbarung: 221mal = 92% im AT) auf diese besonders charakteristische Formel 123 Belege bei allen älteren Propheten; eine schlagartige Häufung dann bei Jer (30mal) und besonders Ez (50mal) zeigt eine aufkommende „Worttheologie“ an (a.a.O. 96 u. 100 A.17).

⁴⁵ Diesem Merkmal ist ein spezifisch sprachlicher Sinn abzugewinnen, sofern jedes gehörte Wort zugleich außen und innen ist.

⁴⁶ v. RAD, a.a.O. 68; ein Ereignis „auf das man wartet [cf. Jer 28, 12; 42, 7] oder das einen unversehens überfällt“ (a.a.O. 96).

⁴⁷ Cf. a.a.O. 77 u. 96.

⁴⁸ Auch W. ZIMMERLI redete vom „Wortereignis“ (cf. Ezechiel. BK XIII/1 (Neukirchen 1956), 88–90).

⁴⁹ Cf. Jes 8, 1 u. 5.

⁵⁰ וַיְהִי דְבַר bedeutet der Sache nach stets auch: וַיְהִי־אֵינִי (Gen 1, 3b).

⁵¹ Als Wort *Gottes* ist es irgendwie eigenständig gegenüber dem prophetischen Sprechersubjekt und doch ist es aktuell als dessen eigene Rede wirklich: dessen eigenes „Wort“ ist *schon* irgendwie sprachlich und doch *noch nicht* die menschliche Rede, als die es vom Propheten artikuliert wird. Das „schon“ entspricht der o. bei Anm. 42 bemerkten Vergangenheit des Ergangenseins und das „noch nicht“ der Gegenwart, in die es sich übersetzt. In Abschn. III wird demgemäß Gottes Rede

Strukturell unverzichtbar ist bei der Ereignis-Formel auch der Bezug auf den Adressaten der Gottesrede die Proposition לָא (bzw. אֲלֵי). Exemplarisch gilt: „Die Berufung der Propheten des 8. und 7. Jahrhunderts geschah ... durch eine unmittelbare und ganz persönliche Anrede von Gott her“.⁵² „Unmittelbar“ ist diese Anrede, versteht man es unmittelbar, allerdings in menschlichen Worten artikuliert.⁵³ „Persönlich“ ist sie insofern, als sie nur dem Propheten selbst zugänglich und exklusiv ihm selber treffend ist,⁵⁴ und die Bestimmung „von Gott her“ lässt noch die Frage offen, ob dies schon als ein menschengesprochenes Wort oder nur im Sinne eines (freilich sprachadäquaten) Ursprungs des Ereignisses zu begreifen ist.

Die angeführten Beobachtungen zu den beiden klassischen Formeln כְּהִנֵּנִי יְהוָה (II.1.) und וַיְהִי דְבָרָא (II.2.) ergeben beide, dass Gottes Reden zum Propheten oder durch ihn eindeutig und vorrangig ein sprachlicher Charakter zukommt bzw. dass es „Wort“ ist. Theologisch und sprachphilosophisch bleibt nach wie vor die entscheidende Sachfrage, wie dieser Wortcharakter beim Empfang durch den Propheten genau zu bestimmen ist – einerseits was Gott, andererseits was die menschliche Sprache des Propheten betrifft. Diese unabgegoltene Fragestellung ist nun in Angriff zu nehmen.

III Ein sprachphilosophischer Lösungsvorschlag

(Im Anschluss an Josef König)

In sprachphilosophischer Hinsicht bietet sich zur Klärung der unsere Überlegungen leitenden (und sich als unabgegolten darstellenden) Frage nach dem systematischen Verhältnis von Gotteswort und Menschenwort beim prophetischen Wortempfang ein Bezug auf die logische Betrachtung an, die der Göttinger Philosoph J. König in seinem Buch „Sein und Denken“ (Tübingen 1937, 1969²) im § 27: „Der Ausdruck *ein Gefühl sagt mir*“ vorgenommen hat.⁵⁵

als etwas gedacht, das in der menschengesprochenen Rede (bzw. als sie) im Werden zu sich begriffen ist.

⁵² G. v. RAD, a.a.O. 65. Es bleibt allerdings bei v. Rad offen, wie sich diese Aussage zu Ex 4, 16 (angeführt a.a.O. 58) und zu der These von S. 68 (zu beidem s. o. I bei Anm. 18) verhält.

⁵³ Muss man hier vielleicht ein Werden zur Unmittelbarkeit annehmen? Auch wenn es bei HÖLSCHER a.a.O. 148 heißt: „die Worte des Jahwepropheten“ seien „unmittelbare Rede Jahwes“, so schließt das nicht aus, sondern eher gerade ein, sie sind es als sich zur Unmittelbarkeit allererst herstellende (s. u. III.).

⁵⁴ S. o. I zum unververtretbaren *selbst vor Gott sein* des Propheten.

⁵⁵ A.a.O. (2. Aufl.) 138–142.

III.1 Gefühl und Gedanke

Die Orientierung an diesem Königschen Paradigma besagt hier nun *keineswegs*, dass der prophetische Wortempfang sich bloß auf ein „Gefühl“ gründe! Sondern einzig und allein, weil das Phänomen „*Ein Gefühl sagt mir*“ vor das Problem stellt, was es heißen kann, dass ein Gefühl *redet*, wird es hier in passender Übertragung (soz. vergleichungsweise) herangezogen.⁵⁶ Denn die Problemlage ist hierbei logisch eine analoge wie bei der Annahme *Gott redet*. Daher ist die scharfsinnige Lösung Königs für sein Problem entschieden aufschlussreich für das hier verhandelte der prophetischen Aussage: *So spricht der Herr*. Es geht beidemal und strukturell vergleichbar um die Frage, wie etwas zur Sprache findet, was in einem unmittelbaren (empirischen) Sinn nicht schon ein Phänomen von Rede im eigentlichen bzw. menschlich gewöhnlichen Sinn ist.

Die Grenzziehung zwischen König und unserem Thema festhaltend, ist es allerdings doch bemerkenswert, dass König das *Gefühl*, das mir etwas sagt, wegen seines propositionalen Gehaltes immer als zugleich so etwas wie ein *Denken* versteht.⁵⁷ Wenn das nicht der Fall wäre, wenn also nicht „das ursprüngliche *Gefühl* in der Tat ein Gedanke im Sinn eines Denkens ist“, dann müsste man das fragliche Gefühl in äußerlicher Weise „interpretieren“ oder „erklären“.⁵⁸

Dem „redenden Gefühl“ korrespondiert – im Vorübergehen gesagt – die alttestamentliche (tiefsinnige, aus Ägypten stammende) Prägung vom „hörenden Herzen“ (1Kön 3, 9), die hier einschlägig ist, weil in ihr „Herz“ als Einheit von Rationalität (oder Kognition) und Emotionalität gemeint⁵⁹ und diese als vernehmend betont sprachbezogen („hörend“) gefasst ist. Im Übrigen wird man auch dem Propheten – zumal als „Knecht Gottes“ (Am 3, 7; Jer 7, 25 u. ö.) – nicht absprechen können, ein עַלְמָא לִבָּא zu haben.

Jedenfalls ist Königs Erörterung und sprachphilosophische Aufklärung des Ausdrucks „*Ein Gefühl sagt mir ...*“, so wird sich zeigen, unbestreitbar relevant für die

⁵⁶ König zitiert den Vers GELLERTS: „ein redendes Gefühl, das laut im Herzen spricht: so viel ich hab und bin, hab ichs von mir doch nicht“ (a.a.O. 138)! Gegen die Vergleichbarkeit von Gottes Reden und dem eines Gefühls (in sprachlogischer Hinsicht) lässt sich nicht einwenden, dieses sei „in“ uns, Gott aber „außer“ uns. Denn einerseits ist das *redende* Gefühl ein inneres Außen (cf. Gellert!), andererseits ist Gott nicht einfach ein gegenständliches Außen, sondern *als* von uns streng unterschieden zugleich „interior intimo meo“ (AUGUSTIN); cf. auch o. Anm. 45.

⁵⁷ „Insofern ich dieses bestimmte Gefühl habe, *denke ich schon, daß ...*“ (137). Der propositionale Gehalt ist die denkende Entfaltung des Inhaltes eines solchen Gefühls. König zitiert a.a.O. 129 A.3 den einschlägigen Vers KLOPSTOCKS (über jemanden), „... der leer des Gefühls den Gedanken nicht erreicht“ (Unsere Sprache. 1767). Dazu passend und gleichfalls theologisch relevant auch P. HANDKE: „Erst wenn ich Sprache habe, erfüllt sich mir das Gefühl“ (Am Felsenster morgens (München 2000), dtv 12743, 379).

⁵⁸ Cf. a.a.O. 138. Eine solche Konsequenz ist auch für die Prophetenrede völlig unangemessen.

⁵⁹ Erstaunlicherweise fehlt 1Kön 3, 9 in: H. W. WOLFF, Anthropologie des Alten Testaments (Gütersloh/München 2010; Hg. B. Janowski).

Frage nach dem sprachlichen Sinn von „So spricht der Herr“,⁶⁰ zumal König selber sich mehrfach auf den Ausdruck „Gott“ bezieht.⁶¹ Diese Relevanz wird noch verstärkt, berücksichtigt man, das Königs Paradigma des (redenden) Gefühls als ein Fall jenes spezifischen Phänomens eines „Eindrucks-von“ (bzw. So-Anmutens) zum Thema wird, um das es in dem ganzen Buch überhaupt geht.⁶²

III.2 Weder Metapher noch Mystik

Zunächst wird man auf jeden Fall festhalten müssen, dass das Vorkommnis „ein Gefühl sagt mir“ etwas wesentlich anderes ist, als wenn ein anderer Mensch zu mir redet, also wenn z. B. ein Freund mir etwas sagt;⁶³ das gilt unbestreitbar auch für Gottes „Reden“ zum Propheten – trotz Ex 33, 11! Schon daraus folgt, dass nur eine streng limitierte Vergleichbarkeit besteht mit „Wendungen wie *wiederhole seine Worte selbst*, d. h. seine eigenen Worte, so wie er sie gesprochen hat“.⁶⁴

Sodann besteht eine wesentliche Übereinstimmung zwischen dem Ausdruck „ein Gefühl sagt mir (etwas)“ und dem prophetischen „Der Herr spricht zu mir“ darin, dass beides nur in einer spezifischen, von König sogenannten „mittleren Eigentlichkeit“ genommen werden kann.⁶⁵ Diese Einsicht führt zur Vermeidung eines Doppelten.⁶⁶ Es geht weder um eine falsche *Trivialisierung*, wie sie vorläge würde man „Wort Gottes“ nur als *metaphorischen* Ausdruck für das Reden des Propheten auffassen, noch um eine fatale *Mystifizierung*, wie sie in der unklaren Berufung auf eine „Inspiration“ vorläge, die das eigentliche Problem verdeckt, indem sie es bloß verschiebt.⁶⁷

⁶⁰ S. o. II.1.

⁶¹ Cf. a.a.O. 73, 132, 154 u. ö.

⁶² Cf. § 3: „Der *bestimmte Eindruck*, der äquivalent ist dem *Eindruck von einem Bestimmten*“ (a.a.O. 7 ff.). Dieser umgreifende thematische Horizont kann hier natürlich nicht dargestellt werden. Es sei immerhin darauf hingewiesen, dass auch Br. LIEBRUCKS *Sprache* als „*Ausdruck des Eindrucks, sofern dieser bedeutend ist*“ versteht (cf. *Sprache und Bewußtsein*. Band 1 (Frankfurt a. M. 1964), 357).

⁶³ Zur Unterscheidung cf. KÖNIG, a.a.O. 139; s. auch u. zu 143 (bei Anm. 81).

⁶⁴ A.a.O. 144; s. zum Begriff des „Boten“ o. II.1.

⁶⁵ Der genaue logische Status, den „mittlere Eigentlichkeit“ bei König hat, kann hier nicht entwickelt werden. Es reicht das o. im Text ausgeführte.

⁶⁶ Cf. a.a.O. 139; ich gebe o. im Text sogleich die Anwendung auf unser Thema.

⁶⁷ „Darin steckt das Problem nur noch einmal“ (a.a.O. 139); zum problematischen Inspirationsbegriff s. o. I bei Anm. 10.

III.3 Bestimmte Rede und Hören

Zugleich geht es unverkennbar um die „Paradoxie ... eines *bestimmt* redenden Gefühls“⁶⁸ bzw. (in unserem Fall) eines ebenfalls *bestimmt redenden* Gottesworts. Denn es ist so, dass jenes Gefühl wie dieses Gotteswort „eine *Stimme* besitzt oder daß ihm *eine Rede einwohnt*, und zwar je diejenige Rede, nach der es sozusagen benannt ist“.⁶⁹ Königs Verständnis von einer „dem Bemerkten oder Begegnenden *ursprünglich einwohnenden Bestimmtheit*“⁷⁰ ist hier dem Nachweis geschuldet, den er bereits in § 4 erarbeitet hat, nämlich „Inwiefern das Wovon des fraglichen Eindrucks dem Eindruck in echter Weise einwohnt“.⁷¹ Insofern das der Fall ist, gilt, dass der Eindruck sein Wovon „offenbare“ und dass er selber „zwar nicht schlechthin eigentlich, aber auch nicht schlechthin uneigentlich,⁷² „das Offenbarende“ ist.⁷³ Der Ausdruck „ein Gefühl sagt mir“ fasst „dieses Offenbaren als ein zu-uns-Sprechen von seiten des Gefühls“.⁷⁴ Vergleichbares lässt sich vom „Hören“ des Propheten sagen.

Das gilt umso mehr, als der Ausdruck „ein Gefühl sagt mir“ wie jenes Hören, eben weil ihm sein Wovon unmittelbar einwohnt, als solches notwendig täuschungs- und irrtumsfrei ist.⁷⁵ Es ist ja beides auch durchaus nicht so etwas wie die Bestätigung eines im Voraus angebbaren Gedankens.⁷⁶

III.4 Sich-Übersetzen

In dem Gesagten liegt schon das Entscheidende: „weil wir [bzw. die Propheten] den Eindruck, das Gefühl oder den Gedanken *verstehen* oder *vernehmen*, ist das von ihm zu-verstehen-Gegebene *Rede*, Wort, Ausdruck“.⁷⁷ Das Sprechen (des Gefühls oder hier Gottes) verdankt sich mithin einer simultanen „Übersetzung“ des im Eindruck-von Gegebenen ins Sprachliche,⁷⁸ und dass es *verstanden* werden kann,

⁶⁸ A.a.O. 142.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ A.a.O. 156.

⁷¹ Cf. a.a.O. 13 ff.

⁷² Hier begegnet uns wieder KÖNIGS „mittlere Eigentlichkeit“; cf. a.a.O. 21 f.

⁷³ A.a.O. 138. Die Rede davon, dass der Eindruck-von sein Wovon selber offenbare oder uns gebe (cf. a.a.O. 89 u. ö.), ist die *logische* Voraussetzung bzw. strukturelle Bedingung dafür, auch im theologischen Sinn (z. B. beim prophetischen Wortempfang) von „Offenbarung“ reden zu können (s. o. I bei Anm. 6 u. 7). Entsprechend häufig spricht KÖNIG in seinem Sinn von „Offenbaren“ (cf. 41 A. 1).

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Cf. a.a.O. 140.

⁷⁶ Cf. a.a.O. 141.

⁷⁷ A.a.O. 143. Das bestätigt auf seine Weise H.-G. GADAMER: „*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*“ (Wahrheit und Methode (Tübingen ⁴1975), 450).

⁷⁸ Zum Übersetzen s. u. bei Anm. 86.

ist die *conditio sine qua non* seines wirklichen *Redens*.⁷⁹ So ist die (spezifisch von den Propheten geltende) „Koinzidenz von Künden und Vernehmen, von Reden und Verstehen der Rede“ das, was die Vernunft des Sachverhalts ausmacht.⁸⁰

Diese Grundeinsicht ist nur noch weiter zu entfalten. Unmittelbar bedeutet sie einerseits: „Das Enthaltene ist nicht *eine Rede* (Wort, Ausdruck) in *dem* Sinn, daß wir [sc. hier: die Propheten] von ihr als etwas wissen, das [an sich selber] *eine Rede ist*; so wie wir von der Rede des Freundes als eben einer Rede sprechen, weil wir wissen, daß sie *eine Rede ist*“.⁸¹

Andererseits gilt, wegen der Einheit von Vernehmen (Verstehen) und Rede-sein (s. o.): „sie ist gleichsehr *meine* und *seine* (des Gedankens [bzw. des Gefühls oder Eindrucks-von]) Rede und ist *je das eine nur als koinzidierend mit dem anderen*“.⁸² Was hier als „Koinzidenz“ beschrieben wird, ist indes im sprachlichen Vollzug, wie sich gleich zeigen wird, ein Sich-Übersetzen.

III.5 Gott das Wort reden

Somit ist zum einen klar: die Rede (im „Gefühl“, das mir etwas sagt, bzw. im Gotteswort, das der Prophet empfängt) ist „nicht in der Anschauung gegeben“, d. h. als sinnlich vernehmbar.⁸³ Was ist nun aber in unserer Fragestellung Gottes soz. eigener „Anteil“ bei der Wortwerdung im Munde des Propheten? Aus Königs Klärungen geht eindeutig hervor, dass es sich dabei [bei ihm natürlich im Falle des „redenden“ Gefühls] keineswegs um so etwas wie einen anonymen, un- oder außersprachlichen Anstoß handelt, der erst nachträglich in menschliche Worte gekleidet würde. Vielmehr gilt: der (im Gefühl etc.) enthaltene Gedanke <xyz> ist in dem Sinne darin schon *enthalten*, dass er „die Möglichkeit des Ausdrucks xyz ist“.⁸⁴

Das bedeutet zum andern die Erkenntnis: „Redend‘ sind diese Gefühle [bzw. die empfangenen Gottesworte] *in dem Sinn, daß sie und allein sie die Möglichkeit*

⁷⁹ „Denken ... ist *in sich ein Vernehmen*“ – auch da, wo es dem „redenden“ Gefühl eingelagert ist; darum sprechen wir nach KÖNIG im Deutschen von der „Stimme der Vernunft“ (a.a.O. 144).

⁸⁰ Ebd. Vernunft ist hier weder nur rein rezeptiv oder rein spontan (hervorbringend): „Sie interpretiert sich selbst; d. h. sie interpretiert, was wir schon denken (den in sich bestimmten Eindruck), durch das Wort“ (a.a.O. 144). Dies heißt aber beileibe nicht, dass sie es durch „eigene“ Worte *bloß* interpretiert! Vom Propheten gilt exklusiv: Hören *und* Verstehen, Sehen *und* Erkennen (cf. Jes 6, 9f.).

⁸¹ A.a.O. 143.

⁸² A.a.O. 143f. Dies gilt nicht bei der mich von außen erreichenden Rede des Freundes, die lediglich die *seine* ist (cf. 144).

⁸³ A.a.O. 147.

⁸⁴ Cf. (passend ergänzt) a.a.O. 144 und nochmals GADAMER, wie o. Anm. 77. Entsprechend heißt es bei KÖNIG: „Sein-denken macht also Rede möglich“ bzw. von den Redevollzügen: „Sie als Rede *setzen* ... dies Andere *voraus*; und dies Andere seinerseits ist nun dasjenige, das *Rede möglich* ... *macht*“ (a.a.O. 195).

der sie ausdrückenden Reden [sc. hier: der Propheten] sind“.⁸⁵ „Möglichkeit“ ist hier im streng logischen Sinne zu verstehen, und im Übergang bzw. Sich-Übersetzen ins wirkliche Prophetenwort ist Gott *im* menschengesprochenen Reden.⁸⁶

In dieser Weise lässt sich der göttlichen Zusicherung: „Siehe, ich lege meine Worte in deinen Mund“ (Jer 1, 9) bzw.: „Ich will *mit* deinem Munde sein und dich lehren, was du sagen sollst“ (Ex 4, 12) philosophisch ein genuin sprachlicher Sinn abgewinnen.⁸⁷

In Königs Schlussfolgerung zum „Reden“ des Gefühls lautet das, gleichermaßen auf die Propheten übertragbar: „Wir müssen künden, was es kündigt, wenn *es* künden soll“.⁸⁸ Auch für ihren „Wortempfang“ gilt, „daß die Rede des Gefühls [bzw. Gottes] die des *Gefühls* [bzw. *Gottes*] nur ist, insofern sie in Koinzidenz damit zugleich auch *unsere* ist“.⁸⁹

Ich möchte die schöne und genuin einschlägige Formulierung, dass die Propheten (ohne Rückhalt in der Überlieferung) „einem transzendenten Gott *das Wort reden*“,⁹⁰ hier so in Anspruch nehmen, dass der Dativ darin der Josef-Königschen Formulierung voll entspricht.⁹¹ Auch hier ist wohl mitgemeint, dass Gott in dem sich ihm verbindenden Wort transzendent *bleibt*.

⁸⁵ A.a.O. 144. Es folgt der erläuternde Satz: „Die in solchen Gedanken, Eindrücken, Gefühlen enthaltenen Ausdrücke sind *in echter Weise Ausdrücke* potentia (δυνάμει“ (ebd.); cf. ähnlich 147.

⁸⁶ „Reden ist übersetzen – aus einer Engelsprache in eine Menschensprache, das heist, Gedanken in Worte ...“ schreibt J. G. HAMANN in der „Aesthetica in nuce“ (Sämtliche Werke (Nadler), Band II (Wien 1950), 199). Im unmittelbaren Anschluss an seinen allgemeinen Begriff der Prophetie (s. o. Anm. 7) fasst auch SPINOZA die Funktion des Propheten als *Übersetzung* (Verdolmetschung): *er* ist der, „qui Dei revelata iis interpretatur, qui rerum a Deo revelatarum certum cognitionem habere nequeunt“ (a.a.O. 30). Das lässt sich von König her gut verstehen. Für Spinoza spielt beim Propheten allerdings die menschliche „Einbildungskraft“ (Vorstellungsvermögen: *imaginatio*) eine entscheidende Rolle (cf. a.a.O. 36, 46 (!), 60, 66 (*potentia vividius imaginandi*), 68). Das läuft indes auf eine Akkomodations-Theorie hinaus (cf. a.a.O. 70/72 u. 74).

⁸⁷ Ähnliches gilt vom Bund Gottes mit dem Propheten: „Mein Geist, der auf dir ist, und meine Worte, die ich in deinen Mund gelegt habe, werden nicht weichen aus deinem Mund ... spricht der Herr“ (Jes 59, 21); cf. leibhaft wörtlich genommen: Ez 2, 8 ff. sowie Dtn 18, 18.

⁸⁸ A.a.O. 145. Cf. auch über den bestimmten Eindruck-von (in mittlerer Eigentlichkeit): „Wenn *wir* ihn haben, gibt *er* sein Wovon“ (21).

⁸⁹ A.a.O. 168. Diese Bedingung einer *echten* Koinzidenz bedeutet, dass Gottes Hervorbringen seines Wortes beim Propheten nicht als kausaler Vorgang verstanden werden darf.

⁹⁰ KRATZ, a.a.O. 17 (Hervorh. J. R.).

⁹¹ KRATZ zeichnet in den genannten Sachverhalt sofort das Moment der Interpretation ein: „das Wort Gottes (ist) nicht anders als in der Interpretation all derer zu greifen, die an seiner Weitergabe beteiligt waren“ (a.a.O. 41). Wenn „durch Propheten vermitteltes Gotteswort“ auch „durch immer neue Deutung nie seine Aktualität (verliert)“ (FELDMEIER/SPIECKERMANN, a.a.O. 64), so muss man „die Verbindung von Text und Auslegung in ein und demselben Text“ theologisch notwendig „als Ausdruck der Identität des Wortes Gottes und der Einheit Gottes in den Wechselfällen der Zeit ... verstehen“ (Kratz, a.a.O. 48).

III.6 Wort im Werden zu sich

Auch die biblische Zusage: „*Nabe* ist dir das Wort, in deinem Mund und in deinem Herzen“ (Dtn 30, 14; Röm 10, 8) gewinnt vor diesem Hintergrund einen präzisen sprachlichen Sinn. Es geht um ein Nahe-Kommen, und die Frage: Wie kann etwas Wort Gottes sein, das es verbaliter nicht schon ist? findet hier ihre sprachphilosophische Antwort: Indem es im prophetischen Vernehmen und Aussprechen dazu *wird*.⁹² Das besagt aber gerade nicht, dass Menschen ihm nachträglich ihre Worte nur leihen. Diese sind vielmehr der Ort bzw. die Art und Weise, wie es als Gotteswort und wie Gott überhaupt „zur Sprache kommt“.

Dieses Wortwerden ist aber genauestens als ein *Werden zu sich* zu begreifen. Gottes „Rede“ (als Möglichkeit der sie ausdrückenden Reden) kommt sich im prophetischen Menschenwort *sprachlich* entgegen, und sie kommt in ihm zu sich selber, wie es zugleich *aus* ihm stammt.⁹³ Das Gotteswort ist Sprache in statu nascendi (im Werden zu sich), und was der Prophet als Wort empfängt, ist nur dessen Erfüllung in wirklicher Rede.⁹⁴

III.7 Weckendes Wort

Hier sind noch zwei Näherbestimmungen der vorgetragenen Lösung unserer Leitfrage anzuführen; sie betreffen Gott als das Subjekt beim prophetischen Wortempfang und den Status des Propheten.

7.1 Was Gott als das Sprechersubjekt im prophetischen Reden betrifft, so lässt sich noch einmal König (in passender Übertragung) anführen: „Das Aussprechen [sc. erst] dieses potentia [sc. von Gott her] Ausgesprochenen *setzt* die Subjekte des so-Wirkens ... *heraus*“,⁹⁵ d. h. das jeweilige göttliche Wort als ein solches, dessen Subjekt Gott ist. Der Ausdruck *Gotteswort* „selbst ist [in diesem „Kontext“ prophetischer Rede!] *nichts als* ein in der rückwärtigen Verlängerung gleichsam des so-Wirkens *hinterhergesetzter* Ausdruck für das, was so-wirkt“,⁹⁶ d. h. das prophetische Reden

⁹² Zu einem Beispiel dafür, wie umgekehrt soz. empirisch aus einem Prophetenwort Gottesrede wird (Am 3, 12 u. 15) KRATZ, a.a.O. 66f. u. 77; cf. auch „in den Mund legen“ (41).

⁹³ Cf. H.-G. GADAMER: „Was zur Sprache kommt, ist zwar ein anderes, als das gesprochene Wort selbst. Aber das Wort ist nur Wort durch das, was in ihm zur Sprache kommt. Es ist in seinem eigenen ... Sein [sc. als Menschenwort] nur da, um sich in das Gesagte [sc. Gottes Wort] aufzuheben. Umgekehrt ist auch das, was zur Sprache kommt, kein sprachlos Vorgegebenes, sondern empfängt im Wort die Bestimmtheit seiner selbst“ (a.a.O. 450).

⁹⁴ Im „so spricht der Herr“ (o. II.1) muss das $\bar{\eta}$ dann auch besagen: im Prophetenmund durch-artikuliert.

⁹⁵ KÖNIG, a.a.O. 158. Der Plural ist nur durch den eigenen Kontext bei König bedingt, es kann dafür ohne weiteres auch der Singular stehen.

⁹⁶ Ebd. „Hinterhergesetzt“ meint, dass es nicht einfach vorausgesetzt ist, sondern sich im Ereignis allererst manifestiert. Die „rückwärtige Verlängerung“ entspricht der logischen Figur einer „imma-

freisetzende und sich darin *als* Wort darstellende Wort. Weil Gottes Kommen im Prophetenmund zum Wort wird und *indem* das geschieht, stellt sich Gott selber als Subjekt des Redens dar.⁹⁷

7.2 Mit der Königschen Lösung unserer Leitfrage ist ein weiteres Merkmal verbunden, das für das Wesen des Propheten als solchen ebenfalls konstitutiv ist: „*Das Erwirktsein ist ein wesentliches Kennzeichen ... Es ist jene Passivität, die in anderer Weise durch die Wendung, daß ein Gefühl uns sagt, zum Ausdruck kommt, oder jener immanente Charakter des Aufnehmens und Empfangens, des rezeptiven Vernehmens*“.⁹⁸

Konkreter gefasst geht es für König hierbei um das, was er im bisher angeführten Sachzusammenhang „die Kraft des *Weckens*, Anstoßens und ineins damit die des [s. sprachlichen] *Versinnlichens*“ nennt.⁹⁹ Die Logik des „*Weckens*“ ist nun aber für die alttestamentlichen Schriftpropheten grundlegend. Prophet wird einer dadurch, dass ihm „die Augen aufgehen“ und er so zum Propheten „erweckt“ wird (cf. 1 Sam 3, 20).¹⁰⁰ Dass Gott dem Propheten das Ohr „geöffnet“ hat¹⁰¹ bzw. sich „den Ohren offenbart“ (Jes 5,9; 22, 14; cf. Ez 9, 1 u.5), kann auch mit „Jahwe weckt das Ohr“ beschrieben werden (1Sam 9, 15; Jes 50, 4; dazu genauer u. IV.2).¹⁰²

III.8 Gottes Wort als unser Wort

Zusammenfassend kann man in Königs logisch-sprachphilosophischen Überlegungen eine Lösung des Dilemmas finden, das unser Thema von Anfang an bestimmt hat. Dies theologische Dilemma lautet:

Entweder ist das „Wort Gottes“ (speziell bei den Propheten) an sich selber so etwas wie menschengesprochene Rede; dann *spricht* Gott nicht selbst bzw. nicht Gott selber.¹⁰³

nenten rückwendig-produktiven Bewegung“, die König a.a.O. 145 im Anschluss an G. MISCH exponiert hat. Zu dieser dialektischen Figur einer „konstitutiven Rückwärtsgewandtheit“ cf. auch a.a.O. 147 (bezüglich des „Ausdrucks“ zwischen *potentia* und *Wirklichkeit*).

⁹⁷ Das simultane Auseinandertreten zwischen Sprechersubjekt (Gott) und seinem Wort *im* prophetischen Wortempfang, *von diesem Wort aus* gesehen, hat soz. in umgekehrter Richtung B. DUHM wahrgenommen, wenn er das Wort bei den Propheten als ein von Gott fast „abgetrenntes Wesen“ ansah (a.a.O. 297; zitiert o. bei Anm. 34). In beiden Perspektiven geht es um das Werden zu sich des Wortes, wodurch Gottes Wort erst im Propheten *bei sich* ist.

⁹⁸ KÖNIG, a.a.O. 149.

⁹⁹ A.a.O. 147 f. Das Phänomen des *Weckens* aus dem Schlaf (als „ein *unterirdisches* Geschehen“, 148; cf. 53) beschäftigt KÖNIG in seinem Buch nachhaltig (cf. bes. § 9; 41 ff.).

¹⁰⁰ V. 20 ist Resultat von 3, 4.6.8.10; man beachte hier die Betonung des Schlafes!

¹⁰¹ So z. B. HÖLSCHER zu Hi 33, 15 ff. a.a.O. 84.

¹⁰² Cf. v. RAD, a.a.O. 76 sowie 78.

¹⁰³ Prophetie ist in diesem Fall vom „Stimmen hören“, was wohl eher ein Phänomen der Psycho-

Oder das „Wort Gottes“ ist selber nicht menschliche Rede; dann haben wir kein eigentliches *Wort* von ihm.¹⁰⁴

Kurz gefasst, entweder redet wirklich Gott (als Gott) und dann ist es nicht unsere Sprache, oder aber *der Prophet* redet und dann ist das nicht *Gottes* eigenes Wort.¹⁰⁵

Die an J.König anschließende Auflösung des Dilemmas besagt demgegenüber: Gottes Wort ist nur *Wort* als zugleich *unser* Wort.¹⁰⁶ Indem es Wort *wird* (sich für den Propheten artikuliert), existiert es als Menschenwort.¹⁰⁷ Gottes Kommen in menschliche Rede und diese selber ist der Umschlagspunkt, wo sich Gott und Mensch innigst nahe sind und zugleich von einander unterscheiden.¹⁰⁸

IV Biblisch-theologische Verifikationen

IV.1 Die Stelle Hi 4, 12

Diese singuläre Stelle ist gleichwohl „bei weitem die umfangreichste und detaillierteste Schilderung der äußeren Umstände eines Offenbarungsempfangs, die wir haben“,¹⁰⁹ und sie bezieht sich auf echte prophetische Überlieferung.¹¹⁰ Sie hat im Munde von Eliphaz folgenden Wortlaut:

pathologie wäre, nicht zu unterscheiden. Zum Vernehmen einer wirklichen Stimme durch den Propheten cf. aber Spinoza, a.a.O. 36/38 u. 44; bei Mose (Num 12, 6–8): 42/44.

¹⁰⁴ In dem Falle redet (im eigentlichen Sinne) nur der Mensch und „Wort Gottes“ ist bloß eine Metapher.

¹⁰⁵ Diesem Dilemma als dem systematischen Problem, wie der Anspruch der Bibel, „die göttliche Offenbarung des Wortes Gottes zu sein“, einzulösen ist, entgeht man nicht, indem man sich abstrakt auf die jahrhundertelang bewährte religiöse „Erfahrung“ von Menschen mit Gott beruft (cf. KRATZ, a.a.O. 50 f.), denn solche Erfahrung ist ihrerseits nur über den Text vermittelt (cf. 121).

¹⁰⁶ In solcher Weise hat z. B. S. KIERKEGAARD unser Sprechen im Gebet als in Wahrheit ein Hören von Gottes Reden aufgefasst (cf. Gesammelte Werke (Hirsch), 22. Abt. (Kleine Schriften, Düsseldorf/Köln 1960), 37 f.).

¹⁰⁷ *So*, im Werden zu sich im Munde der Propheten, ist das Gotteswort wirklich sprachliches Wort. Hiermit hat die Lösung der Frage bezüglich der alttestamentlichen Prophetie Relevanz für das *dogmatische* Thema der göttlichen „Kondeszendenz“, die insbes. von Luther und Hamann als eine Selbstherablassung Gottes in die Menschensprache begriffen worden ist; cf. dazu in meiner) Gotteslehre: Der lebendige Gott. (Tübingen 2018), 372 ff. (§ 6).

¹⁰⁸ Wenn v. RAD bezüglich des Eingehens des göttlichen Wortes in die leibliche Existenz der Propheten (cf. Jer 15, 16; Ez 2, 8–3, 3) nach der Nähe zu dem zu fragen für möglich hält, was Joh von der Fleischwerdung des Logos aussagt (a.a.O. 101; cf. auch KRATZ, a.a.O. 98: Dtjes), so ist zu bedenken, dass diese Menschwerdung des ewigen Wortes zugleich sein Werden zum Menschenwort (Jesu und danach des Evangeliums selber) ist. Den Zusammenhängen zwischen der alttestamentlichen Vorgeschichte, zu der auch die Propheten gehören, und der Menschwerdung in Jesus Christus geht auch das neue ausführliche Werk „Menschwerdung“ von R. FELDMEIERS u. H. SPIECKERMANN nach (Tübingen 2018).

¹⁰⁹ Im Unterschied zu dem o. bei Anm. 8 Festgestellten.

¹¹⁰ V. RAD, a.a.O. 77. Auch F. HORST unterstreicht, es sei: „die aufschlußreichste Schilderung, die

„Zu mir hat heimlich sich ein Wort gestohlen,
es nahm mein Ohr davon ein Flüstern wahr“.¹¹¹

Unübersehbar ist der Vers von der Spannung von דָּבַר (12a) und שָׁמַע (12b) bestimmt.¹¹² Wenn zu verstehen wäre: „ich vernahm (überhaupt) nur ein Wispern davon“,¹¹³ dann würde nicht verständlich, wieso der Hörende das als sinnvolles Wort (דָּבַר) identifiziert. Daher muss in 12b sinngemäß ein „zunächst“ (oder: anfänglich) mitgedacht werden. Das hat zur Folge: Mit „ein Flüstern *davon*“ (sc. von dem kommenden Wort) ist der Anfang einer Wortwerdung benannt, die sich im Erreichen des hörenden Ich als דָּבַר erfüllt.

Zu dieser Deutung passt die Rede vom „sich stehlen zu ...“ (12a: נִגְבָּה), denn damit ist – heimlich, unerwartet und unauffällig – ein Kommen im Verborgenen,¹¹⁴ das in seiner Identität nicht offenkundig ist, gemeint; hier also: noch nicht prägnant als sprachliches Wort erkennbar, sondern nur ein Geflüster davon. שָׁמַע מְנַהֵר „ein Flüstern, geisterhafte Laute von dem redenden Geist her“¹¹⁵ bzw. wohl „als Flüsterrede zu denken“, „die das menschliche Ohr, wenn die Gottheit es ihm geöffnet hat, vernimmt“ (Hi 33, 15 ff.),¹¹⁶ ist als „Wispern“¹¹⁷ oder „Raunen“¹¹⁸ insofern vorsprachlich, als es nicht *clare et distincte* zu vernehmen ist und „keine deutlichen Konturen“ aufweist.¹¹⁹ Dasselbe gilt auch für die textnahe Stelle Hi 4, 16, wo vom Hören einer „stillen Stimme“ die Rede ist.¹²⁰

wir im Alten Testament von einem auditiven Wortempfang erhalten“ (Hiob. BK XVI/1 (Neukirchen 1968), 71).

¹¹¹ Übersetzung F. HORST, a.a.O. 58. Bei v. RAD wird die Stelle so wiedergegeben: „Zu mir stahl sich ein Wort,/von ihm vernahm mein Ohr ein Flüstern“ (a.a.O. 77).

¹¹² Sprachphilosophisch gesehen handelt es sich hier um den *Übergang* von einem zum anderen, der hier zu denken ist.

¹¹³ So ließen sich die angeführten Übersetzungen mit ihrer Betonung des „davon“ lesen; gleichwohl interpretiert HORST anders (s. u. bei Anm. 121).

¹¹⁴ Cf. o. Anm. 98 bei KÖNIG: „unterirdisches Geschehen“.

¹¹⁵ B. DUHM, Das Buch Hiob (1887), 27. LUTHER: „ein Wörtlein“.

¹¹⁶ HÖLSCHER, a.a.O. 84 z.St.

¹¹⁷ Dazu passt irgendwie auch die eigentümliche Wendung vom „träufeln lassen“ (Am 7, 16; Mi 2, 6.11; Ez 21, 2.7).

¹¹⁸ So HÖLSCHER, 85.

¹¹⁹ WEISER, ATD 13 (Göttingen 1974), 49. Es geht eher um einen „über ihn hingleitenden Hauch“ (ebd.; soz. prae-pneumatisch). Noch deutlicher vor- oder außersprachlich sind Stellen, die in vergleichbarem Zusammenhang vom „Rauschen“ reden (Ez 10, 5), was an das „Brausen“ von Act 2, 2 (ἄλλοις; im Zusammenhang mit dem Propheten Joel) erinnert, oder gar völlig unkonventionell und einzigartig vom „Brüllen“ Jahwes (Am 1, 2; 3, 8). Hierzu bemerkt v. RAD: „Es läßt sich merkwürdigerweise nichts erkennen von einem Inhalt, von einer bestimmten artikulierten Aussage Jahwes, aber ebensowenig etwas von einem menschlichen Ohr, an das es sich wendet. Es ist nur von dem Phänomen einer Stimme die Rede, von der nur gesagt ist, daß sie ertönt“ (a.a.O. 99; ähnlich ebd. zu Jes 9, 7). Die Aussage, „Sehr absolut ... wird hier von dem ‚Wort‘ geredet“ (ebd.), gibt zu denken.

¹²⁰ So HORST, a.a.O. 58. Das Hendiadyoin וְקוֹל מְנַהֵר וְקוֹל („leises Wehen oder Säuseln“ und Stimme) erinnert einerseits auffällig an 1Kön 19, 12 (דָּבַר); es ist andererseits schon sprachkonform und insofern irgendwie zu „hören“.

Gleichwohl gilt für Hi 4, 12 entschieden: „Vor allem aber wird von vornherein darauf hingewiesen, daß es vernehmbares *Wort* ist, auf das in dem Widerfahrnis alles hindrängt und durch das es bedeutsam wird“. ¹²¹ Dieses sich dann aus dem Widerfahrnis zu Gehör Bringende ist „Wort Gottes“: ¹²² „was aus dem ichfremden und ichüberlegenen Raum aufbricht und sich zum Menschen hinbegibt“. ¹²³ Darum beginnt v. 12a „markant“ mit וְלִי ¹²⁴ es drängt spezifisch „zu mir“, dem Hörenden, weil es, zunächst nur als „Wispern“ sich zu mir stehend, erst „bei mir“ ein *Wort* ist.

Die Rede davon, dass „sich ein Wort zu mir stiehlt“ schließt also nicht nur nicht aus, dass es erst im Ankommen *bei* mir und Gehörtwerden von mir wirklich *Wort* ist. ¹²⁵ Sondern als noch im Kommen zu mir begriffen ¹²⁶ ist es vielmehr zuerst ein „Wispern“ – und zwar „davon“, d. h. dem kommenden Wort! –, das soz. auf dem Weg ist, eigentliches Wort zu werden, also Wort im Werden zu sich. ¹²⁷ Das Ohr „nimmt“ das noch unartikulierte Flüstern „auf“, und eben darin ist es als Wort vernehmbar. Im Gehörtwerden durch Eliphaz wird das vorläufig gestaltlos sich Ankündigende, ist es angekommen, zum artikulierten Wort Gottes. Im *Hören* auf das zu ihm Dringende übersetzt sich dies in ein vernünftig-vernehmbares sprachliches Wort. ¹²⁸

IV.2 Die Stelle Jes 50, 4f.

Auch Deuterocesaja gibt (im dritten Gottesknechtslied) etwas genauer Auskunft über das Verhältnis von göttlichem Handeln und eigenem Reden beim prophetischen Wortempfang und fügt sich, wiewohl nicht so ausdrücklich wie die Hiob-Stelle, systematisch in den Zusammenhang des Bisherigen ein:

¹²¹ A.a.O. 71. הִלַּח ist als sprachbezogenes „ver-nehmen“ aufzufassen. Im Übrigen scheinen mir die Formulierungen chiasmisch zu stehen: „vernehmen“ (12b) passt an sich besser zu einem „Wort“ (12a; cf. Jer 9, 19), und „stahl sich“ (12a) besser zum „Flüstern“ (12b); die vorliegende Stellung unterstreicht so den lebendigen, dialektischen Zusammenhang von וְלִי und שָׁמַר.

¹²² DUHM, a.a.O. 27.

¹²³ HORST, a.a.O. 71. Cf. die treffende Wendung bei KRATZ: „einem transzendenten Gott das Wort reden“ (o. bei Anm. 90).

¹²⁴ Ebd.

¹²⁵ Die folgende Zusammenfassung zu Hi 4, 12 unterstreicht die Übereinstimmung mit den Erkenntnissen J. Königs (s. o. III.).

¹²⁶ HORST spricht von der „kommenden Kundmachung“ (ebd.).

¹²⁷ Es ereignet sich im „Grübeln“ über Nachgesichte (Hi 4, 13), dass sich ein Wort Gottes in es „stiehlt“ (cf. WEISER, a.a.O. 49). v. RAD charakterisierte die Wortwerdung beim Propheten als nicht unähnlich einer „unbewußten Reflexhandlung“ (a.a.O. 67); cf. o. Anm. 114.

¹²⁸ Wenn v. RAD schreibt: „Im Wort erst gewinnen die Dinge Gestalt und Unterschied“ (a.a.O. 90), ist die Frage nahelegend: Sollte das nicht auch für die Sache des sich manifestierenden göttlichen Willens gelten, der sich dem Propheten kundtut und den er ins Menschenwort fasst? Cf. auch o. Anm. 14 (Mowinckel).

„Der Herr Jhwh hat mir die Zunge von Schülern gegeben,
damit ich dem Müden zu helfen weiß.

Das Wort weckt auf.

Morgen für Morgen weckt es/er mir das Ohr.

Zu hören wie Schüler [4],

hat der Herr Jhwh mir das Ohr geöffnet.

Und ich habe mich nicht widersetzt, bin nicht zurückgewichen“ [5].¹²⁹

Der Prophet ist nach v. 4a u. b davon durchdrungen, dass die Zunge (לִשְׁוֹן) ihm als Werkzeug des Sprechens, um reden zu können, von Gott anerschaffen worden ist. Sie ist sein spezifisches Mittel, um andern dadurch helfen zu können (לְעוֹת),¹³⁰ die aus ihrer „Müdigkeit“ gerissen werden sollen,¹³¹ indem er (selber von Gott belehrt,¹³² wie ein „Schüler“: לְמַדֵּן)¹³³ zu diesen anderen zu reden weiß (יָדַע).¹³⁴ Genau dazu *weckt* Gottes Wort ihn *auf* (עָרָה),¹³⁵ und zwar jeden Morgen neu.¹³⁶

Präziser heißt es nun, dass Jahwe bzw. sein Wort (דְּבַר) ihm das „Ohr“ weckt (4c-e).¹³⁷ Dies Wecken ist ein spezifisches „Öffnen“ des Hörvermögens, damit es eben das Wort des Herrn zu vernehmen fähig wird (5a).¹³⁸ So erst kann der Prophet im hier einschlägigen Sinn ein „Schüler“ sein.¹³⁹ Denn das Wecken bewirkt ein Offenwerden für Gottes einem zuvorkommendes „Reden“.¹⁴⁰ Dies sich auf dem Wege zum Ohr Anbahnende wirklich zu „hören“ und dergestalt von Gott selber „belehrt“

¹²⁹ Übersetzung nach FELDMEIER/SPIECKERMANN, a.a.O. 150.

¹³⁰ Das unsichere Wort עוֹת könnte auch den Sinn haben: „reden zur rechten Zeit“.

¹³¹ Dies „Ermüdetsein“ (עָרָה) bedeutet inhaltlich, stellt man es in Gegensatz zum „aufgeweckten“ Propheten, Gottes lebendiges Wort nicht mehr zu gewahren. Cf. auch Jes 40, 28–30, und mit Bezug auf Jes 42, 3 HERMISSON, a.a.O., wie die nächste Anm., 118.

¹³² H.-J. HERMISSON übersetzt sehr schön: „eine unterrichtete Zunge“ (Deuterocesaja. BK XI/3 (Neukirchen 2017), 97).

¹³³ Dies Wort bedeutet so viel wie „geübt“. Cf. auch Jes 8, 16; 54, 13. LXX haben an dieser Stelle παιδεία.

¹³⁴ Hier ist auch die Bedeutungsbreite von „innewerden, verstehen, erkennen“ mit zu hören; bezüglich der Sprache: Ps 81, 6.

¹³⁵ *Hören* besagt gerade nicht, eigene Einfälle vorzutragen; sondern „der *Ursprung* seiner Rede legitimiert den Propheten“ (HERMISSON, a.a.O. 115; Hervorh. J. R.); wenngleich gilt: „Die göttliche Gabe befähigt durchaus zu eigenständiger, sachgemäßer Formulierung“ (ebd.), man beachte die vorsichtige Rede von einer „Gabe“! Hermisson spricht auch (wohl mit bewusster Offenheit) davon, „einen Auftrag Jahwes [zu] empfangen“ (120).

¹³⁶ Zu „von Morgen zu Morgen“ cf. HERMISSON, a.a.O. 116f.

¹³⁷ Cf. dazu schon o. bei Anm. 101/102. Cf. auch J. KLEPPERS Lied zum je neuen „Schöpfungsmorgen“ (Evang. Gesangbuch, Nr. 452).

¹³⁸ Die Voraussetzung ist Gottes Sprechen zum Propheten (Ohr), damit er von da aus selber prophetisch zu reden vermag (Zunge): „er könnte nichts reden, wäre ihm nicht gesagt, was er zu reden hat“ (C. WESTERMANN, ATD 19 (Göttingen 1966), 185). Durch die Aussage, dies geschehe „in einzigartiger Weise“ (ebd.), ist freilich das Wie göttlichen Sagens nicht aufgeklärt.

¹³⁹ „Schüler“ (oder: Jünger) ist nach Westermann hier das Äquivalent zu „Knecht“ (ebd.; cf. Jes 50,10).

¹⁴⁰ Wenn es bei HERMISSON heißt: „Um – im Bild gesprochen – an Gottes Unterricht teilnehmen zu können, muss dem Propheten freilich erst das Ohr geöffnet werden“ (a.a.O. 115), so entspricht das der Sache nach völlig dem o. von KÖNIG Zitierten (cf. bei Anm. 88 u. 89).

zu werden, bedeutet, Gottes „Wort“ in je meine (des Propheten) Rede zu „übersetzen“,¹⁴¹ wozu eben ihm seine „Zunge“ dient.¹⁴²

Der Funktionszusammenhang von Hören (Ohr) und Sprechen (Mund) ist ein zwar allgemein schöpfungstheologisch begründeter,¹⁴³ aber bei diesem Propheten wird er als ein besonders enger und als mit seiner prophetischen Sendung fundamental zusammenhängend wahrgenommen.¹⁴⁴ Darum hat Gott gerade ihm (יְ) diese „gelehrige“ *Zunge* verliehen.¹⁴⁵

In diesem exklusiven Sinne könnte auch Dtjes von seinem besonderen, sprachlichen Gottesverhältnis sagen: „Kein Wort ist auf meiner Zunge, das du, Herr, nicht ganz und gar kennst (יָדָע)“ (Ps 139, 4). Denn damit ist Gottes eigenes und innig-nahes Dabeisein bei jedem menschengemachten Wort (auch dem Reden des Propheten) erfasst.¹⁴⁶

Im innigsten Zusammenspiel von Vernehmen (erwecktem Ohr) und selber Reden (belehrter Zunge) wird der Prophet seiner eigenen Sendung bzw. Botschaft inne.¹⁴⁷ Sie ist so existenzbestimmend für ihn, dass er sich der Dynamik des göttlichen Redens weder zu „widersetzen“ noch davor „zurückzuweichen“ vermag (5b u. c).¹⁴⁸ Denn damit wäre er selber einer der „Müden“: auf Gott unaufmerksam und unempfänglich für sein Wort. Weil er sich beim Wortempfang nicht widerspenstig verhält,¹⁴⁹ sondern gehorsam-hörend, kann er wirklich auf Gottes an ihn kommende Rede, sie vernehmend, achten, und, indem er davor nicht ausweicht, hat er sie sich schon zu eigen gemacht als sein eigenes Wort von Gott.

¹⁴¹ HERMISSON unterstreicht, „dass der Prophet in der Schule Gottes mit größter Aufmerksamkeit zuhört, genau die *Sache* vertritt, die ihm dort mitgeteilt wird“ (a.a.O. 115; Hervorh. J. R.).

¹⁴² „Die Zunge des Knechts“ ist *geschickt*, „indem sie weitergibt, wozu Jahwe ihm das Ohr erweckte“ (HERMISSON, a.a.O. 118).

¹⁴³ Das Ohr ist von Gott zum Hören (spezifisch auch des Wortes Gottes) gemacht (Spr 20, 12; cf. Ps 94, 9!) und der Mund zum Sprechen geschaffen (Ex 4, 11) – insbes. auch zum Sprechen des göttlichen Wortes.

¹⁴⁴ Sinnvollerweise erwägt HERMISSON, ob יָדָע (v. 5) hier nicht mit „mein Herr“ wiederzugeben ist (a.a.O. 114).

¹⁴⁵ Wenn gesagt wird, „die zu richtigem Reden gebildete Zunge, die *weiß*, was zu sagen ist“ (HERMISSON, a.a.O. 115), so kann das durchaus im Königschen Sinne verstanden werden.

¹⁴⁶ Cf. קָרוֹב (Jes 50, 8).

¹⁴⁷ WESTERMANN bezieht v. 5b auf die Berufung (a.a.O. 185).

¹⁴⁸ Es handelt sich in der Tat um die „Aussage eines Mannes, dessen Dasein vom Hören und vom Reden bestimmt ist“ (WESTERMANN, a.a.O. 185).

¹⁴⁹ Im Unterschied etwa zu Mose (Ex 4, 10 ff.) oder Jeremia (Jer 1, 4–10).

Das Wort, der Weg und die Weisung

Systematische Analyse von Psalm 119

*ὅσα γὰρ προεγράφη, εἰς τὴν ἡμετέραν
διδασκαλίαν ἐγράφη. (Röm 15, 4)*

I Lebensweg und Gotteswort

I.1 Der vollkommene Weg (v. 1)

Der Eingangsvers des Psalms ist ein Satz von allgemeiner, alles Weitere übergreifender Geltung:

„Wohl denen, deren Weg vollkommen ist,
die wandeln in der Weisung Jahwes.“

Es handelt sich um den Haupt-Satz des 119. Psalms,¹ und er nennt die für ihn grundsätzlich wichtigen Stichworte: Weg, Wandeln, Weisung (*tora*). Ihr systematischer Zusammenhang ergibt sich aus der Interpretation des ganzen Psalms.²

¹ Er spricht das „weisheitliche Lebensideal“ aus (F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalmen 101–150. Freiburg/Basel/Wien 2008 (HThKAT), 360). Nicht zufällig ist v. 160 von dem „Haupt deines Wortes“ (רַשְׁמֵי־דְבָרֶיךָ) die Rede, was etwa soviel wie Summe meint (cf. Ps 139, 17).

² Dass ein solcher vorliegt, ist gegen das krasse Fehlurteil von B. DUHM über diesen Psalm („das inhaltsloseste Produkt, das jemals Papier schwarz gemacht hat“; zitiert nach R. SMEND, Kritiker und Exegeten (2018), 369) – wohl das inhaltsloseste Urteil, das Duhm je schwarz auf weiß zu Papier gebracht hat – aufweisbar. LUTHER hat den 119. Psalm geliebt und mehrfach kommentiert

Einige Grundfragen, auf die die folgenden Verse nach und nach Antworten bereitstellen, ergeben sich bereits im Blick auf das Verhältnis der Hauptwörter in v. 1. Von der Beobachtung ausgehend, dass hier das Wort „Weg“ (דָּרֶךְ) unmittelbar und gleichsam absolut gebraucht wird (1a),³ stellt sich die Frage, warum überhaupt das „Heil“ von einem Weg her thematisiert wird.⁴ Und was ist das Verhältnis dieses Weges zu Jahwe und seiner *tora* (1b)?⁵ Was heißt sodann auf dem Weg „vollkommen“ (bzw. als Vollkommene: תְּמִימִי) zu sein? Es muss besagen, den Sinn des Weges erfüllt zu haben.⁶ Die Rede von Vollkommenheit impliziert indes, dass unterwegs auch Unvollkommenheiten möglich sind; er kann wesentlich gelingen, aber auch misslingen. Wenn das aber so ist, dann gehört auch das „Wie“ seines Begangenwerdens zum Wege selber bzw. ist er selber dieses Wie.⁷

Diese Möglichkeit gehört wesentlich zu einem Weg, sofern er durch die Struktur: von her ... und hin zu ... bestimmt ist. Auf einem Wege sein bedeutet, noch nicht am Ziel zu sein, und daher muss er begangen werden (1b: הֵלֵךְ).⁸ Damit ist auch verbunden, dass jede Gegenwart unterwegs im Übergang *zwischen* Herkunft (Vergangenheit) und Zukunft (wahrem Ziel) begriffen ist; das wiederum impliziert eine ständige Entscheidung zwischen einem nach vorn oder nach hinten zurück sich

(WA 4, 280–392 (1513–16); 8, 18–204 (1521); 31, 2 ff. (1529)). Er konnte ihn sich als unbeirrbares Festhalten am Gotteswort aneignen und wohl auf seine eigene Situation des Kampfes gegen „Menschenlehre“ in der Kirche beziehen (cf. WA 8, 188,5–11; 189,3f. u. ö.); vor allem aber fand er hier das Erste Gebot eingeschärft: „das dießer Psalm fast gar geht auff das erste gepott, das do leret, wyr sollen gott ehren“ (WA 8, 201,19f.). Zum systematischen Charakter des Textes cf. die kurzen Bemerkungen bei K. SEYBOLD, Poetik der Psalmen (Stuttgart 2003), 253.

³ Leben (1b) wird hier schlechthin als Weg (1a) verstanden.

⁴ Das Verhältnis des Psalmbeters zu den דָּרֶךְ ist fraglich: gehört er selber zu ihnen – in diesem Fall würde er im Folgenden diese Vollkommenheit beschreiben – oder spricht er in v. a u.2a nur allgemein über solche, die es sind (so der im Ganzen sehr ähnliche Ps 1, 1; cf. Ps 2, 12c), und er möchte sein wie sie, ist aber bisher daran gehindert? Das Erste scheint nicht zuzutreffen, weil die Gebrochenheit und Nichteindeutigkeit seiner Existenz im ganzen Psalm deutlich wird. D. BONHOEFFER hat in seiner Fragment gebliebenen Meditation über Ps 119 (bis v. 21), die ganz vom Evangeliumsglauben und mit gelegentlichem Bezug auf Luther her entworfen ist, das „Wandeln“ von v. 1 als ein *schon* Wandeln aufgefasst und dementsprechend Gottes unhintergehbaren *Anfang* des Weges, der uns erst auf den Weg bringt, stark betont (Dietrich Bonhoeffer Werke (Hg. E. Bethge), 15. Band (Gütersloh 1998), 499f.; cf. 503, 516 u. ö.). Zu Bonhoeffers Auslegung cf. J. v. LÜPCKE, Leben im Wort. Dietrich Bonhoeffers Meditation über Ps 119 als Beispiel theologischer Schriftauslegung; in: G. den Hertog/E. Lempp (Hgg.), Erleuchtender Geist, umkehrendes Denken, gerechtes Handeln (FS Thaidigsmann), Apeldoorn 2006, 179–216; bes. 200 ff.

⁵ Cf. Ps 1, 1f. Hier die Weg-Metapher in der negativen Variante (mit עֲמַד), 1b; das entsprechende Gegenteil dann 6b. Zum Verständnis von *tora* und gegen ein nominalistisches Missverständnis cf. H. J. KRAUS, Psalmen. 2. Teilband (BK XV/2), Neukirchen 1978⁵, 998–1000 u. 1005 f.

⁶ Auch hier könnte man nach dem Verhältnis der Vollkommenheit zu Jahwe fragen. Jedenfalls muss das *Maß* der Vollkommenheit etwas mit Jahwe und seiner *tora* zu tun haben (1b). Cf. v. 80a: so sieht es aus, wenn einer auf dem Wege תְּמִימִי ist (cf. 1).

⁷ Darum wird in 1b das „Gehen“ des Weges notwendig zum Thema.

⁸ So auch schon im 1. Vers von Ps 1. Hier ist aber von der schlechten Leitmaxime (עֲצָה) der Bösen (רָשָׁעִים) die Rede; im Gegensatz dazu: Ps 119, 1.

Ausrichten. Zu Verfehlungen auf dem Wege kann es also durch Beeinträchtigungen von dem Noch-nicht oder auch durch falsche Beeinflussung von Früherem (Rückfall) kommen.

Aus dem Ausgespanntsein eines Weges zwischen Ursprung und Ziel (und ihrem Verhältnis) ergeben sich des näheren folgende Fragen: Wie ist er richtig zu begehen? Wo gibt es ein Schwanken und warum? Welches sind die möglichen Abwege? Welche Hindernisse oder Gefahren drohen unterwegs? Auf alle diese Fragen wird der Psalm immer wieder antworten.

Das Hauptmotiv des „Weges“⁹ wird in 1b sogleich konkretisiert durch das Verb הלך (cf. 3b; 45a und 32a (רוץ)); es bedeutet: „Leben“ als Unterwegssein. Ein echter Weg muss eben „begangen“ werden. In der Näherbestimmung von דרך durch הלה zeigt sich die menschliche Existenz (im räumlichen Bild) als der Zeit unterworfen, und „Weg“ ist eine zentrale Metapher für das menschliche Leben: die Lebenszeit als ein Unterwegssein,¹⁰ bei dem es unter jeweils veränderten Umständen sich zielführend zu verhalten gilt.¹¹

I.2 Licht auf dem Wege (v. 105)

Die entscheidende Orientierung bietet hier die *tora* Gottes als eine Weg-Weisung, und statt הלך בתורה יהוה (so auch Jer 44, 10) kann es ebenso heißen: הלך בדרך, um das Befolgen von Gottes Geboten auszudrücken (Ps 81, 14; Dtn 19, 9; 28, 9; 1Kön 2, 3; 2Kön 21, 22). Die תורה Gottes als Einweisung in seinen Weg oder auch als das „Gesetz“ des Unterwegsseins zwischen Lebensursprung und Lebensziel¹² wird im ganzen 119. Psalm immer wieder auch als Jahwes דרך bezeichnet, und dieses Wort Gottes meint hier gleichwesentlich die *tora*.¹³ Es ist also im Folgenden auch die Frage im Auge zu behalten, was dieser Bezug auf den „Weg“ für die תורה als (sprachliches) Wort besagt.¹⁴

⁹ Weitere Begriffe dafür sind im Psalm außer ארה : דרך und נתיבה (beides auch: Pfad).

¹⁰ Wenn es v. 19 heißt: גר אנוכי בארץ, so stellt sich die Erinnerung an Abraham ein (cf. Gen 12, 10; 17, 8 u. ö. sowie 26, 3 (Isaak) und Dtn 26, 5).

¹¹ הלך (1; 3; 45). Cf. „Halacha“.

¹² Cf. auch die Frage nach den Geboten Dtn 6, 20 ff. (dazu BONHOEFFER, a.a.O. 501 f.). Der göttliche Wille bedeutet die *Wahrheit* schlechthin, und im Einklang mit ihm zu sein, in der Wahrheit und aus ihr zu leben (s. u. I.4).

¹³ Neben תורה (Anweisung, Gesetz, Belehrung; 25mal) finden sich hier als weitere Spezifikationen des Wortes Gottes andere Formen göttlicher Willensbekundung bzw. Weisung und gleichmäßig verteilt, ohne dass inhaltliche Besonderheiten erkennbar wären. Diese, im Wesentlichen synonym mit *tora*, sind: עדה (Pl. Gebote; 23mal), פקודים (Befehle, Verordnungen; 21mal), הנהגה (Pl. Satzungen, Gesetze; 22mal), מצוה (Pl. Gebot, Anweisung; 23mal), משפט (Pl. Entscheidungen Gottes, Gesetze; 23mal). Alle diese Begriffe kommen bereits in der einleitenden Versgruppe 1–8 einmal vor.

¹⁴ Wenn es ständig heißt: „*deine* tora bzw. *deine* Gebote, Satzungen“ usw., so ist damit unübersehbar der persönliche Bezug auf Gott selber unterstrichen, der immer wieder auch direkt angeredet wird: Du (אתה, 4; 12; 68; 102; 114; 137; 151) bzw. יהוה (in 2.Pers.: 12; 31; 33; 41; 52; 55; 57; 64; 65;

Eine grundlegende Aufhellung dieser Verhältnisse bietet der bekannte v. 105:

„Eine Leuchte (נֵר)¹⁵ für meinen Fuß ist dein Wort (דְּבַרְךָ)
und Licht (אֹר) ¹⁶ auf meinem Pfad.¹⁷“

Dieses Licht *geht mit* und voran (cf. 35) und dient nicht nur der „Existenzerhellung“, sondern verhindert, dass der fromme Beter stolpert bzw. irgendwo anstößt oder gar fällt.¹⁸ Es verbreitet als Licht von Gott her (cf. Ps 36, 10) die Helle klaren Wissens, in der der zu beschreitende Weg bewusst und rundum erhellt wird (cf. 130). Das Wort als Licht bzw. das Licht als Wort klärt den, der es vernimmt, über die bzw. seine Wahrheit auf (cf. 18); es verbreitet Licht (130). So wird in diesem Psalm die *Sprachlichkeit* (sprachliche Verfasstheit) menschlichen Daseins zur Geltung gebracht:¹⁹ als lebensdienliche Orientierung des je eigenen Lebensweges.²⁰ „Dein Wort“ unterstreicht dies Wort als das des Herrn und den persönlichen Bezug dazu. Entsprechend ist die תּוֹרָה „Licht auf meinem Pfad“ sowohl, weil sie ebenso der Weg (דֶּרֶךְ) Jahwes ist, als auch, weil zugleich der Beter diesen Weg zu gehen (הִלֵּךְ) hat und dabei einer Leuchte bedarf, die ihn überschaubar macht.

Das göttliche Wort der *tora* ist spezifisch auch das maßgebliche Licht auf dem Wege, den der Beter in diesem langen Psalm selber beschreitet. Seine auffällige Länge und Ausführlichkeit resultieren aus dem Versuch, der Länge des Lebensweges mit seiner bunten, abwechslungsreichen Vielfalt an konkreten und allgemeineren Situationen irgendwie gerecht zu werden.

I.3 „Weg“

Auch der Vers 105 aus dem Zentrum des 119. Psalms reflektiert die grundsätzliche Bedeutung, die von v. 1 an dem Begriff des „Weges“ (דֶּרֶךְ) zukommt.²¹

75; 89; 107; 108; 137; 145; 149; 151; 156; 159; 166; 169; 174; (3.Pers.: 1; cf. 115; 126)). Auch dass es sich um die *tora* „deines Mundes“ handelt (13; 72a; cf. 88), geht in ähnliche Richtung. Schon Luther hat betont, in diesem Psalm sei besonders „auff das wortlin ‚Deyn‘“ zu achten, das sich hier fast überall finde (WA 8, 186,10f.; cf. schon 4, 305, 27).

¹⁵ Cf. Hi 29, 3; von der *tora*: Spr 6, 23.

¹⁶ Gottes Wort kann „Licht“ sein, weil Licht unmittelbar aus seinem Sprechen kommt (Gen 1, 3). Es handelt sich nicht nur um „ein Licht“ (wie in 105a), sondern um Licht überhaupt (oder: das Licht).

¹⁷ Die Erwähnung des Fußes betont das *Gehen* auf dem „Weg“; cf. 32. Mit dem Fuß ist soz. der nächste Schritt, d. h. die unmittelbare Lage (Gegenwart) benannt, mit dem Pfad der weitere Weg (Zukunft). Cf. auch Ps 121, 3.

¹⁸ Cf. die Rede vom „Fallstrick“ (61) oder der „Grube“ (85). Bei Luther heißt es: „vita enim sine verbo incerta est et obscura“ (WA 18, 655,19).

¹⁹ Sprachlichkeit bestimmt die Selbstverständigung und Weltorientierung des Menschen, der dergestalt aufs Hören angewiesen ist, d. h. auf von außen kommende Sinnangebote.

²⁰ Cf. B. JANOWSKI, Das Licht des Lebens. Zur Lichtmetaphorik in den Psalmen; in: Ders., Die Welt als Schöpfung (Neukirchen – Vluyn 2008), 221–248.

²¹ Es taucht sogleich wieder in den Versen 3. 5. 9 u. 14 auf. Insgesamt kommt דֶּרֶךְ 11mal von 16

Die zentrale Begriffsmetapher wird in diesem Psalm in zweifacher Hinsicht in Anspruch genommen. Zum *einen* für Gottes Wege (3) bzw. als „deine Wege“ (15 u. 27).²² Das ist eins mit dem „Weg deiner Zeugnisse“ (14) bzw. „deiner Gebote“ (32; 35) und „Befehle“ oder „Satzungen“ (27 u. 33).²³ Sie heißen insgesamt der „Weg der Wahrheit“ (30).²⁴ Zum *anderen* stehen dem die menschlichen Wege gegenüber: „meine Wege“ (26 u. 59), und sie „liegen offen vor dir (sc. Gott)“ (168);²⁵ daraufhin kann man sie selber überdenken (צדק, 59; cf. 5), indem man auf die Pfade Gottes schaut (15b) und ihnen folgt (32), um das Leben geschenkt zu bekommen (37).²⁶ Aus diesem Gegenüber der eigenen Wege zur Wahrheit Gottes ergibt sich die Frage, wie denn einer schon als Jüngling seinen Pfad unsträflich gehen kann (9), bzw. die Gefahr der „falschen“ (29; 104; 128; 163) Ausrichtung²⁷ auf einem „bösen Weg“ (101; cf. Ps 36, 5; 139, 24) vermeiden kann.²⁸ Eine Grundbedingung ist, dass Gott der Weg des Menschen gefällt (Ps 37, 23) – so wie diesem Gottes Weg (119, 14). So ist „Weg“ hier der Weg des Gehorsams und zugleich der Weg göttlicher Vorschriften (cf. 14): „der Weg der Gerechten“ (Ps 1, 6a). Lässt einer sich darauf ein, so wird er auf dem Wege nicht umkommen (Ps 2, 12), sondern wird auf allen seinen Wegen behütet sein (Ps 91, 11).

Weg-Metaphern vor, d.h. in gut 60% der Fälle. Im restlichen Psalter wird „Weg“ noch 45mal gebraucht, so dass Ps 119 mit 17mal (Weg oder Pfad) fast 30% von 62 Verwendungen beansprucht. Zutreffend spricht KRAUS von *theologia viatorum* (a.a.O. 1006).

²² Cf. auch Ps 5, 9b; 77, 14 u. 20f.

²³ Zum Begriff der „Zeugnisse“ (עֲדוּת) cf. R. FELDMEIER/H. SPIECKERMANN, *Der Gott der Lebendigen* (Tübingen 2011), 155 A. 20 ((TOBITH 1). Zum Wandeln „in der *tora*“ (1) s.o. 1. Der Weg des Heils wird von Gott gezeigt (Ps 50, 23; schon dem Mose: 103, 7), und Heil finden, die ihn „fürchten“, indem sie auf seinen Wegen gehen (Ps 128, 1). Zur Bitte um das Kundtun des Gottesweges cf. auch Ps 16, 11 (cf. Act 2, 28); 25, 4; 27, 11; 86, 11; 143, 8). Indem Gott die Elenden und Sünder auf dem Weg unterweist (Ps 25, 8f. 12; 32, 8; 51, 15), führt er sie den richtigen Weg (Ps 107, 7). Während der Weg des Gottlosen vergeht (Ps 1, 6b), kennt der Herr den des Gerechten (1, 6a), und wer ihm seinen Weg befiehlt (Ps 37, 5), den leitet er auf ewigem Wege (Ps 139, 24).

²⁴ Die Dimension der Wahrheit spielt im ganzen Psalm eine wichtige Rolle (s. u.)! Nach Ps 25, 10 sind Gottes Wege „Güte und Wahrheit (Treue)“ sowie „gerecht“ (Ps 145, 17) und sein Weg überhaupt „heilig“ (Ps 77, 14).

²⁵ Gott „sieht“ alle unsere Wege (Ps 139, 3), und er ebnet sie vor dem Frommen (Ps 5, 9).

²⁶ Die Selbsterforschung führt zur *metanoia* (cf. 67). Darum ist es *gut* (טוב), von Gott „gebeugt“ zu werden (71a; 75b u. 107; cf. Ps 102, 24a). Cf. u. Anm. 175.

²⁷ Wer Gottes Weg nicht erkennen will (Ps 95, 10; cf. 67, 3), wird irgehen auf ungebahnten oder finsternen Wegen (Ps 107, 4 u. 40, 35, 6) bzw. abweichen auf krumme Wege (Ps 125, 5). Freilich stellen auch die Feinde dem Frommen Fallen (Ps 140, 6; 142, 4). Aber auch Gott selber führt den Weg des Gottlosen in die Irre (Ps 146, 9b). Den Frommen jedoch lässt er nicht „abweichen“ (Ps 119, 102a), indem er selbst ihn unmittelbar durch seine eigenstes Wort unterweist (ירה, hi.) und so in engstem Kontakt zu ihm steht (102b).

²⁸ Das ist dann der (festgehaltene) Weg der Sünder (Ps 1, 1; cf. Spr 4, 14) bzw. sogar des Mörders (Ps 17, 4).

I.4 „Wort“

Nicht weniger zentral ist für den ganzen Psalm der Begriff des göttlichen *Wortes* (דְּבָרָה).²⁹ Seine tiefreichende Bedeutung, die sich an vielen Einzelstellen nachweisen lässt, kommt in dem Syntagma „Wort der Wahrheit“ (דְּבָר־אֱמֶת) zum Ausdruck (43). Es geht dabei ebenso um das Wort, das aus der Wahrheit selber stammt, wie zugleich darum, dass es daher selber schlechthin *wahr* ist, d. h. die Wahrheit für uns und über uns. So beschaffen ist das Gotteswort identisch mit der göttlichen „Treue“ und Zuverlässigkeit (אֱמוּנָה),³⁰ d. h. es ist von *ewigem* Bestand: ewig als im Himmel bestehend (נֶצַח בְּשָׁמַיִם), 89; cf. Jes 40, 8). Derart mit Gottes Wesen eins, ist dies Wort wesentlich auch das „Wort der Gerechtigkeit“ (אֱמֶת צְדָקָה, 123).³¹ Deswegen kann es hier zusammenfassend heißen: „Die Summe deines Wortes ist Wahrheit“ (רֵאשֵׁי-דְבָרֶיךָ אֱמֶת, 160).

Aus dieser Relevanz des Begriffs von der Wahrheit des göttlichen Wortes folgt unmittelbar, dass der „Weg der Wahrheit“ (30; s. o.) nichts anderes sein kann als das (hörende) Verhalten zum Worte Gottes. Dies besteht wesentlich im gehorsamen Achten auf dies Wort (שָׁמַר), wie immer wieder betont wird (4; 9; 17; 67; 101).³² Während die Feinde (sc. der Frommen wie Gottes) dies „vergessen“ (139), lebt der gottesfürchtige Beter in Ehrfurcht davor (161) und verinnerlicht es, indem er es in seinem Herzen birgt (צָפַן, 11; cf. Lk 2, 19 u. 51). Das Achten auf Gottes eigenes Wort lässt sich konkretisieren als ein sich unabgelenkt daran Halten (57),³³ darauf Vertrauen (42b) und darauf Hoffen (יָחַד, 74; 81; 114; 147).

Die Wirkung dieses Hörens auf das Wort (שָׁמַר) wird dreifach beschrieben: es gibt (gemäß seinem Lichtcharakter, s. o. zu v. 105) zunächst Einsicht (בִּינָה hi., 169),³⁴ sodann richtet es auf (קוּם, 28),³⁵ tröstet (76) und bringt Gutes (65)³⁶ und schließlich kann es retten (170), am Leben erhalten (50) und (wahres) Leben schenken (25; 107; 149; 144; 154), denn Gottes Reden ist schöpferisch.³⁷ In allen solchen Erfah-

²⁹ 22mal. Stattdessen steht oft auch für das Wort des redenden Gottes, vielleicht mehr den Rede-Charakter hervorhebend (cf. אָמַר), אָמַרָה (20mal, d. h. ca. in der Hälfte der Fälle). Cf. H. SPIECKERMANN, Rede Gottes und Wort Gottes in den Psalmen; in: K. Seybold/E. Zenger (Hgg.), *Neue Wege in der Psalmenforschung* (FS Beyerlin), Freiburg/Basel/Wien 1997, 157–173.

³⁰ Ps 119, 90; cf. 36, 6; 100, 5 u. ö. Cf. W. PANNENBERG, Was ist Wahrheit?; in: *Grundfragen systematischer Theologie I* (Göttingen 1967), 202–222.

³¹ Zu Gerechtigkeit *und* Treue cf. 138; die Gerechtigkeit ewig wie die Wahrheit: 142.

³² Anders die Abtrünnigen (158). שָׁמַר bezüglich der göttlichen Verordnungen: 5; 8; 44; 55; 60; 63; 88; 106; 134; 136 (neg.); 146; 167; 168. Daneben auch häufig „beobachten, halten“ (:22 ;2 :צַר; 33 f.; 56; 69; 100; 115; 129; 145).

³³ Dazu gehört auch, dass Gott selber seines Wortes „gedenkt“ (זָכַר, 49).

³⁴ Darum muss auch in meditierender Versenkung in dies Wort (שִׁחָה) gerungen werden (148; cf. 15; 23; 48; 78; 97; 99).

³⁵ Auch kann es die „Schritte“ auf dem Wege festigen (בִּינָה hi., 133; cf. Ps 37, 23) und den Frommen im Leben stützen (סָמַךְ, 116).

³⁶ Bzw. gnädige Hilfe (41); cf. 58.

³⁷ Ps 1, 3b spricht in diesem Zusammenhang von „unverwelklich“, d. h. eigentlich: ewigem Leben. Luther übersetzt *Leben schenken* mit dem schönen Wort „erquicken“. Zum Begriff solchen Lebens cf. Bonhoeffer, a.a.O. 526 f.

rungen „bewährt“ sich Gottes Wort an dem, der es lieb hat (140), bzw. „erfüllt“ sich an ihm (38). Die, die das Wort Gottes lieben, „schmachten“ danach (גלה, 81 u.82), denn es ist ihnen in jeder Gestalt „süß“ (מליץ ni., 103), so dass sie sich daran „freuen“ können (שׂוּשׁ, 162; cf. 14), ja sogar es „besingen“ (ענה, 172; cf. 54 u. Ps 138, 5), wie dieser Psalm selber es paradigmatisch tut.

II Die Lebensmaxime (v. 1–8)

II.1 Einstimmung

Die ersten acht Verse heben sich wie eine Art Präludium deutlich von dem übrigen langen Psalm ab.³⁸ Ihnen liegt eine innere Logik zugrunde, aus der mit v.9 die wechselvolle und in der Sache unabschließbare Reihe von Bitten und Reflexionen im Angesicht Gottes resultiert. In deren Natur liegt es, dass der Psalm nicht mit einer abrundenden Formulierung enden kann.³⁹

V. 1a redet von solchen, deren Weg „vollkommen“ ist (cf. Ps 1, 1),⁴⁰ und das heißt *dadurch* vollkommen, *dass* sie „in“ der Weisung des Herrn leben (1b) bzw. *indem* sie es tun, mithin in vollkommenem Gehorsam leben.⁴¹ Das wiederholt 2a (נצר; cf. 22) und präzisiert 2b durch die Wendung: „Gott von ganzem Herzen suchen“ (דַּרְשׁ; cf. 45 u. ö.)⁴² sowie 3b durch „Gehen auf seinen Wegen“ (cf. 1a!).⁴³ Der Grund dafür, dass in beidem zusammen das wahre Befolgen göttlicher Weisung besteht, wird v. 4 angegeben: Gott wird selber direkt angesprochen (אָתָּה), denn er hat *selbst* seine Verordnung befohlen (צוה, cf. 138) und darum sind es spezifisch „seine“ Gebote (4a). Weil es hier um Gott selbst, das Verhältnis zu seinem göttlichen „Du“ geht,

³⁸ Drei Verse sind den „Vollkommenen“ (also anderen Frommen) gewidmet (1–3), ein gewichtiger Vers bringt Gott selber ins Spiel (4), und dann haben vier Verse es mit dem Ich des Beters im Verhältnis zu Gott zu tun (5–8).

³⁹ Zu v. 176 s. u. bei Anm. 83. LUTHER hat genau bemerkt, dass hier „viel mall wirt gerumpt, das er hab gesucht, geliebt, gehalten etc. gottis gepott ... und doch widderumb bittet, das er sie halten, erkennen, lieben und thun muge unnd wolle. Das scheynet yhe wider eynander seyn“ (WA 8, 196,29–32). Er löst den Widerspruch durch Unterscheidung des Bezugs auf die Feinde einerseits, denen gegenüber der Fromme seinen Weg für recht und gut behauptet, und auf Gott andererseits, den er darum bittet, auf diesem Wege bleiben zu dürfen, und vor dem er sein gegenwärtig noch anhaltendes Ungenügen bekennt (cf. a.a.O. 196,32–197,3).

⁴⁰ Zu v. 1 cf. o. I.1. Cf. FELDMEIER/SPIECKERMANN, a.a.O. 438 (vollkommen in der Beachtung der *tora*).

⁴¹ Damit ist die Antwort auf die Frage von v. 9a grundsätzlich vorweggenommen (cf. auch 9b). Sie scheint so für den Beter, obwohl er sie kennt, (noch) nicht einlösbar zu sein.

⁴² Beides gehört zusammen: Befolgen und Suchen. BONHOEFFER hat bei v. 10 Gott-Suchen und von ihm Empfangen aufeinander bezogen: „Je mehr wir empfangen, desto mehr müssen wir ihn suchen, und je mehr wir suchen, desto mehr werden wir von ihm empfangen“ (a.a.O. 518).

⁴³ Die negative Variante zu diesem Positiven des *tora*-Gehorsams wird 3a formuliert: kein Unrecht (עֲוֹנָה) tun. Gottes Weg hingegen ist allein der der Gerechtigkeit (cf. 160 u. 163 sowie Ps 145, 17).

kann es sich nicht um eine äußere Erfüllung soz. objektiver Gesetze handeln, sondern einzig um ein persönliches sich Zueigenmachen seines Willens.⁴⁴ Diesem genau zu entsprechen (שמר), bedeutet „achtsames Hören“ und Lebensgehorsam (4b).⁴⁵

Infolgedessen hat der Beter ganz unmittelbar den starken Wunsch (oder Willen), seine Wege (5a) so auszurichten, dass er Gottes Satzungen einhalten (שמר) (5b) und so in einem *wahren* Verhältnis zu Gott leben kann, durch das auch für ihn 1a u. b gilt.⁴⁶ Wie der ganze Psalm zeigt, ist dieser leidenschaftliche Wunsch („Wäre doch“) angesichts der Beeinträchtigungen ausgesprochen,⁴⁷ die, das Bewahren der göttlichen Weisung durchzuhalten, massiv erschweren.⁴⁸ Im Falle des Gelingens solchen Vorsatzes⁴⁹ würde der Beter beim strengen Beachten der göttlichen Gebote nicht „zuschanden“ (בוש, 6).⁵⁰ In der tatsächlichen, gegenwärtigen Situation scheint es jedoch noch nicht absolut gewiss, dass ihm dies nicht zustößt.

Jedenfalls weiß er, dass er die „Gesetze deiner Gerechtigkeit“ noch stärker verinnerlichen muss, d. h. „lernen“ (12)⁵¹ und zwar so einüben, dass diese Gerechtigkeit ihm schlechthin fraglos wird (7b). Gelänge das, so könnte auch dieser Fromme seinen Gott „mit aufrichtigem Herzen“ (בְּיֵשֶׁר לֵבָב)⁵² und dankbar preisen (ודה, 7a; cf. 12a). Sein starker Wunsch und die damit zusammenhängende Selbsteinschätzung lassen es am Schluss dieser einleitenden Partie des Psalmgebetes zu dem Ausdruck einer festen Entschlossenheit kommen: „Ich will deine Satzungen halten“ (אֶשְׁמֵר, 8a; cf. 106 u. 173b).⁵³ Die anschließende Bitte, Gott möge ihn (dabei) nie verlassen (עזב, 8b), zeigt sein Wissen, dass das nur mit Gottes Hilfe gelingen kann. Nur durch Gottes ständigen, d. h. nachhaltigen Beistand wird er nicht verlassen sein oder bleiben.⁵⁴

⁴⁴ Von solchem gottgemäßen Handeln (עשה) sagt Ps 1, 3c, dass es gelingt und zum Ziele führt (צְלִיחָה).

⁴⁵ Neben dem Hauptsinn des *Ohrs* (passim) ist auch der (redende) *Mund* wichtig (46a; 108a; 131a; s. auch u. 9.3.8.) und schließlich auch das *Auge* (6b; 15b; 18; 82a).

⁴⁶ Dann wäre er nie von Gott „verlassen“ (cf. 8), sondern würde zu denen gehören, die אֶשְׁרֵי sind, weil ihr Weg תְּמִים ist (1a).

⁴⁷ Offensichtlich ist das שמר faktisch erschwert oder bedroht (durch die menschliche Endlichkeit oder Sünde auf dem eigenen „Weg“; 5a) und verhindert das תְּמִים-Sein gemäß v. 1.

⁴⁸ S. insbes. u. IV.2.2.

⁴⁹ Zwischen v. 5 u. 6 besteht eine Wenn-Dann-Beziehung (cf. 6a:זָא).

⁵⁰ Eine häufig genannte Gefahr (cf. 31 u. 6) und das Gegenteil zu אֶשְׁרֵי.

⁵¹ Es geht um die Einübung eines *tora*-bestimmten Lebens trotz des Ungemachs auf dem „Weg“; cf. FELDMEIER/SPIECKERMANN, a.a.O. 5 A. 9.

⁵² Das meint: „und nicht zweifelnd wegen der Anfechtungen, die ich erleide“, und es wäre so als „aufrichtig“ kein bloß äußerliches den Geboten Nachkommen oder nur blinder Gehorsam; vielmehr entspräche es dem „von ganzem Herzen“ (2b; cf. Jer 31, 33f.). Dazu H.-P. MATHYS, der statt Gesetzesgehorsam den von Gottes gnädigem Wort lebenden Menschen herausstellt; cf. Dichter und Beter (1994), 279–292 (OBO 132) und K. A. REYNOLDS, *Torah as Teacher. The Exemplary Torah Student in Psalm 119*. Leiden/Boston 2010 (VTS 137).

⁵³ Cf. 5b. שמר impliziert, wie 8b zeigt, Gemeinschaft mit Gott, d. h. dessen Treue im Beistehen.

⁵⁴ Bezieht man עֲזָבָה auf das Verlassenwerden, so ist die Gottverlassenheit, als absolut gedacht, ein völliges Verlorensein. Gehört es zu dem Nicht-Verlassenwerden, so unterstreicht es die Nachhaltigkeit des erbetenen göttlichen Beistands.

II.2 Gläubige Ausrichtung

Der große Entschluss (8; cf. 106 u. 173b)⁵⁵ bringt freilich sofort die Frage mit sich, *wie* denn (בַּמַּה) einer seinen Pfad so gehen kann, dass das in den Versen 2; 3; 5 u. 7 Gesagte auch bei diesem Beter verwirklicht werden kann (9a).⁵⁶ Dies große WIE wird im weiteren Verlauf des Psalms (bzw. Fortschreiten des Gebetes) je konkreter, immer dringlicher. Auch müsste einer dies eigentlich schon „von Jugend an“ eingeübt haben (als נִצֵּר). Noch wesentlicher aber ist, dass es „rein und lauter“ (זכה pi.) geschieht; dazu ist vor allem ein aufrichtiges Herz vonnöten (7a) bzw. Gott von ganzem Herzen zu suchen (2b; 10a; 11a). Das indes kann nichts anderes sein, als sich an „dein Wort“ eng zu halten (שמר, 9b; cf. 17a). Gottes Wort wird hier als der wahre Weg-Begleiter erkannt bzw. als „Licht auf eines Weg“ (105)⁵⁷ und seine *tora* als dies lebendige *Wort*, nämlich des ewigen Gottes eigenes Reden zum Menschen (cf. 13b).

III Der Glaube an den Schöpfer und seine Wahrheit

III.1 Ewige Wahrheit

Gott ist der Herr, weil er die Erde (אֶרֶץ) gegründet und ihr dabei dauerhaft Bestand (עמד) verliehen hat (90b),⁵⁸ und nach seinen Gesetzen bestehen sie und die Menschengeschöpfe bis heute (91a: עמד). Das All (הכל) ist ihm daher dienstbar (91b: עֲבָדָךָ),⁵⁹ und seine Treue zum Geschaffenen währt „von Geschlecht zu Geschlecht“ (90a).⁶⁰ Wegen dieser Erhaltung des Geschaffenen kann der Beter bekennen: „Von deiner Gnade (חַסְדְּךָ), Jahwe, ist die Erde voll“ (64a; cf. Ps 33, 5),⁶¹ denn für die Augen des Glaubens hat Gott „sich nicht unbezeugt gelassen“ (Act 14, 17; cf. Ps 19, 1–7). Indem er dessen inne ist: „Deine Hände haben mich gemacht und bereitet“ (עֲשׂוּנִי בְיָדֶיךָ, 73a),⁶² bittet er notwendig auch um die Einsicht (בין hi.), Gottes Gebote

⁵⁵ Wenn der Beter die (betont am Versanfang genannten) göttlichen Satzungen (אֲתֵּי-הַקְּרִי) „hält“ (שמר), kann ihm nicht zustoßen, dass Gott ihn gänzlich „verlässt“ (עזב).

⁵⁶ V. 10 u. 11 antworten zunächst mit dem Hinweis auf das „Herz“ als Ort des Gehorsams.

⁵⁷ S. dazu o. I.2.

⁵⁸ Cf. Ps 33, 9 (b: עמד).

⁵⁹ Auch es führt den göttlichen Willen aus; von daher erklärt sich die Bedeutung von עָבַד, die der Beter immer wieder für sich in Anspruch nimmt.

⁶⁰ Gottes mitgehende Wahrheit ist in Gestalt seines verlässlichen, ewigen Wortes (89) in geschichtlicher Kontinuität bei uns.

⁶¹ Die menschenfreundliche Zuwendung Gottes (חַסְדְּךָ) wird hiernach schon im Irdischen überhaupt wahrnehmbar; das motiviert die Bitte an ihn, seine Satzungen, die ein wesentlicher Teil davon sind, recht zu verstehen zu lehren (64b); cf. FELDMEIERSPIECKERMANN, a.a.O. 5 A. 9. Der Beter kann sich nicht in jeder Hinsicht als „Fremdling auf Erden“ fühlen (cf. 19a u. dazu u. bei Anm. 72).

⁶² Daher auch die Hoffnung, dass „Gottes Hand“ helfen werde (173a).

kennen zu lernen (73b).⁶³ So weiß er grundsätzlich: „Du bist nahe (קָרוֹב), Jahwe, und alle deine Gebote sind Wahrheit (אֱמֶת)“ (151).

Als eigenes Wort des Schöpfers (דְּבַר־יְהוָה) steht jede dieser Verlautbarungen Jahwes (cf. 52) für ewig fest im Himmel (בְּשָׁמַיִם לְעוֹלָם, 89).⁶⁴ So ist es die Wahrheit alles Endlichen, d. h. Irdisch-Zeitlichen (cf. Lk 21, 33), und reicht unendlich weit über den Empfänger bzw. Hörer und sein Leben hinaus (cf. 45 u. 96; s. u.). Damit haben auch alle Gebote Gottes an seiner Wahrheit und zugleich Treue (אֱמוּנָה) teil (86a).⁶⁵ Weil seiner ewigen Wahrheit entsprechend, bleibt auch Gottes Gerechtigkeit für alle Ewigkeit (לְעוֹלָם), was sie ist: Gerechtigkeit (צְדָקָה), und alle Vorschriften sind von Gott in großer Gerechtigkeit und mit aller Wahrheit und Treue festgesetzt (אֱמוּנָה, 138), so wie auch die *tora* selber reine Wahrheit (אֱמֶת) ist (142; cf. 144a). So kann als theologische Hauptsache der Grundsatz formuliert werden: „Die Summe deines Wortes ist Wahrheit (אֱמֶת), und ewig gilt das ganze Gesetz deiner Gerechtigkeit“ (מִשְׁפָּט צְדָקָה, 160; s. o. 4.; cf. Joh 17, 17).

IV Der Beter zwischen Gott und Welt

IV.1 Das Gottesverhältnis

Mit Gott dem Herrn weiß der Beter sich als dessen Geschöpf unentrinnlich verbunden und bekennt es ihm zugleich: „Dein bin ich“ (אֲנִי לְךָ, 94). Das hier redende Ich gehört seinem Schöpfer und überlässt sich ihm auch;⁶⁶ es handelt sich um so etwas wie eine Liebeserklärung: „Dein auf ewig“.⁶⁷ Darum wird Gott erinnert: „Gedenke (זכר)“⁶⁸ des Wortes [sc. als deines eigenen] an deinen Knecht“ (49a).⁶⁹

Mit diesem Verhältnis ist verbunden, sich konstitutiv *vor Gott* zu wissen: „Alle meine Wege liegen offen vor dir (בְּפָנֶיךָ)“ (168b; cf. Ps 139, 1–4) bzw. vor Gottes Augen.⁷⁰ Es handelt sich um ein Vor-Gott-Sein mit dem ganzen Selbst und leidenschaftlich. Darum wird Gottes Angesicht (פְּנֵי) um Gnade angefleht (הִלַּח pi.,

⁶³ Das Geschaffensein vollendet sich in der Erkenntnis Gottes des Schöpfers. Daher weiß der Beter „schon immer“ bzw. „von Alters her“ (מִקֵּדָם) von Gottes Vorschriften als ewig (לְעוֹלָם) auch für ihn bestimmt (152).

⁶⁴ Sein Feststehen (נצב) in dem Himmel, das der Treue Gottes entspricht, hat damit zu tun, dass es ein überirdisches und kein bloß irdisches Wort ist, sondern aus der Sphäre Gottes stammt: der ewige Gott hat ein ewiges Wort bei sich. Hier sind Aussagen wie die von Joh 1, 1–3 angebahnt.

⁶⁵ Der Gegensatz ist Lüge (שֶׁקֶר), und die Bitte um Hilfe dagegen (86b) besagt: die Wahrheit soll sich gegen die Unwahrheit durchsetzen.

⁶⁶ Daher dabei die Bitte: „rette mich“ (עֲשֵׂה, hi.).

⁶⁷ Umgekehrt ist auch Gottes Gebot „ewig mein“ (98b); es stiftet die eigene Identität (cf. 111).

⁶⁸ Wie umgekehrt auch dieser seinen Herrn und dessen Wort „nicht vergisst“ (16 u. ö.), sondern seiner gedenkt (זכר) (52; 55).

⁶⁹ Der Knecht ist „deiner“, indem er durch persönliches Angesprochenwerden dazu wird.

⁷⁰ Das ist der Grund für die anhaltende Aufmerksamkeit (רַמַּח) gegenüber Gottes Verordnungen (168a).

58a) – und zwar „von ganzem Herzen“ –, um „mir gnädig zu sein“ (הִנֵּן) gemäß „deinem Wort“ (58b). Geschieht das, so erfüllt sich die Bitte: „Lass dein Angesicht (פְּנֵיךָ) leuchten (אֵר) hi.) über deinem Knecht“ (135);⁷¹ damit wird Realität, was v. 105 steht (s. o. I.2).

IV.2 Das In-der-Welt-Sein

Im Verhältnis zu Gott und zur geschaffenen Welt und Mitwelt ausgespannt zu sein, macht hier die eigentliche Lebensproblematik des Menschen aus. Sie setzt sein Gottvertrauen und seinen Gehorsam gegenüber der Weisung des Schöpfers manchen Zerreißproben aus, wie der Psalm mannigfach dartut (s. IV.2.2). Als geschaffenes irdisches Wesen ist der Beter auf einem krisenreichen Weg begriffen, und er versteht seine Grundsituation von daher als die eines prinzipiellen Nicht-zuhause-Seins in der von Gott unterschiedenen Welt: „Ein Fremder (גֵּר) bin ich auf Erden“ (19a; cf. 1Chron 29, 15).⁷² Das bestimmt alle folgenden konkreten Situationen mit. Eben weil das Irdische nicht die wahre Heimat des Ich (אֲנִי)⁷³ sein kann, bleibt der Gott Gehörige in der vergänglichen Welt immer auch fremd, und genau damit ist ebenso wie das Unterwegssein zum eigentlichen Ziel (cf. 20) auch die stete Möglichkeit gegeben, sich auf dem Wege zu verirren. Die „Erde“ ist zwar von Gott geschaffen, aber vermag nicht wahrhaft, den eigentlichen Lebenszweck zu verschaffen; sie bleibt letztlich das „Haus der Fremdlingschaft“ (54b). Wenn Gott seine Gebote verborgen gelassen hätte, bliebe der Mensch orientierungslos;⁷⁴ darum wird das göttliche Wort so leidenschaftlich gesucht (cf. 10).

Aus den genaueren Umständen seines Lebensweges als fehlbares Geschöpf entspringt die große und nie zur Ruhe kommende Frage nach dem „Wie“ (כִּי, 9a) eines glücklichen Gottesverhältnisses (s. o. II.2.).

IV.2.1 Die kreatürliche Situation im Allgemeinen

Sie reflektiert sich in Grundbefindlichkeiten, die der Beter auch sehr allgemein äußern kann,⁷⁵ die also eher sein Lebensgefühl wiedergeben als die konkreten Widerfahrnisse, deren Resümee sie wohl eher sind.

Allem anderen liegt die Erfahrung unüberschreitbarer Endlichkeit des Lebens zugrunde: „Ich sah, dass [sc. selbst] alles Vollkommene⁷⁶ eine Grenze (קֶץ) hat“ (96a).

⁷¹ Das beinhaltet zugleich die Bitte um Belehrung (135b). Zum „Erleuchtetwerden“ dabei cf. 130 (s. o. I.2.).

⁷² Das heißt zumindest: solange er nicht von Gottes Wort geleitet ist. 54b ist vom „Haus meiner Fremdlingschaft“ die Rede (בֵּית גֵּרִי).

⁷³ V. 20 hat dafür נַפְשִׁי.

⁷⁴ Aber auch wenn die Gebote Gottes allgemein bekannt sind, gilt es immer noch, sie auch persönlich anzueignen und zu befolgen.

⁷⁵ Zu den Konkretionen s. u. IV.2.2.

⁷⁶ Ob das Vollkommene hier (תְּמִימָה) dieselbe Vollkommenheit wie in v. 1 (תְּמִימָה) meint, mag offenbleiben; vielleicht ist mit der Verschiedenheit des Ausdrucks auch eine sachliche angedeutet.

Diese Lebenserfahrung steht hier aber ganz im Horizont und Gegenüber zu der Unendlichkeit Gottes und seines Wortes: „Aber grenzenlos weit (רְחֹקָה מְאֹד) reicht dein Gebot“ (96b).⁷⁷ Innerhalb der Grenzen seines vergehenden Lebens kann aber auch der Weg des Frommen an dieser unabsehbaren Weite teilhaben: „In weitem Raum (בְּרְחֹקָה) will ich gehen (הֵלֵךְ) [sc. um Gottes Gebote zu suchen]“ (45; cf. Ps 31, 9). Zugleich gehört dazu die Einsicht in die unaufhaltsam vergehende Lebenszeit bzw. der Blick auf ein irgendwann herannahendes Ende des Lebensweges: „Wie viele Tage (bzw. „wie lange“: כַּמָּה) noch bleiben deinem Diener?“ (84a).⁷⁸

Je mehr der Beter sich in die Gottesbeziehung einlässt und von ihr beglückend erfüllt weiß (24), um desto krasser empfindet er den Widerspruch zu seinem Verhaftetsein ans Irdische: „Meine Seele klebt am Staube“ (25a).⁷⁹

Noch im letzten Vers des Psalms wird die im *Widerspruch* von Gottesbeziehung und innerweltlicher Anfeindung⁸⁰ immer wieder einer Desorientierung anheimfallende und den Weg des Beters nicht zu abschließender Beruhigung in der irdischen Zeit finden lassende, beirrte Existenz eindrucksvoll festgehalten: „Ich irre umher (תעה) wie ein verirrtes (אָבַד) Schaf“ (176a).⁸¹ Dieser Schluss des Psalms spiegelt die innerweltlich unabschließbare Offenheit und bleibende Zweideutigkeit religiöser Existenz in der Welt. Der Beter kann hier nur Gott bitten, dass dieser ihn, „seinen Knecht“, in seiner unsicheren Lage „aufsuchen“ möge (בִּקֵּשׁ)⁸² – so wie dieser seinerseits unablässig nach Gott „sucht“ (דָּרַשׁ) –, denn trotz allem hat jener seinen Herrn „nicht vergessen“ (176b).⁸³

Insgesamt schätzt er seine Stellung als prekär ein: „Ich bin gering (צָעִיר) und verachtet (נִבְזָה)“ (141a). Das gilt wohl insbesondere für seine gesellschaftliche Rolle und ist vielleicht speziell im Blick auf den Unterschied zu seinen mächtigen Feinden gesagt (cf. 23 u. 161).

Mit dem allen leidvoll konfrontiert, kann er nur wiederum seinen Schöpfer bitten, doch das „Elend“ (עָנִי), dem er ausgesetzt ist, wahrzunehmen (רָאה) und ihn daraus zu erretten (חָלַץ).⁸⁴ Für diese bedrängte Existenzverfassung findet der Beter

⁷⁷ Der Grund wird v. 89 genannt (s. o.).

⁷⁸ Es geht dabei entweder um die Lebenszeit des עָדָךְ überhaupt oder konkreter um die Tage seines Bedrängtwerdens; cf. dazu den Kontext: 82b („wann?“) und 84b („meine Verfolger“). Cf. aber auch Ps 1, 3b (u. Anm. 167).

⁷⁹ Damit ist die unentrinnliche Gebundenheit an das Gottfremde der irdischen Wirklichkeit als solcher betont. Übersetzt man statt mit „kleben an“ das Verb דָּבַק durch „liegt im ...“, so unterstreicht das die Hilflosigkeit (cf. „wie tot“) oder auch die Niederlage, die der Fromme durch seine „Feinde“ zu gewärtigen hat; in jedem Fall ist er so total auf Gott angewiesen und sein schöpferisch lebendig machendes Wort (דָּבַר, cf. 25b u. 17).

⁸⁰ Dazu s. u. IV.2.2.

⁸¹ Weitere ähnlich drastische Veranschaulichungen s. u. zu v. 83; 70 u. 119.

⁸² Cf. Mt 18, 12; Lk 15, 4–6.

⁸³ Zum Nicht-Vergessen trotz aller Widrigkeiten cf. in diesem allgemeinen Zusammenhang auch v. 83; 109; 141; 153.

⁸⁴ Wenn er zur Begründung (כִּי) anführt, dass er Gottes *tora* nicht vergessen habe (153b; cf. z. B. 139), so fragt sich, ob die erbetene Befreiung der Lohn dafür sein soll, oder ob gemeint ist: weil

noch einmal eine plastische Veranschaulichung von suggestiver Bildkraft: „Fürwahr,⁸⁵ ich bin wie ein Weinschlauch im Rauch (בְּנֹאֵד בְּקִיטוֹר)“ (83a). Sozusagen von allen Seiten eingengt und abgeschnürt,⁸⁶ droht seine Lebenskraft zu versiegen, gleichsam „auszutrocknen“ (cf. Ps 63, 2), und angesichts dieses Verdorrens auf seinem Wege sehnt er sich nach schöpferischer Auffrischung durch Gott (Ps 42, 2; 107, 35); diesen vergisst er dabei nicht (119, 83b), denn *er* ist die eigentliche Lebensquelle (Ps 23, 2; 36, 10a; 65, 10b).

Wenn er seinem Herrn klagt: „Not und Bedrängnis (צָרִי וְצוּק) fanden mich (מָקָא)“ (143a), so findet er doch immer wieder die Kraft zum Aushalten der Situation darin, dass Gottes Gebote trotz allem unabänderlich seine „Freude“ (bzw. Wonne) bleiben (143b). Aber das ändert nichts daran, dass innerweltlich seine „Seele“⁸⁷ sich ständig „in Gefahr“ (בְּכַפֵּי תְּמִיד) befindet und findet (109a).⁸⁸ Hinter dieser Erfahrung steht indes konkreter die Bedrängnis oder Verfolgung durch menschliche Gegner, die dem Frommen feindlich nachstellen und offenbar auch sein Leben gefährden. Die Klage darüber durchzieht den 119. Psalm wie ein roter Faden und ist nun genauer darzustellen.

IV.2.2 Die Situation der Anfechtung durch Feinde

Die Gegner oder auch aktiven Feinde (אֹיְבִים, צָרִי, אֶיִב) stehen im Psalm für den Inbegriff alles Negativen, das Menschen anderen Menschen antun können. Der Beter erlebt, dass sie zahlreich sind (רַבִּים) und unter ihnen Mächtige (שָׂרִים), die Böses direkt gegen ihn „planen“ (ni. דבר, 23a;⁸⁹ cf. 161 u. 46).

Der Psalm entfaltet in der Perspektive auf die dem Frommen widerfahrenden Widrigkeiten geradezu ein Crescendo des Bösen. Dies reicht vom „verhöhnt“ (לייז hi., 51)⁹⁰ und mit „Lügen verleumdet“ (טפל, 69 u. cf. 78)⁹¹ oder „unterdrückt“ Werden (עשק, 121b; 122; 134) zu feindlichen Aktivitäten wie gezielt „Fangstricke“ (תְּקֵל, 61a) auslegen, „Fallen“ stellen (פָּח, 110a) und „Gruben graben“ (בְּרוּי־לִי שִׁיחוֹת, 85a),⁹² über das zum Verderben „Aufflauern“ (קוה pi., 95a)⁹³ und in massiver Bedrohung

ich schon in Lebensgemeinschaft mit dir bin, so dass die Gottesbeziehung so verinnerlicht ist, dass sie einfach zur Identität des eigenen Lebens gehört.

⁸⁵ בִּי־הֵיִתִּי

⁸⁶ Das einprägsame Bild markiert nochmals die Fremdlingsschaft des Frommen auf Erden (s. o. zu 19).

⁸⁷ נַפְשִׁי meint nicht bloß „Leben“, sondern ichhaftes Leben, Selbstsein.

⁸⁸ Trotzdem oder gerade deswegen vergisst er die göttliche *tora* nicht (109b).

⁸⁹ Ihr Spinnen von Intrigen ist sozusagen das Gegenwort zu Gottes דָּבַר.

⁹⁰ Es könnte auch bedeuten: „gewalttätig behandeln“.

⁹¹ Cf. auch zu שָׂקָר: 86; 118; 163 sowie 29: „Weg der Lüge“.

⁹² Das alles bringt die Gefahr mit sich, vom Gottesweg abgebracht und zu Fall gebracht bzw. aus dem Gottesverhältnis gedrängt zu werden. Sich demgegenüber an die *tora* zu halten, gibt Halt in schlüpfriger Lage und Orientierung in trügerischen Verhältnissen.

⁹³ Um so mehr gilt es, auf die göttlichen Weisungen zu achten (95b).

„Nahen“ (קרב, 150)⁹⁴ bis zu wirklicher „Verfolgung“ (cf. 77, 86b; 161a).⁹⁵ Auch wenn der empirische Sachgehalt dieser Klagen, die vielleicht topisch sind, nicht auszumachen ist und es unausgesprochen bleibt, ob diese vielfältigen Nachstellungen dem frommen Beter wegen seiner Frömmigkeit widerfahren, so ist das doch wahrscheinlich. Denn stereotyp wird von diesen Feinden ausgesagt, dass sie *nicht* den Weisungen Gottes folgen;⁹⁶ darum werden sie auch als „Frevler“ (sc. gegen Gottes Gesetz) bezeichnet (רשעים, 61; 95; 110; 155). Dafür findet der Beter wiederum einen ungemein plastischen Vergleich: „Fühllos wie Fett ist ihr Herz“ (טֶפֶשׁ כְּחֶלֶם לִבָּם, 70).⁹⁷ Ihre Gottverschlossenheit macht sie schlechthin stupid.⁹⁸

Die aktiven Anfeindungen der Gegner behindern nicht nur den Weg des Frommen im Verhältnis zu Gott, sondern werden von ihm sind auch als äußerste Gefährdung und lebensbedrohend eingeschätzt: „Fast hätten sie mich vernichtet“ (לה pi., 87a). Unter Hinweis darauf, dass er stets „Recht und Gerechtigkeit“ geübt hat, spitzt der Gottesfürchtige darum sein Gebet darauf zu, dass der Herr ihn nicht seinen Unterdrückern preisgeben (נה hi.) möge (121).

Weil der Beter auch an seine eigene schwindende Lebenszeit denkt (84a), drängt ihn alles, was er an schuldhaftem Verhalten gegen ihn von Seiten der Unfrommen erleben muss, schließlich zu der leidenschaftlichen Frage an den Herrn: „Wann [sc. endlich] wirst du Gericht (מִשְׁפָּט)⁹⁹ halten über meine Verfolger?“ (84b; cf. schon 82b). Nach seinem Dafürhalten wäre es (sozusagen höchste) „Zeit [sc. für Gott] zu handeln“ (עַתָּה לַעֲשׂוֹת לַיהוָה, 126a). Dabei ist er bereits völlig davon überzeugt, dass den Frevlern nicht nur die göttliche Hilfe überhaupt „fern“ (רחוק) ist, weil sie gar nicht nach Gott fragen (שׂר, 155), sondern dass sie es sind, die als (von Gott) „Verfluchte“¹⁰⁰ und von Gott Verworfenen (118)¹⁰¹ in Wahrheit jetzt schon die wirklich Bedrohten sind (21).¹⁰² Sie sollen „weichen“ (סור, 115a). Ein weiteres drastisches

⁹⁴ Die das tun, sind, je näher sie kommen, umso mehr „entfernt“ von der *tora* und von Gott entfernt (cf. 155).

⁹⁵ Und zwar schuldlos (cf. 77; 161a). Überhaupt werden die Gegner mehrfach als „Verfolger“ bezeichnet (84b; 150a; 157a).

⁹⁶ Cf. 85b; 139b; 150b. Sie sind ohne Gottesfurcht (cf. 74; 79 bzw. 63). Dass der Fromme selber bei allem Ungemach Gott und seinem Wort trotzdem die Treue gehalten hat, wird in diesen Zusammenhängen sehr oft unterstrichen (cf. 23; 51; 61; 69; 70; 78; 87; 95; 110; 157; 161). Stets und unbeirrt (cf. 15) sinnt er doch den göttlichen Satzungen nach (שיח, 23, 78) – auch unter diesen (konkreten) Bedingungen.

⁹⁷ Cf. o. zu v. 83a u. 176a.

⁹⁸ Der im lebendigen Gottesverhältnis begriffene Beter ist daher „weiser“ (חכם pi.) als seine Feinde (98a).

⁹⁹ Dies Wort auch Ps 1, 5a.

¹⁰⁰ Dies, weil sie sich an Gottes Gebotswort „אבד“ (שגה, 21b); das besagt nicht nur (negativ), dass sie es nicht befolgen, sondern ist (positiv) der Inbegriff des Sünderseins (cf. 11).

¹⁰¹ Als von Gottes Satzungen „Abirrende“ (שגה) sind sie verworfen, denn ihr Sein in der Unwahrheit hat in Gottes Augen keinen Bestand. Daher sagt Ps 1, 4, um ihre letztgültige Nichtigkeit zu betonen, anschaulich die Frevler seien wie Spreu (מִצֵּי), die der Wind „verweht“ (נדרף); v. 6b spricht von „vergehen“ (אבד); cf. u. Anm. 167.

¹⁰² Damit ist letzter Ernst angezeigt.

Bild¹⁰³ macht das Handeln göttlicher Gerechtigkeit als Gericht an solchen Gottwidrigen anschaulich: „Als [unreine] Schlacken (טַגִּים) wirfst du alle Frevler der Erde weg“ (119a).¹⁰⁴ Gegenüber dem „reinen, lauterem Wort“ Gottes (cf. 140a), das der Fromme als die Wahrheit „liebt“ (אֱהָבָה, 119b; 140b), gehören sie auf die Seite des Unechten, Unbrauchbaren und – werden die Schöpfung und das Gericht als „Prozess“ vorgestellt¹⁰⁵ – Abfalls.¹⁰⁶

V Zwiesprache mit Gott¹⁰⁷

V.1 Vor Gott Sein

Das Gebet des Psalms entfaltet sich im Gegenüber zu Gott, der sich dem Blick des Frommen in immer neuen Hinsichten darstellt (V.1.1), wobei auch die Einstellung des Beters zu den Situationen seines Lebensweges¹⁰⁸ in diesem Gegenüber von ihm selbst mannigfaltig zur Sprache gebracht wird (V.1.2 ff.).

V.1.1 Das Gottesverhältnis

Gott wird umstandslos als selber schlechthin *gut* angesprochen: (68) אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי הַצְּדִיקִים. Dieses eigene, absolute Gutsein Gottes äußert sich in seinem Tun des Guten überhaupt (אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי הַצְּדִיקִים, ebd.)¹⁰⁹ und insbesondere auch in der Wohltat des „Lehrens“ (לִמּוּד pi.) seiner Satzungen (68b; cf. 64 u. 66). Diese sind „gerecht“ und absolut „zuverlässig“ (138: אֱמֻנָה אֱמֻנָה), weil Gott selbst es ist (137; cf. Apc 16, 5–7).¹¹⁰ Der Beter bekennt auch im Blick auf sich: „Gutes hast du deinem Knecht getan“ (65a), und diese Wohltätigkeit Gottes, seine Gnade, geschieht in Entsprechung zu seinem Wort (65b).¹¹¹ Dieses in Gestalt seiner Gesetze ist „gut“ (39b).¹¹² Sie bleiben als die göttliche Wahrheit auch gegen den Augenschein bzw. die vom Beter erfahrene eigene Negativität bestehen, d. h. vermitteln ihm eine Grundgewissheit gegenüber der eigenen Furcht (יָרָא, 39a).¹¹³

¹⁰³ Cf. o. zu v. 83a; 176a.

¹⁰⁴ Was hier Schlacke heißt, ist Ps 1, 4 „Spreu“.

¹⁰⁵ In ihm „bestehen“ (קָיָם) die Frevler nicht (Ps 1, 5a).

¹⁰⁶ Zur Furcht vor dem Richter cf. auch 120.

¹⁰⁷ Für LUTHER ist der Psalter überhaupt dadurch ausgezeichnet, dass er vor allem die Worte der Frommen erzählt: „wie sie mit Gott gered und gebettet haben, und noch reden und beten“ (WA. DB 10/1, 100, 7f.).

¹⁰⁸ Gemäß IV.2.1 und vor allem IV.2.2.

¹⁰⁹ Darum kann er gebeten werden, für das „Wohl“ (טוֹב) seines Knechtes einzutreten (122a).

¹¹⁰ Sie sind „Wunder“ und „wunderbar“ (פִּלְאָה) wie Gott selber (18b; 129a; cf. 27b).

¹¹¹ אֱמֻנָה אֱמֻנָה kann der Sache nach auch verstanden werden als: „mit deinem Wort“ (cf. 66) bzw. durch seine Wahrheit.

¹¹² Man darf wohl ergänzen: „gut“ schlechthin (טוֹב).

¹¹³ In dieser Furcht drückt sich die Verletzlichkeit des Menschengeschöpfes und seine Angst um sich selber aus. Anders ist die wahre „Gottesfurcht“ beschaffen (cf. 38b).

Gottes wesenhaftes Gutsein,¹¹⁴ seine Güte schlechthin, äußert sich als Zuwendung seiner *Gnade* (חַסְדִּים): um ihre Fülle kann gebeten werden (41; cf. 132), und sie schenkt in Gnaden Belehrung (124) und letztlich das wahre Leben (88). Darin drückt sich das göttliche *Erbarmen* (רַחֲמֵם, cf. 156) mit der Bedürftigkeit des kreatürlichen, angefochtenen Menschen aus:¹¹⁵ es ist groß und reich und beglückend-lebensschaffend (156; 77). Gottes hilfreichem Dabeisein oder Mitgehen verdanken sich ebenso seine *Unterstützung* (116: סֵעַד : 117 ; סִמְךָ)¹¹⁶ wie seine *Hilfe* (173 u. 175b: עֲזָר)¹¹⁷ und sein *Schutz* und *Schirm* (114: סִתְּרִי וְיִגְנִי).¹¹⁸ Darum sehnt der Fromme sich nach der Tröstung (נַחֵם) durch Gott in der Welt (82b; 76a) und findet Trost in Gottes Satzung und Wort (52; 50), durch deren Einhaltung er sich Befreiung (פְּדוּתָה) von feindlichen Mitmenschen verspricht (134).

Im Ganzen genommen besteht das Gute, was der gütige und gnädige Gott den Seinen zuteil werden lässt, darin, sie am Leben zu erhalten (17a),¹¹⁹ was nach 25 u. 156b damit eins ist, ihnen auf seinen Wegen (37b) das wahre Leben zu schenken (חַיִּים pi.) – gemäß Gottes Wort (154b) bzw. seiner Gnade (159b). Dabei sollte keiner je (לְעוֹלָם) vergessen, dass ihm eben durch Gottes Willensbekundungen schon Leben geschenkt worden ist (93; cf. 98b). Wird so die schöpferische göttliche Zuwendung positiv charakterisiert, so stellt sie sich nach v. 22a negativ dar als die Befreiung (גְּלוּת) von Schmach und Verachtung (חִרְפָּה וְבוּז).¹²⁰ Das kommt in Ps 119 häufig in der Bitte zum Ausdruck (31b; 80b; cf. 6 u. ö.), davon verschont zu bleiben, „zuschanden“ zu werden (שׁוֹחֵי hi.)¹²¹ bzw. Schmach abzuwenden (39a). In jedem Fall aber wird ein gelungenes Gottesverhältnis als Geschenk erfahren (cf. 56a).¹²²

V.1.2 An der Wegscheide

Der von Gott unterschieden bleibende Mensch ist indes – gerade angesichts der Eindeutigkeit des guten Gottes – sein Leben lang einer grundsätzlichen Alternative

¹¹⁴ KRAUS spricht mit Bezug auf v. 72 vom „Höchsten Gut“ (a.a.O. 998).

¹¹⁵ Cf. im NT das ins Vegetative reichende *σπλάγχνα* (Lk 1, 78; 2Kor 6, 12 u. ö.) und *σπλαγχνίζεσθαι* (Mt 20, 34; Lk 15, 20 u. ö.).

¹¹⁶ Gottes Wort wird hier (116) als Lebenshalt und Lebensmittel verstanden (cf. Dtn 8, 3; Mt 4, 4), wenn man stets (תָּמִיד) vertrauend hinschaut (שָׁעָה, 117b).

¹¹⁷ V. 175b u. 175a verhalten sich zu einander wie geschenktes Leben und dankbare Antwort (cf. BSLK 511, 6–8). Wenn Gott selber für einen die Sache führt (154), heißt das, er lässt ihn nicht allein: „meine“ Sache ist dann auch die „deine“, d. h. seine.

¹¹⁸ Das Wort Gottes (114b) ist als ewige Wahrheit auch wahrer Schutz vor allen Gefahren auf dem Weg des Lebens; weil es das einzig Vertrauenswürdige ist, kann man auf ein göttliches Eingreifen gemäß diesem Wort hoffen (יִחַל pi.). Bedeutsam auch der Zusammenhang von „mein“ (sc. Schutz) und der direkten Anrede אֲתָּה.

¹¹⁹ Cf. FELDMEIER/SPIECKERMANN, a.a.O. 7 A.14.

¹²⁰ Das Bedrohliche sind hier nicht mehr allgemein die Bedingungen von Raum und Zeit (cf. 19 u. 20), sondern feindliche Personen (יָדִים); cf. 21 u. 23.

¹²¹ Wie die Feinde (78).

¹²² Das כִּי von 56b kann entweder bedeuten: (mir ist es zuteil geworden), *dass* ich gehorsam (בָּצַר) war (sein konnte), oder (begründend): *denn* ich war es.

ausgesetzt. *Entweder* droht er, auf den „Weg der Lüge“ (דַּרְךְ-שֶׁקֶר) zu geraten¹²³ und so die göttliche Gnade in der *tora* zu verfehlen (29; cf. 101 u. 128), sei es, dass die Übermacht der Bedrohung zu groß ist und die gottferne Sünde bei ihm Raum gewinnt. *Oder* er „wählt“ (בחר) als die wahre Wirklichkeit seines Lebens entscheiden (cf. 8) den „Weg der Wahrheit“ (דַּרְךְ-אֱמוּנָה),¹²⁴ den Gott mit seinen Gesetzen (als Weg des Wortes bzw. als „Wort der Wahrheit“: 43) ihm vor Augen gestellt hat (30).¹²⁵ Dies ist der eigentliche Weg Gottes, d. h. seiner Treue und unbedingten Verlässlichkeit.

V.1.3 Der Weg des Frommen

V.1.3.1 Um dem Wege Gottes zu entsprechen und auf ihm zu bleiben, kommt es zunächst – in *negativer* Hinsicht – darauf an, Sünde (חטא) zu vermeiden (11b): Sünde gegen Gott (לך) und als Verfehlen seines Weges (cf. 21).¹²⁶ Dem zu verfallen bedeutet, dem Gericht zu verfallen, denn es ist das Nichtige schlechthin (אין), das ohne Wahrheit (cf. 30a) und letztgültige Wirklichkeit, bloß scheinhaft, „eitel“ ist (37a).¹²⁷ Wird das vermieden (cf. auch 39a), so lässt gerade die Erfahrung, dass Gott sein Wort erfüllt, wahre Gottesfurcht (יִרְאַה) entstehen (38). Diese kann auch bisweilen den Frommen bis ins Innerste seines Leibes aus Furcht vor Gott (פַּחַד) „erschauern“ lassen (120).¹²⁸ Seine Gottesfurcht und Hoffnung auf den Herrn dient auch anderen Gottesfürchtigen zur Genugtuung und Freude (74).¹²⁹

Um nicht „zuschanden“ zu werden (בוש), kommt es nach v. 31 – in *positiver* Hinsicht – vor allem darauf an, an den göttlichen Vorschriften festzuhalten (קדב, cf. 9b). Das kann indes bei dem unsicheren Unterwegssein, das die menschliche Existenz bedeutet, nur gelingen, wenn Gott selber den Frommen auf seinem Weg (בְּתִיב) so leitet (דרך hi.), dass er auf dem „Weg deiner Gebote“ bleibt (35a; cf. 33a); die Bitte darum entspricht dem innigsten Wunsch des Beters (cf. 20), der an diesem Weg seine Freude und sein Gefallen hat (35b: חפץ). Dann kann er von sich sagen: „Ich laufe (רוץ) den Weg deiner Gebote“ (32a)¹³⁰ – nämlich in lebendiger Gewissheit und lebendigem Gehorsam. Auch das kann nur unter ständiger Mithilfe Gottes geschehen, indem er jeden Schritt des Frommen auf dem gefährlichen Weg „festigt“

¹²³ Das ist zwar auch eine mögliche (und sich immer wieder aufdrängende) Lebenshaltung, aber die prinzipiell verkehrte. Von ihr kann letztlich auch nur Gott selber mit seiner Hilfe einen fernhalten (סור). Zur Rolle der Feinde dabei cf. FELDMEIERSPIECKERMANN, a.a.O. 352 A. 24.

¹²⁴ Cf. 2Petr 2, 2b.

¹²⁵ Dies ist, wie v. 32 ausdrücklich sagt, der „Weg deiner Gebote“ (דַּרְךְ-מִצְוֹתֶיךָ). Aber Gott kann dem Sünder das Wort der Wahrheit offenbar auch entziehen (נצל, hi.); cf. 43a.

¹²⁶ Das geschieht, wo man Gottes Wort im Herzen bewahrt (11a: צפן).

¹²⁷ Die Sünde kommt durch eine *erratio oculi* zustande: הָעֵבֶר עֵינַי (37a).

¹²⁸ Zu diesem Vers s. u. auch u. 9.3.4.; cf. 161b; unschwer lässt sich hier das Gotteswort wie ein *Spiegel* auffassen (cf. 1Kor 13, 12). Die beiden anderen Denkbilder sind: *Tür* (cf. 26a; 30a; 133a u. 54b) und *Licht* (105).

¹²⁹ Zu v. 74 genauer u. bei Anm. 198.

¹³⁰ Denn durch sie macht Gott das Herz „weit“ (32b: רחב hi.; cf. v. 45); das bedeutet, es wird von Gott zu dessen Erkenntnis geöffnet (cf. 2Kor 6, 11).

(כִּיֹּן), was durch das lebendige Gotteswort geschieht (133a) und so der Sünde (אָנֹן) keine Macht über ihn gewinnen lässt (133b). Auf diese Weise schenkt Gott ihm das Leben auf *seinen* Wegen (37b).

Wer sich mit Gott auf den Weg macht, muss sich darüber klar sein: „In einem weiten Raum will ich gehen“ (45a; cf. Ps 31, 9b). Mit אֶתְהַלֵּךְ unübershbar das Unterwegssein der Existenz akzentuiert; ihm entspricht indes, dass Gottes Wort selber eine unendliche Sphäre darstellt und eröffnet (cf. 96b), und zwar für das Suchen und Eindringen in den göttlichen Willen (45b: דַּרַּשׁ). Denn dies selber bedeutet, sich auf einen weiten Weg zu machen, der das Leben ausfüllt, obwohl Gottes Wort an sich nah ist (Dtn 30,14).¹³¹ Fromm leben bedeutet, unterwegs sein zu Gottes Wort.

Dem „Suchen“ nach dem Wort und der Weisung Gottes entspricht das intensive Achten bzw. Hinhören darauf und Halten desselben (שָׁמַר). Indem der Beter das als „mein Teil“ (חֶלְקִי) begreift, gehört es geradezu zu seiner Selbstdefinition vor Gott selber (57).¹³² So ist er ständig bemüht, unverzüglich (cf. חוּשׁ) und ohne Zaudern alternativlos die Gebote einzuhalten (שָׁמַר, 60),¹³³ statt mit seinen Schritten auf einen bösen Pfad zu geraten (101). So vorsichtig könnte er wegen dieser Wahl unverführbar sein. Jedenfalls will er nach v. 44 die *tora* im wechselnden Verlauf seines Lebens „beständig“ (תָּמִיד) und für alle zukünftige unabsehbare Zeit (לְעוֹלָם וָעֶד) immer halten (שָׁמַר).¹³⁴ Dazu, so die demütige Bitte, möge Gott ihm gnädig das Leben erhalten, damit er „halten“ kann, was der göttliche „Mund“ (פִּיֹה) ihm gebietet (88). Dabei soll ihm die Befreiung von äußerer Bedrückung zur Freiheit für Gott verhelfen (134), und so ruft er Gott um seine Hilfe an, um die Gebote einhalten zu können (146). Wenn er diese von ganzer Seele (בְּכָל־נַפְשׁוֹ) „hält“, so tut er das aus inniger Liebe zu ihnen (אֲהַבְבֶּם אֲדַר), die zugleich Liebe zu Gott ist (167).¹³⁵ Derart kommt das Wort Gottes an seinem Knecht zu Erfüllung (38).

V.1.3.2 Eine grundlegende Bedingung im lebendigen Gottesverhältnis, d. h. dass es überhaupt lebendig sei und bleibe, besteht darin – *negativ* formuliert –, Gott und das Wort seiner *tora* keinesfalls zu „vergessen“ (שָׁכַח, cf. 16b; 61b; 83b; 93a; 109b; 153b; 176b;¹³⁶ anders die Feinde: 139b) – offensichtlich eine nicht fernliegende Gefahr, wie sie die Ablenkung durch alltägliche Lebensinhalte, äußere Gefahren oder die Unbequemlichkeit des Gottesbezuges selber mit sich bringen. Solches Vergessen würde aber bedeuten, Quelle und Ursprung des eigenen Lebens zu ignorieren. Das Gegenteil davon bzw. einzige Mittel dagegen ist das Sich-daran-Halten (זָכַר, cf. 52; 55; u. ö.). Dies muss die ganze Zeit des wachen Beisichseins bestimmen, und sogar zur Nachtzeit (בְּלַיְלָה) wird dann der göttliche Name (cf. dazu 132) einem präsent

¹³¹ Daher enthält 45b die Begründung für 45a.

¹³² Wie er Gott als Redenden (דְּבַר־יְיָ), so versteht der Beter sich als Hörenden, und sein Gebet ist Antwort (אָמַרְתִּי). 57 ff. erläutern נִצַּר (56).

¹³³ Dies auch als Folge seiner Umkehr (cf. 59b).

¹³⁴ Cf. auch 55b.

¹³⁵ S. u. V.1.3.7.

¹³⁶ Bis in den letzten Vers des Psalm-Gebetes bleibt diese Gefahr präsent.

sein (55) – wie es auch Ps 1, 2 vom Frommen heißt.¹³⁷ Der Beter sucht, um seinem Gott intim nahe zu sein, Einsamkeit und die Ruhe fern von dem Getriebe des Tages. Dabei ist er nicht immer nur von irgendeiner Not bedrängt, sondern tut es um des göttlichen Wortes selber willen.

Durch nichts kann das mögliche „Vergessen“ Gottes so nachhaltig vermieden werden, als – in *positiver* Formulierung – das „Nachsinnen“ über sein Wort (שיח),¹³⁸ d. h. die meditative Vertiefung darein. Wo das intensiv geschieht, d. h. soz. Tag und Nacht (148; so Ps 1, 2b), da wird man des Weges Gottes ansichtig (15a)¹³⁹ und gerät dabei – unbekümmert um feindliche Machinationen bzw. unbeirrt durch sie (23; 78) – ins Staunen über dessen „Wunder“ (27b; cf. 18).¹⁴⁰ Das ist nicht nur eine Weise, „klüger“ zu werden (cf. 99), sondern auch Ausdruck der Liebe (אהב) zu Gott und seinen Weisungen (48; 97)¹⁴¹ als dem Weg wahren Lebens.¹⁴²

V.1.3.3 Weil das konzentriert betriebene Nachsinnen (שיח) die Wege Gottes im Zusammenhang mit der Reflexion der eigenen Wege und ihrer Unsicherheit sieht (26),¹⁴³ kommt es nicht nur zu der positiven Erfahrung mit Gott: dass er den Betenden „erhört“ (ענה),¹⁴⁴ sondern שיח führt auch in eine *Erkenntnis* bzw. zum echten *Verstehen* (cf. 125b: דעת).¹⁴⁵ Eine solche entspricht der Wahrheit göttlicher Weisung (30; s. o. 4.) bzw. ihrer Wirklichkeitsrelevanz, und bringt ein immer tieferes Eindrin-

¹³⁷ Nicht nur „mitten in der Nacht“ (הַצֹּהַר לַיְלָה) erhebt der Beter sich, um den nicht zu vergessenden Gott zu preisen (62); wie später die mittelalterlichen Mönche lässt er sich durch das Schlafbedürfnis nicht vom Gotteslob abhalten, und vielleicht geht ihm nachts auch auf, wie Gott schon am Tage ihm gnädig nahe ist (cf. auch FELDMEIERSPIECKERMANN, a.a.O. 438). Aber auch in der Morgendämmerung schon (בְּצֶהְרֵי) „schreit“ er (שׁוֹרֵעַ) voller Hoffnung auf Hilfe, wenn er seinen Gott braucht (147), wie der Hirsch das frische Wasser (Ps 42, 2); cf. das schöne Bild vom fruchtbringenden Baum, der an lebenspendendem Wasser gepflanzt ist (עֵץ-פְּלִי מֵיִם), Ps 1, 3a). Noch wachsamer als die Nachtwachen beeilen (קָדַם) seine Augen sich in der Frühe der Nacht bereits (148), um das eine zu tun, was nötig ist: über Gottes Wort nachzusinnen (שיח).

¹³⁸ Dies gehört konsequentermaßen zum שמר und entspricht dem דרש. Ps 1, 2b heißt dasselbe הגה.

¹³⁹ Im Zusammenhang damit kommt es auch zum Überdenken (השב) des eigenen Weges (59a).

¹⁴⁰ Unbegreiflich wunderbar ist, dass Gott sich des sterblichen Menschen und seines Geschicks hilfreich annimmt. Es geht nach v.18 um den Blick für die Wahrheit, d. h. ein vertieftes Verständnis dafür, was die *tora* eigentlich ist, und um Gottes wunderbares Wirken durch sie, so dass man in ihr Gott selber finden und begegnen kann.

¹⁴¹ Solches Nachdenken (שיח) ist dem Beter ein Herzensanliegen, und er ist glücklich in seinem inneren Trieb dazu. Die Hände „erheben“ zu ... charakterisiert seine Anbetung.

¹⁴² Cf. למד Anm. 61 u. 144.

¹⁴³ Das geschieht ausführlich auch im Ps 119 selber.

¹⁴⁴ Gott „lehrt“ (למד pi.; cf. 12b u. ö.) dann seine Weisungen vertieft. Das heißt: er „zeigt“ oder „weist“ (ירה) bis zuletzt (עַקֵּב) den Weg (33), was dessen Offenbaren überhaupt und (inhaltlich) das Zeigen des Wie (sc. er zu gehen ist) besagt.

¹⁴⁵ Zu Gottes דעת cf. u. a. Ps 1, 6a (!); 139, 2b u. 23a. Cf. H. P. MÜLLER, Die hebr. Wurzel שיח. VT 19 (1969), 361–371; cf. dazu auch BONHOEFFER, a.a.O. 523 f.

gen in die Tiefe und den Reichtum des Wortes Gottes mit sich.¹⁴⁶ Die Erkenntnis der Wahrheit verschafft auch echte Gewissheit (cf. 133a).¹⁴⁷

Die durch Sinnen über dem göttlichen Wort gewonnene Erkenntnis erschließt in ungeahnter Weise tiefe „Einsicht“ (בין).¹⁴⁸ Die Bitte darum charakterisiert den echten *עֲבָד*, denn es gehört enge Verbundenheit dazu: der Fromme ist darauf angewiesen bzw. davon abhängig, dass er solche Einsicht geschenkt bekommt (125a), um in Wahrheit *עֲבָד* zu sein oder zu werden und zu Erkenntnis zu gelangen (125b).¹⁴⁹ Erhält er solche Einsicht (בין), so kann er die *tora* wirklich befolgen (נצר, 34a), den Weg göttlicher Anordnungen verstehend nachvollziehen und in seiner Wahrheit „ergründen“ (27a)¹⁵⁰ und sie „von ganzem Herzen“ halten (שמר, 34b). Der Ort für das alles ist das Gebet mit seiner Klage oder dem lauten Flehen (רנה), das zu Gottes Nähe durchdringt (תקרב) und so Einsicht ins Wort gewinnt (169; cf. 170). Denn die Kundgabe bzw. Offenbarung (פְּתוּחָה)¹⁵¹ von Gottes eigenem Worte „erleuchtet“ und verbreitet Licht (נְאִיר),¹⁵² so dass auch der Einfältige zu verständiger Einsicht (בין) gelangt (130).

V.1.3.4 Man würde den Begriff des „Erkennens“ in diesem Psalm verkennen, wenn man in ihm einen rein theoretisch-intellektuellen Vorgang vermuten würde. Vielmehr ist dabei das ganze Selbst des Frommen mit allen seinen Emotionen, soz. existenziell, involviert. Das reicht bis in die vegetativen Tiefen der eigenen Leiblichkeit hinein, so dass es in einem besonders leidenschaftlichen Vers den Beter zum Ausdruck dafür drängt: „Mein Leib erschauert (סמר) aus Angst vor Dir (120)“ (מִן־פֶּחַדְךָ; cf. Lk 1, 5). In der wahren Gottesfurcht wird der Herr als Tremendum mit „Furcht und Zittern“ (Phil 2, 12) erfahren und geht dem Selbst des kreatürlichen Menschen durch Fleisch und Blut (בְּשָׂרִי) bzw. Mark und Bein.

Die ihn aufwühlenden Emotionen sind einerseits *negativ* ausgerichtet, sofern sie sich an den Gottesfeinden entzünden. Da gibt es das Angewidertsein (קוט, hitp.) durch solche Abtrünnigen (158),¹⁵³ und der verzehrende Eifer (קִנְאָה, 139)¹⁵⁴ steigert sich

¹⁴⁶ So macht der betende Umgang mit Gott den Beter „klüger“ (cf. 99).

¹⁴⁷ Cf. o. bei Anm. 130.

¹⁴⁸ Wegen des unvertretbaren Selbstseins in solcher unmittelbaren Gotteserkenntnis kann der Beter sich „weiser“ vorkommen als seine Feinde (98), ja sogar „klüger“ als seine menschlichen Lehrer (99a) und „einsichtiger“ als die Alten (100a), die wohl für die übliche Tradition stehen. Freilich ist er selbstverständlich nicht klüger als der Herr, wenn gleich er in solcher größeren Einsicht seine eigene endgültige Identität gewinnt (לְעוֹלָם לֵי; cf. 2Tim 3, 15).

¹⁴⁹ Er schöpft aus den Weisungen „Einsicht“ in ihre Wahrheit (104a; cf. 100 u. 99), was 104b erklärt.

¹⁵⁰ Das ermöglicht auch ein Nachsinnen (שיח) über die Wunder Gottes, d. h. die göttliche Lebensmacht (27b).

¹⁵¹ Es ist wie das Öffnen einer Türe – im sprachlichen Wort.

¹⁵² Cf. v. 105 (dazu o. I.2).

¹⁵³ ¹³⁹ Dieser Abscheu gilt denen, die das göttliche Wort nicht „halten“ (שמר) und deshalb Abtrünnige sind (158b).

¹⁵⁴ Es geht um die, die Gottes Worte „vergessen“ (שכח, 139b).

zur Wut (זִלְעָפָה) ihretwegen (53a).¹⁵⁵ Ja er empfindet in tiefster Seele „Hass“ (שנא) gegenüber den Wankelmütigen (113a)¹⁵⁶ und ihrem lügenhaften Weg (104b; 128b)¹⁵⁷ bzw. der verabscheuungswürdigen Lüge bei ihnen (163a).¹⁵⁸

Auch diese negativen Gefühle kommen ungehemmt zu heftigem leibhaften Ausdruck: „Wasserbäche strömen aus meinen Augen“ (136a); dies Weinen aus Trauer über das bei Anderen feststellbare Nicht-Halten (שמר) der göttlichen *tora* (136b), also ihr Verbleiben in der Unwahrheit, quellen aus den Tiefen der Seele, die vor heißem Kummer (מתוגה) in Tränen „zerfließt“ (הלך, 28a).¹⁵⁹

V.1.3.5 Andererseits erfüllen den im intensiven Gottesverhältnis Lebenden und seinem Weg Folgenden *positive* Gefühle in großer Fülle und Differenziertheit. Die Grundhaltung dabei dürfte ein tiefes Vertrauen (אמן) in die guten göttlichen Gebote sein (66b); er weiß und erfährt sie immer wieder neu als die Wahrheit für das eigene Leben.

Darum setzt er seine ganze Hoffnung (יחל, pi.) auf Gottes Wort (74b; 114b), wie es aus den Gesetzen als „Wort der Wahrheit“ (43a; cf. Jak 1, 18) zu ihm spricht (43b).¹⁶⁰ So lebt er voller Hoffnung (116b), die ihm von dem redenden Gott eröffnet wird (49). Wenn Gott selber ihn mit seinem Wort unterstützt (סמך, 116a), so findet er zum wahren Leben¹⁶¹ und scheitert nicht (ביש, 116b) in seiner Hoffnung (שָׁרָה). Er ist wesentlich der, der auf Gottes „Hilfe“ hofft und wartet (שר pi., 166a), indem er zugleich seine Gebote tätig erfüllt (עשה, 166b).

Unter den erschwerenden oder widrigen Bedingungen des alltäglichen Lebens nimmt dies Hoffen notwendigerweise eine leidenschaftlich intensivierte Gestalt an und wird zum heftigen Sich-Sehnen. Dies richtet sich naturgemäß auf die göttliche Hilfe (ישועה; cf. 174a), nach der der Beter „schmachtend“ (כלה) Ausschau hält (123a; cf. 81a).¹⁶² Wieder sind es seine „Augen“,¹⁶³ die leidenschaftlich Gottes anredendes Wort (אמרה) zu erblicken hoffen (82a).¹⁶⁴ So sehnt er sich (תאב) nach den göttlichen Anordnungen mit ihrer Leben schenkenden Kraft,¹⁶⁵ um sie sich immer wieder neu zueigen zu machen (40a). Weil solche Sehnsucht das tiefe Verlangen nach dem

¹⁵⁵ Sie verlassen die *tora* (53b). Der Gegensatz zu dieser Wut kommt 54 und 47 zum Ausdruck.

¹⁵⁶ Der Fromme hingegen „liebt“ (אהב) Gottes *tora* (113b).

¹⁵⁷ Während er selber „geradeaus geht“, d. h. Gottes Anweisungen folgt (128a), und dies aus „Einsicht“ (104a).

¹⁵⁸ Sein Verabscheuen (תעב) ist die Kehrseite seiner Liebe zur *tora* (163b); zu dieser cf. FELDMAYER/SPIECKERMANN, a.a.O. 139 A. 44.

¹⁵⁹ Einzig das Wort Gottes selber (דבר) „richtet auf und tröstet“ (קום) in dieser Lage (28b) bzw. erhält den Frommen am Leben.

¹⁶⁰ Im Zusammenklang von „Wahrheit“ und „Hoffen“ gewinnt מְשֻׁבָּט hier seinen religiösen Sinn.

¹⁶¹ Cf. Dtn 8, 3; Mt 4, 4.

¹⁶² Auch hier ist schon das erhoffte „Wort“ Gottes und seine Gerechtigkeit mitgemeint (81a; 123b).

¹⁶³ Zur optischen Metaphorik cf. auch 6b; 15b u. 18. Wortbezogen scheint zu gelten: „Rede, dass ich Dich sehe!“.

¹⁶⁴ Das „Schmachten“ (כלה) wird hier zu einem erwartungsvoll in die Zukunft Blicken (c.82b: מְחַי).

¹⁶⁵ Diese kommt aus Gottes „Gerechtigkeit“ (40b).

wahren Leben ist, „verzehrt“ (גרס)¹⁶⁶ seine Seele sich „allezeit“ (בְּכָל־עֵת) danach (20).¹⁶⁷ Dem entspricht die wiederum leibhafte Metapher vom weit geöffneten (פֶּעַר) Mund, mit dem er voller Verlangen (יאב) nach den göttliche Geboten „lechzt“ (שָׁאֵר, 131) – wie ein Verhungernder oder Verdurstender nach lebenswichtiger Nahrung.¹⁶⁸ In dem allen ist stets mitenthalten, dass die *tora* Gottes seine Lust und Freude (שִׂמְחָתוֹ) ist (174b).¹⁶⁹

V.1.3.6 Eben solches herzliche Sichfreuen an der *tora* bildet seine „Wonne“ (שִׂמְחָתוֹ):¹⁷⁰ als ein innerer Schutz gegen das äußere Elend (92; cf. 24a u. 35b).¹⁷¹ An Gottes Vorschriften erfreut er sich lebhaft (16a), und sie sind die ganze Freude seines Herzens (יִשְׁשׁוֹן לְבַי, 111b), weil er weiß, dass er sie zum Erbe erhalten hat (נחל, 111a). Weil das לְעוֹלָם gilt (111a; cf. 98b), ihm für ewig zgedacht ist, sind Gottes Weisungen und Weg sein unveräußerliches Eigentum und mit dem eigenen Selbst innig verbunden. Seine Freude besteht mithin darin, seinen „Weg“ im Leben den göttlichen Vorschriften gemäß zu gehen (14a), und dies Sichfreuen kann nicht ohne Dankbarkeit sein (cf. Mt 13, 44).¹⁷² Das ist sein wahrer Reichtum (כֶּל־הוֹן, 14b), das Geschenk wahrer Lebenserfüllung,¹⁷³ und er freut sich darüber mehr als über äußerlichen Gewinn (36b).¹⁷⁴ So ist ihm die *tora* aus Gottes Mund entschieden lieber, als eine Menge von Gold- oder Silberstücken zu besitzen (72). Er liebt die Gebote mehr als noch so wertvolles Gold (127). Er ergötzt sich voller Freude (שָׂע, pilp.) an der Weisung (*tora*) seines Gottes (70b), denn er kommt sich voller Freude über Gottes Wort wie einer vor, der reiche Beute (רַב־שָׁלַל) gefunden hat (162).

V.1.3.7 Wie der Beter sich freut, den Weg Gottes mitzugehen (14a), so hat er auch eine innige Beziehung zu dem, was ihn auf diesen bringt und bei seinem Begehen motiviert und trägt. Er bittet darum, dass Gott sein Herz dem göttlichen Willen zu neigt (נטה, hi.), d. h. zugeneigt macht (36a), und so seiner eigenen, auf die Praxis (לְשׂוֹת) ausgerichteten „Neigung“ dazu entspricht (112a).¹⁷⁵ Der umfassende Inbe-

¹⁶⁶ Das Verb für Sehnen (גרס) wird im Hendiadyoin verstärkt zu „sich Verzehren“ (לְתַאָּבֵה).

¹⁶⁷ Gemeint ist: immer, dauerhaft, tagtäglich (97b) und oftmals am Tage (164a; cf. Lk 17, 4), und d. h. besagt: in der Lebenszeit *als Zeit*, als vergehender (cf. räumlich gewendet 19). Ps 1, 3b hat das im Blick, wenn da von dem Fruchtbringen „zu seiner Zeit“ (בְּעֵתוֹ) die Rede ist (3b), d. h. im Laufe des gelingenden Lebensweges

¹⁶⁸ Cf. o. Anm. 116 und u. zu v. 48a (V.1.3.7).

¹⁶⁹ Auch nach Ps 1, 2a hat der Fromme „Gefallen“ (רָצָה) an der *tora*.

¹⁷⁰ Es geht um ein dankbares Erfülltsein von Gottes Zuwendung und die tiefe emotionale Übereinstimmung damit.

¹⁷¹ Gottes Vorschriften (als „belehrend“) sind auch die „Berater“ (אֲנָשֵׁי־חָכְמָה) des Frommen, d. h. geben ihm Vergewisserung und Orientierungshilfe.

¹⁷² רָרַךְ ist hier der Weg des Gehorsams und mithin zugleich der Weg der göttlichen Weisung im Wort.

¹⁷³ Für ein solches erfülltes Leben hat Ps 1 das schöne Bild vom fruchtbringenden Baum (cf. 3a u. b).

¹⁷⁴ Die „Zuneigung“ seines Herzens soll sich nicht auf den bloß irdischen Erfolg im ökonomischen richten. כָּצָע kann auch den unrechten Gewinn bezeichnen.

¹⁷⁵ Und dies „ewig, bis ans Ende“ (112b: לְעוֹלָם עָקֵב). Solche Zuneigung ist ein Sich-bestimmen zu ...

griff aller positiven Gefühle für seine Verbundenheit mit Gott ist der der *Liebe* (אהבה) zu dessen lebendigem Wort (140b), das er in Gestalt der *tora* über alles liebt (97a; 163b). Er hat in solcher Liebe glücklich einen inneren Trieb zu ihrer Erfüllung, und das stellt die Vollendung der göttlichen Gegenliebe zu ihm dar, der seinerseits mit dem allen Gott liebt (cf. 6).¹⁷⁶ Der Fromme findet daher sein „Ergötzen“ an den Geboten, weil er in ihnen Gott liebt (cf. 47).¹⁷⁷

Dies tiefe emotionale Beteiligtsein füllt mit solcher Liebe (konkret als unbedingt affirmativer Beschäftigung mit Gottes Wort und Weisung) das eigene Leben zu inniger Genugtuung aus.¹⁷⁸ So streckt er seine Hände aus nach den göttlichen Geboten, die er so liebt (48a), und möchte sie sich am liebsten wie eine lebenerhaltende „Nahrung“ aneignen, d. h. einverleiben,¹⁷⁹ denn Gottes Worte sind überirdisch „süß“ (גליץ, ni.) für seinen Gaumen (הך), einschmeichelnd süßer im Mund zu *schmecken* (cf. Ps 34, 9) als realer Honig (103; cf. Apc 10, 9c.β). Gottesliebe wird hier leibhaft wirklich als Liebe zum wegweisenden Wort.

V.1.3.8 Der im Psalm häufige Ausdruck für diese Liebe ist die Formulierung, dass der Betende „von ganzem Herzen“ bei der Sache mit Gott ist (בְּכָל-לִבִּי, 10a; cf. 2b u. ö.).¹⁸⁰ In seinem Herzen „bewahrt“ er (צפן) das göttliche Wort (11a), so dass es ihm, derart „aufgehoben“, nicht nur ständig präsent bleibt, sondern auch sein Herz „weit“ öffnet (רחב, hi.) für alle Gottesbegegnung (32b; cf. 45).¹⁸¹ So innigst beteiligt, ist sein Halten von Gottes Wort wirklich im strengen Sinne „mein Teil“ (חֵקִי, 57).¹⁸²

In dieser Hinsicht ist durch den ganzen 119. Psalm eine strukturelle Beziehung auszumachen, die hier abschließend wahrzunehmen und zu thematisieren ist: die *Wesensbeziehung von Herz und Mund*.¹⁸³

Mit ihr kommt noch einmal die „Sprachlichkeit“ des Menschen und seines Gottesverhältnisses ausdrücklich in den Blick. Sie hat ihren eigentlichen Grund

bzw. ein gehorsames Sich-identifizieren mit Darin ist auch das Moment demütigen Sich-beugens (ענה) vor dem Herrn enthalten, das der Beter als Bedingung dafür, nicht in die Irre zu gehen, sondern auf dem rechten Weg zu bleiben, erkennt (67). Nur wenn er das tief (עֲדָה) Gebeugt werden (ענה, ni) aus Gottes Hand entgegennimmt (107a), auf dessen schöpferische Hilfe er sich geworfen findet, wird er zum wahren Leben durchdringen (107b). Cf. o. Anm. 37.

¹⁷⁶ Diese Gottesliebe ist als *positive* Haltung für das fromme Subjekt wesentlich wichtiger als die *negativen* Affekte des Hassens usw. (s. o. V.1.3.4).

¹⁷⁷ Zu „ergötzen“ (שעט) cf. auch 70b (o. V.1.3.6)

¹⁷⁸ Das impliziert immer auch die Dankbarkeit für das geschenkte Leben; cf. FELDMAYER/SPIECKERMANN, a.a.O. 7.

¹⁷⁹ Cf. o. zu v.131 bei Anm. 168.

¹⁸⁰ Es geht ihm darum, den Lebenssinn bzw. seine Lebenswahrheit zu suchen (דרש) und *in Gott* zu finden.

¹⁸¹ Das auch bringt die „Erkenntnis“ mit (cf. 66a u. 75a; o. Anm. 34).

¹⁸² Cf. auch 56 u. 111.

¹⁸³ In diesen wesentlichen anthropologischen Begriffen wird der Mensch in diesem Psalm ganz von dem Zusammenhang seiner Binnenrelation (Ich) mit seiner Externrelation (Gott und Mitmenschen) her begriffen. „Herz“ (לב) ist der ausgezeichnete Ort des Selbstverhältnisses und „Mund“ (פה) der spezifische Ort zur Realisierung der intersubjektiven Außenbeziehungen (durch Sprache).

darin, dass die *tora* und alle Formen der zu ihr gehörigen Einzelweisungen aus Gottes „Mund“ (פִּי) hervorgehend gewusst werden (13b; 72a u. 88b).¹⁸⁴ Dadurch und daraufhin wird – dem göttlichen Wort ent-sprechend – das menschliche Reden entbunden, d. h. der menschliche Mund weit „geöffnet“ (פֶּעַר, 131a). Denn er hat das Gotteswort ins eigene Herz aufgenommen, wo es seine Wirksamkeit entfaltet. Was so tief und lebendig im Herzen ist, das geht aber unweigerlich in den Mund, d. h. unmittelbar eigene Rede über (cf. auch 46a).¹⁸⁵ Diese ist naturgemäß eine des *Gebetes*, wie dieser ganze Psalm realisiert. Wenn der Psalmist hier vom „Opfer meines Mundes“ spricht (נִגְבוֹת פִּי, 108a),¹⁸⁶ so handelt es sich dabei im Wesentlichen um seine mündliche (bzw. sprachliche) *Antwort* (cf. auch 42a; cf. Spr 27, 11) auf das sie auslösende göttliche Wort der Wahrheit (43a).

Diese Bezogenheit von Herz und Mund manifestiert – gerade in der für beide Begriffe geltenden leibseelischen Verwurzelung – Sprachlichkeit als Grundzug der *condition humaine* und somit auch des menschlichen Gottesverhältnisses. In der Sprache sind sowohl die menschliche Innenrelation wie die Außenrelation und ihr bewegtes Verhältnis zueinander „aufgehoben“ oder darin eingebettet. Wie Gott von außen mit seinem Wort ins Innere des Frommen kommt, so entäußert sich dieses wiederum ans Innere derer, die nun seine Worte vernehmen: Der Psalmist spricht aus seinem Herzen der Intention nach ins Herz des Psalmhörers oder -lesers.

In diese lebendigen Wechselbeziehungen struktureller Art sind nun eine Reihe von Einzelaussagen einzuzeichnen, in denen das Verhältnis von Herz und Mund immer mitzudenken ist, wenn es nicht sogar ausdrücklich mitgesagt ist. Solche Redevollzüge, die aus dem vollen Herzen (cf. 11a u. 10a) kommen, bestehen zunächst darin, dass der Beter „mit seinen Lippen“ (בִּשְׂפָתַי), d. h. redenden Mundes, sich Gottes Gesetze „aufzählt“ (ספר, 13),¹⁸⁷ sodann aber auch, dass ihm „der Mund übergeht“.¹⁸⁸ Dann aber beherrscht sein Reden das – auf Erhöhung angelegte – vor Gott „Erzählen“ (ספר, pi.) über die Wege seines Lebens (26a).

Der Ort dafür ist eben das Gebet als Zwiesprache mit Gott. Auf Gehörtwerden¹⁸⁹ und Erhöhung aus (149a), ist es vor allem ein „Rufen“ (קרא) zu Gott, und zwar „von ganzem Herzen“ (145a). Dies Rufen bittet angesichts der realen Lebenssituation des Frommen in dieser Welt natürlich besonders um göttlichen Beistand, „Hilfe“

¹⁸⁴ Die Metapher vom Mund Gottes, die engste Beziehung seines Wortes zu Gott selber betonend, entspricht insbesondere seinem lebendigen *Reden* (אִמְרָה).

¹⁸⁵ Cf. (hier allerdings positiv zu verstehen) Mt 12, 34. LUTHER sagt (vom Bekennen): „Denn das erste, so aus dem Herzen bricht und sich erzeiget, sind die Wort“ (BSLK 572, 30f.). Der Bekennende will sich nicht vor den Menschen „scheuen“ (בוש; cf. Röm 1, 16), denn er vertraut auf die Wahrheit und göttliche Beistand. Cf. auch den Zusammenhang von „gehen“ (45) und „reden“ (46).

¹⁸⁶ Die Antwort in eigenen Worten besteht im Sichbekennen zu ..., Bitten um ... und Lobpreis von ... und entspricht so dem Willen Gottes.

¹⁸⁷ Dies poetische Verb kann auch vom „Schriftgelehrten“ gebraucht werden.

¹⁸⁸ Cf. die „sprudelnden Lippen“ der Verkündigung (עֲבַב, hi.) v. 171a.

¹⁸⁹ Und zwar der Stimme (קול) des Beters (ebd.). Das Erhöhen besteht im Leben-Schenken gemäß der göttlichen Gnade (149).

(הוֹשִׁיעֲנִי, 146a). Aber nicht nur das Klagen (רָנָה) und Flehen (תְּהַלֵּל, 169a; 170a)¹⁹⁰ gehört zu den Sprechakten des Beters, sondern wesentlich ebenso das Gotteslob (תְּהַלֵּל, 171a; 175a: הִלֵּל)¹⁹¹ und das unablässige Preisen (יָדָה) des lebendigen Gottes (62a).

V.1.3.9 Diese Redevollzüge finden ihren zu einem auffälligen, festlichen Höhepunkt gesteigerten Ausdruck in einem der letzten Verse des Psalms. Es heißt dort in jubelnder Feierlichkeit: „Meine Zunge soll Dein Wort besingen (172)“ (אֶעֱבֹד).¹⁹² Die mündliche Rede (im Gebet) wird hier zur gehobenen, fast ekstatischen, klingenden Einheit von Herz und Mund, denn Herz und Seele drängen über das alltagssprachliche Reden hinaus, sich in der Beziehung zu Gott unmittelbar zu ergießen. Das ist aber auch nur wieder menschliche Antwort, denn es war schon mit dem Vers 54a vorbereitet: „Lieder (זְמִירוֹת) sind mir deine Satzungen geworden“.¹⁹³ Wiederum entsprechen sich Gottes eigenes Wort und menschliches Antworten darauf im Innersten des Frommen (cf. Jer 31, 33 f.), der es sogleich nach außen ausströmen lässt. Obwohl der Terminus מִזְמוֹר im Text nicht vorkommt,¹⁹⁴ ist ein solches „Lied“ der Ps 119 selbst, der eben damit von sich selber spricht, d. h. von dem, was er in seinem aktuellen Vollzug bereits ist. Denn das Reden des Psalms ist kostbare Sprache, indem schon zu Poesie gesteigert.¹⁹⁵

Der Psalmbeter spricht persönlich zu Gott und intim über sich; aber im ausgeführten Psalm, der zu lesen oder zu hören ist, spricht er zugleich zu anderen Frommen über Gott und über sich; das besagt: Er nimmt diese Anderen *sprachlich* in sein betendes Gottesverhältnis mit hinein. Sein sprachlich dokumentierter Weg zu und mit Gott kann so auch ihr innerer Weg sein.

Es sind allerdings nicht nur die unbestimmt vielen Rezipienten dieses Psalms, die potentiell einbezogen werden. Vielmehr weiß der Beter sich selbst (cf. אָנֹכִי) der Gemeinschaft aller Gottesfürchtigen (יִרְאָה u. שָׁמַר) wesentlich zugehörig, verbunden und nahe: sie sind seine Gefährten (חֲבֵרָה) auf dem Gottesweg (63).¹⁹⁶ Umgekehrt kann er sich sicher sein, dass eben diese Anderen, die gleichfalls Gott fürchten (und lieben), ihn wahrnehmen (רָאוּ) und sich an seiner Frömmigkeit freuen (שָׂמְחוּ)¹⁹⁷ werden (74a). Eben dies ist auch der eigene Lebenswunsch des Beters: dass andere, die Gott „fürchten“ und ihn darum auch „erkennen“, auch ihn nicht übersehen, sondern sich

¹⁹⁰ Dies Flehen möchte vor das rettende „Angesicht“ Gottes gelangen (הִלֵּלְךָ, 170a).

¹⁹¹ Ermöglicht durch göttliche „Belehrung“ (171b). Das Loben ist die dankbare Antwort auf geschenktes Leben, so dass Leben und Loben eins werden; cf. LUTHER: „des alles ich ihm zu danken und zu loben ... schuldig bin“ (BSLK 511, 6–8).

¹⁹² Wiederum ist auch so der sprachliche Zusammenhang von göttlichem und menschlichem Reden unterstrichen.

¹⁹³ Ein Jubel, der aus dem Herzen fließt, und selbst den „Aufenthalt in der Fremde“ (54b; cf. 19a) festlich macht. So sind sie wie die Stimme aus einer anderen, der wahren Welt: ein „Gedicht“ Gottes, dem der Psalm selber kunstvoll antwortet.

¹⁹⁴ Cf. aber die Formen תְּהַלֵּל (171a!) und הִלֵּל, pi. (175a; cf. 62a), die in der Nähe von v. 172 auftreten.

¹⁹⁵ Zur Kunstform des 119. Psalms s. u. VI.

¹⁹⁶ Er ist also nicht nur überhaupt nicht oder immer so allein, wie es für v.62 gilt.

¹⁹⁷ Dies entspricht dem hier sonst häufigen שָׂעָה.

ihm zuwenden (79). Diese Freude, die wechselseitig ist (cf. 63a), ist das gemeinsam empfundene Glück über das Gelingen des Schöpfungszweckes am Ort ihres Unterwegsseins in Frömmigkeit (cf. 73), d. h. in der Gemeinschaft des Wortes (cf. 74b).¹⁹⁸

Darum kann ebenfalls gegen Ende gesagt werden, dass denen, die derart umfassend die *tora* ihres Gottes „lieben“, Wohlergehen und Friede in Fülle (כָּר מוֹלֵט) zu eigen sein wird (165a) und nichts mehr auf ihrem Weg sie endgültig wird straucheln lassen oder ihnen dauerhaft Unglück bringen (165b). Ihr Friede in Gott ist höher als alle Beirung auf Erden.

Vor diesem Hintergrund ist noch einmal der Schlusssatz des ganzen Psalms in Erinnerung zu bringen. Er behauptet – und damit behauptet der Beter in seinem Gottesverhältnis auch *sich* –: „Ich habe deine Gebote nicht vergessen“ (לֹא שָׁכַחְתִּי, 176b), und gemeint ist: in Wahrheit und trotz aller Widrigkeiten und Gefährdungen, denen ich auf dem Weg des Lebens ausgesetzt bin, wie sie im vorausgehenden Psalm immer wieder konkret zur Sprache gekommen sind. Damit wird soz. rückblickend resümierend der ganze Psalm 119 als ein Zeugnis für dies Nicht-Vergessen Gottes in Anspruch genommen. Der Beter ist also wohl in seiner Selbstwahrnehmung nicht einer der אֲשֶׁרִי (1a), aber immerhin bleibt er in lebendigem Kontakt zu Gott, weil er dessen Weisungen nicht vergessen hat und auch nicht vergessen wird, solange er lebt (176b). Mit diesem Psalm ist zur wirklichen Darstellung gelangt, dass und wie der Fromme Gottes Wort, Weg und Weisung treu geblieben ist und bleibt.

VI Zur poetischen Gestaltung

VI.1 Die sprachliche Form des Akrostichon¹⁹⁹

Diese künstliche, in späteren Zeiten typisch „barocke“ Form bringt die außerordentlich vielen Verse des 119. Psalms in eine geordnete Reihenfolge;²⁰⁰ die formale Abrundung ist eine Art Vorgabe für das Dichterische an diesem Text bzw. schon dessen Ausdruck.²⁰¹ Damit sind naturgemäß didaktische Vorteile verbunden: der Text wird dadurch zu Blöcken gegliedert und in seiner exorbitanten Länge mithin übersichtlicher gemacht. Das bedeutet eine Erleichterung für das Hören, eventuell Mitsprechen und Lesen. Derart prägnant gestaltet ließ sich der Psalm gut auswendig lernen.

¹⁹⁸ Im Unterschied dazu (cf. auch 155) die Gemeinschaft im Falschen: מוֹשֵׁב לִצְיִם (Ps 1, 1b), deren Gegenteil עֲדַת צְדִיקִים heißt (Ps 1, 5b).

¹⁹⁹ Cf. dazu W. SOLL, Psalm 119. Matrix, Form, Setting. Washington 1991 (The Catholic Biblical Quarterly 23) sowie im Psalter überhaupt FELDMEIERS/SPIECKERMANN, a.a.O. 366f.

²⁰⁰ Wenngleich, wie beim echten Akrostichon, sich hier nicht ergibt, dass die Anfangsbuchstaben, von oben nach unten gelesen, ein eigenes Wort ergeben; man sollte von Alphabet-Akrostichie reden.

²⁰¹ Man hat von einem „literarischen Kunstwerk“ gesprochen (HOSSFELD/ZENGER, a.a.O. 350). Cf. ähnlich z. B. Ps 9–10. Zu den Fragen der Metrik cf. KRAUS, a.a.O. 995f.

Aber auch theologisch liegt in dem Ausbuchstabieren des hebräischen „Alphabets“ durch diesen Psalm als „güldenes ABC“ ein tiefer Sinn beschlossen. Da jeder der Buchstaben des Hebräischen immerhin 8mal hintereinander auftritt²⁰² – zu einer Art Strophe zusammengeschlossen –, wird damit die Bedeutung jedes einzelnen von ihnen für die ganze Sprache eindrücklich sichtbar gemacht.²⁰³ Ps 119 versammelt auf diese Weise unübersehbar die Grundelemente allen Redens und Schreibens, d. h. der artikulierten Sprache, der hier die *tora* (samt ihren Varianten) beziehungsreich zugeordnet wird. Diese Vollständigkeit von א bis ת dekliniert soz. Gottes Wort durch alle Fälle des Lebens durch – vertreten von A bis Z –, sprachlich schematisiert.²⁰⁴ Gott mit seiner „Weisung“ kann so als „buchstäblich“ allgegenwärtig veranschaulicht werden, und dieser Psalm ist ein Sprachdenkmal (Manifest) der göttlichen Omnipräsenz in der Sprache als solcher.²⁰⁵ Durch die jeweils für jeden Buchstaben des Alphabets in Anspruch genommenen acht Verse wird der innere Beziehungsreichtum des Wortes Gottes angezeigt.²⁰⁶ Dass 8mal hintereinander derselbe Anfangsbuchstabe auftritt, besagt sinnfällig-symbolisch: in allen Wörtern, die mit dem Alphabet gebildet werden (können), ist ein impliziter Bezug auf Gottes eigenes Wort mitgegeben.²⁰⁷ Daher kann man sagen: die Freude des Frommen am Worte Gottes (s. o. V.1.3.6 u. 7) ist zugleich auch eine an der lebendigen hebräischen Sprache und ihrem Reichtum; auch dadurch ist der 119. Psalm eine Art Gotteslob.

Sodann bietet die Form des Akrostichon die Möglichkeit, religiös wesentliche Hauptwörter betont am Versanfang zu plazieren;²⁰⁸ cf. z. B. אֶשְׂרֵי (1), בְּכִלְלֵי (11),²⁰⁹ גַּר (19), דָּרָה (26; 27; 29; 30; 32), הַעֲבֹר (37; 39), וְאֶשְׂמְרָה (44),²¹⁰ זכר (49; 52; 55), חֶסֶדְךָ

²⁰² Zur Zahl 8 cf. ausführlich bei HOSSFELDT/ZENGER, a.a.O. 351 f.

²⁰³ Denn jeder Einzelbuchstabe wird so unüberhörbar oder unübersehbar als mit jedem anderen gleich wesentlich betont.

²⁰⁴ Auch אִמֵּר fängt, wie die Kabbala bemerken würde, mit א an.

²⁰⁵ Verbindet sich mit der Form des Akrostichons die „Vorstellung von festgelegter und unerschütterlicher Ordnung“, so kann man sagen, so liegt der sprachlichen Form von Ps 119 so etwas wie die „Imagination einer Weltordnung“ zugrunde (HOSSFELDT/ZENGER, a.a.O. 351).

²⁰⁶ Das erklärt die auffällige Länge des Psalms. Auch die ebenso auffälligen Wiederholungen in ihm hängen damit zusammen; bei ihnen ist aber unerlässlich, auf ihren jeweils verschiedenen Kontext zu achten!

²⁰⁷ Das hat bekanntlich J. G. HAMANN humorvoll an der Bedeutung von α und ω (cf. Apc. 1, 8 u. ö.!) für den Sinn des 1. Verses der griechischen *Ilias* demonstriert: „versucht es einmal die Iliade zu lesen, wenn ihr vorher durch die Abstraction die beyden Selbstlauter α und ω ausgesichtet habt, und sagt mir eure Meynung von dem Verstande und Wohlklange des Dichters. Μηνιν εἶδε θεὸς πηληϊ δεῖ χιλιος“ (Sämtliche Werke (Nadler) II (Wien 1950), 207,16–20). Mit den beiden „Selbstlautern“ wird Gott als der des ersten und des letzten Wortes charakterisiert.

²⁰⁸ Bei der Wahl der Anfangsbuchstaben im Akrostichon stellt sich ganz zwanglos die Frage, welche Wörter sich theologisch nahelegen.

²⁰⁹ S. auch: בְּרֵיךְ (12) u. בְּנֵךְךָ (14).

²¹⁰ Cf. auch וְאֶתְהַלְכֶנָּה (45).

(64), טוב (68; 71; 72), יְדַעְתִּי (75), כְּלִי־מִצּוֹתַיָּהּ (86),²¹¹ לְעוֹלָם (89; 93),²¹² מִמְשַׁפְּטֵיָּהּ (102),²¹³ נִפְשִׁי (109), סִתְרִי (114),²¹⁴ עֲבָדָהּ (125),²¹⁵ פְּלִאוֹת (129),²¹⁶ צְדִיק (137; 144; cf. 142),²¹⁷ קְרֵאָתִי (145; 146),²¹⁸ רְחֻמָּהּ (156), שְׁלוֹם (165),²¹⁹ תְּהִי־יְיָ־יָדָהּ (173).²²⁰ Das verleiht ihm nahezu den Charakter einer umfassenden Phänomenologie des religiösen Lebens – in der Welt vor Gott.

²¹¹ Cf. auch וְכִתְּבָהּ (88).

²¹² Cf. auch לְמִשְׁפָּטֵיָּהּ (91).

²¹³ Cf. auch מִפְּקוּדֵיהָ (104).

²¹⁴ Cf. auch סִמְכֵנִי (116).

²¹⁵ Cf. auch עֵת (126).

²¹⁶ Cf. auch פֶּתַח (130), פִּי (131), פְּנֵה־יְאֵלִי (132), פְּדוּנִי (134), פְּנִיָּהּ (135).

²¹⁷ Cf. auch צְוִיתָ (138).

²¹⁸ Cf. auch קְרוּב (151).

²¹⁹ Cf. auch שְׁקָר (163) und שְׁמֵרְתִּי (168; cf. 167).

²²⁰ Cf. auch תְּאֵבְתִּי (174), תְּחִי נִפְשִׁי (175), תְּעִיתִי (176).

Leib Christi und die Sprachlichkeit der Welt bei Paulus

Zur Fragmentierung im 1. Korintherbrief

I Fragmentierung der Sprache

Paulus befasst sich in 1Kor14 mit dem Phänomen der *Glossolie*, die in der enthusiastischen Gemeinde von Korinth sich einer besonderen „geistlichen“ Hochschätzung erfreute.¹ Seine kritische Einschätzung dieses Phänomens intendiert dessen Relativierung zugunsten der lebendigen Einheit der Gemeinschaft der Gläubigen als des Leibes Christi. Bemerkenswert ist hieran, dass er seine Kritik der Glossolie im Horizont des Themas *Sprache* überhaupt vorträgt. 1Kor 14, 6–12 bieten dazu einen sprachphilosophischen Exkurs.²

¹ In Gestalt der irrationalen Glossolie schlägt die korinthische Höchstschtzung menschlicher σοφία (vgl. 1, 17–21 u. 2, 5f. sowie 2Kor 1, 12) in ihr Gegenteil um. Deren Abdriften ins Untersprachliche charakterisiert WENDLAND so: „Bau und Ordnung der Sprache und der Worte werden zerbrochen“ (a.a.O. 110). Paulus beharrt gegenüber der falschen Unmittelbarkeit von σοφία und γλωσσαι auf deren dialektischer Brechung 1. in der Verkündigung des paradoxen λόγος τοῦ σταυροῦ (1, 18; 2, 2) bzw. einer σοφία ἐν μυστηρίῳ ... ἀποκεκρυμμένη (2, 7) und 2. durch die selbstlose ἀγάπη als die größere (μειζονα) „Geistesgabe“ (12, 31a), nämlich die καθ’ ὑπερβολὴν ὁδόν (31b), was schon c. 13 weiter ausgeführt hat und in 14, 12 auf die korinthische Gemeinde angewandt wird (vgl. auch 14, 1).

² Vgl. in sprachphilosophischer Hinsicht Röm 8, 26f. und dazu WILKENS, a.a.O. 160–162.

V. 6 erklärt Paulus sein eigenes (beabsichtigtes) Kommen nach Korinth für „nutzlos“,³ wenn er mit der Gemeinde auch nur in „Zungenrede“ verkehrte,⁴ anstatt durch die sprachlichen Vollzüge von ἀποκάλυψις, γνῶσις, προφητεία und διδασχί.⁵ Diese sind offensichtlich in artikulierter Rede mitteilbar – v. 9 heißt das εὔσημος λόγος – und können darum der Auferbauung der Gemeinde dienen (5b), während die γλῶσσαι unartikuliert bleiben und so keinen verständlichen Sinn (εὔσημον λόγον) vermitteln. γλώσσαις λαλεῖν heißt offensichtlich, zu reden ohne wirklich etwas mitzuteilen, d. h. ein λαλεῖν, das eigentlich kein λαλεῖν ist. Für den unterstellten Fall des Besuchs von Paulus bei der Gemeinde würde sich also der Widerspruch ergeben, dass er bei ihnen wäre (πρὸς ὑμᾶς ἔλθεῖν), ohne wirklich mit ihnen zu sprechen (weil eben nur γλῶσσαις λαλῶν), während er mit den aufgezählten sprachlichen Vollzügen spezifisch „zu ihnen“ bzw. „für sie“ (ὑμῖν) reden würde. Interessant ist auch, dass γνῶσις (6b) im Unterschied zur γλῶσσα für Paulus als solche schon einen Bezug zur Sprache hat.⁶

Jedenfalls ist hier als die Meinung des Apostels ersichtlich: die γλῶσσαι dürfen nicht isoliert oder verabsolutiert werden, sondern müssen integriert sein in den religiösen Zusammenhang von Offenbarung, Erkenntnis und Lehre, d. h. von sprachlichen Kontexten, um ekklesiologisch konstruktiv (im Sinne von οἰκοδομή) zu bleiben.

V. 7 Um das umfassend zu begründen, weitet Paulus den Blick auf andere Phänomene des Sprachlichen aus und setzt soz. am äußersten Extremwert an, der sprachlichen Verfasstheit von Leblosem (ἄψυχα), und zwar bei der scheinbar außersprachlichen Musik (am Beispiel von Kithara und Flöte).⁷ Das Erklingen von Musik bietet zwar nur Einzelöne (φθόγγοι),⁸ hat aber doch so etwas wie eine „Stimme“ (φωνή)⁹ und diese ist keine ἄδηλος φωνή, sondern insofern auf irgendeine Art von

³ Ohne „Nutzen“ (ὠφελεῖν) ist alles Reden und Tun ohne ἀγάπη (vgl. 13, 1–3). Das ὠφελεῖν (vgl. auch Gal 5, 2) heißt auch συμφέρον (12, 7; 6, 12; 10, 23) und dient der οἰκοδομή.

⁴ Paulus konnte durchaus selber sich in der Glossolie bewegen: 14, 18! Vgl. 2Kor 12, 4b.

⁵ Zu ἀποκάλυψις vgl. 15, 30; zu γνῶσις vgl. 12, 8; zu προφητεία vgl. 14, 1–5; zu διδασχί vgl. 14, 19. Es handelt sich offensichtlich für Paulus an unserer Stelle nur um prominente Beispiele für Arten sinnvoller religiöser Rede. Sie werden 12, 8 ff. als „pneumatische“ Gnadengaben behandelt, d. h. die Charismen des H. Geistes sind als solche sprachlicher Natur (vgl. auch 12, 26 u. 29!). Dürfte man annehmen, dass der Aufzählung eine Ordnung dergestalt zugrundeliegt, dass ἀποκάλυψις die ihr entsprechende Folge in der προφητεία und γνῶσις die ihre in der διδασχί hat, so wäre die Form der Rede (als προφητεία und διδασχί) jeweils in ihren Grund (d. h. die ἀποκάλυψις und der γνῶσις) zurück reflektiert.

⁶ Vgl. 12, 8: λόγος γνώσεως (vgl. 1, 5). Vielleicht ist die γνῶσις auch als Resultat von ἐρμηνεία (12, 10; 14, 26) aufzufassen; sie hat jedenfalls einen Bezug zum Glauben (8, 1; 2Kor 2, 14; 4, 6), zur „Lehre“ (Röm 2, 2) und zur ἀγάπη (1Kor 13, 2) und ist eine Gnadengabe (vgl. 2Kor 6, 6; 8, 7). Es besteht ein Bezug zur Betonung des γιγνώσκειν bei den φωναί (14, 7 u. 9).

⁷ Eigentlich handelt es sich um eine Art „Pfeife“ (SCHRAGE, a.a.O. 392 f., Anm. 94).

⁸ Das Wort kommt im NT nur noch Röm 10, 18 vor.

⁹ φωνή bedeutet hier so etwas wie Melodie; vgl. aber auch Act 1, 15. Indem die einzelnen Töne (φθόγγοι) gerade durch ihre Distinktion zur Einheit einer Melodie sich fügen, wird das αὐλούμενον und κιθαριζόμενον verständlich nachvollziehbar (γνωσθήσεται).

Verstehen (γινώσκειν) angelegt, als sie durch distinktes Abheben der Laute gegeneinander (διαστολή) nachvollziehbaren Sinn zu vernehmen gibt.¹⁰ Insofern bereits das ἄψυχα die φωνή durch διαστολή strukturiert und so ein γινώσκειν ermöglicht, ist es als wesentlich sprachlich den γλῶσσαι überlegen, die bloß φωναὶ δίδοναι können.¹¹ Mit dem Terminus διαστολή (distinctio)¹² (als Gliederung der φωνή)¹³ ist der Begriff der *Artikulation* erreicht.¹⁴ Von ihr als der entscheidenden Bedingung hängt Sprachlichkeit und Verständlichkeit ab.¹⁵ Und gilt das – so die Aussageabsicht des Apostels – schon für den Bereich der ἄψυχα bzw. die „Sprache“ der Musik,¹⁶ um wieviel mehr nicht für den lebendigen Leib Christi als eine zwischenmenschliche Gemeinschaft!

V. 8 gibt ein weiteres Beispiel: auch die zweckbezogenen Signaltöne der Kriegstrompete dürfen nicht ἄδηλον φωνήν bleiben,¹⁷ wenn sie ihr Ziel, dass die Soldaten

¹⁰ Im Beispiel des Paulus also Intervalle.

¹¹ γλῶσσαι sind daher auch durch Undeutlichkeit (ἄδηλον φωνήν, 8) zu charakterisieren. Paulus kennt ein unordentliches, vergebliches Laufen (ἄδηλωζ): 9, 26. Die Glossolalie der Pneumatiker fällt noch unter das ἄψυχα zurück (vgl. ὅμως)!

¹² Sprachlich entspricht der διαστολή die *articulatio* (als gehörig gegliederter Vortrag; vgl. FULG., mitol. 3, 10), d. h. *articulatum distincteque dicere* (LUCREZ) bzw. *verba plane exaudiri discernique articulatum*; s. d. folg. Anm.

¹³ Im eigentlichen Sinne kann nur die menschliche „Zunge“ (γλῶσσα): ἄθροῦν τε τὴν φωνήν καὶ σημαίνειν πάντα ἀλλήλοις (XENOPHON, Mem. I 4, 12) bzw. διαθροῦν φωνήν (als spezifisch menschlich: PLATON, Protag. 322a 6), d. h. etwas deutlich und bestimmt aussprechen, artikulierte Laute hervorbringen. Latein. heißt das: *voces* bzw. *verba articulare* (LUCREZ 4, 549); s. auch u. Anm. 17. 23 u. 24.

¹⁴ Sowohl der Begriff der *articulatio* (s. o. Anm. 12) wie der (selten vorkommende) der διάθρωσις (ARISTOTELES, Opera (Bekker), 535a 31 (φωνήζ); 660a 22 (γραμμμάτων); 661a 3 (γλώττης); verbal: 721a 34; 1098a 22f.) gehen auf das „Glied“ am Leibe zurück (ἄρθρον, *articulus*); s. u. Anm. 91.

¹⁵ Bekanntlich liegt für W. v. HUMBOLDT „der ganze Begriff der Sprache in dem des artikulierte Lautes“ (Gesammelte Schriften (Leitzmann) Bd. V, 400) und macht „die Artikulation das Wesen der Sprache“ aus (Bd. V, 116). Weil diese „auf der Gewalt des Geistes über die Sprachwerkzeuge, sie zu einer der Form seines Wirkens entsprechenden Behandlung des Lautes zu nöthigen“, beruht (Bd. VII, 441), gibt es eine spezifische Nähe der Artikulation zur Reflexion (vgl. Bd. IV, 4f.) und ermöglicht sie wirkliches Denken, denn das Gemeinsame jener Form des Wirkens (des Geistes) und der Artikulation ist, „dass beide ihr Gebiet in Grundtheile zerlegen, deren Zusammenfügung lauter solche Ganze bildet., welche das Streben in sich tragen, Theile neuer Ganze zu werden“ (Bd. V, 375: s. auch u. Anm. 69 zur „Gliederung“ Teil/Ganzes). Diese Dialektik wird unten (B) in den paulinischen Aussagen über das Verhältnis von Leib und Gliedern wiederzufinden sein.

¹⁶ Gemäß v. 10 gehört auch die Musik (vgl. auch v. 8) zu den γένη φωνῶν. Zur Entsprechung von musikalischer und sprachlicher Artikulation vgl.: „Sprachliche Artikulation und musikalische Entfaltung kommen darin überein, daß ein tönendes Substrat, die Stimme oder ein künstliches Instrument, Lauten und Klängen eine Sukzessiv-Ordnung gibt“ (H. PLESSNER, Anthropologie der Sinne (1970); in: Gesammelte Schriften. Bd. III, 355; vgl. 363 sowie auch Th. W. ADORNO, Musik. Sprache und ihr Verhältnis im gegenwärtigen Komponieren; in: Gesammelte Schriften; Bd. 16, 651) und L. WITTGENSTEIN, Vermischte Bemerkungen (Frankfurt a. M. 1994), 122 mit 79, 81 u. 102.

¹⁷ *vox inarticulata* bzw. *locutio non articulata, sed confuse*, wie die latein. Grammatiker sagen (GEORGES, Ausführliches Handwörterbuch; I, 595; s. v. *articulatus*); s. u. Anm. 23 u. 24.

sich zur Schlacht rüsten und aufmachen, erreichen soll. Sie darf nicht „unklar“, sondern muss entschieden deutlich vernehmbar und eindeutig sein, um ihren Zweck zu verwirklichen, die „Zurüstung“ der Betroffenen, die dies Signal verstehen. Der Vergleich hat, indem er das Thema „Verstehen“ (7) weiterführt, sein Zentrum in dem Terminus *παρασκευάζειν*, der an *ὠφελέω* (6) anknüpft und in *ἄκαρπος* (14) sein Gegenteil hat.¹⁸ Diese Kette semantischer Äquivalente¹⁹ kulminiert im Begriff der *οικοδομή*, in dem sich das vom Apostel intendierte für die Gemeinde Lebensdienliche versammelt.²⁰

V. 9 nimmt die explizit sprachliche Anwendung auf die enthusiastischen Korinther vor (vgl. 12); dabei ist stets implizit von Paulus vorausgesetzt, dass Sprache(n) für die Gemeinschaft bestimmt ist (sind).²¹ Glossolie ermangelt – wegen fehlender Artikuliertheit, d. h. der *διαστολή τῶν φθόγγων* (7) – eines *εὔσημος λόγος*, bleibt also *ἄδηλος φωνή* (8), kann nicht zum Verstehen (*γινώσκειν*, 7 u. 8) des Gesagten (*λαλοῦμενον*)²² führen und verfehlt als Rede ihren sprachlichen Sinn. Nur als *εὔσημον λόγον διδόναι* ist *λαλεῖν* eigentliches Sprechen.²³ Und jeder *λόγος* dient (als *εὔσημος λόγος*)²⁴ wesentlich dem *γινώσκειν*, d. h. der *γνώσις* (vgl. 6b). Nur im *εὔσημον λόγον διδόναι* ist *λαλεῖν* als Verstehen ermöglichend ein vernünftiger Usus der *φωνή*, d. h. genuin sprachlich. Eben dies gilt nicht von den *γλῶσσαι*: sie sind für keinen anderen wirklich vernehmbar, d. h. sinnvoll zu hören (2b),²⁵ und eigentlich gar nicht zum Menschen geredet (2a), was gerade die *οικοδομή* auszeichnet (vgl. 3!). Dem Glossolalen kann auch nicht geantwortet werden, d. h. in verstehender Zustimmung (z. B. mit „Amen“); vgl. 16! Das aber wäre eine unabdingbare Voraussetzung der *οικοδομή* (17). Der Bezug eines *εὔσημος λόγος* auf das *γινώσκειν* ist für Paulus so grundlegend und unerlässlich, dass für ihn die „Vernünftigkeit“, d. h. die Nous-haftigkeit von Gebet und Gesang (15), Segen und Dank (16) daran

¹⁸ Vgl. auch zu v. 9: *εἰς ἄερα!*

¹⁹ *παρασκευάζειν* ist auch mit v. 3: *παράκλησις καὶ παραμυθία* in Beziehung zu setzen.

²⁰ Das vorausgehende c. 13 bereits hat die *γλῶσσαι* – wie alle Charismen – dementsprechend dem Kriterium der *ἀγάπη* unterstellt (vgl. 13, 1–3. 8 u. 14, 1). Soll gelten *πάντα πρὸς οἰκοδομήν* (14, 26c), so ist zu beachten, dass die *οικοδομή τῆς ἐκκλησίας* (12) immer auch impliziert, dass *ὁ ἕτερος οἰκοδομεῖται* (17b), also der Einzelne dabei gerade nicht vergessen wird.

²¹ *γλῶσσα* (= „Zunge“ als Glied des Redens; vgl. Jak 3, 5) muss hier einfach die Sprachfähigkeit des Menschen meinen (LINDEMANN, a.a.O. 303; vgl. Röm 14, 11; Phil 2, 11; konkret: Acta 2, 4; Aroc. 5, 9 u. 14, 6) und nicht schon die Glossolie, weil diese eben ohne *εὔσημος λόγος* ist. *γλῶσσαι* (im Sinne der Glossolie) sind ein widersinniger Gebrauch der *γλῶσσα*. Auch das Folgende (v. 10f.) legt das neutrale Verständnis von *γλῶσσα* in diesem Satz nahe.

²² *λαλοῦμενον* (9) steht parallel zum vorherigen *αἰλούμενον* u. *κιθαριζόμενον* (7).

²³ Der Ausdruck *εὔσημος* (hap. leg. im NT!) meint: „deutlich, an gewissen Zeichen leicht erkennbar“. Auf die Sprache bezogen: ARTEM., 2, 44; PORPHYR., 3. 4. Der gegenteilige Begriff findet sich bei LUCIAN: *ὁ φωνάς τινας ἀσήμους φθεγγομένους* (Alex., 13: v. d. Ekstase! Vgl. SCHRAGE a.a.O. 394. Anm. 108).

²⁴ *Vox articulata* (BOETHIUS, inst. arithm. 2, 1) bzw. *plane et articulate eloqui* (GELLIUS, 5, 9, 2).

²⁵ Dass der *λαλῶν γλῶσση* exklusiv zu und für Gott redet (2a), fällt hier damit zusammen, dass er in schlechter Weise nur „für sich selbst“ erbaulich redet (*ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ*), (4; vgl. 28).

hängt.²⁶ Der H. Geist bleibt unterbestimmt, wenn der Nous dabei leer ausgeht (ἄκαρπος, 14).²⁷ Dies Anliegen ist dem Apostel derart wichtig, dass er sich zu der erstaunlichen Aussage versteht: „Aber ich will in der Gemeinde lieber fünf Worte reden mit meinem Verstand (τῷ νοί μου), damit ich auch Andere unterweise, als zehntausend Worte in Zungen“ (19).²⁸ Geistlich zu reden, ohne dass Verstehbarkeit intendiert würde, das nennt Paulus hier ein εἰς ἀέρα λαλεῖν.²⁹ Damit ist zum einen ein leeres Reden überhaupt („in den Wind“) gemeint“,³⁰ das einen verstehenden Hörer nicht erreicht³¹ und wirkungslos bleibt.³² Zugleich meint die Wendung hier auch spezifisch, dass die erklingenden Laute dann bloß φθόγγοι, d. h. unartikuliert, ohne διαστολή (7), also reiner Schall sind.

V. 11. Demgegenüber gilt: Ohne die eigentliche sprachliche Mächtigkeit der Rede (δύναμις τῆς φωνῆς) wahrnehmen zu können, d. h. sie sprechend nicht zur Geltung zu bringen (wie in der Glossolalie) oder sie hörend nicht zu erfassen, bleiben Sprecher und Hörer beziehungslos fremd gegeneinander (wie ein βάρβαρος). Unverkennbar ist diese δύναμις des Redens die Kraft der Artikulation,³³ also die Fähigkeit, διαστολὴν τοῖς φθόγγοις δίδοναι (7) – als notwendige Bedingung für ein γιγνώσκειν des Verlautbarten bzw. Gesagten –, denn erst und allein die deutliche Artikulation verleiht den Lauten Logos-Charakter (vgl. εὔσημος λόγος, 9). Mit der δύναμις τῆς φωνῆς ist also die durch Bedeutungshaftigkeit (artikulierten Sinn)³⁴ vernünftige Macht der Sprache,³⁵ etwas Bestimmtes zu sagen und mitzuteilen, beschrieben.

²⁶ Die Christen sollen im Verstehen „vollkommen“ sein (wie ταῖς φρεσὶν τέλειοι): 20b (vgl. 2, 6 u. 2Kor 1, 13b)! Das heißt aber, nicht wie „Kinder“ (vgl. 20a mit 13, 11!).

²⁷ Der νοῦς ist für andere verständlich (14, 17), macht sich hörbar (14, 2), denn es gibt einen Zusammenhang zwischen φρονεῖν und λαλεῖν) (13, 11a; vgl. 1, 10). Der Begriff hat eine Nähe zu σοφία (Apc. 17, 9, = *intellectus*). Auch mit dem νοῦς soll man Gott dienen (Röm 7, 23; vgl. 12, 1), denn er kann durch Christus vermittelt sein (1Kor 2, 16b) und ist dann mit πνεῦμα identisch (vgl. Eph 4, 23).

²⁸ Vgl. Mt 18, 12! Diese ungeheure Abwertung der γλῶσσαι bzw. die auffällige Nüchternheit des Apostels hängen mit dem uneinholbaren Vorrang der ἀγάπη für sein theologisches bzw. ekklesiologisches Denken zusammen. Auch νοῦς und ἀγάπη gehören für Paulus zusammen (vgl. o. Anm. 25 und u. 30). Auf dieser Linie liegt auch die Aussage μεῖζον δὲ ὁ προφητεῦον ἢ ὁ λαλῶν γλῶσσαις (5b; vgl. 1b). Vgl. σωφρονοῦμεν ... ὑμῖν (2Kor 5, 13b).

²⁹ Im agonalen Bild (vgl. 14, 8) hat Paulus entsprechend vom zu vermeidenden ἀέρα δέρον gehandelt (9, 26b); eben hier findet sich auch schon der Ausdruck ἀδήλωος 26b; vgl. o. zu 14, 8). Vgl. ähnlich ein εἰς κενόν 1Thess 3, 5; Phil 2, 16.

³⁰ Vgl. 13, 1b: (glossolal und ohne Liebe zu reden, ist wie) χαλκὸς ἠχῶν ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον. Auch bei den Römern redensartlich: *dare verba in ventos* (OVID, Am. 1.ö. 42) und: *ne ventis verba profundam* (LUCREZ, IV, 931).

³¹ Dieser bleibt daher den Glossolalen gegenüber (ὡς) βάρβαρος (14, 11; s. u.).

³² Es ist ein Reden ohne eigentliche δύναμις τῆς φωνῆς (11).

³³ S. o. Anm. 15!

³⁴ Vgl. schon PLATON, Krat. 394b 2f. u. 5. SCHRAGE – unter Berufung auf W. BAUER, Wörterbuch, 412 – bezieht δύναμις freilich nur auf die Bedeutung der jeweiligen Wörter einer Menschensprache (a.a.O. 395), was mit seiner Entscheidung zu v. 10 zusammenhängt (s. u. Anm. 44).

³⁵ Im Gegensatz dazu das „Mitgerissenwerden“ (ἀπαγόμενοι) von den sprachlosen Götzen (ἄφωνα εἰδῶλα); vgl. 12, 2 u. dazu u. nach Anm. 103.

Durch den schon *als* Code restringierten Code der Glossolalie werden Sprecher und Hörer wechselseitig Fremde (βάρβαροι),³⁶ d. h. solche, die sich gegenseitig nicht verstehen können,³⁷ was die Gemeinde zerspaltet. Was im klassischen Griechenland alle nicht Griechisch Sprechenden bezeichnete, wendet Paulus hier auf die glossolalen Griechen in Korinth selber an! Der Apostel behauptet mit diesem Vorwurf der Sache nach, dass die urchristliche bzw. korinthische Glossolalie den Separatismus einer „heiligen“ Sprache erneuert, den es unter den universalen Bedingungen des christlichen Glaubens³⁸ wesentlich gerade nicht mehr geben darf.³⁹

V. 10 hat vorher schon den allgemeinen sprachphilosophischen Hintergrund aller bisherigen Ausführungen und der spezifischen Argumentation des Apostels in den vv. 6–12 formuliert.⁴⁰ Sein Wirklichkeitsverständnis ist, so zeigt sich, durchweg sprachlich geprägt, und er begreift die Welt von ihrer Sprachhaftigkeit, um nicht zu sagen: Lesbarkeit, her. Vom Beginn der hier betrachteten Passage an hat er exemplarisch die Sprachlichkeit verschiedener Wirklichkeitsbereiche aufgewiesen: ausgehend von der bloßen „Stimme“ schon der ἄψυχα (7a) über die „Sprache“, d. h. distinkte Tongliederung, der Musik (7b) und die Zeichenhaftigkeit von eindeutigen Signaltönen oder Tonfolgen (8) bis hin zur eigentlichen Sprache als artikulierter Rede (λαλούμενον εἶσημον, 9). Aus dieser universalen Sprachlichkeit alles Wirklichen fällt – im wesentlichen Unterschied zu genuin religiöser Rede (6b u. 14–16) – die Glossolalie heraus (6a).

³⁶ βάρβαρος (vgl. Act 28, 2 u. 4; Kol 3, 11) bedeutet eigentlich „stammelnd, stotternd“. Solche Xenolalie (ἁλλόγλωσσοσ) ist an sich nicht identisch mit Glossolalie, kann sich aber faktisch in diese mischen.

³⁷ Dafür steht schon seit Erasmus das berühmte OVID-Zitat: *Barbarus hic ego sum, qui non intelligor ulli; et rident stolidi verba Latina Getae* (Tristia 5, 10, 37).

³⁸ Für Paulus selber liegt hierbei seine eigene Zweisprachigkeit (als hellenistischer Jude ist er sowohl des Griechischen wie wohl auch des Aramäischen bzw. Hebräischen, vielleicht auch etwas des Lateinischen mächtig gewesen) dem Gedanken zugrunde, d. h. seine Erfahrung der Übersetzbarkeit des christlichen Evangeliums (also verschiedener Sprachen ineinander). Die grundlegende Erfahrung, „daß auch aus dem fremdesten Laut ihm innige Verwandtschaft entgegen klingt“ (HUMBOLDT, Gesammelte Schriften. Bd. II, I21), ist eine nicht wegzudenkende sprachliche Bedingung seiner Missionstätigkeit bzw. seines Apostolates in der Heidenwelt überhaupt gewesen. Vielleicht galt ihm dies auch als eine natürlich-schöpfungsmäßige Voraussetzung der neuen Einheit aller Menschen in Christus; vgl. 12, 13.

³⁹ Vgl. 14, 23; hier versetzt sich Paulus in die Rolle eines gewöhnlichen Menschen (ιδιώτης, vgl. schon 16) oder auch eines noch nicht Glaubenden (ἄπιστος), dem die Glossolalen unzugänglich wie „Verrückte“ (ὄτι μαίνεσθε) erscheinen müssen. Allenfalls als ein Aufmerksamkeits heischendes Zeichen (σημεῖον) hat die Glossolalie Relevanz für die „Ungläubigen“ (22); es darf aber keinesfalls isoliert werden (vgl. 23 f.).

⁴⁰ Der Übergang von v. 10 zum (hier vorgezogenen) v. 11 ist wohl so zu verstehen, dass die vielfältige Sprachlichkeit in der Welt (γένη φωνῶν) dazu nötigt, die δύναμις jeder φωνῆ (11), also auch der zwischenmenschlichen Sprachen zu wissen (εἰδέναι), d. h. zu unterscheiden und zu verstehen. Übrigens gilt auch für HUMBOLDT: „Chaque idiôme particulier est sous plusieurs points de vue fragment d’un ensemble plus grand, dont il a été détaché“ (Gesammelte Schriften. Bd. III, 309; (dt.) Bd. IV, 243) und ist daher auch zu untersuchen „comme un fragment du langage général du genre humain“ (a. a. O. Bd. III, 339)!

Von den genannten Phänomenen struktureller Sprachlichkeit und ungenannten anderen Arten derselben als einer Vielfalt von „Sprachen“ (oder Stimmen) sagt Paulus, τσαῦτα ... γένη φωνῶν⁴¹ seien ἐν κόσμῳ, d. h. im ganzen Kosmos (bzw. im Kosmos als ganzen),⁴² weil eben nichts davon ausgenommen ist: οὐδὲν ἄφωνον.⁴³ Ist nichts völlig unsprachlich (bzw. ἄηλος, 8), sondern alles irgendwie εὔσημος – von den ἄψυχα aufwärts, die bereits φωνὴν διδόντα sind (7a) –, so besagt die Ausnahmslosigkeit (οὐδὲν ἄφωνον), dass die Wirklichkeit von sich her auf Erschließung, Ausdruck, Explikation, Artikulation und schließlich Rede (λαλεῖν) und in dem allen auf „Verstehen“ (γινώσκειν, 7 u. 9) angelegt und insofern kommunikativ verfasst ist.⁴⁴ Die menschengesprochene Rede (als Sprachlichkeit im eigentlichen Sinn) kommt sich also in der Sprachlichkeit des außermenschlichen Kosmos schon entgegen. Die

⁴¹ φωναί (Sprachen) ist hier gebraucht, um sie von γλωσσαι (im Plural) zu unterscheiden (vgl. ThWbNT IX, 289. 1–5 u. A. 82; Betz). Latein. heißt beides ebenfalls *lingua* (V). Sogar von γένη γλωσσῶν ist in 12, 10 u. 28 die Rede.

⁴² κόσμος meint bei Paulus schwerlich nur die Menschenwelt (vgl. Röm 1, 20; 1Kor 7, 31); dazu uneindeutig R. BULTMANN, „Raum, in dem sich das menschliche Leben abspielt“ (Theologie des Neuen Testaments (⁴1961), 255).

⁴³ Würde φωναί nur auf die menschlichen Sprachen zielen (wie etwa Gen 11, 1; LXX) und ἄφωνος demgemäß „sprach-los“ bedeuten (CONZELMANN, a.a.O. 279), so läge in v. 10 eine Tautologie vor (so auch LINDEMANN, a.a.O. 303). Es muss also generell von der Sprachlichkeit der ganzen Wirklichkeit gelten; s. die nächste Anm.! Vgl.: „Der Mensch spricht nicht allein – auch das Universum spricht – alles spricht – unendliche Sprachen“ (NOVALIS, Schriften (Kluckhohn/Samuel), Bd. III (²1968), 267 f.).

⁴⁴ Dies ist in der Exegese freilich nicht unstrittig. Es stehen sich die Auslegung von γένη φωνῶν 1. als Sprachlichkeit aller Geschöpfe und 2. die als Verschiedenheit der Menschensprachen gegenüber. Zu 1.: Die klassische Auslegung versteht v. 10 von den Stimmen aller geschaffenen Wesen (im Anschluß an V). So AUGUSTIN: *ipsae species creaturarum voces sunt quaedam* (Enn. in Ps 26, 12; PL 36, 206). Das worttheologische Schöpfungsverständnis kommt etwa bei ISAAK DE STELLA heraus, wo die Auffassung der *opera Dei* als *verba* erläutert, dass „*omnia clamant et nihil est sine voce*“ (Serm. 28, 5; PL 194, 1781 B/C; nach SCHRAGE, a.a.O. 395 Anm. 113). Angeführt seien noch ERASMUS: *de omnibus vocum generibus, non tantum de linguis* (Oper. Bd. VI, Leiden 1705 (ND 1962), 729) und CALVIN z.St.: *generalius nunc loquitur; comprehendit enim hunc voces naturales animalium* (CR 77, 520). Zu 2: Der unmittelbare Grund, die Wendung γένη φωνῶν allein auf die verschiedenen Arten der Sprachen der Völker zu beziehen – man kann an die Situation in der Hafenstadt Korinth denken (SCHRAGE, a.a.O. 395)! –, ist, dass Paulus im vorhergehenden v. 9 von zwischenmenschlichem Reden gesprochen hat und das in v. 11 ebenfalls wieder tut (so die meisten Ausleger; vgl. schon ThWbNT IX, 273,9 ff. (Betz)).

Für die klassische Auslegung (1.), die hier bevorzugt wird, sprechen exegetisch aber die folgenden Überlegungen. Auch vorher hat Paulus überall das Wort φωνή gebraucht (7 u. 8): daher ist γένη φωνῶν (10) nicht nur auf v. 9 (zurück) beziehbar. Der generelle Sinn ist auch wegen des durchgängigen und übergeordneten Kriteriums γινώσκειν anzunehmen. Bei allen in 7–9 genannten Phänomenen handelt es sich um Fälle von sprachlich strukturierter Kommunikation; immer geht es um etwas (Verstehbares und so) Mitteilbares, d. h. um Mitteilbarkeit. Für sie alle ist die Intention auf eine Wirkung (beim Vernehmenden) typisch (vgl. ὠφελίσω (6), παρασκευάζεται (8), nicht εἰς ἄρα (9), nicht ἄκαρπος (14)).

Natürlich schließen die γένη φωνῶν auch die verschiedenen Arten der Menschensprache in sich (von denen Paulus v. 9 und 11 ausdrücklich handelt), aber eben in einem „kosmischen“ Horizont. Der εὔσημος λόγος (9) ist das höchste der genera linguarum in hoc mundo überhaupt.

Sprache des Menschengeschlechts ist der Ort, an dem die universale Sprachlichkeit der Welt als solche vernommen und für sich selber explizit (thematisch) wird. Die Instanz des Verstehens aller γένη φωνῶν sonst ist zugleich die, wo es zur φωνή im eigentlichen Sinne, zur Sprache als εὔσημος λόγος kommt (9) und die vollkommen artikulierte δύναμις τῆς φωνῆς (11) sich als Rede manifestiert.

Die Doppelaussage τσαῦτα γένη und οὐδὲν ἄφωνον betont die Fülle der φωναὶ im Kosmos, die – als auf Verstehen angelegt – gleichsam hindrängt zu deutlichem Aussprechen, zum Wortwerden, zu verständlicher Rede.⁴⁵ Paulus denkt in der Phänomenenvielfalt von τσαῦτα γένη selber eine Weise der Gegliedertheit alles Wirklichen, d. h. aber den Kosmos als κόσμος („Ordnung“) von der Sprache her.⁴⁶ Gibt es demnach im geschaffenen Kosmos nichts, was ἄφωνον, d. h. nicht irgendwie sinnvolle und verständliche „Äußerung“ wäre,⁴⁷ so ist die – durch das Wort geschaffene (vgl. Röm 4, 17; Ps 19, 4)! – Welt sprachlich strukturiert. Damit bahnt sich hier die traditionsreiche Metapher vom „Buch der Natur“ schon an,⁴⁸ und diese entspricht ja auch genauestens dem biblischen Verständnis der Wirklichkeit als geschaffener: vgl. Ps 19, 1–5a!⁴⁹ Ist derart alles voller Anrede, so konnte noch Luther formulieren: „mundus plena sprach“ (WA 46, 493,20).⁵⁰

Die aus dem bisher Dargelegten sich ergebende systematische Pointe ist, dass Paulus den Kosmos als sprachlich verfassten und derart sinnvoll „gegliederten“ κόσμος begriff: ein lebendiges Ganzes, das sich über Einheit und bestimmten Unterschied seiner Teile aufbaut und sich so wie ein *artikulierter Leib* darstellt. So verstanden ist der sprachhafte Kosmos der universale Hintergrund für des Apostels Rede vom „Leib Christi“, der ebenfalls als lebendig gegliederter Organismus ausgelegt wird (12, 12 ff.).⁵¹ Im zweiten Abschnitt unserer Ausführungen (II.) wird zu

⁴⁵ Dass der Mensch nach traditioneller griechischer Auffassung ζῶον λόγον ἔχον ist, vollendet also die Logizität der Natur selber.

⁴⁶ Im folgenden c. 15 (vv. 38 ff.) beschreibt er in vergleichbarer Weise eine Stufenreihe von Arten von „Leibern“, die – dank Gottes Schöpfermacht (38) – über Pflanzen, Tiere (Säugetiere, Vögel, Fische), Gestirne (Sonne, Mond, Sterne) im Auferstehungsleib kulminiert (42), der als σῶμα πνευματικόν ähnlich das Ziel bildet wie hier das vernünftige Wort (14, 9). (Sowohl die Wendung εἰ τύχοι (15, 37) wie der Terminus δύναμις (15, 43) treten dabei auf). Vgl. auch u. Anm. 49 u. 101.

⁴⁷ Höchst bedeutsam ist, dass Paulus schon vorher die heidnischen Götzenbilder als ἄφωνα charakterisiert hat (vgl. 12, 2); sie fallen aus dem sprachlichen Kosmos – als einem vom lebendigen Gott des Wortes erschaffenen – heraus; dazu s. u. bei Anm. 103.

⁴⁸ In diesem Buch kann der ἄφωνον (15, 36) nicht lesen, denn er macht durch seine Gedankenlosigkeit die Natur stumm, während sie für den Glauben sinnvoll artikuliert ist (s. o. Anm. 46). Für Paulus ist die Natur „die Versichtbarung des göttlichen Wirkens. Gott offenbart durch sie die Unerschöpflichkeit seiner Leben erzeugenden Macht“ (SCHLATTER, a.a.O. 433); vgl. Röm 1, 19 f.

⁴⁹ Vgl. besonders v. 4: οὐκ εἰσὶν λαλῆαι οὐδὲ λόγοι, ὧν οὐχὶ ἀκούονται αἱ φωναὶ αὐτῶν (LXX; ψ 18).

⁵⁰ Bzw. entsprechend: „alles vol Bibel“ (WA 49, 434, 16) und „die welt vol schrift“ (WA 23, 105, 26). Bei Meister ECKART steht: „wan ein ieglichiu créature ist vol gotes und ist ein buoch“ (Deutsche Werke. Band I (Quint 1958), 156,9).

⁵¹ Nach rhetorischer Tradition hat auch ein *Text* ein „organisch“ gegliederter Zusammenhang zu sein: σωματοειδής (QUINTILIAN, inst. IX 4, 129; LUKIAN, hist. conscr. 55), d. h. wie ein Körper mit Haupt und vielen Gliedern, die vom Haupt aus verstehbar sind (vgl. QUINTILIAN, VIII 2 (voll-

zeigen sein, dass eben dies Verständnis vom Leib Christi (σῶμα Χριστοῦ) seinerseits sprachhafte Züge aufweist.

Zuvor sind die Ergebnisse der vorgetragenen Auslegung von 1Kor 14, 6–12 zusammenzufassen. Es sind in der Hauptsache diese beiden:

1. Die Glossolie bricht aus der Sprachlichkeit des Kosmos aus. Sie stellt eine Art von religiösem Solipsismus dar, indem sie abstrakt auf Gott gerichtet bleibt (14, 2), d. h. ohne einen simultanen Bezug auf Mitmensch und Welt, und so rein selbstbezogen ist (4).
2. Sie verweigert die Verstehbarkeit (γινώσκειν), d. h. sprachliche Gemeinschaft, bis hin zur radikalen Entfremdung vom Andern, dem Du des Mitchristen (vgl. 11). Da es ohne verständliche Rede keine οἰκοδομή des Leibes Christi geben kann, kann die Glossolie nur mit ihrer Auslegung und ihrer Übersetzung *zusammen* für die Gemeinde „fruchtbar“ und nicht ἄκαρπος (14) sein. Sprachlich relevant werden die γλῶσσαι erst durch das διερμηνεύειν (5 u. 13. 27b; vgl. 12, 10c u. 30).⁵²

Das Phänomen der Glossolie steht damit unter dem Bann einer *Fragmentierung*, und dies im doppelten Sinn. Zum einen bedingt jene Ausgliederung aus Welt und Intersubjektivität, dass deren Zusammenhänge sprachlos werden. Die abstrakte Dominanz des Nicht-Artikulierten (-Artikulierbaren) verunmöglicht ein sprachliches Verhalten dazu (16) und bietet dem Außenstehenden den Anschein von Ver-rücktheit (23). Diese Fragmentierung des sprachlichen Kosmos bzw. des Kosmos von Sprachen (10) bedeutet Entsprachlichung. Damit ist zum andern nicht nur Unvollständigkeit, sondern die Verabsolutierung von Partikularität verbunden. Was nur durch verständliche (Nous-hafte) Kontextualisierung (ἐρμηνεία γλωσσῶν, 12, 10) organisches „Glied“ bleiben könnte, wird wegen seiner Abspaltung und Hypostasierung eratisch, zum beziehungslosen Fragment. Diese falsche Verabsolutierung des Fragmentes zerstört aber den lebendigen Zusammenhang des κόσμος als eines artikulierten Ganzen. Indem die Glossolie aus dem gegliederten Zusammenhang der Charismen in der Gemeinde (vgl. 12, 4–11) – sich isolierend – ausbricht, unterbricht sie die lebendige Zuordnung von Einheit und Vielheit. Isoliert sich das Nicht-Identische, so wird der lebendige Organismus (als Einheit von Einheit und Vielheit) zerstückelt und ist – umgekehrt – das nur noch mit sich Identische, Vermittlungslose, tote Partikularität.

kommen disponierte Rede); MELANCHTHON, CR 13, 455; M. FLACCIUS, Clavis scripturae sacrae II, Sp. 22 (Ed. Geldsetzer 42f.) u. H.-G. GADAMER, Wahrheit und Methode (Tübingen⁴ 1975), 164.

⁵² Sonst soll der Glossolie schweigen: 14, 28; vgl. 30. Indem die γλῶσσαι durch ihre Übersetzung Sprachlichkeit erlangen, bringt diese sie erst eigentlich zum Reden, so dass hier HAMANN'S Dicitum spezifisch gilt: „Reden ist übersetzen – aus einer Engelsprache in eine Menschensprache ...“ (Sämtliche Werke (Nadler), Bd. II, 199,4f.).

II Fragmentierung des Leibes Christi

II.1 Spaltungen

Vom Beginn des 1Kor an beschäftigt den Apostel die Sorge, dass die von ihm gegründete Gemeinde⁵³ von Spaltung (σχίσμα) bedroht ist (1, 10).⁵⁴ Zur Spaltung der Gemeinde trägt u. a. auch sprachlich ausgetragener „Zank“ bei (ἔριδες),⁵⁵ und überhaupt bringt Paulus die σχίσματα hier primär mit sprachlichen Störungen in der Gemeinde in engsten Zusammenhang: ἵνα τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες (10b). Bereits hier klingt das Sachproblem von Einheit in Vielfalt an, das uns nachher bei 12, 12ff. beschäftigen wird (II.2.). Gegen solche Entzweigungstendenz mahnt der Apostel dazu: ἦτε δὲ κατηρτισμένοι ἐν τῷ αὐτῷ νοί καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ (10c: „haltet fest aneinander in *einem* Sinn und in *einer* Meinung“). Die Einheit in der Rede (10b) soll also gründen in einer Selbigkeit des Sinnes (νοῦς) und der Gesinnung (γνώμη).⁵⁶ Das stiftet die κοινωνία (9) innerhalb des Leibes Christi. Sie wird mit dem Wort καταρτίζω beschrieben, was „einrichten, ein Glied(!) wieder einrenken,⁵⁷ etwas an seine Stelle oder in seine Ordnung bringen“ bedeutet, also auf die sinnvolle Einfügung eines Teils (bzw. von Teilen) ins Ganze bezogen ist. Darum kann es auch die Bedeutung „ausgleichen, aussöhnen“ haben⁵⁸ und weist so hier schon voraus auf den später wichtig werdenden Begriff der εἰρήνη (14, 33; s. u.).

Mit den sprachlich vermittelten σχίσματα in der Gemeinde ist nun für Paulus eine Fragmentierung des Leibes Christi verbunden, d. h. aber eine fragmentierende Zerteilung Christi selber: μεμέρισται ὁ Χριστός; – so fragt er hier rhetorisch und tadelnd (13). Dieses Zerbrechen der Einheit (σχίσμα) steht aber im Widerspruch

⁵³ Bemerkenswert ist, dass dies Verhältnis von Paulus mit einer Zeugungsmetaphorik ausgedrückt werden kann: 4, 15 (vgl. Jak 1, 18); ein anderes organisches Bild findet sich in 3, 6–9. Paulus kann es auch sprachlich wenden: er als „Autor“ und die Gemeinde selbst als von ihm geschriebener „Brief“ (vgl. 2Kor 3, 2f.), so dass jedes „Glied“ ein Buchstabe wäre! Überhaupt ist auch jeder paulinische Brief (zumindest für den Historiker) „Bruchstück eines Geschehenszusammenhangs“, der nicht als ganzer bekannt ist (vgl. G. EBELING, Die Wahrheit des Evangeliums (Tübingen 1981), 4). Alle echten Briefe des Apostels ließen sich unschwer als „Bruchstücke einer großen Konfession“ auffassen (vgl. GOETHE, Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit; 2. Teil, 7. Buch; in: Gedenkausgabe (Beutler). 10.Bd. (1948), 312).

⁵⁴ Dieser Begriff begegnet auch im Zusammenhang mit dem großen Bild vom Leib und den Gliedern (12, 25), das uns nachher beschäftigen wird (s. u. b.). Zu σχίσμα vgl. auch 11, 18 bzw. 11, 19 (αἰρέσεις).

⁵⁵ Vgl. noch 3, 3 u. 2Kor 12, 20; Gal 5, 19f. Auch in 12, 12ff. ist vor allem an die Überbewertung der Glossolie zu denken (SCHRAGE, a.a.O. 206).

⁵⁶ Vgl. ähnlich Röm 15, 5 (τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις) und Phil 2, 2! Zum νοῦς (14, 15 und 19) s. schon o. Anm. 27; Gott ist mit dem νοῦς zu dienen (Röm 7, 23), und das ist eine λογικὴ λατρεία (Röm 12, 1c). Der νοῦς Christi ist identisch mit dem πνεῦμα (vgl. 1Kor 2, 16b sowie Eph 4, 23). Auch zwischen φρονεῖν und λαλεῖν sieht Paulus einen Zusammenhang: 1Kor 13, 11a).

⁵⁷ So z. B. HERODOT, 5, 106. Cf. Hebr 10, 5 (σῶμα), entsprechend Ps 40, 7 (ὠτία).

⁵⁸ καταρτιστής ist der „Versöhner“ (HERODOT, 4, 161; 5, 28)!

zum ἓν σῶμα Christi, das ein lebend gegliedertes ist.⁵⁹ Was unter diesen Bedingungen die „*disiecti membra poetae*“ – so Hamann mit Horaz⁶⁰ – bedeuten, führt Paulus im 12. Kap. in einer großen Bildrede aus, der wir uns nun zuwenden müssen.

II.2 Lebendige Vielfalt

Einleitend weist der Apostel auf die Vielfalt in der Verteilung (διαίρέσεις)⁶¹ der Geistes- bzw. Gnadengaben (Pneumatika bzw. Charismata) hin, um zugleich die Einheit ein- und desselben Geistes (bzw. Herrn und Gottes), dem sie sich verdanken, zu betonen (12, 4–6). Nur im geordneten Zueinander von Vielheit und Einheit bleiben jene der Lebendigkeit des Ganzen „zuträglich“ (συμφέρον, 7). Ganz offensichtlich kommt dabei dem πνεῦμα die spezifische Funktion zu, die Einheit von Einheit und Vielfalt zu gewährleisten und so die Lebendigkeit des Leibes Christi zu vermitteln und zu unterhalten (vgl. Eph 4, 4a).

Besonderung und Allgemeinheit (Gemeinsamkeit) gründen in der Selbigkeit des einen πνεῦμα selber: πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ το ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα διαίρουν ἰδίᾳ ἐκάστῳ (11). Diese Verhältnisse werden zunächst veranschaulicht am natürlichen Leib des Menschen mit seiner Dialektik von Teil und Ganzem.⁶² Denn der lebendige Leib ist einer und hat doch verschiedene Glieder, die nicht nur zu ihm gehören, sondern ihn geradezu ausmachen (12a u. Röm 12,4a)⁶³ und in ihrer Mannigfaltigkeit zu seiner Einheit beitragen (12b: πολλὰ ἓν ἐστιν σῶμα), wozu eben ihre funktionale Ausdifferenzierung dient (Röm 12, 4b). Der eine Leib als solcher ist gerade nicht auf ein einzelnes Glied zu reduzieren (14), sondern er ist selbst als lebendig-einer nur in der Differenz „seiner“ Glieder zu ihm (19f.).⁶⁴

⁵⁹ Das Verb μερίζω kann nicht nur negativ (= *dividere*) verwandt werden (so auch Mt 12, 25f.), sondern bei Paulus auch positiv (*distribuere*), vgl. Röm 12, 3; 2Kor 10, 13 (entsprechend positiv: μέρος 1Kor 12, 27). Die positive wie die negative Bedeutung von μερισμός findet sich auch im Hebr. 2, 4 (= *distributio*: vom πνεῦμα ἄγιον; vgl. 1Kor 12, 4–6!) und 4, 12 (= *divisio*).

⁶⁰ Sämtliche Werke (Nadler). Bd. II, 198,34 u. Sat. I, 4, 62.

⁶¹ Vgl. auch διαφορά (Röm 12, 6).

⁶² Das Bild bereits bei Men. AGRIPPA (vgl. Liv. II, 32) und in der Stoa; vgl. weiteres bei SCHRAGE, a.a.O. 219 Anm. 625. Für Paulus *gleich* die Gemeinde dem natürlichen Leib, *ist* aber auch Leib Christi. Zum Bild des Leibes in Übertragung auf gesellschaftlich-politische Verhältnisse in der Antike vgl. übersichtlich LINDEMANN, a.a.O. 275f.

⁶³ Das Verhältnis von ἐστιν und ἔχει am Leib (12a) bedeutet für seine Glieder: εἶναι ἐκ ...; vgl. auch das Verhältnis von ἓν und ἐν (Röm 12, 5a).

⁶⁴ Von hier aus ließe sich an NIETZSCHES Gedanken von der „Vernunft des Leibes“ anknüpfen: „Der Leib ist eine große Vernunft, eine Vielheit mit *einem* Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Herde und ein Hirt“ (Also sprach Zarathustra I. Von den Verächtern des Leibes; in: Werke (Schlechta). 2. Bd., 300). Nietzsche verweist für diesen „Glauben an den Leib“ ausdrücklich auf „die seltsamsten Zeugnisse bei Paulus“ (Nachlaß der Achtziger Jahre; Werke. 3. Bd., 454). Vgl. auch den Satz: „es handelt sich vielleicht bei der ganzen Entwicklung des Geistes um den *Leib*; es ist die *fühlbar* werdende *Geschichte* davon, dass ein *höherer Leib sich bildet*“ (a.a.O. 901); man denkt an des Paulus Rede vom σῶμα πνευματικόν (1Kor 15, 44). Zwischen Paulus und Nietzsche steht

In Analogie dazu ist die Einheit des lebendigen Christus zu denken: οὕτως καὶ ὁ Χριστός (12c; vgl. Röm 12, 5a),⁶⁵ zu dessen einem Leib der eine Geist die Glaubenden durch die Taufe zusammengefügt, in-korporiert hat (13a).⁶⁶ Diese Einheit des Leibes hängt für Paulus an der Identität des einen Evangeliums-Wortes (vgl. Gal 3, 26–29; vgl. v. 1), ist also geisthaft und sprachlich vermittelt.⁶⁷ Die Einheit dieses christlichen Sprachgeistes lässt nun auch z. B. Juden und Griechen geistlich so miteinander eins sein (13b; vgl. Gal 3, 28), dass sie nicht mehr βάρβαροι für einander bleiben können (vgl. 14, 11 u. Röm 1, 14 sowie Eph 2, 12). Die Dialektik von Einheit und Vielheit des Leibes Christi ist also ähnlich wie die von der einen Sprache (des Menschengeschlechts), die doch nur in vielen Sprachen da ist, welche darum ineinander übersetzbar sind. Und der Organismus des lebendigen Leibes lebt von einer Dialektik von Teil und Ganzem,⁶⁸ wie sie vergleichbar sprachlich z. B. in der des einzelnen Wortes vorkommt, das sprechend nur ist als Teil eines Satzganzen.⁶⁹

Auf diesem Hintergrund wendet sich Paulus gegen eine Fragmentierung des lebendigen Leibes Christi: ἵνα μὴ ᾖ σχίσμα ἐν τῷ σώματι (25a). Um das am natürlich-lebendigen Leib zu veranschaulichen, zeigt er, wie dieser nur im Zusammenspiel

OETINGERS Dictum: „Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes“ (F.Ch. Oetinger, *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch* (1776; ND 1969), 407; vgl. dazu M. KRIEG/H. WEDER, *Leiblichkeit* (1983; *Theol. Stud.n* 128), 51–59).

⁶⁵ Nämlich als „pneumatischer Leib“. Sofern das Ganze mehr ist als seine Teile (vgl. 14), ist Christus zugleich das „Haupt“ (κεφαλή) seines Leibes (vgl. 11, 3; Kol 1, 18 u. ö.).

⁶⁶ ἐν ἐνὶ πνεύματι ... πάντες εἰς ἐν σῶμα besagt in der Sache: sie sind ἐν σῶμα durch Teilhabe an dem *einen* σῶμα Χριστοῦ (vgl. 10, 16f.).

⁶⁷ Der Begriff „Leib Christi“ kann hier als neutestamentliches und ekklesiologisches Thema nicht eigens behandelt werden (vgl. dazu E. KÄSEMANN, *Leib und Leib Christi* (1933); H. W. PARK, *Die Kirche als Leib Christi bei Paulus* (1992); M. WALTER, *Gemeinde als Leib Christi* (2001)). Nur ein theologisch grundlegender Bezug soll namhaft gemacht werden: dass das Wort vom Anfang (Logos; Joh 1, 1–3) in dem Menschen Jesus Christus „Fleisch“ geworden ist (Joh 1, 14) und dass dabei in diesem „die ganze Fülle der Gottheit“ leibhaft (σωματικῶς) innewohnte (Kol 3, 9; vgl. 3), ist die fundamentale Voraussetzung dafür, dass die Kirche (die Gemeinde der an ihn Glaubenden, die creatura verbi ist) als sein geistlicher Leib (corpus Christi mysticum) sprachhaft existieren kann und muss.

⁶⁸ Schon anthropologisch kann der menschliche Leib als an sich seiende Sprache aufgefasst werden, wie entsprechend die ge-gliederte Sprache als aufgehobener Organismus. Das wäre im gedanklichen Raum zwischen HERDER (vgl.: „Schon als Thier, hat der Mensch Sprache“ (Sämtliche Werke (Suphan) Bd. 5, 5)), W. von HUMBOLDT („Der Mensch spricht auf ähnliche Weise, als er sieht, sich bewegt, als er jede seinen Organen gemässe Verrichtung ausübt“ (Gesammelte Schriften (Leitzmann). Bd. V, 451) und der Organismus der Sprache gehört daher „zur Physiologie des intellektuellen Menschen, die Ausbildung zur Reihe der geschichtlichen Entwicklungen“ (Bd. IV, 8f.)) und L. WITTEGENSTEIN („Die Umgangssprache ist ein Teil des menschlichen Organismus und nicht weniger kompliziert als dieser“ (Tract. Log.-Phil. 4.002; vgl. PhU § 25)) zu entfalten.

⁶⁹ Nach HUMBOLDT ist es eben der Artikulation geschuldet, „dass sie das Wort unmittelbar durch seine Form als einen Theil eines unendlichen Ganzen, einer Sprache darstellt“ (Bd. V, 384 u. Bd. VII, 58). Denn „die Gliederung ist ... gerade das Wesen der Sprache; es ist nichts in ihr, das nicht Theil und Ganzes seyn könnte“ (Bd. V, 122), so dass gilt: „Es giebt nichts Einzelnes in der Sprache, jedes ihrer Elemente kündigt sich nur als Theil eines Ganzen an“ (Bd. IV, 14f.).

und der Kommunikation der Glieder untereinander sein Leben hat, und er zeigt dies exemplarisch an den Gliedmaßen und Sinnesorganen, die das Weltverhältnis des lebendigen Leibes vermitteln.⁷⁰ Dabei lässt Paulus die Glieder zueinander *sprechen*,⁷¹ als hätten sie jedes selber ein eigenes Bewusstsein; ganz ähnlich verdeutlicht später Pascal in den *Pensées* die Fragilität des dialektischen Verhältnisses von Teil und Ganzem am lebendigen Körper, wenn er sagt: „Qu'on s' imagine un corps plein de membres pensants“ (Frg. 473).⁷² Paulus antizipiert mit dieser Prosopopoeia (*fictio personae*) das Verhältnis der Gemeindeglieder zueinander. Deren Fragmentierung gegeneinander hebt die lebendige Einheit durch tendenzielle Zerteilung des Leibes auf.⁷³ Dabei heißt Fragmentierung einerseits die widersinnig intendierte *Isolierung* des einzelnen Gliedes: ἐὰν εἴπη ὁ πούς ὅτι οὐκ εἰμι χεῖρ, οὐκ εἰμι ἐκ τοῦ σώματος, ... καὶ ἐὰν τὸ οὖς ὅτι οὐκ εἰμι ὀφθαλμός, οὐκ εἰμι ἐκ τοῦ σώματος (15 f.).⁷⁴ Diese Tendenz zur Aufhebung der spezifischen Zugehörigkeit zum ganzen Leib durch Überbetonung der spezifischen Differenz zum jeweils anderen Glied ist darum widersinnig bzw. widernatürlich,⁷⁵ weil es eben der Leib als ganzer ist, der *selber* (mit Hilfe der Füße) „geht“ und (durch das Ohr) „hört“, wie er auch *selber* (mit der Hand) „greift“ etc. und (durch das Auge) „sieht“.

Will hier das einzelne Glied gleichsam den Leib, zu dem es gehört, verdrängen, so bedeutet Fragmentierung andererseits, indem ein Glied das andere verleugnen will, so etwas wie falsche *Verabsolutierung* seiner: εἰ ὅλον τὸ σῶμα ὀφθαλμός, ποῦ ἢ ἀκοή; εἰ ὅλον ἀκοή, ποῦ ἢ ὄφρησις; (17; vgl. 14). Damit wäre ebenfalls mit der Ausschaltung der differentiellen Funktionen am Leib (zugunsten nur einer) dessen Leben ausgelöscht. Denn seine Lebendigkeit hängt daran, dass τὰ δὲ μέλη πάντα οὐ τὴν αὐτὴν ἔχει πρᾶξιν (Röm 12, 4b).⁷⁶ Genauso abwegig, wie den gegliederten Leib auf nur ein Glied zu reduzieren,⁷⁷ wäre es nach Paulus, wenn in der Gemeinde alle Glieder „in Zungen“ (glossolal) redeten (14, 23; vgl. 12, 29). Macht sich das Fragment zum Ganzen, wird

⁷⁰ Hand und Fuß (15) sind Glieder der Aktivität (Handeln/Geben), Auge und Ohr (16) als die wichtigsten Sinnesorgane solche der Rezeptivität: vgl. πρῶξις (Röm 12, 4b). Zum leibhaften Inder-Welt-Sein vgl. M. MERLEAU-PONTY, *Phänomenologie der Wahrnehmung* (1966).

⁷¹ Vgl: ἐὰν εἴπη ... (v. 15 f. u. 21).

⁷² Vgl. die paulinischen Anklänge, ebd. Frg. 474–483.

⁷³ Vgl. bei EMPEDOKLES: Der Erde „entsproßten viele Kinnbacken ohne Hälse, nackte Arme irrten für sich allein umher ohne Schultern, und Augen schweiften allein umher, der Stirnen entbehrend“ (Frg. B 57; nach: Diels/Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*. Erster Band (Berlin ⁶1951), 333).

⁷⁴ Die Negation: οὐκ εἰμι konstituiert auch eine falsche Eigenidentität: daraus, dass es *nicht* ein anderes Glied ist, schließt es fälschlich, selber nicht zu dem (bzw. dessen) Leibe zu gehören; Unterschiedlichkeit wird zur Entzweiung. ἐκ τοῦ σώματος meint ein Sein von ... her!

⁷⁵ Vgl. 15b und 16b: οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ σώματος; 15a und 16b sind abwegige Beispiele für 14. Hier widersprechen die Gliedmaßen sich selber, weil sie nur *am* Leibe sind, was sie sind.

⁷⁶ Dem entspricht das: μέλη ἐκ μέρους (12, 27). Wegen ihrer spezifischen Leistungen sind die einzelnen Glieder und Sinnesorgane füreinander unververtretbar; aber gerade so können sie für einander „nützlich“ sein.

⁷⁷ Vgl. v. 17 u. 19. Die intendierte Abspaltung des Einzelgliedes würde eine nur negative Einheit des Leibes voraussetzen. HEGEL verweist in seiner Rechtsphilosophie auf die Fabel vom Magen: „daß,

dieses verdrängt und so das partikularisierte Glied unverstündlich.⁷⁸ Eher schon soll in der Gemeinde jeder selber auch alles darstellen und leisten (14, 26–29) – gleichsam als ein kleiner Organismus, der den ganzen an seinem Orte wiederholt, ohne ihn ersetzen zu wollen.

Die falsche Fragmentierung des natürlichen Leibes – bzw. die von der Charismenvielfalt am geistlichen Leib Christi drohende – wird nur überwunden in der Realisierung des wechselseitigen aufeinander Angewiesenseins aller Glieder. Eben *wegen* ihrer funktionellen Differenz (Röm 14, 4b) können und müssen die verschiedenen Glieder füreinander wirken und so füreinander eintreten (Röm 12, 5b), indem eins soz. des anderen Glied wird und jedes so jedem andern „dient“ (vgl. Röm 12, 1). Das wird wiederum an den einzelnen Gliedmaßen konkret veranschaulicht: Weder kann das Auge zur Hand bzw. der Kopf – hier als ein Organ genommen – zum Fuß sagen: *χρείαν σου οὐκ ἔχω* (21a u. b).⁷⁹ Lebensfähig und lebendig ist der Leib erst, wenn seine lebenswichtigen Organe sich nicht fragmentarisch absondern, sondern zu seinem konkreten In-der-Welt-Sein zusammenwirken.⁸⁰ Nur indem jedes Glied sein spezifisches Eigensein im Zusammenspiel mit den anderen wahrnimmt, d. h. seine Besonderheit als zugleich allgemein, wenn also *τὸ αὐτὸ ὑπὲρ ἀλλήλων μεριμνῶσιν τὰ μέλη* (25b),⁸¹ dann *begeistet* sie alle das Leben des ganzen Leibes.⁸² Dies praktische füreinander Dasein ist das Wesen der *Liebe* (vgl. 23),⁸³ die im Mitleiden (26a) und Mitfreuen (26b)⁸⁴ den Leib lebendig⁸⁵ und in tüchtiger Gesundheit erhält,⁸⁶ ohne dass ein *σχίσμα* mit destruktiven Tendenzen in dem Organismus aufkommen könnte (vgl. 25a!).

wenn nicht alle Teile zur Identität übergehen, wenn sich einer als selbständig setzt, alle zugrunde gehen müssen“ (Werke 7, 415 (§ 269 Zus.)); vgl. auch Werke 9, 520 ff. (§ 371).

⁷⁸ Falsche Selbsttotalisierung (statt lebendiger Selbstrelativierung) des Partikularen schlägt in schlechte Fragmenthaftigkeit um. Vgl. *Hamlet* III, 4, 78f: „Eyes without feeling, feeling without sight, / Ears without hands or eyes, smeling sans all ...“.

⁷⁹ Hier verwechselt sich ein Einzelglied mit dem Ganzen (vgl. SCHRAGE, a.a.O. 225).

⁸⁰ Vgl. v. 22–24; zum apostolischen Leitthema *ἁσθένεια* vgl. 1, 27 u. 25; 8,11 sowie 9, 22!

⁸¹ Dies entspricht genau dem *τὸ δὲ καθ' εἰς ἀλλήλων μέλη* (Röm 12. 5b) und ist die Alternative zu 21: *χρείαν ... οὐκ ἔχω*. Zu *μεριμνῶν* vgl. 2Kor 11, 28.

⁸² Das Gegenteil ist „Encheiresis naturae: „Dann hat er die Teile in seiner Hand./Fehlt. leider! nur das geistige Band“ (GOETHE, Faust. I. Teil. Studierzimmer, v. 1938 f.). Vgl. soz. umgekehrt „Denn das Leben ist die Liebe/Und des Lebens Leben Geist“ (GOETHE, Der West-Östliche Divan. Buch Suleika: „Nimmer will ich dich verlieren!“).

⁸³ Ausführlich dazu 1Kor 13.

⁸⁴ Vgl. Röm 12, 15 u. 1Kor 9, 22.

⁸⁵ Auch dies reflektiert eine anthropologische Wahrheit: „Wo ich empfinde *da bin* ich. Ich bin ebenso unmittelbar in der Fingerspitze wie in dem Kopfe. Ich bin es selbst, der in der Ferse leidet und welchem das Herz im Affekte klopft. Ich fühle den schmerzhaften Eindruck nicht an einer Gehirnnerve, wenn mich mein Leichdorn peinigt, sondern am Ende meiner Zehen ... *Meine Seele ist ganz im ganzen Körper und ganz in jedem Teile*“ (I. KANT: Träume eines Geistersehers (1766); Akademie-Ausgabe. Bd. 2, 324 f.; vgl. ähnlich schon PLATON, Polit. 462c/d sowie AUGUSTIN, De Trin. VI, 6 (Pl 42, 929) und LUTHER: WA 19, 487,16–19.

⁸⁶ Zur Gesundheit des Leibes wie des Glaubens heißt es bei KIERKEGAARD: „Gesundheit ist überhaupt, dass man Widersprüche lösen kann“ (Die Krankheit zum Tode. Gesammelte Werke (Hirsch), 24. Abt., 37). *σχίσμα* (als Dissoziation des Ganzen) ist wie eine Krankheit am Leib.

II.3 Gegliedertheit

Der v. 27 des 12. Kap. fasst die exemplarischen Ausführungen noch einmal zusammen:

Ἑμεῖς δὲ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους.⁸⁷

Dieses Teilsein eines lebendigen Ganzen als sein organisches Glied konkretisiert Paulus wiederum an den von Gott gegebenen Charismen: Apostolat, Prophetie, Lehre, Wunderkräfte, Heilungskräfte, Gaben zu helfen und zu leiten und auch Arten von „Zungenrede“ (γένη γλωσσῶν) (vgl. 28). Nach göttlicher Ordnung bzw. Diversifikation sind eben nicht alle Gemeindeglieder dasselbe bzw. hat nicht jeder alle Geistesgaben (vgl. 29). An dieser Aufzählung, die schon 12, 7 ff. ähnlich vorkommt, wird nun das Entscheidende deutlich: Der Leib Christi ist lebendig artikuliert, und dies, indem er 1. überhaupt „ge-gliedert“ ist und 2. „sprachlich“ gegliedert ist. Bereits bei 14, 6 wurde ja deutlich, dass Paulus von der Einseitigkeit der Glossolalie eben die selber auch hier (schon) genannten, sprachlich verfassten Charismen betont abhebt (s. o.). Damit ist die für unsere Darlegung zentrale Einsicht erreicht: die genannten pneumatischen Geistesgaben (προφητεία, ἀποκάλυψις, διδασχία, γνῶσις etc.) stehen für die wesentlich sprachlich zu verstehende „Artikulation“ des Leibes Christi.⁸⁸

So wenig also Auge, Ohr, Hand und Fuß⁸⁹ am natürlichen Leib sich zu gegeneinander abgeschlossenen Fragmenten verselbständigen dürfen – wenn er lebendig bleiben soll⁹⁰ –, so wenig diese wortbezogenen Charismen. Als Gaben des einen πνεῦμα (als πνευματικά) bleiben sie in das Leben des einen Leibes Christi gliedhaft einbezogen, und dessen spezifische Lebendigkeit besteht eben in ihrer Kommuni-

⁸⁷ Neben diesem „organischen“ ἐκ μέρους – zu übersetzen: „Glieder – ein jedes nach seinem Teil“ oder „als Teile – Glieder“ – (vgl. Eph 4, 16) gibt es bei Paulus auch das eschatologische, das daran erinnert, dass in diesem Leben die Fragmentenhaftigkeit (z. B. im Erkennen und Prophezeien) unüberwindlich ist (1Kor 13, 9) und erst in der Vollendung ganz überwunden sein wird (10 u. 12; vgl. auch 2Kor 3, 10 f.). Das gilt auch für die „fragmentarischen“ Sprachen von προφητεία, γλῶσσαι und von γνῶσις (13, 8).

⁸⁸ Vgl. bei HUMBOLDT: „Die Einpassung in ein System, vermöge dessen jeder artikuliert Laut etwas an sich trägt, in Beziehung worauf andre ihm zur Seite oder gegenüber stehen, wird durch die Art der Erzeugung bewirkt. Denn jeder einzelne Laut wird in Beziehung auf die übrigen, mit ihm gemeinschaftlich zur freien Vollständigkeit der Rede notwendigen gebildet“ (Gesammelte Schriften (Leitzmann). Bd. VII, 67).

⁸⁹ Besonders Hände und Füße werden im Griechischen mit dem Wort für Gliedmaßen κῶλον bezeichnet, das zugleich auch die Glieder eines Satzes bedeuten kann, z. B. in der Wendung κόμματα καὶ κῶλα (s. u. Anm. 93). Angemerkt sei, dass „*membra dividere*“ auch soviel wie gliederweise, stückweise (*articulatum*) heißen kann.

⁹⁰ Die konsequente Zerteilung oder Zerstückelung des Leibes führt zu seinem Tod, aber schon die Abtrennung eines Gliedes von seinem Leib führt zu dessen Absterben (z. B. eine abgetrennte Hand). Genau deswegen ist die „Laufende Hand“ in der schwarzhumorigen TV-Filmserie über „The Adams Family“ so impressionabel. Zur paradoxen Selbstbehauptung des Körperfragmentes vgl. humoristisch Chr. MORGENSTERN in dem Gedicht „Das Knie“ (Galgenlieder: „Ein Knie geht einsam durch die Welt“). Vgl. auch o. Anm. 73.

kation untereinander.⁹¹ Der Leib Christi wird von Paulus sprachlich verstanden – wie auch der ganze Kosmos.⁹² Leib wie Kosmos sind organische Ganzheiten, sind artikuliert:⁹³ wie der Leib in viele Gliedmaßen, so der Kosmos durch die Sprachen (φωναῖ).⁹⁴ Den πολλά μέλη (12, 12 u. 20) „entsprechen“ τοσαῦτα γένη φωνῶν (14, 10). Wie am Leibe Christi trotz vieler πνευματικά doch nur ἓν πνεῦμα wirksam ist, bzw. wie *in* den vielen „Gliedern“ doch nur das ἓν σῶμα lebt,⁹⁵ so ist der eine Kosmos trotz (oder wegen) der vielerlei Sprachen⁹⁶ doch überall auf Kommunikation und Verstehbarkeit angelegt. Wie die Glieder des Leibes Christi in der ἀγάπη füreinander da sein und sich gegenseitig „dienen“ sollen, so müssen die „Sprachen“ in der Gemeinde und in der Welt füreinander offen, d. h. verständlich sein, damit Mitteilung der Menschen untereinander stattfinden kann.

Fragmentierung bedeutet in beiden Fällen, dass ein sinnvoll gegliederter Organismus aufgespalten wird und die Entfremdung der Teile gegeneinander – und gegen das Ganze, dem sie angehören – festgeschrieben wird.⁹⁷ Die Selbstverabsolutierung

⁹¹ Ihre geisthafte „Aufhebung“ ins lebendige Ganze entspricht der sprachlichen Aufhebung der Einzelwörter: „Das Zusammenwachsen des Ganzen bringt die Bedeutung der Theile in Vergessenheit“ (HUMBOLDT, Gesammelte Schriften. Bd. IV, 300).

⁹² Vgl. auch o. Anm. 50.

⁹³ Vgl. ARISTOTELES, Polit. 1302b 34 ff.; CHRYSIPP (bei Plutarch, Mor. 462a); DION. Halicarnas, Ant. Rom. 6, 86. EPICHRM. spricht von „Gelenke des Geistes“ (Frg. 13, vgl. HEGEL, Werke 18, 373). Das Bild von dem Leib und den Gliedern wird z. B. auch von SENECA auf den Kosmos als ganzen angewandt (Ep. 95. 52 u. ö.; vgl. SCHRAGE, a.a.O. 219 Anm. 626). Der von Paulus gebrauchte Ausdruck μέλος bedeutet grundsätzlich das Glied am menschlichen Leib, kann aber sprachlich ein aus Silben, Versfüßen etc. zusammengesetztes Ganzes (ein Lied) bezeichnen. Ebenso wird das latein. Äquivalent „membrum“ (Glied als Körperteil oder auch Glied des Staates: *imperii* (IUSTIN., 5, 10, 10), *rei publicae* (SUETON, Aug. 48), *civitas* (AMM., 18, 5, 1)), für das Glied der Rede bzw. des Satzes (κῶλον *orationis*) von CICERO (or. 223) gebraucht, ist also in seiner sprachlichen Verwendung am Organismus abgelesen. Beide Begriffe (μέλος, *membrum*) entsprechen damit weitgehend den grammatischen Ausdrücken: ἄρθρον (s. o. Anm. 14) bzw. *articulus*; dieser bedeutet ebenfalls das die Glieder verbindende Gelenk wie das Satzglied (vgl. *oratio sine nervis et articulis fluctuat huc et illuc*; CICERO zit. b. GEORGES, a.a.O. I, 596) sowie schließlich auch den „Artikel“ (QUINTILIAN, 1, 4, 19). Nur anzumerken ist, dass der sexuelle Sinn von „Glied“ (*membrum*) – man könnte v. 23 an die Zeugungsglieder (als Pudenda) denken (V: *inbonesta*; vgl. SCHRAGE, a.a.O. 226f.) – da wieder durchschlägt, wo die Sprache bzw. das Wort phallisch gedeutet wird (z. B. bei J. LACAN, Schriften (1975) Bd. II, 126ff. bzw. *Ecrits* (Paris 1966), 690 ff.; vgl. schon G. BENN, Gesammelte Werke (Wellershof) Bd. I, 510). HERDER sprach von den „Genitalien der Rede“ (Sämtliche Werke (Suphan). Bd. 5, 55).

⁹⁴ Diese sind ihrerseits in sich selber ganz durch Artikulation bestimmt (s. o. Anm. 15).

⁹⁵ 1Kor 6, 15a werden in spezieller Hinsicht die σώματα der Christen μέλη Χριστοῦ bezeichnet. Hier ist dann auch der lebendig-eine Leib Christi als ἓν πνεῦμα aufgefasst (17).

⁹⁶ Der schöpfungsmäßigen Differenziertheit der γένη φωνῶν (14, 10) entsprechen die pneumatologischen διαπέσεις (12, 4–6).

⁹⁷ Entfremdung ist jedenfalls das Resultat der Absonderung, gehe diese nun auf Distanzierung und Emanzipation zurück (so der Sache nach LINDEMANN, a.a.O. 273) oder mehr – im Falle von v. 15 f. – auf ein „Unterlegenheitsgefühl“ von Fuß und Ohr (so möchte SCHRAGE lesen, vgl. a.a.O. 223; vgl. aber 224 (zu v. 21): „Überschätzung“). Von „Verabsolutierung der eigenen Position“ spricht Schrage, a.a.O. 225.

eines „Gliedes“ führt wie beim Leib Christi – nach c. 12 einzelner Gemeindeglieder oder Gruppen – so auch beim sprachlich artikulierten Kosmos (c. 14) zum sprachlichen Ausstieg (z. B. γλῶσσαί ohne ἐρμηνεία) und so zu falscher Totalisierung des Teils gegenüber dem Ganzen. In beiden Fällen wird der lebendige Austausch und Verkehr von einem Separatismus unterbrochen. Insbesondere die Glossolie droht, durch die Isolierung ihrer selbst die lebendige Einheit des Leibes Christi aufzukündigen und aus dem Kosmos der Sprachlichkeit herauszufallen – und zwar das erste durch das zweite!

III Der Gott der Artikulation

III.1 Gottes Ordnung

Paulus beschließt die Passage über die Sprachen (c. 14) in einer Ermahnung an die Gemeinde von Korinth mit ihren enthusiastischen Eiferern: οὕτως καὶ ὑμεῖς (12). Was durch die Übergeistlichkeit der Glossolalen droht, ist nicht weniger als eine Art babylonischer Sprachverwirrung (Gen 11); Paulus bezeichnet sie mit dem Ausdruck ἀκαταστασία (14, 33).⁹⁸ Sie ist das genaue Gegenteil der οἰκοδομὴ τῆς ἐκκλησίας, auf die alles ausgerichtet sein soll (12). Indem die Glossolalen aus dem sprachlich verfassten Kosmos überhaupt, wie als einzelne Glieder aus dem Mikrokosmos des Leibes Christi ausbrechen, kommt es – wegen der Unterbrechung des Kommunikationszusammenhangs – zu einer ἀκαταστασία in der Gemeinde, die dem ἀγάπη-gemäßen für einander Dasein widerspricht und die zugleich *auch* eine ἀκαταστασία in der Welt der Sprache(n) darstellt.⁹⁹ Dagegen bietet der Apostel gegen Ende des c. 14 den (christlichen) Gottesgedanken selber auf: οὐ γὰρ ἐστὶν ἀκαταστασίας ὁ θεὸς ἀλλὰ εἰρήνης (33).

Denn ist es Gott selber, der die Geistestgaben in sinnvoller Weise „verteilt“ (12, 4 ff.)¹⁰⁰ und dem Leibe Christi eine sprachliche Ordnung eingestiftet hat,¹⁰¹ so stellt die ἀκαταστασία eine sprachliche Verwirrung (vgl. διαβάλλειν) dar, die es zu einem

⁹⁸ Vgl. den ähnlichen Terminus διχοστασία (der mit σχίσμα eng benachbart ist): Gal 5, 20 und Röm 16, 17.

⁹⁹ Vgl. die Forderung einer Einpassung der Glieder in das „*corpus veritatis*“ bei IRENÄUS (Adv. haer. I, 9, 4 (PG VII, 547) und II, 72, 1 (PG VII, 802) sowie Epideixis 1).

¹⁰⁰ Die distinkte Ordnung in der Gemeinde geht also auf Gottes Willen selbst zurück; vgl. 12, 7 – sie zielt auf das συμφέρον! – und 12, 11.18.28; er hat es sinnvoll zusammengefügt (συνεκέρασεν, 24b), d. h. die Glieder zu einem Leibe (W. BAUER, Wörterbuch 1532; vgl. Hebr 4, 21).

¹⁰¹ Vgl. 14, 40: κατὰ τάξιν. Dass auch im Eschaton alles in seiner Ordnung geschehen wird (ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι), betont Paulus 15, 23. Es geht um eine Art σύνταγμα, der ἡ τῶν ὄλων σύνταξις entspricht, was im Griechischen die Syntax der Welt, die Wortfügung und Grammatik, aber auch einen Erzählzusammenhang bedeuten kann. Der „Friede“, der nicht mit ἀκαταστασία bestehen kann, sondern eine κατάστασις zur Voraussetzung hat, ist also eine „syntaktische“ Verfassung. S. auch o. Anm. 46.

Atomismus der Geisterwelt kommen bzw. die Gemeinde – mit Hegel zu reden – zu einem „geistigen Tierreich“ verfallen lässt.¹⁰²

Die εἰρήνη, die demgegenüber auf Gottes Willen zurückgeführt wird (vgl. 1Thess 5, 23; Röm 15, 33), soll den sprachlichen Umgang der Gemeindeglieder miteinander bestimmen; er ist eine „herrschaftsfreie“ Kommunikation und dient als solche eben der οἰκοδομή (Röm 14, 19). Dazu passt genauestens, dass nach Paulus die ἀγάπη auch das Kriterium der Rede ist (13, 1 u.11) und die Sprache ihr Wesen als Vehikel der Liebe erfüllt.

III.2 Gottes Sprachlichkeit

Abschließend ist noch anzudeuten, dass die vorgetragenen sprachphilosophischen und sprachtheologischen Beobachtungen sich letztlich einem worttheologischen Horizont bei Paulus und im NT überhaupt zuordnen lassen, d. h. einem sprachlichen Verständnis von Gott.

Paulus erklärt nämlich, dass wenn alle Glieder der Gemeinde zum προφητεύειν fähig wären, d. h. dazu, verständlich und die Gewissen überführend zu reden, dies zu dem Eingeständnis Außenstehender (ἄπιστος ἢ ἰδιώτης, 14, 24) führen würde: ὅτι ὄντως ὁ θεὸς ἐν ὑμῖν ἐστίν (25b). Wahrhaft anwesend wäre in solcher religiösen Rede der Gott, der wahrhaft Gott ist. Denn für Paulus sind die falschen Götter solche, die es von ihrem Wesen her nicht sind (vgl.: τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς, Gal 4, 8), denen das Gottsein also nur von außen her zugesprochen wird: λεγόμενοι θεοὶ (1Kor 8, 5). Darum sind sie an ihnen selber τὰ εἰδῶλα τὰ ἄφωνα,¹⁰³ von denen auch die Korinther früher in ihrer heidnischen Zeit völlig „hingerissen“ waren (ἤγεσθε ἀπαρόμενοι, 12, 2).

Der wahre Gott ist demgegenüber der, der von sich her ein sprachlicher Gott ist;¹⁰⁴ er ist – mit einem absoluten Ausdruck des Hebr – ὁ λαλῶν (Hebr 12, 25).¹⁰⁵ Dieser „*deus verborus*“ (Luther) allein ist ὄντως ὁ θεός, und der λόγος ἀληθείας ist die δύναμις eben dieses Gottes (vgl. 2Kor 6,7).¹⁰⁶ Wenn es darum in der sogen. Areopag-Rede des Apostels Paulus heißt: ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινουόμεθα καὶ ἐσμέν und (nach dem Sprichwort der Dichter): τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν (Act 17, 28), so gilt

¹⁰² Vgl. Phänomenologie des Geistes (Werke. 3, 294 ff. u. 398; vgl. HÖLDERLIN, Hyperion I/I, 6. Brief (Kl. Stuttg. Ausg. Bd. 3, 23) und HEGEL, Religionsphilosophie II (Werke, 17, 181).

¹⁰³ S. o. Anm. 35 u. 47. Den Christen in Korinth stehen nicht mehr die marmornen Götterbilder im Tempel gegenüber, sondern sie selber sind lebendige Tempel des H. Geistes, der in ihnen wohnt (3, 16 u. 6, 19). Stumm (ἄφωνος) sind die Götzen auch darum, weil sie stumm machen, während der Glaube gerade Sprache (Bekenntnis) entbindet; vgl. 12, 3 mit 2, 13 u. (zu Glaube und Sprache) Röm 10, 9!

¹⁰⁴ Paulus kontrastiert den εἰδῶλα den θεὸς ζῶν καὶ ἀληθινός (1Thess 1,9)!

¹⁰⁵ Der Pluriformität des Leibes Christi entspricht das Reden (*loqui*) Gottes „*multifariam, multisque modis*“ schon zu den vorchristlichen Frommen (Hebr 1, 1).

¹⁰⁶ Diese δύναμις θεοῦ ist das Evangelium selber (Röm 1, 16).

das ebenso von Gott selber wie von der Sprache¹⁰⁷ – und beides wegen ihres tiefen Zusammenhangs.

Kommentare:

CONZELMANN, H.: Der erste Brief an die Korinther, Göttingen ²1981 (KEK 5).

LINDEMANN, A.: Der Erste Korintherbrief, Tübingen 2000 (HNT 9/1).

SCHLATTER, A.: Paulus – der Bote Jesu: eine Deutung seiner Briefe an die Korinther, Stuttgart ³1962.

SCHRAGE, W.: Der erste Brief an die Korinther (1Kor 11, 17–14, 40), Zürich 1999 (EKK VII, 3).

WENDLAND, H. D.: Die Briefe an die Korinther, Göttingen ¹⁵1980 (NTD 7).

WILKENS, U.: Der Brief an die Römer (Röm 6–11), Zürich/Neukirchen ³1993 (EKK VI, 2).

¹⁰⁷ Vgl. HUMBOLDT: „... der Sprache, in der sie [sc. die Philosophie] doch nur zu leben und zu weben scheint“ (Gesammelte Schriften (Leitzmann). Bd. III, 347).

II. Dogmatisches

Dogmatik als historische Disziplin

Die Frage kann, wie alles Folgende zeigen soll, nicht sein, ob die Dogmatik eine historische Disziplin sei, sondern allein wie, in welchem Sinne sie es ist. Für meine Überlegungen lasse ich mich durch einen Satz M. Heideggers aus der Abhandlung *Phänomenologie und Theologie* (1927) leiten; er lautet: „Je historischer die Theologie ist, je unmittelbarer sie die Geschichtlichkeit des Glaubens zu Wort und Begriff bringt, desto „systematischer“ ist sie“.¹ Es wird sich herausstellen, dass die Theologie auch als dogmatische nur darum die Geschichtlichkeit des christlichen Glaubens in der Geschichtlichkeit ihrer Worte, Begriffe und Lehrsätze zur Darstellung bringen kann, weil und insofern das „Wort“, auf das der Glaube sich gründet, an ihm selber zutiefst geschichtlich verfasst ist.² Je genauer und gründlicher das gedanklich erfasst wird, desto durchdringender bestimmt es auch die Systematik theologischen Denkens.

Um diese Andeutungen zu entfalten, ist zunächst soz. exemplarisch von *Schleiermachers* paradigmatischem Konzept der Dogmatik als historischer Disziplin auszugehen (I.). Dessen Analyse soll dann in systematische Betrachtungen zum Verhältnis

¹ Originalausgabe (Frankfurt a. M. 1970), 24 = Gesamtausgabe, Band 9 (Frankfurt a. M. 1976), 58.

² „Die Angewiesenheit dogmatischer Wahrnehmung auf historische Wahrnehmung ist in der Sprachlichkeit des christlichen Glaubens begründet“ (E. JÜNGEL, *Unterwegs zur Sache* (München 1972), 285).

von Denken und Sprache als einem notwendig geschichtlichen Verhältnis weitergeführt werden (II.). Zum Schluss will ich einige mehr programmatische Erwägungen darüber zur Diskussion stellen, was die Geschichtlichkeit des Wortes (als Wort Gottes) für die Dogmatik bedeutet (III.).

I Die enzyklopädische Stellung der Dogmatik

Versucht man, durchgreifend und systematisch aufzuklären, in welchem Horizont Schleiermachers Bestimmung der Dogmatik als einer Disziplin der „historischen Theologie“ steht, so findet man in der Einleitung der *Kurzen Darstellung* eine Reihe von vorbereitenden Hinweisen.³

I.1 Eine positive Wissenschaft

Dazu gehört schon die bekannte wissenschaftstheoretische Verortung der Theologie als „positive Wissenschaft“ (§ 1). Denn das „Positive“ ist das, was immer schon geschichtlich gegeben ist – im Unterschied zu dem $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota$ Existierenden.⁴ Die Frage ist nur, inwieweit eine Disziplin (hier die Theologie) das an ihr selber reflektiert.⁵ Dazu fordert § 45: „Das Christentum muss seinen Anspruch auf abgesondertes geschichtliches Dasein auch geltend machen durch die Art und Weise seiner Entstehung“.⁶ Der Theologie kommt also der Status einer positiven Wissenschaft durch den für sie konstitutiven Bezug auf das „Christentum“ (§ 1) bzw. auf die Kirche zu, um deren „zusammenstimmende Leitung“ es zu tun ist (§ 5).⁷ Dabei ist wichtig,

³ F. SCHLEIERMACHERS *Kurze Darstellung des Theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen* wird im Folgenden nach der 2. Auflage (1830) in der Edition von H. Scholz (Darmstadt, 1969) zitiert (= KD). Die kritische Ausgabe findet sich in: *Kritische Gesamtausgabe I*, 6 (Hg. D. Schmid, Berlin/New York 1998), 317–446.

⁴ Auch HEIDEGGER, der Theologie als „die Wissenschaft des Glaubens“ auffasst, formuliert demgemäß: „Die Theologie ist also, entsprechend der von ihr vergegenständlichten Positivität, eine *historische Wissenschaft*“ (a.a.O. 22 = Gesamtausgabe 9, 56; zur Positivität der Theologie überhaupt: a.a.O. 17 ff. = Gesamtausgabe 9, 5.1 ff.). Cf. T. KLEFFMANN, *Systematische Theologie – zwischen Philosophie und historischer Wissenschaft. Eine Auseinandersetzung mit Martin Heidegger*. NZStH 46 (2004), 207 ff.

⁵ § 2 formuliert dazu: „Jeder bestimmten Glaubensweise wird sich in dem Maß, als sie sich mehr durch Vorstellungen ... mitteilt, und als sie zugleich *geschichtliche Bedeutung und Selbständigkeit* gewinnt, eine Theologie anbinden“ (Hervorh. J. R.) – d. h. wie und in welchem Maße dieses geschieht, prägt es die Theologie.

⁶ Cf. dazu den folgenden § 46: „Wie aber die geschichtliche Darstellung der Idee der Kirche auch als fortlaufende Reihe anzusehen ist: so muss ... doch auch die geschichtliche Stetigkeit in der Folge des Christentums auf das Judentum und Heidentum nachgewiesen werden“. Das zeigt deutlich, dass und wie mit geschichtlicher Positivität sowohl eine Weiterentwicklung wie auch ein Rückbezug, also historische Einbettung (bzw. Kontinuität) notwendig verbunden sind.

⁷ Es fragt sich, ob mit dieser Bestimmung die Theologie nicht einseitig als „Handlungswissen“

von vornherein im Blick zu behalten, dass positive Wissenschaft mehr und anderes ist als nur „empirische Auffassung“ (§ 21), denn der Umstand, „dass das Wesen des Christentums mit einer Geschichte zusammenhängt“, bestimmt näher auch die Art, wie es zu verstehen ist (cf. § 21. Anm.).

Zwar nicht für die Frömmigkeit selbst, aber für die fromme Gemeinschaft gilt, dass „das Bestehen solcher Vereine als ein für die Entwicklung des menschlichen Geistes notwendiges Element“ muss nachgewiesen werden können (§ 22).⁸ Schon dies überhebt die Theologie als positive Disziplin ihres Missverständnisses als platter empirischer Bestandsaufnahme.⁹

Bereits in der „Einleitung“ konstatiert Schleiermacher im Anschluss an das Gesagte, dass die interne Ausdifferenzierung der Theologie daher mit der fortschreitenden Entwicklung der kirchlichen Gemeinschaft zusammenhängt und diese wiederum damit, dass und über „je mehr Sprach- und Bildungsgebiete sie sich verbreitet“ (§ 4). Damit ist ein erster Fingerzeig für ein enges Verhältnis von Geschichte und Sprache gegeben, der später fruchtbar zu machen ist. Nicht zufällig urteilt Schleiermacher in diesem Kontext: „weshalb denn die christliche [sc. Theologie] die ausgebildetste ist“ (ebd.).¹⁰

(handlungsleitendes Wissen bzw. Handlungskompetenz) bestimmt wird, statt als Sprachkompetenz im Horizont des Wortes Gottes (zur Opposition von Sprache und Handeln (A. Gehlen) cf. Bruno LIEBRUCKS, *Sprache und Bewußtsein*, Band 1 (Frankfurt a.M. 1964), 79–169). Jedenfalls hat der Begriff des Handelns mit Schleiermachers Fassung der Frömmigkeit in der *Glaubenslehre* (§ 4 u. 5) die Unsprachlichkeit gemein. Eine (lutherische) Alternative ist beschrieben in meinem Aufsatz: *Kirche des Wortes und Organisation; in: Religion und Ethik als Organisationen – eine Quadratur des Kreises?* (Hgg. J. Hermelink/St. Grotefeld. Zürich 2008), 53–72. Für HUMBOLDT ist die Sprache „aufgehobenes Handeln“ (cf. *Gesammelte Schriften* (Hg. A. Leitzmann), Berlin 1903 ff. (Akademie-Ausgabe; im Folgenden = GS mit römischer Band- u. arabischer Seitenzahl); hier: GS VI, 154).

⁸ „Da der Begriff frommer Gemeinschaften oder der Kirche sich nur in einem Inbegriff nebeneinander bestehender und aufeinander folgender geschichtlicher Erscheinungen verwirklicht“ (§ 43), können ihre Einheit wie ihre Differenz nur durch Gebrauch „der Wechselbegriffe des Natürlichen und des Positiven“ geklärt werden (ebd.). Richtet sich der Begriff des Natürlichen auf das „Gemeinsame aller“ (diesbezüglichen Erscheinungen), so der des Positiven auf „die Möglichkeit verschiedener eigentümlicher Gestaltungen“, d. h. ihre geschichtliche Individualität und Diversität.

⁹ Daher ist der Vorwurf, historische Theologie sei mit „geistloser Empirie“ gleichzusetzen, zurückzuweisen (cf. § 256). Das gilt vor allem wegen des durchgängig „kritischen“ Verfahrens der Theologie überhaupt wie insbes. der Dogmatik (cf. § 32 u. 23). SCHLEIERMACHER nennt die rein gedächtnismäßig speichernde Auffassung der Geschichte „eine fast nur mechanische Verrichtung“ (§ 152), cf. auch u. Anm. 14. Cf. in der Sache ähnlich und Schleiermacher nicht treffend Ph. MARHEINEKE: „Nur für das oberflächliche, nicht in die Aufgabe selbst sich einlassende Denken ist die Theologie oder Dogmatik nur als historische“ (*Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft* (Berlin 1827), 59 (§ 104)

¹⁰ Die folgende Ausdifferenzierung von „Sprachkunde und Geschichtskunde“ (u. a. § 6 Anm.) tritt dann in der Theologie als Exegese, d. h. historischer „Sprachkunde“, und Kirchengeschichte, d. h. theologischer „Geschichtskunde“ in Erscheinung; cf. § 69: „Die historische Theologie ist ihrem Inhalte nach ein Teil der neueren Geschichtskunde“.

Ganz entschieden wird man auf die Sprachthematik hingewiesen, wenn es § 49 heißt: in allen diesen Untersuchungen werde „auf beides Bezug genommen ..., sowohl darauf, dass das Christentum als organische Gemeinschaft bestehen will, als auch darauf, dass es sich vorzüglich durch den Gedanken darstellt und mitteilt“ (cf. schon § 2). Damit ist genau die Thematik aufgerufen, die uns bei Humboldt beschäftigen wird, nämlich – außer der Geschichtlichkeit der Sprache selber – der Zusammenhang von Denken und sprachlicher Mitteilung sowie die Sprache als Organismus und ihr Verhältnis zur Gemeinschaft.¹¹ Jedenfalls ist, wie § 5 folgert, eine „Leitung der christlichen Kirche, d. h. ein christliches Kirchenregiment“, ohne eine geschichtliche Dimension gar nicht denkbar. Denn, „da die christliche Kirche, wie jede geschichtliche Erscheinung, ein sich Veränderndes ist: so muss auch nachgewiesen werden, wie durch diese Veränderungen die Einheit des Wesens dennoch nicht gefährdet wird“ (§ 47); d. h. diese Einheit muss in der Kontinuität von Herkunft und Zukunft reflektiert werden.¹² Gehört zur wissenschaftlichen Aneignung einer theologischen Disziplin wesensmäßig auch die Zielsetzung einer „Reinigung und Ergänzung dessen, was in ihr schon geleistet ist“ (§ 19),¹³ so kommt auch darin, d. h. in kritisch-produktiver Weiterbildung des geschichtlich Überkommenen, zur Geltung (bzw. darin besonders), dass Theologie mehr ist als „nur ein Träger der

¹¹ Die *Sprache* ist auch in den beiden Teildisziplinen der „historischen Theologie“, d. h. neben der Dogmatik in der Exegese und der Kirchengeschichte (dazu s. u. (c.)), Thema. Für die exegetische Theologie kommt es in drei Hinsichten zum Tragen: 1. insofern zu ihr die Kenntnis der „Grundsprachen“ gehört (§§ 125, 127 (mit 131) u. 128 f.); 2. bei der Frage der Übersetzung (§ 126; hier ist die Rede von der (jede Übersetzung relativierenden) „Irrationalität der Sprachen“, d. h. wohl ihrer unauflösbaren Individualität und Inkommensurabilität gegeneinander (wozu von Humboldt her Präzisierendes zu sagen wäre); 3. da, wo es um eine „aus der Natur des Denkens und der Sprache“ – also auch ihrer Wechselbeziehung! – abgeleitete Kunstlehre, die *Hermeneutik* geht (§ 133 u. 132). (Cf. dazu: Micaela VERLATO, Sprachinhalt und Interpretation. Bedeutung und Sinn in Schleiermachers Auseinandersetzung mit der hermeneutischen Tradition. ZThK 83 (1986), 39–84). Cf. grundlegend: H. G. GADAMER, Das Problem der Sprache in Schleiermachers Hermeneutik; in: Ders., Kleine Schriften III (Tübingen 1972), bes. 168. 169. 171 u. 176., sowie: Das Problem der Sprache bei Schleiermacher; in: Gesammelte Werke 4 (Tübingen 1987), 361–373. Obwohl Schleiermacher es in der KD nicht anspricht, ist das Verhältnis von Denken und Sprache (s. u. II.1) auch für die Dogmatik fundamental wichtig; auch die Frage der Übersetzung ist – in übertragenem Sinne – da einschlägig, wo es um die kritische Rezeption vergangener Lehrsätze in gegenwärtig gültigen geht.

¹² Cf. auch o. Anm. 6. Kann „eine Kirchenleitung ... zufolge § 2 nur von einem sehr entwickelten geschichtlichen Bewusstsein ausgehen“ (§ 8 Anm.), so ist sie, die kirchenleitende Intention, so etwas wie die „Seele“ im Leib der mannigfaltigen Wissensbestände der Theologie (cf. § 7). Es liegt am Tage, dass ein derartiges Verhältnis von Leib und Seele hierbei nur sprachlich vermittelt realisiert werden kann. Das gilt um so mehr, als auch die Entwicklungsfähigkeit jeder wissenschaftlichen Disziplin „im einzelnen ins Unendliche geht“ (§ 14), und dies eben „von allem, was geschichtlich ist und mit Geschichtlichem zusammenhängt“ (Anm.). Zur inneren Unendlichkeit auch der Dogmatik cf. § 99 u. 218. Überhaupt ist zu bedenken, dass die christliche Kirche, indem sie überhaupt „ein Werdendes“ ist (1. Aufl. § 33), dies mit der Sprache gemeinsam hat.

¹³ Cf. unten bei Anm. 66 u. 67.

Überlieferung“ (Anm.).¹⁴ So steht für Schleiermacher diese wissenschaftliche Arbeit lebendig in der Geschichte.¹⁵

I.2 Zwischen philosophischer und praktischer Theologie

Mit allem bisher Dargelegten ist die grundsätzliche Stellung der Theologie als einer historischen Disziplin überhaupt vorbereitet und begründet. Denn um der Abzweckung auf eine gegenwärtig zu verantwortende „Kirchenleitung“ willen ist „auch die Kenntnis des zu leitenden Ganzen in seinem jedesmaligen Zustande“ unerlässlich zu fordern, „welcher, da das Ganze ein geschichtliches ist, nur als Ergebnis der Vergangenheit begriffen werden kann“ (§ 26). Solche reflektierte Transparenz der Gegenwart auf ihre Vergangenheit (d. h. Genese) hin zu erarbeiten, macht die unverzichtbare geschichtliche Dimension der Theologie aus: „Diese Auffassung in ihrem ganzen Umfang ist die *historische Theologie* im weiteren Sinne des Wortes“ (ebd.), der eben auch die Dogmatik in sich schließt. Freilich ist eine derartige historische Reflektiertheit der Theologie, wofür die genannte Auffassung steht, nicht an der Vergangenheit allein orientiert, sondern ist zugleich und als solche auch die Bedingung für die Gestaltung der Zukunft; denn die Gegenwart „als Keim einer dem Begriff [sc. des Christentums] mehr entsprechenden Zukunft“ richtig zu behandeln, setzt die Erkenntnis ihres Werdens aus der Vergangenheit voraus (cf. Anm.).¹⁶ Damit erweist die Historische Theologie sich als „die Begründung der praktischen“,¹⁷ wie sie zugleich „auch die Bewährung der philosophischen Theologie“ darstellt (§ 27).¹⁸ Beides gilt, weil die historische Theologie – weit entfernt, rein positivistisch „empirisch“ zu verfahren – dadurch charakterisiert werden muss, dass sie „jeden Zeit-

¹⁴ Das würde nach SCHLEIERMACHER „die am meisten untergeordnete und am wenigsten bedeutende Tätigkeit“ sein (ebd.), etwa dem entsprechend, was NIETZSCHE die „antiquarische“ Art der Historie genannt hat (Unzeitgemäße Betrachtungen, Zweites Stück (1874). Sämtliche Werke (KStA 1), Berlin/New York 1980, 265 ff.; cf. auch 264). Zur „Überlieferung“ cf. J. RINGLEBEN, *Theologie und sprachliche Tradition*; in: J. Vokoun (Hg.), *Traditionstheorie im Gespräch der Wissenschaften* (Wien/Zürich 2019), 85–101.

¹⁵ Cf. dazu auch § 101!

¹⁶ Cf. § 70.

¹⁷ Cf. § 28 Anm.: „Die historische Theologie schließt auch den praktischen Teil geschichtlich in sich“ (und zwar wegen der historischen Erkenntnis von früheren „leitenden Vorstellungen“ für das Kirchenregiment).

¹⁸ Insofern die philosophische Theologie „selbst erst die eigentlich geschichtliche Anschauung des Christentums“ begründet (§ 65), muss sich „auch die philosophische Theologie in der historischen abspiegeln“ (§ 28 Anm.). Zum Verhältnis der philosophischen Theologie zum geschichtlichen Gewordensein cf. § 34. Sie setzt ihrerseits die Kenntnis des geschichtlichen Verlaufs voraus (§ 252 u. § 65) – freilich nur im Sinne einer „Chronik“ (ebd.), und sie unterliegt selber der Verpflichtung, „alle ihre Sätze durch die klarste Geschichtsauffassung zu belegen“ (§ 254 Anm.). Darum kann auch sie nur durch die historische Theologie und mit ihr zusammen zu ihrer Vollkommenheit gelangen (§ 254).

punkt in seinem wahren Verhältnis zu der Idee des Christentums darstellt“ (ebd.).¹⁹ Genau dies gilt im besonderen Sinne für die Dogmatik und verleiht ihr das kritisch konstruktive Profil. Wegen dieser integralen Funktion kann es von der historischen Theologie im Ganzen dann heißen, sie sei „sonach der eigentliche Körper des theologischen Studiums“ (§ 28).²⁰ Das kann nur gesagt werden, weil sie nur in besonderer (thematischer) Konzentration zum expliziten Gegenstand macht, was in den beiden anderen Gliedern des theologischen Organismus (der philosophischen und der praktischen Theologie) mehr oder weniger implizit auch zu berücksichtigen ist: die geschichtliche Verfassung des Christentums überhaupt.

I.3 Historisch oder systematisch?

Es ist selbstverständlich, dass für Schleiermachers Verständnis von „historischer Theologie“ ein Begriff von Geschichte zugrunde gelegt wird, den er in der KD auch kurz umreißt (§§ 71–74), auf den ich mich hier aber nicht weiter einlassen kann.²¹ Stattdessen nähere ich mich meinem Thema, indem ich zunächst ein paar kurze orientierende Hinweise zur Gliederung der historischen Theologie selber vorausschicke.

Das *corpus* der historischen Theologie begreift nach § 85 drei Teile in sich: 1. Kenntnis des Urchristentums²² – dieser ist die exegetische Theologie gewidmet (§ 87 f.); 2. Kenntnis von dem Gesamtverlauf des Christentums²³ – die Aufgabe der Kirchen- und Dogmengeschichte (§ 90 f.); schließlich 3. Erkenntnis von seinem Zu-

¹⁹ Daher setzt „die wissenschaftliche Behandlung des geschichtlichen Verlaufs in allen Zweigen der historischen Theologie ... die Resultate der philosophischen Theologie voraus“ (§ 252). Auch für die Dogmatik (wie auch für die Exegese) werden nämlich „alle leitenden Begriffe“ in der philosophischen Theologie „definitiv bestimmt“ (Anm.).

²⁰ Wiederum gehört dazu auch die Dogmatik – als „historische“ Disziplin aufgefasst (s. u. d.). Die historische Theologie hat als die eigentliche Substanz der Theologie darin eine integrale Funktion, dass sie „durch die philosophische Theologie mit der eigentlichen Wissenschaft, und durch die praktische mit dem tätigen christlichen Leben zusammenhängt“ (§ 28).

²¹ Zum Geschichtsbegriff noch § 150 f. und 161 f. Über das Verfahren der Darstellung von Geschichte in der Theologie cf. auch §§ 75–80. Bekanntlich bestimmt Schleiermacher die „Ethik“ als „Wissenschaft der Prinzipien der Geschichte“ (§ 29 u. 35); cf. dazu KD (1. Aufl.) § 6, in der *Glaubenslehre* (2. Aufl.) § 2, Zus. 2 und überhaupt die *Philosophische Ethik* (Leipzig 1911; ed. A. Twisten/F. M. Schiele), 10 (60.) u. 11 ff. (62 ff.).

²² Weil in den frühesten Zuständen „das eigentümliche Wesen [sc. des geschichtlichen Christentums] am reinsten zur Anschauung kommt“ (§ 83), geht es hier darum, dieses in der Abzweckung auf eine Darstellung, die „in jedem künftigen Augenblick reiner“ sein soll (als letzter Zweck der Theologie), genau zu kennen (§ 84), also gerade um der Zukunft der Kirche willen.

²³ Sie ist nötig, „da ... die Gegenwart nur verstanden werden kann als Ergebnis der Vergangenheit“ (§ 82), und dies um der praktisch relevanten Gegenwartsanalyse willen.

stand in dem gegenwärtigen Augenblick²⁴ – aufgeteilt in „Statistik“ und Dogmatik.²⁵ Diese hat es spezifisch mit der kirchlichen *Lehre* als einer gegenwärtig geltenden zu tun: „Die zusammenhängende Darstellung der Lehre, wie sie zu einer gegebenen Zeit ... geltend ist, bezeichnen wir durch den Ausdruck Dogmatik oder dogmatische Theologie“ (§ 97, cf. § 195).²⁶ Im Bezug der Lehre auf das „zu einer gegebenen Zeit“ Geltende²⁷ ist demnach der historische Charakter der Theologie begründet. Schleiermacher kritisiert genau deswegen die (schon zu seiner Zeit „noch häufig“ gebrauchte) Bezeichnung „systematische Theologie“, weil sie zum Nachteil der Sache „den historischen Charakter der Disziplin“ verberge (außerdem die Abzweckung auf die praktische Aufgabe der Kirchenleitung; § 97 Anm.; cf. auch § 195 Anm.). Die Systematik als solche droht also – so sehr sie zu Recht den Zusammenhang der einzelnen Lehrsatzungen ins Licht stellt (cf. ebd.) – doch, die historische Verfasstheit dieser Disziplin einseitig zu verdunkeln – als ginge es in der Dogmatik um ein abstrakt in sich ruhendes System reiner Gedanken. Was die historische Theologie im engeren Sinn, die Kirchengeschichte, angeht, so stellt sie als „die Verknüpfung des Äußeren und Inneren zu einer geschichtlichen Anschauung“ sich als „eine freie geistige Tätigkeit“ dar (§ 152).²⁸ Auch diese Disziplin hat Bedeutung für die Dogmatik, insofern die „Bildung der Lehre,²⁹“ oder das sich zur Klarheit bringende fromme Selbstbewusstsein³⁰ – neben der Gestaltung des gemeinsamen Lebens – eine der „beiden sich am leichtesten sondernden Funktionen in der Entwicklung

²⁴ Denn aus dem „gegenwärtigen Moment“ soll – durch vernünftige Leitung der Kirche – „der künftige ... entwickelt werden“ (§ 81), also zukunftsbezogen in Kontinuität mit Vergangenheit und Gegenwart.

²⁵ Die Aufteilung verdankt sich der Unterscheidung „Darstellung der Lehre“ und „Darstellung des gesellschaftlichen Zustandes“ (§ 94; zur kirchlichen Statistik cf. § 95). Die Überschrift für den ganzen 3. Abschnitt: *Die geschichtliche Kenntnis von dem gegenwärtigen Zustande des Christentums* gilt demgemäß sowohl für Kenntnis der gegenwärtig geltenden Lehre, wie für die des gesellschaftlichen Zustandes in der ganzen Kirche (§ 195). Allerdings gehört jene auch mit zu diesem gesellschaftlichen Zustand und ist nur, um ihr die ihr gebührende gesonderte „eigentümliche Behandlung“ zukommen zu lassen, als „Dogmatik“ aus ihm herausgehoben (cf. Anm.).

²⁶ Es ist zu beachten, dass die „dogmatische Behandlung der Lehre“ (§ 196) sich keineswegs in einer bloßen „Kenntnis der jetzt ... geltenden Lehre“ (§ 195) erschöpft, sondern dass jene sich zu einer „zusammenhängende(n) Darstellung der Lehre“ (§ 97) systematisch ausbildet.

²⁷ Dazu cf. unten Anm. 34.

²⁸ Cf. auch § 159 sowie §§ 163 f. u. 186–189. Man kann dies an dem Sachverhalt erläutern, dass das (deutsche) Wort „Geschichte“ den Tatsachenzusammenhang und die Erzählung davon (cf. ἱστορεῖν) *in eins* bedeutet; cf. dazu P. TILLICH, *Systematische Theologie*. Band 3 (Stuttgart 1966), 344 u. 346 („Ineinander von Tatsache und Interpretation“) sowie HEGEL, *Philosophie der Geschichte*. Werke in zwanzig Bänden (Frankfurt a. M. 1970), Band 12, 83 u. ö.; cf. a.a.O. Band 18, 132.

²⁹ Cf. auch: „Die Entwicklung der Lehre hingegen [sc. wird mitbestimmt] durch den gesamten wissenschaftlichen Zustand, und vorzüglich durch die herrschenden Philosopheme“ (cf. § 167; cf. § 213). Zur „Dogmengeschichte“ in der KD cf. § 183 u. § 220 Anm.

³⁰ Bezüglich dieser Formulierung stellt sich die Frage, inwiefern das selber durch Sprache bedingt ist; dazu s. u. II.

des Christentums“ darstellt (§ 165).³¹ Der Zusammenhang zwischen dem zu sich kommenden frommen Bewusstsein und der Sprache ist dann in § 177 notiert: „Der Lehrbegriff entwickelt sich einerseits durch die fortgesetzt auf das christliche Selbstbewusstsein ... gerichtete Betrachtung“ – also durch denkende Reflexion –, „andererseits durch das Bestreben, den Ausdruck dafür immer übereinstimmender und genauer festzustellen“ – also durch sprachliche Artikulation des Gedankens. Beide „Richtungen“ greifen primär *produktiv* ineinander, wie nachher zu zeigen ist (II.).³² Die gedankliche Ordnung der Lehre und die Gestaltung der „didaktischen Sprache“ sind beide zugleich von „dem eigentümlichen Wesen des Christentums“ aus spezifisch zu begreifen (§ 178).

I.4 Die Dogmatik als solche

Damit können wir uns der *Dogmatik* als Teildisziplin der historischen Theologie zuwenden (§§ 196–231). Überraschenderweise macht Schleiermacher für die dogmatische Theologie als erstes die Forderung stark, dass sich in ihrer wissenschaftlichen Behandlung die „eigene Überzeugung“ des systematischen Theologen – als eine *conditio sine qua non* der Dogmatik – geltend mache (§ 196). Das verdankt sich nicht der Befürwortung eines individuellen Pluralismus dogmatischer Positionen,³³ sondern hat zwei Sachgründe. Der erste ist, dass der Dogmatiker den inneren Zusammenhang, wie er sich in der „zu gegebener Zeit geltenden Lehre“ manifestiert,³⁴ nicht begrifflos einfach referieren kann, sondern ihn vielmehr im eigenen, selbständigen *Denken* „durch seine Aufstellung *bewähren*“ muss (Anm., Hervorh. J. R.).³⁵ Der zweite Grund für die Unerlässlichkeit eigenen Begreifens der überkom-

³¹ Zu den unterscheidbaren Funktionen des christlichen Prinzips seit seinem ersten geschichtlichen Auftreten cf. § 161.

³² Schleiermacher notiert hier nur eine gegenseitige Hemmung; cf. § 177 Anm.

³³ Dies gilt unbeschadet dessen, dass Schleiermacher eine Übereinstimmung der zu einer Zeit arbeitenden Dogmatiker unter sich *nicht* für notwendig hält (cf. § 196). Zu den verschiedenen Ausgangspositionen dogmatischer Darstellungen cf. § 200 Anm.

³⁴ „Geltende Lehre“ wird mit dem mageren Satz näher bestimmt: „Alles nämlich ist als geltend anzusehen, was amtlich behauptet und vernommen wird, ohne amtlichen Widerspruch zu erregen“ (§ 196 Anm.). Der Satz gilt hier aber nur vorläufig; cf. ebd. Zum Begriff der „geltenden Lehre“ cf. Genaueres *Glaubenslehre* § 1,1 und M. OHST, Schleiermacher und die Bekenntnisschriften (Tübingen 1989), 197 f.

³⁵ Die gedankliche Rekonstruktion des Dogmatikers artikuliert nur vernünftig weiter aus, wie der systematische Zusammenhang in jener Lehre schon „gedacht wird“, d. h. wohl mehr oder weniger deutlich vorgedacht ist. An schon Gedachtes und lehrmäßig Ausgesprochenes knüpft die genannte „Bewährung“ denkend, d. h. kritisch-weiterbildend, an. SCHLEIERMACHER postuliert: „Nur dieses ... aber macht die Behandlung zu einer dogmatischen“ (a.a.O.). Kontinuität und Differenz (qua „eigener Überzeugung“) müssen zusammenfinden, um eine Dogmatik zu dem zu machen, was sie sein soll (cf. § 197). Zum *Bewähren* des aufgestellten Zusammenhanges cf. auch § 201 Anm. Im Folgenden benennt Schleiermacher noch weitere Bedingungen, unter denen das dogmatische Bewähren einzelner Lehrsätze steht: 1. die Rückführung seines „Gehaltes“ auf den neutesta-

menen Lehre hängt mit der *Geschichtlichkeit* der Dogmatik zusammen; er wird in § 219 angesprochen: „Von jedem evangelischen Theologen ist zu verlangen, dass er im Bilden einer eignen Überzeugung begriffen sei über alle eigentlichen Örter des Lehrbegriffs“,³⁶ und dies nicht nur im Anschluss an die Prinzipien der Reformation, „sondern auch, sofern sich Neues gestaltet hat, dessen ... geschichtliche Bedeutung nicht zu übersehen ist“.³⁷

Hier wird besonders deutlich, dass die „historische“ Verfasstheit der Dogmatik in ihrer geschichtlichen Reflektiertheit (als Bedingung produktiver Weiterbildung) begründet ist.³⁸ Aber eben dies eigenständige Begreifen des geschichtlich Gewordenen und des geschichtlich im Werden Begriffenen unterscheidet die Dogmatik als „historische“ Disziplin – in Kraft der vernünftigen eigenen „Überzeugung“ – gerade nachhaltig und durchgreifend von bloß historisierender „Berichterstattung“ – im Sinne „antiquarischer“ Historie.³⁹

Derart zwischen überkommener Sprachgestalt der Lehre und eigener gedanklicher Aneignung ausgespannt, vermittelt Dogmatik als historische Disziplin zwischen Vergangenheit und Zukunft, und dies im Interesse einer vernünftigen, gegenwartsbezogenen Kirchenleitung. Dafür erbringt sie den doppelten Nutzen, einerseits „zu zeigen, wie mannigfaltig und auf welchen Punkt das Prinzip der laufenden Periode sich nach allen Seiten entwickelt hat“ und andererseits, „wie sich dazu die der Zukunft anheim fallenden Keime verbesserter Gestaltungen verhalten“ (§ 198).⁴⁰

mentlichen Kanon (cf. § 209; zum Gehalt cf. § 215); 2. das Bezogensein auf Änderungen in der Behandlung des Kanons (bei unverändertem Inhalt der Lehrsätze; § 210); 3. Die Zurückführung auf „das Symbol“ (§ 211); schließlich 4. die Berücksichtigung des Gegensatzes gegen die Sätze der römischen Kirche (§ 212; cf. 217).

³⁶ Man kann erwägen, ob nicht die durchgängige Historisierung der Theologie eine *Eigen*-Orientierung des Theologie Treibenden notwendig mit sich bringt.

³⁷ Die Anm. zu § 219 hebt hervor, dass es hierbei nicht um den gemeinsamen Glauben geht, sondern dies zunächst nur „auf die streng didaktische Fassung der Aussagen über denselben“ bezogen ist – also ein gegenwartsverantwortetes vernünftiges Weitersprechen derselben. Dabei ist zu berücksichtigen, dass der „streng didaktische Ausdruck, welcher durch die Zusammengehörigkeit der einzelnen Formeln dem dogmatischen Verfahren seine wissenschaftliche Haltung gibt, ... abhängig von dem jedesmaligen Zustand der philosophischen Disziplinen“ ist (§ 213).

³⁸ Aus dieser Konstellation erklärt sich, dass in jeder Dogmatik sowohl „Orthodoxes“ wie „Heterodoxes“ unausweichlich vorkommen muss (cf. §§ 203–208 und *Glaubenslehre* § 25), wobei jenes Moment „das bereits allgemein Anerkannte“ (und die Folgerungen daraus) festhält, während diesem „jedes in der Tendenz Konstruierte, den Lehrbegriff beweglich zu erhalten“ (und auch anderen Auffassungen Raum zu geben), zuzurechnen ist (§ 203).

³⁹ Cf. § 196 Anm. u. 197 Anm. sowie o. Anm. 14.

⁴⁰ Der § 198 reflektiert hierbei wiederum auf die Sprachgestalt von Glauben und Lehre, sofern die im ersten (o. im Text zitierten) Satz aufgestellte doppelte Ausrichtung dogmatischen Denkens zugleich dazu dienen soll, „die Norm für den volksmäßigen Ausdruck“ herauszuarbeiten, und dies mit dem negativen Ziel einer Abwehr alter und neuer „Verwirrungen“ (cf. a.a.O.). § 199 ordnet das historische Überkommene („was in der Lehre aus der letztvorangegangenen Epoche herrührt“) dem „am meisten kirchlich Bestimmte(n)“ zu, während die produktive Weiterbildung („wodurch mehr der folgenden [sc. Epoche] Bahn gemacht wird“) auf die systematische Arbeit des einzelnen Dogmatikers mit seiner „eigenen Überzeugung“ zurückgeführt wird.

Diese Erklärung lässt deutlich erkennen, dass für Schleiermacher das Historische an der Dogmatik eine Art von Perfektibilität des christlichen Prinzips in sich schließt, an der mitzuarbeiten bzw. die zu befördern, zu den genuinen Aufgaben der dogmatischen Theologie gehört.⁴¹ In sich kohärent zu sein, wächst der Dogmatik freilich gerade aus ihrem reflektierten Bezug zur Geschichte der Lehre, also aus dem vernünftigen Begreifen des Überkommenen und Vorgegebenen zu:⁴² „Alle Lehrpunkte welche durch das die Periode dominierende Prinzip entwickelt sind, müssen unter sich zusammenstimmen“ (§ 200). Damit ist festgehalten, dass die systematische Einheit dogmatischer Begriffsentwicklung spezifisch von einer historisch bestimmten Gestalt des christlichen Prinzips in einer Periode abhängig ist, die sich eben in gedanklicher, gegenwartsbezogener Verarbeitung neu auf den Begriff bringt.

Im Berücksichtigen beider gedanklicher Richtungen bzw. in ihrem vernünftigen, ausgewogenen Ins-Verhältnis-Setzen ist die Dogmatik in besonnener, wissenschaftlich reflektierter und sachgemäßer Weise „historisch“. Damit ist auch eine soz. falsche Historizität abgewehrt, die darin bestände, entweder „auf einseitige Weise neuernd ... oder das Alte verherrlichend ...“ Dogmatik zu treiben.⁴³ Vielmehr geht es Schleiermacher bei seiner Vermittlung beider Tendenzen des dogmatischen Geschäftes darum, „den Lehrbegriff beweglich zu erhalten“ (§ 203).⁴⁴ Die eine auf Kosten der anderen einseitig stark zu machen, wäre nicht allein aus den speziellen wissenschaftlichen Gründen, die Dogmatik „historisch“ zu betreiben nötigen, sondern grundsätzlich und allem anderen vorgeordnet von der Sache selber her abwegig. Denn „beide [sc. die Dimension des allgemein schon in Geltung Stehenden an der überkommenen Lehre und die ihrer (als im Werden begriffenen) produktiven Aneignung] sind ... für den geschichtlichen Gang des Christentums überhaupt gleich wichtig“ (§ 204). Es sind mithin Gründe, die im Wesen des Christentums selbst tief verankert sind, welche die Dogmatik als historische Disziplin inaugurieren.⁴⁵ Daher ist im Prinzip auch die Geschichtlichkeit der Vernunft selber notwendig mit

⁴¹ Cf. dazu M. OHST, a.a.O., wie o. Anm. 34, 36 ff.

⁴² Zur „vollständigen Kenntnis des Zustandes der Lehre“ gehört allerdings nicht nur dasjenige, „was in die weitere Fortbildung wesentlich verflochten ist“, sondern gleichermaßen „auch, was ... wieder verschwindet“ (§ 201). Darum hat „eine umfassende dogmatische Behandlung alles in ihrer Kirchengemeinschaft gleichzeitig Vorhandene *verhältnismäßig* [zu] berücksichtigen“ (ebd.; Hervorh. J. R.).

⁴³ Bezüglich des „Neuen“, das aus dem traditionellen Symbol allein nicht verständlich zu machen ist, „muss, inwiefern es in dieses Gebiet gehöre, zunächst die Betrachtung entscheiden, ob mehreres auf einen gemeinsamen Ursprung zurückweist und eine gemeinsame Abzweckung verrät“ (§ 221). Denn – so Schleiermachers Begründung – „je mehr dies der Fall ist, um desto sicherer kann ein geschichtliches Eingreifen solcher Ansichten vermutet werden“ (Anm.). Das Neue, das in jeder Dogmatik notwendig zur Geltung kommt, muss sich also stets auch seines Zusammenhangs mit dem Überkommenen versichern, um geschichtlich „eingreifend“ zu wirken.

⁴⁴ § 207 ist entsprechend von „der von uns in Anspruch genommenen Beweglichkeit des Buchstabens“ (bei unangetasteter Orthodoxie) die Rede (cf. auch § 220 zu Geist und Buchstabe des Symbols). Zur Dialektik von Buchstabe und Geist cf. Ohst, a.a.O., wie o. Anm. 34, I31.

⁴⁵ Cf. auch den zentralen Begriff eines neuen, von Christus gestifteten (geschichtlichen) „Gesamt-lebens“ in der *Glaubenslehre* (2. Aufl.), §§ 87–89.

in Anschlag zu bringen, will man christliche Dogmatik angemessen, d. h. eben als „historisch“ konzipierte Disziplin, auf den Weg bringen. Das soll als wichtiges Resultat auch für die folgenden Überlegungen (II u. III) festgehalten werden.

Ein einzelner Zug in Schleiermachers enzyklopädischer Verortung der Dogmatik ist zuvor noch wahrzunehmen. Zwar erklärt er sich ausdrücklich für eine Unterordnung des orthodox-dogmatischen Interesses unter die „exegetischen Untersuchungen“ (§ 210 Anm.), gleichwohl aber attestiert er der „biblischen Dogmatik“ in der Weise der Behandlung des Lehrbegriffs eine größere Nähe zur „Statistik“ als zur eigentlichen Dogmatik (§ 250).⁴⁶ Die nun vorzutragenden grundsätzlichen Ausführungen zum Verhältnis von Denken und geschichtlich überkommener Sprache nötigen m. E. freilich zu einer anderen Verhältnisbestimmung von biblischer Sprachgestalt des christlichen Glaubens und dogmatischer Reflexion.

II Der Ausgangspunkt: Humboldts Sprachdenken

Die exemplarische Analyse des Schleiermacherschen Begriffs von Dogmatik als historischer Disziplin hat mannigfach aufzeigen können, dass bereits in den sehr formalen Aussagen der KD dazu⁴⁷ sich immer wieder das grundlegende systematische Problem des Verhältnisses von Gedanke und Geschichte und (darein verwoben) des Verhältnisses von Denken und Sprache zu Wort meldet. Um diese Problematik zu exponieren, folgen in diesem zweiten Abschnitt einschlägige Ausführungen zu *W. v. Humboldt*, an die ich im letzten Abschnitt theologische Folgerungen anschließen werde.

⁴⁶ Der eigentliche Grund für diese Einschätzung lautet: „Die Darstellung des Zusammenhangs der biblischen Sätze in ihrem eigentümlichen Gewand ist also überwiegend eine historische“ (§ 250 Anm.), d. h. eine rein historische. Damit ist „die biblische Dogmatik nur ein Teil von diesem Bilde des apostolischen Zeitalters“, welches zusammenfassende Bild „eines zur Einheit gesetzten Zeitraums“ zu erstellen, eben die Aufgabe der Statistik ist. Hinzu kommt als zweiter Grund für die Relativierung der biblischen Dogmatik, dass „unsre Kombinationsweise ... [sc. heute] so sehr eine andere ist“ (ebd.), und das bedeutet dann auch, „dass uns dort überall die weitere Entwicklung der späteren Zeiten (fehlt), die in unsere Überzeugung so eingegangen ist, dass wir uns jene [die biblischen Sätze] nicht so aneignen können, wie es einer eigentlich dogmatischen Behandlung wesentlich ist“ (ebd.). Mit dieser Zurückdrängung einer (bloß historisch zusammengestellten) „biblischen Dogmatik“ ist freilich die grundsätzliche Frage nach der Bedeutung der biblischen *Sprache* für das gegenwärtige dogmatische Denken noch nicht erledigt. Denn anstatt nur als rationale Ordnung (Systematisierung) der exegetisch erhebbarer Sachverhalte oder gar als ihre bloße Subsumtion unter ein schon anderwärts festgestelltes System (z. B. das K. Barths) angelegt zu sein, ließe eine biblisch orientierte Dogmatik sich als eigentlich sprachlich denkende und so auslegend weitersprechende Theologie zu Wege bringen.

⁴⁷ Cf. M. OHST a. a. O. 197 über das Lapidare und Unausgeführte z. B. von § 3 KD¹ = § 195 KD².

II.1 Sprache und Denken.

Ich beginne mit Humboldts Sicht des Verhältnisses von Sprache und Denken.⁴⁸ Mit Herder sieht Humboldt: „Der Mensch ist nur Mensch durch Sprache“ (IV, 16) und behauptet mithin die Untrennbarkeit von Sprache und menschlichem Bewusstsein: „Die Sprache gehört aber dem Menschen selbst an, sie hat und kennt keine andere Quelle, als sein Wesen, wenn man sagt, dass sie auf ihn wirkt, sagt man nur, dass er *sich* in ihr ... *bewusst* wird“ (VI, 120 f.; Hervorh. J. R.).⁴⁹ Darum muss gesagt werden: „Der Mensch denkt, fühlt und lebt allein in der Sprache“ (IV, 432). Als Sprachwesen hat der Mensch sein Denken und sein Fühlen,⁵⁰ und die Sprache ist das Haus seines Seins, in dem allein er *human*⁵¹ „lebt“.⁵² Diese Untrennbarkeit auch des Denkens von der Sprache hat zumal Konsequenzen für die Philosophie.⁵³

⁴⁸ Zitiert wird nach *Gesammelte Schriften* (Hg. A. Leitzmann), Berlin 1903 ff. (Akademie-Ausgabe) mit römischer Band- und arabischer Seitenzahl.

⁴⁹ Beispielsweise haben die Personal-Pronomina, die für Humboldt zu den ältesten Wörtern gehören, eine tiefe Beziehung auf das „Bewusstseyn der Persönlichkeit“ (VI, 302); cf. die berühmte Abhandlung *Ueber den Dualis* VI, 4 ff. (bes. 24ff: Ich und Du).

⁵⁰ Denkt man an J. J. SPALDINGS Einsicht, dass im Christentum lediglich durchs *Wort*, durch die erkannte Wahrheit statt durch Gefühle zum Wesen zu gelangen sei (*Gedanken über den Werth der Gefühle im Christentum* (Leipzig 1784), zitiert nach J. ROHLS, *Protestantische Theologie der Neuzeit I* (Tübingen 1997), 221), so wäre dies gerade auch für Schleiermachers Gefühlsbegriff zur Geltung zu bringen. Cf. HUMBOLDT: „Sie [sc. die Sprache] leiht der Empfindung Ausdruck, und ruft Empfindungen hervor [...], und bedarf insofern der Stärke, der Zartheit und der Geschmeidigkeit“ (IV, 431). Mithin „(geht) alles, was den Menschen bewegt, in seine Sprache über ...“ (und zwar wesentlich; V, 129). Daher gilt: „Indem die Sprache den Menschen bis auf den ihm erreichbaren Punkt intellectualisiert, wird immer mehr der dunklen Region der unentwickelten Empfindung entzogen“ (VII, 171). Insofern ist Sprache *mehr* als nur „Ausdruck“ unmittelbaren Gefühls. Cf. ähnlich der Schriftsteller Peter HANDKE: „Erst wenn ich Sprache habe, erfüllt sich mir das Gefühl“ (*Am Felsenfenster morgens* (München 2000), 379 (dtv 12743)).

⁵¹ Dass „jede wahrhaft menschliche Thätigkeit der Sprache bedarf, und diese sogar die Grundlage aller ausmacht“ (V, 118), ist HUMBOLDTS Grundüberzeugung.

⁵² Es lässt sich „zeigen, wie die Sprache, hervorgehend aus Naturlaut und Bedürfniss, zur Erzeugerin und Erhalterin des Höchsten und Zartesten in der Menschheit wird“ (IV, 429).

⁵³ „Da sie [die Philosophie] rein auf Gedanken beruht und der Gedanke untrennbar mit der Sprache verwachsen ist, so muss die wirklich schaffende Philosophie ... sie so behandeln, dass sie den Gedanken, wo er über das logisch Erklärbare hinausgeht, ergänzt und seine Erzeugung befördert“ (VI, 235). Dazu, wie das durch Sprache möglich ist, s. o. im Text; im übrigen wären hier auch HEGELS Reflexionen über den Zusammenhang von (z. B. griechischer oder deutscher) Philosophie mit der Sprache erhellend heranzuziehen; cf. den Aufsatz: *Hegels sprachliche Logik und die Idee Gottes* in diesem Band! Auch HUMBOLDT nennt die Sprache einen „intellectuellen Instinkt der Vernunft“ (IV, 16) und betont nicht nur die „Untrennbarkeit des menschlichen Bewusstseyns [als solchen] und der menschlichen Sprache“ (IV, 16), sondern will auch „die Natur der Verstandeshandlung, welche zum Begreifen eines einzigen Wortes erforderlich wird, aber hernach hinreicht, die ganze Sprache zu fassen“, daraus verständlich machen (ebd.). „Damit der Mensch nur ein einziges Wort wahrhaft verstehe, muss schon die Sprache ganz, und im Zusammenhange in ihm liegen. Es gibt nichts Einzelnes in der Sprache, jedes Element kündigt sich nur als Theil eines Ganzen an“ (IV, 14f.). Cf. auch: „dass das erste Wort schon die ganze Sprache antönt und voraussetzt“ (IV, 16).

Demgemäß wird das Denken durch Sprache überhaupt erst möglich (cf. VII, 64). Das geschieht so, „dass ihr Organismus ... als Gesetz die Functionen der Denkkraft bedingt“ (IV, 16). Leider kann ich hier nicht die subtilen Beobachtungen Humboldts zur entscheidenden Rolle der „*Artikulation*“ dabei und das geheimnisvolle Zusammenspiel von sinnlichem Laut und Bedeutung genauer behandeln, die den Zusammenhang von Denken und Sprechen herbeiführen.⁵⁴ Für mein Thema muss das Folgende genügen: Es ist das „Gefühl des Formalen“, das in der Sprache „wieder zu formalem Denken anregt“ (cf. IV, 19).⁵⁵ Dies Formale besteht bei der Sprache – und macht ihr Wesen aus – in der „Gliederung“, d. h. „der Leichtigkeit, Genauigkeit und Uebereinstimmung ihrer Trennungen und Zusammensetzungen“. Und genau „der Begriff der Gliederung ist ihre logische Function, so wie die des Denkens selbst“ (V, 122). Das Denken verfährt also sprachlich, indem es (wie schon Hume feststellte) „Trennen und Verknüpfen“ vollzieht (VII, 122), wie es die Sprache tut (cf. VII, 263), und ebenso bei der „Zusammenfassung des Mannigfaltigen in Einheit“ (VII, 67), denn „alles Denken geht auf Nothwendigkeit und Einheit“ (IV, 307).⁵⁶ Wie das Denken in sich selber Gleiches und Unterschiedenes unterscheidet und in Beziehung setzt, so kommt ihm das, um es zu können, zugleich auch von außen in der Sprache entgegen, denn „die Denkkraft bedarf etwas ihr Gleiches und doch von ihr Geschiedenes“ (VI, 174).⁵⁷ Demnach bedarf „das Denken, welches

⁵⁴ Allgemein gilt: „Die Articulation beruht auf der Gewalt des Geistes über die Sprachwerkzeuge, sie zu einer der Form seines Wirkens entsprechenden Behandlung des Lautes zu nöthigen“ (VII, 66). Artikulation (als scharfe Teilung und feste Begrenzung der körperlichen Laute) hängt mit der „Stärke des Selbstbewusstseins“ bzw. des Geistes zusammen (IV, 5 u. VI, 153; cf. auch IV, 22: „Stärke der Reflexion“). So kann es zur Einheit des Gedankens aus den Elementen des Lautes kommen (VI, 143; cf. bes. 154!) bzw. zur Übereinstimmung des Lautes mit dem Gedanken (VII, 53 u. 172). Und so „bildet“ die Sprache auch „Begriffe, führt die Herrschaft des Gedankens in das Leben ein, und thut es durch den Ton“ (V, 118). Zum Unerklärlichen dabei cf. VI, 154 u. 179.

⁵⁵ „Sprachbildung“ und formales Denken hängen unzertrennlich zusammen (cf. IV, 298). Dabei spielt die grammatische Form eine entscheidende Rolle (cf. IV, 293): „Die Schärfe des Denkens gewinnt, wenn den logischen Verhältnissen auch die grammatischen genau entsprechen, und der Geist wird immer stärker zum formalen und mithin reinen Denken hingezogen, wenn ihn die Sprache an scharfe Sonderung der grammatischen Formen gewöhnt“ (IV, 294). Der „Ausdruck der grammatischen Form, als solcher“ hat eine „wichtige und wohlthätige Rückwirkung ... auf das Denken“ (ebd.; cf. IV, 306 u. V, 111). Für Humboldt ist daher insbesondere die attische Prosa „wohlthätig“ für das Denken (cf. IV, 312); zu deren Bedeutung für die Geschichte des menschlichen Denkens cf. IV, 426.

⁵⁶ Cf.: „Dem Verstandesact, welcher die Einheit des Begriffes hervorbringt, entspricht als sinnliches Zeichen, die des Worts, und beide müssen einander im Denken durch Rede möglichst nahe begleiten“ (IV, 21 f.). In der Wendung „möglichst nahe“ ist ein Doppeltes berücksichtigt: „Die Bezeichnung des Begriffes durch den Laut ist eine Verknüpfung von Dingen, deren Natur sich wahrhaft niemals vereinigen kann [cf. o. Anm. 54]. Der Begriff aber vermag sich ebenso wenig von dem Wort abzulösen, als der Mensch seine Gesichtszüge ablegen kann“ (VII, 100). Wegen solcher Einheit im Unterschied gilt: diese Kategorien [sc. des Denkens] bilden wieder ein zusammenhängendes Ganzes unter sich, dessen systematische Vollständigkeit die Sprachen *mehr oder weniger* durchstrahlt“ (VII, 110; Hervorh. J. R.).

⁵⁷ Das geschieht in unüberbietbarer Weise, wo die Sprache in einem Anderen (Sprechenden) instan-

vermittels der Sprache geschieht“, „der Deutlichkeit und Bestimmtheit der Begriffe, die in der Sprache gossentheils von der Beziehungsart der grammatischen Formen abhängt“ (IV, 307). Solche Abhängigkeit des Denkens von der Sprache, auch der bestimmten einzelnen (cf. IV, 22), birgt nun aber ein kreatives Potential in sich, und das ist für unser Thema von größter Wichtigkeit. „Insofern aber die Sprache, indem sie bezeichnet, eigentlich schafft, dem unbestimmten Denken Gestalt und Gepräge verleiht, dringt der Geist ... auch auf neuen Wegen in das Wesen der Dinge selbst ein“ (IV, 428; cf. Gen 2, 19!). Das ist ein wesentlicher Zweck der Sprache: „Sie regt, selbst schaffend, durch die Gestalt, die sie dem Gedanken ertheilt, zu neuen Gedanken und Gedankenverbindungen an und bedarf insofern des Geistes, der sein Gepräge ... in dem Worte zurücklässt“ (IV, 431). Das „Sprechen (ist) eine nothwendige Bedingung des Denkens“ (VII, 56) gerade darin, dass der Gedanke sich aus der Sprache entgegenkommt.⁵⁸ Darum geht die „eigentliche und wesentliche Wirksamkeit“ der Sprache „im Menschen ... auf seine denkende und im Denken schöpferische Kraft selbst“ (VII, 30).

Die Gebundenheit des Denkens an die Sprache ist also alles andere als ein behinderndes Gefängnis. Dafür sei hier eine wichtige Feststellung Humboldts genauer bedacht.⁵⁹ „Durch die gegenseitige Abhängigkeit des Gedankens, und des Wortes von einander leuchtet es klar ein, dass die Sprachen nicht eigentlich Mittel sind, die schon erkannte Wahrheit darzustellen, sondern weit mehr, die vorher unerkannte zu entdecken“ (IV, 27 f.). Es wäre höchst aufschlussreich, diesen Satz mit der genialen Formel Luthers zu vergleichen, die Sprachen seien die Scheiden, darin das Messer des Geistes steckt (cf. WA 15, 38,8 f. u. Eph 6, 17b!).⁶⁰ Was indes Humboldt hier herausstellt, ist, dass Wort und Gedanke ihr eigenes Sein nur im unlösbaren Verhältnis wechselseitigen Sichabstoßens voneinander haben. Sie bilden, klären, profilieren und verselbständigen sich gegeneinander nur aneinander.⁶¹ Der Gedanke findet zu

tiert ist. „Der Begriff erreicht seine Bestimmtheit und Klarheit erst durch das Zurückstrahlen aus einer fremden Denkkraft“ (VI, 160). Denn „es genügt jedoch nicht, dass diese Spaltung [sc. von Subjekt und Objekt] in dem Subjecte allein vorgeht, die Objectivität ist erst vollendet, wenn der Vorstellende den Gedanken wirklich ausser sich erblickt ... Zwischen Denkkraft und Denkkraft aber ist die einzige Vermittlerin die Sprache“ (ebd.; cf. ähnlich VII, 56). „Die Vorstellung wird also in wirkliche Objectivität hinübersetzt, ohne darum der Subjectivität entzogen zu werden. Dies vermag nur die Sprache (VII, 56).

⁵⁸ Denn die Sprache selbst ist ihrer Natur nach „nichts anders als das Denken, bezogen auf die Articulationsfähigkeit der Sprachorgane“ (VI, 246). Es gilt daher für HUMBOLDT die (auch innerlich gefühlte) „Nothwendigkeit, der Form des Gedankens auch in der Sprache einen sinnlichen Ausdruck zu verschaffen“ (VI, 250).

⁵⁹ Ich greife hier auf Formulierungen einer früheren Interpretation zurück, cf. J. RINGLEBEN, Arbeit am Gottesbegriff I (Tübingen 2004), 139 ff.

⁶⁰ B. LIEBRUCKS hat von diesem großartigen Satz Luthers gesagt: „Vielleicht ist Luther derjenige gewesen, der bis heute von den Sprachen das Wort gesagt hat, das ihre Wahrheit in bisher unerhörter Weise erreicht hat“; a.a.O., wie o. Anm. 7, 336. Dazu J. RINGLEBEN, Gott im Wort (Tübingen 2010), 288 ff.

⁶¹ Cf.: „Denken und Sprache nehmen einander vorweg. Ständig nimmt eines den Platz des anderen ein“ (M. MERLEAU-PONTY, Signes (Paris 1960), 25).

sich, d. h. seiner Wahrheit, erst am Andern des Wortes, und er entdeckt sich selber erst von diesem her. Indem der Gedanke sich von sich im Wort bzw. bloß als Wort Vorfinden, d. h. von seinem immer schon sich Gegebensein, noch einmal als er selbst, d. h. als Gedanke, unterscheidet und so eigentlich zu sich kommt, korrigiert er seine Unmittelbarkeit als Wort durch sich selber – in bestimmter Negation. Humboldt sagt: „Der durch die Sprache bedingte Mensch wirkt aber wieder auf sie zurück“ (IV, 26f.). Im vorgegebenen Wort „entdeckt“ der Gedanke sich selber als darin vorher noch „unerkannt“.⁶²

Damit ist die „gegenseitige Abhängigkeit“ keine unüberschreitbare Grenze mehr, sondern sie ist gerade Bedingung des Sichdurchsichtigwerdens des Gedankens. Denken denkt mit der Sprache gegen sie und ist *in ihr über sie hinaus*.⁶³ Derart ist Denken als die Selbst-unterscheidung der Sprache von sich, und diese ist das eigene Andere des Denkens. In diesem Sinne spricht Humboldt von einem „Ringen“ des Sprechens mit dem Gedanken (IV, 432; cf. VII, 165), das höchst produktiv ist, indem es die Sprache als Potential gesteigerten Denkens und das Denken als „Vermögen neuer Spracherzeugung“ (VI, 128) begreift.⁶⁴ Humboldt erkennt also in den Sprachen eine „Kraft, die vermittelt der Sprache den Gedanken erzeugt, und an dem Gedanken selbst offenbar werden kann“ (IV, 430). Das sich *an* der Sprache *von ihr* unterscheidende Denken kommt doch nur zu sich, indem es sich wiederum sprachlich artikuliert, d. h. als Sprache findet. Dafür steht Humboldts zentraler Satz: „Durch denselben Act, vermöge er [sc. der Mensch] die Sprache aus sich heraus-

⁶² J. G. HAMANN hat gegen die Kantische Scheidung von Sinnlichkeit und Verstand eingewandt: zu welchem Behuf nun eine so gewalthätige, unbefugte, eigensinnige Scheidung desjenigen, was die Natur zusammengefügt hat“ (Sämtliche Werke (Nadler), Band III (Wien 1951), 286,32–34; cf. Mk 10, 9). Diese Metaphorik hat GOETHE ausgestaltet: „Sei das Wort die Braut genannt, / Bräutigam der Geist ...“ (*West-Östlicher Divan*; Hafis Nameh; Vorspruch; 1815). Sie findet sich in anderer Form schon bei F. G. KLOPSTOCK: „Da die Schönheit entstand, war die Empfindung die Braut/Bräutigam der Geist“ (Die Erscheinende (1798), Sämtliche Werke. 5. Band (Leipzig 1856), 9). Auch schon Klopstock benennt den sprachlichen Zusammenhang von Wort und Gedanke: „Des Gedankens Zwilling, das Wort ...“ (Die Sprache (1782); a.a.O. 4. Band (1856), 272). Für diesen Zusammenhang wandelt er auch den Topos vom „Kleid der Rede“ einschlägig ab: „Wie dem Mädchen, das aus dem Bade steigt, das Gewand anliegt, so sollt' es die Sprache dem Gedanken“ (Die Gelehrtenrepublik (Vom guten Gebrauche der Sprache; 1774); a.a.O. 8. Band (1856), 92). Zu Goethe und Klopstock cf. HEGEL, Vorlesungen über die Ästhetik III.; Werke in zwanzig Bänden, Band 13, 526.

⁶³ Cf. H. G. GADAMER, Wahrheit und Methode (Tübingen ⁴1975), 450.

⁶⁴ Um sein berühmtes Theorem, die Sprache selbst sei kein Werk (Ergon), sondern eine Tätigkeit (Energeia) (VII, 46) zu begründen, zieht HUMBOLDT eben diese „genetische“ Definition der Sprache heran: „Sie ist ... die sich ewig wiederholende Arbeit des Geistes, den articulierten Laut zum Ausdruck des Gedankens fähig zu machen“ (ebd.; cf. 47). Das ist die unmittelbare Gestalt dessen, was bei HEGEL dann „Arbeit des Begriffs“ heißt. Cf. HAMANN: „Ein Kopf, der auf seine eigene Kosten denkt, wird immer Eingriffe in die Sprache thun; ein Autor hingegen auf Rechnung einer Gesellschaft, läßt sich die ihm vorgeschriebene Worte wie ein Miethsdichter ... gefallen, die ihn auf die Gleise derjenigen Gedanken und Meynungen bringen, so sich am besten schicken“ (a.a.O., Band II (1950), 126,12–16).

spinnt, spinnt er sich in dieselbe ein“ (VII, 60).⁶⁵ Spontanes Erzeugen neuer Gedanken ist mithin nur möglich als rezeptives Sicheinlassen auf die Bahnen der Sprache. Das aber ist keine Überfremdung des Denkens, denn „die Sprache ist gerade insofern objectiv einwirkend, als sie subjectiv gewirkt und abhängig ist“ (VII, 64).

Damit sind wir in der Lage, abschließend die Dialektik von Humboldts bekannter, denkwürdiger Formel erläutern zu können: „Die Sprache ist das bildende Organ des Gedanken“ (VI, 152).⁶⁶ Weil für Humboldt Sprache *nicht* dazu da ist, dass „das vorher deutlich Gedachte in Worte gekleidet würde“ (IV, 26, A. 1. [28.]), ist die Sprache gerade nicht das vom Gedanken gebildete Organ, soz. als Instrument seines Ausdrucks. Vielmehr kann der Gedanke selber ohne sprachliche Artikulation gar nicht gedacht werden. Er *bildet sich* (als Gedanke), indem er zur Sprache kommt bzw. findet: „Der Gedanke geht aus der Sprache hervor, und trägt in dieser Entstehung ihre Natur an sich“ (ebd.). Der Gedanke bestimmt sich allererst als das, was er ist, selber an seinem Andern, der Sprache, und von dieser her kommt er als Gedanke auf sich zurück.⁶⁷ Damit ist gesagt: „Die Sprache (ist) ein nothwendiges Erfordernis zur ersten Erzeugung des Gedanken, und zur fortschreitenden Ausbildung des Geistes“ (VI, 174).

Die Sprache als das bildende Organ des Denkens: dies ist sie nicht als Instrument eines vom Denken unterschiedenen äußerlichen Zwecks, sondern die Sprache ist das Organ der eigenen Selbstbestimmung und so auch Selbsthervorbringung des bestimmten Gedankens. Nur im Unterschied von sich in seiner unbestimmten Unmittelbarkeit – in der Sprache – identifiziert das Denken sich für sich selbst als wirklich. „Bildend“ ist das Organ der Sprache für den dadurch gebildeten Gedan-

⁶⁵ Diese von Bruno LIEBRUCKS „Erster Hauptsatz“ genannte Einsicht gibt etwa das Folgende zu denken: Obwohl der Mensch mit Leib und Seele in der Sprache lebt, webt und ist, liegt sie ihm doch nicht soz. fertig im Rücken, sondern er entwirft sich in sie hinein und entwirft so sich selber. Die Sprache als Grund und Horizont unseres Menschseins bildet sich für uns heraus, *indem* wir sie aus uns heraus setzen. Wir sind in ihrer Wahrheit nur so, dass wir auf sie zugehen. Indem wir die Sprache selber sprechen, bewegen wir uns in den Gleisen, die sie vorgibt. Sie ist als *arché* dadurch und darin, dass wir sie „in Anspruch“ nehmen. Humboldt formuliert hier einen Dialektik-nahen Gedanken: Die Sprache ist nicht unvordenklicher Urschoß, aus dem wir heraustreten, indem wir immer schon von ihm herkommen, sondern sie ist – als „Muttersprache“ – jener dialektisch verkehrte Grund, in den wir hineingelangen (und auch nur so *sind*), dass wir sprechend in ihn eintreten oder auch: indem wir uns im Wort in ihn hineinziehen lassen.

⁶⁶ VI, 175 findet sich die bezeichnende Wendung: „bildend zurückwirken“. Zur zitierten Formel cf. KANT, Kritik der Urteilskraft § 65, Kant's Werke (Akademie-Ausgabe), Band 5 (Berlin 1908), 374. Im Folgenden ziehe ich meine Interpretation aus: Arbeit am Gottesbegriff II (Tübingen 2005), 338 f. heran. Zum Wort als ὄργανον cf. PLATON, Kratylas 388a 8. Bei E. YOUNG heißt es von der *reason*: „language is its organon and criterion“ (Night Thoughts 2, 1). Der Young-Leser HAMANN zitiert 2, 469): „Speech, thought's canal! Speech, thought's criterion too“ (a.a.O. 129,32; von Herder übernommen).

⁶⁷ „Die intellectuelle Thätigkeit, durchaus geistig, durchaus innerlich und gewissermaßen spurlos vorübergehend, wird durch den Ton der Rede äusserlich und wahrnehmbar ...“ (VI, 152).

ken, und so erklärt sich die häufige Humboldtsche Wendung vom „Denken durch Rede“ (IV, 22).⁶⁸

II.2 Sprache und Geschichte

Wenden wir uns nun dem Verhältnis von Sprache und *Geschichte* zu. Nach Humboldt trägt jedes Wort wesentlich ein „geschichtliches“ Element in sich, das in der Art seiner Entstehung liegt (cf. V, 111). Man denkt an G. Benn: „Worte, Worte – Substantive! Sie brauchen nur die Schwingen zu öffnen und Jahrtausende entfallen ihrem Flug“.⁶⁹

Die Sprache und ihre Wörter sind auch für Humboldt aufgehobene Geschichte: „Die Sprache trägt immer den Hauch ihres in ihren Schicksalen im wirklichen Sprechen erfahrenen Lebens an sich“ (VI, 232).⁷⁰ Insofern ist die Sprache „tief in die geistige Entwicklung der Menschheit verschlungen, sie begleitet dieselbe auf jeder Stufe, ... und der jedesmalige Culturzustand wird auch in ihr erkennbar“ (VII, 17). Gleichwohl ist sie nicht nur der einseitig abhängige Reflex der Realgeschichte; vielmehr wird hier ein irreduzibles Wechselverhältnis erkennbar, weil die Sprache immer auch „eine sich uns sichtbar offenbarende, wenn auch in ihrem Wesen unerklärliche, Selbstthätigkeit“ besitzt (ebd.).⁷¹

Zugleich also steht die Sprache jeder Nation, deren eigene sie ist, immer auch gegenüber, um ihr ihre Geschichte vor- oder zuzusprechen. Sie „hält der Nation, ohne dass diese sich dessen selbst einzeln bewusst wird, in jedem Augenblick ihre ganze Denk- und Empfindungsweise, die ganze Masse des geistig von ihr Errungenen, wie einen Boden gegenwärtig, von dem sich der auftretend beflügelte Fuss zu neuen Aufschwüngen erheben kann ...“ (VI, 125). Damit ist das Humboldtsche Theorem

⁶⁸ Cf. auch „Denken durch Sprache“ (V, 111; VII, 161 u. 640 u. ö.) bzw. „Denken vermitteltst der Sprache“ (IV, 307). Bereits Herder drückte sich ähnlich aus.

⁶⁹ *Probleme der Lyrik* (1951); Gesammelte Werke in vier Bänden (Hg. D. Wellershoff), I, 513, (cf. IV, 13).

⁷⁰ Cf. J. G. HAMANN: „In der Sprache jedes Volkes finden wir die Geschichte defselben“; Briefwechsel (Ziesemer/Henkel), Band 1 (Wiesbaden 1955), 393, 23 f.; Herder hat das weiter ausgesprochen.

⁷¹ Daher muss man die Dialektik zwischen „der“ Sprache und den Sprachen (cf. VI, 111; 203; 241) zur Geltung bringen, nämlich dass „man die Sprache als in Selbstthätigkeit nur aus sich entspringend und göttlich frei, die Sprachen aber als gebunden und von den Nationen, welchen sie angehören, abhängig darstellt“ (VII, 17). Auch III, 317 (1812) spricht Humboldt von der „bewundernswerten und wahrhaft göttlichen Natur“ der Sprache, die „allen die sich ihrer bedienen, unmerklich etwas Höheres und Göttlicheres bringt, als sie in sich selbst tragen und in den sie umgebenden Gegenständen entdecken“ (Anm.) Schon 1772 hat HERDER „die wahre göttliche Sprachnatur“ gepriesen (Sämtliche Werke (Suphan), V, 112). Im Kapitel über „Die sinnliche Gewissheit ...“ handelt auch HEGEL 1806 von der unser subjektives Meinen verifizierenden „göttlichen Natur der Sprache“ (Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden, Band 3, 92); cf. dazu den Aufsatz in diesem Bande: „Im Munde zerronnen ...?“ (Abschn. II.2).

von jeder Sprache als einer eigentümlichen „Weltansicht“ berührt.⁷² Jede durch die Muttersprache bedingte Weltansicht ist geschichtlich bestimmt. Auch in ihrer auf Neues gerichteten Produktivkraft ist die Sprache also stets auf die Vorgegebenheit sprachlich vermittelter Tradition angewiesen: „Da jede [sc. Sprache] schon einen Stoff von früheren Geschlechtern aus uns unbekannter Vorzeit empfangen hat, so ist die ... den Gedankenausdruck hervorbringende geistige Thätigkeit immer zugleich auf etwas schon Gegebenes gerichtet, nicht rein erzeugend, sondern umgestaltend“ (VII, 47).⁷³

In solchem Zusammenspiel von sprachlicher Rezeptivität und Spontaneität, geschichtlichem Empfangen und gedanklich innovativem Weitersprechen behauptet sich die Sprache – gemäß der o. genannten Dialektik von aus sich Herausspinnen als sich in die Sprache Einspinnen (s. o. bei Anm. 65) – als eine (gewaltlose) Macht: „Aus dem Sprechen aber erzeugt sich die Sprache, ein Vorrath von Wörtern und System von Regeln, und wächst, sich durch die Folge der Jahrtausende hinschlingend, zu einer von dem jedes Mal Redenden, dem jedesmaligen Geschlecht, der Nation ... in gewisser Art unabhängigen Macht an“ (VI, 181). So tritt „durch die Ueberlieferung einer schon vorhandenen Sprache dem Menschen, der sie doch in sich immer wieder selbstthätig erzeugen muss, die [Sprache als] Gewalt eines schon geformten Stoffes entgegen ...“ (VII, 84).

Derart existiert die Sprache geschichtlich: „*Zwischen* den ewig wechselnden Geschlechtern der Menschen, und der Welt der darzustellenden Objecte stehen daher eine unendliche Anzahl von Wörtern, die man ... [wenn auch ursprünglich nach Gesetzen der Freiheit erzeugt und gebraucht] ebenso wohl ... als selbstständige, nur geschichtlich erklärbare ... Wesen ansehen kann“ (IV, 26; Hervorh. J. R.).

Damit ist Humboldts Konzeption der Sprache als einer eigentümlichen „Zwischenwelt“ – zwischen den Subjekten und der Realität – angeklungen. Auch für Humboldt ist die Sprache weder ein bloßes Zeichensystem⁷⁴ noch nur Mittel des Ausdrucks.⁷⁵ Sie hat vielmehr einen eigenen, „medialen“ Status: „Die Eigenthümlichkeit der Sprache besteht darin, dass sie, vermittelnd, zwischen den Menschen und den äussern Gegenständen eine Gedankenwelt an Töne heftet“ (V, 110). Indem die Sprache derart die „Welt selbst“, aber „in Gedankenzeichen verwandelt“, bei sich führt (V, 112),⁷⁶ ist sie eine einzigartige Entität: nämlich in sich zugleich außerhalb

⁷² Cf. zu diesem großen Thema nur das folgende Zitat: „An dieser Form [sc. ihrer jeweiligen Sprache] leitet sie die Nation, aber umschlingt sie auch beschränkend, mit dieser eröffnet sie ihr die Welt, mischt aber der Farbe der Gegenstände auch die ihrige bei“ (VI, 125).

⁷³ Daher findet sich das Sprachstudium nach HUMBOLDT „durchaus in eine geschichtliche Mitte versetzt“ (VII, 47).

⁷⁴ Cf. VII, 64.

⁷⁵ Cf. VI, 119; VII, 20 u. 177.

⁷⁶ Cf.: „Das Wesen der Sprache besteht darin, die Materie der Erscheinungswelt in die Form der Gedanken zu giessen“ (IV, 18); dies freilich so, dass bei dieser Transformation das Andere ihrer selbst (die „Materie der Erscheinungswelt“) in ihr selber erhalten bleibt.

ihrer, ganz bei sich doch beim anderen ihrer selbst.⁷⁷ Indem die Sprache als solche „Zwischenwelt“, d. h. Vermittlungsinstanz im Weltumgang des Menschen, nie ohne geschichtliche Dimension ist, hängt auch das sich entwickelnde Bewusstsein des Menschen von sich an ihr: „wenn man sagt, dass sie [sc. die Sprache] auf ihn wirkt, sagt man nur, dass er sich in ihr nach und nach *in immer steigendem Umfang und immer wechselnder Mannigfaltigkeit* bewusst wird“ (VI, 121; Hervorh. J. R.).⁷⁸

Was für das Bewusstsein gilt, gilt – wie o. dargelegt (II.1) – auch für das Denken; es korrespondiert dem Stande der Sprachentwicklung: „Mit dem richtigen Entwicklungsgange der Sprache steht der des intellectuellen Vermögens überhaupt in natürlichem Einklange“ (VII, 162).⁷⁹

Ein letzter Gesichtspunkt ist abschließend namhaft zu machen, der die dialektische Vermittlungsleistung der Sprache betrifft: „Die Sprache ist gerade insofern Object und selbständig, als sie Subject und abhängig ist“ (VI, 182), und dies, weil sie „immer im Denken aufs neue erzeugt werden“ muss (ebd.).⁸⁰ Darum bestimmt Humboldt die Sprache überhaupt als den „grosse(n) Uebergangspunkt von der Subjectivität zur Objectivität“ (IV, 25), was nur als jeweils geschichtlich vermittelt zu verstehen ist und doch bedeutet, „dass die objective Wahrheit aus der ganze Kraft der subjectiven Individualität hervorgeht“ (IV, 28).⁸¹ Es leuchtet ein, wenn es heißt: „Dies ist nur mit und durch Sprache möglich“ (ebd.). So gelangt Humboldt zu der Erkenntnis, die hier zum Schluss wiedergegeben werden soll, dass „die Sprache am unmittelbarsten auf den Punkt hinwirkt, wo die Erzeugung des objectiven Gedankens und die Erhöhung der subjectiven Kraft in gegenseitiger Steigerung auseinander hervorgehen“ (IV, 429). Eben diese „gegenseitige Steigerung“ ist die wesentliche Geschichtlichkeit des Denkens.

⁷⁷ Der sprachlich existierende Mensch „umgibt sich mit einer Welt von Lauten, um die Welt von Gegenständen in sich aufzunehmen und zu bearbeiten“ (VII, 60). Cf. auch: „Der Geist schafft, stellt sich aber das Geschaffene durch denselben Act gegenüber und lässt es, als Object, auf sich zurückwirken. So entsteht aus der sich im Menschen reflectirenden Welt zwischen ihm und ihr die ihn mit ihr verknüpfende und sie durch ihn befruchtende Sprache“ (VII, 213).

⁷⁸ Cf.: „Denn wirklich schwebt er [sc. der Geist] auf ihr [sc. der Sprache], wie auf einer unergründlichen Tiefe, aus der er immer mehr zu schöpfen vermag, je mehr ihm schon daraus zugeflossen ist“ (VII, 164; cf. Gen 1, 2c).

⁷⁹ Was so allgemein vom Denken überhaupt zu sagen ist, betrifft ebenso unausweichlich die Gedanken noch des einzelnen Subjektes als solchen: „das Sprechen (ist) eine nothwendige Bedingung des Denkens des Einzelnen [sc. sogar auch] in abgeschlossener Einsamkeit“ (VI, 135 f.).

⁸⁰ Vom Sprechen gilt: „Die Vorstellung wird also in wirkliche Objectivität hinübersetzt, ohne darum der Subjectivität entzogen zu werden“ (VI, 155); dies übrigens auch deswegen, weil jeder dem eigenen Sprechen zuhört (cf. ebd.). Cf. ähnlich auch J. P. SARTRE: „wie man sein Denken objektiv durch die Sprache kennenlernt, während man es denkt, *um* es in die Sprache einfließen zu lassen“ (Das Sein und das Nichts (Reinbek bei Hamburg 1991), 476).

⁸¹ Es sei an den Satz erinnert: „Der durch die Sprache bedingte Mensch wirkt aber wieder auf sie zurück“ (IV, 26 f.) – nämlich denkend.

III Dogmatik und biblische Tradition

Vor dem Hintergrund des unter I und II Ausgeführten legen sich zum Schluss einige weiterführende Erwägungen nahe. Unbestreitbar ist die Dogmatik „historisch“, indem sie, wie ihre Geschichte bis heute zeigt, sich selber verändert und sich auch als veränderbar begreift. Ihre Historizität besteht, allgemein gesagt, darin, dass sie selbstverständlich mit den allgemeinen Entwicklungen im Geistesleben und das heißt insbes. mit der Weiterentwicklung (oder Veränderung) des Wissens vom Menschen, von der Natur und Geschichte, der Philosophie, der Kultur und Gesellschaft sowie auch mit der Entwicklung der Theologie überhaupt engstens verknüpft ist.

Freilich soll die Dogmatik wegen solcher geschichtlichen Zusammenhänge keinesfalls auf eine soz. rein historisch arbeitende Disziplin heruntergestuft werden – gleichsam in völliger Parallelität zur historisch-kritischen Exegese und zur rein historisch betriebenen Dogmen- und Kirchengeschichte. In deren Sinn kann die Dogmatik nie (nur) historisch sein, weil es bei ihr – wenn auch in einer bestimmten Zeit – wesentlich um die Wahrheitsfrage geht und nicht um eine bloße Bestandsaufnahme des Vergangenen und Gegenwärtigen. „Wahrheit“ aber muss gedachte (im Denken bewährte) und vernünftig artikulierte Wahrheit sein, d. h. allgemeinerfähig. Schon bei diesem Wahrheitsanspruch der Dogmatik aber stößt man auf das Verhältnis von sprachlicher Explikation und Denken (als Denken wahrer Gedanken).

Damit ist sogleich die Forderung gegeben: auch als „historische“ Disziplin muss die Dogmatik sich dem Bann des Historismus entziehen können, sofern dieser überhaupt die Bestreitung von Wahrheit innerhalb der Geschichte impliziert. Historistisch wird die Vernunft geschichtlich so relativiert, dass ihr Anspruch auf gültige und prinzipiell allgemeinerfähige Einsicht verdunstet.⁸² Vernunft muss aber gerade auch in der Einsicht ihrer geschichtlichen Vermitteltheit noch Vernunft bleiben können. (Ich weise im Vorübergehen auf P. Tillichs exemplarischen Versuch hin, in der Systematischen Theologie die „ewige Wahrheit ihres Fundamentes und (die) Zeitsituation“ dergestalt zu vermitteln, dass die geschichtliche Deutung der christlichen Wahrheit gerade in Kraft der ewigen Wahrheit selber – und von dieser selber gefordert – theologisch wesentlich wird).⁸³

⁸² Paradigmatisch dafür dürfte E. TROELTSCHS Abhandlung über „Die Absolutheit des Christentums“ (1902) sein; cf. auch dessen Aufsatz: „Historische und dogmatische Methode in der Theologie“ (1898), in: *Gesammelte Schriften*, Zweiter Band (Tübingen 1913), 729–753. Troeltschs Unterscheidung wäre von der Einsicht H.-G. GADAMERS aus zu relativieren: „Der Gegensatz von historischer und dogmatischer Methode hat unter dem Gesichtspunkt einer philosophischen Hermeneutik keine schlechthinige Geltung“ (a.a.O. XXI). Zu Troeltschs Sicht der Wort-Thematik (in der reformatorischen Theologie) cf. meine Darlegungen in dem o. Anm. 7 genannten Aufsatz, 53 ff. Für eine entschieden Kritik der Troeltschen Absolutheitsschrift überhaupt sei auf das (leider weithin unbeachtete) Buch von F. BRUNSTÄD verwiesen: *Über die Absolutheit des Christentums* (Leipzig 1905).

⁸³ Cf. *Systematische Theologie*, Band I (Berlin ³1956), 9 ff. und dazu meine Interpretation: *Paul Tillichs Theologie der Methode* (1975); in: *Gott denken. Studien zur Theologie Paul Tillichs* (Münster 2003), 3 ff. (Tillich-Studien, Band 8). Im Übrigen wäre genauer zu untersuchen, wie

Mag die Geschichte des Dogmas (als zeitloser Ausdruck der Wahrheit aufgefasst) schon die Kritik des Dogmas sein (D. F. Strauß), die Geschichtlichkeit der Dogmatik jedenfalls lässt sie allererst zu einer historisch-kritischen Disziplin werden. Das hat Schleiermacher in der „*Glaubenslehre*“ methodisch vorbildlich im Detail seiner Auseinandersetzung mit der Tradition (vor allem den Bekenntnisschriften) vorgeführt,⁸⁴ und A. E. Biedermann und E. Hirsch haben es mit der Vorschaltung einer kritischen Destruktion der Überlieferungsbestände soz. als Prolegomena weitergeführt.⁸⁵

So sehr dies Verfahren einer konkreten Abarbeitung historischer Relativitäten (im Horizont einer theoretisch verantworteten Rechenschaft für die jeweilige Gegenwart) geschuldet ist, „historisch“ im eigentlichen Sinne aber kann die Dogmatik selber (als eine steter Wandlung unterworfenen Disziplin der Theologie) nur darum und insofern sein, weil sie selbst an sich immer schon „geschichtlich“ ist bzw. gewesen ist. Zunächst ist das darin begründet, dass sie zum einen das ursprünglich als übergeschichtlich gültig angesehene Dogma faktisch in differierender Weise ausgelegt hat; dann aber – und wesentlich wichtiger –, weil an der Dogmatik sich in spezifischer und ausgezeichneter Weise der Zusammenhang von Denken und Geschichte manifestiert (bzw. immer schon manifestiert hat). Damit ist die Dogmatik – und so soll sie im Folgenden betrachtet werden – ein Paradigma für die Geschichtlichkeit der Vernunft selbst.

Dass die Vernunft an ihr selber „historisch“ ist, hängt mit der Sprachgebundenheit allen Denkens zusammen, für deren grundlegende Bedeutung Humboldt detaillierte Argumente geliefert hat (II.). In der Theologie zeigt sich dieser ihr Traditionszusammenhang *fundamental* in ihrer Abhängigkeit von der biblischen Sprache.⁸⁶ Diese hat nicht nur der Theologie stets von neuem zu denken gegeben, sondern sie überhaupt erst freigesetzt. In diesem unaufgebbaren Zusammenhang ist das Dogma wie auch, als dessen Auslegung und – in irgendeinem Sinne – rationale Rekonstruktion und Amplifizierung, die Dogmatik historisch etabliert worden.

Die solchermaßen sprachlich bedingte Geschichtlichkeit der Dogmatik darf freilich nicht als ein bloß äußerliches Geschick (d. h. rein faktisch der Historie verhaftet zu sein o. ä.) aufgefasst werden.⁸⁷ Vielmehr ist diese Geschichtlichkeit im Kern selber

sich Tillichs grundlegende Verhältnisbestimmung von Ewigkeit und Zeit (STh I, 315 ff.) zu seinem theologischen Geschichtsverständnis verhält (cf. Systematische Theologie, Band III (Berlin 1966), 341 ff.).

⁸⁴ Cf. programmatisch *Glaubenslehre* (2. Aufl.), § 27. Zum Ganzen cf. das vorzügliche Buch von M. OHST (wie o. Anm. 34).

⁸⁵ A. E. BIEDERMANN, *Christliche Dogmatik*, Zweiter Band (Berlin ²1885), 400–514 (II. I. Kritik des kirchlichen Dogmas's vom christlichen Princip und dessen Postulaten (§§ 592–696); cf. auch §§ 938–948 (640 ff.) u. ö.). E. HIRSCH, *Leitfaden zur christlichen Lehre* (Tübingen 1938), Zweites und Drittes Stück (13–60).

⁸⁶ LUTHERS Wort-Theologie war als solche vor dem Irrtum einer von überkommener Sprache (ungeschichtlich) freien Vernunft geschützt; cf. u. Anm. 98. Cf. auch J. RINGLEBEN, *Gott im Wort. Luthers Theologie von der Sprache her* (Tübingen 2010), bes. 537 ff. (HUTh 57).

⁸⁷ Auch E. HIRSCHS, die Geschichtlichkeit des theologischen Denkens scharf markierende Formel von der „Umformungskrise“ hat unübersehbar theologische Implikationen, sofern er diese als ein

theologisch zu begreifen.⁸⁸ Dafür ist – auch aus Gründen der unabstreifbaren sprachlichen Vermittlungsgeschichte aller christlichen Theologie – das (biblische) Wort Gottes selber als der entscheidende und unersetzbare Kandidat wahrzunehmen, d.h. als diejenige Instanz, die die Geschichtlichkeit der Theologie und Dogmatik ursprünglich generiert und maßgebend bestimmt.⁸⁹ Pointiert gesagt: Dogmatik ist von ihrem Wesen her eine historische Disziplin, weil sie ihre Fundierung in der Dynamik des lebendigen Wortgeschehens hat, das als Selbstvergegenwärtigung des Evangeliums biblisch zu Sprache gekommen ist.⁹⁰ Die Geschichtlichkeit *dieser* Sprache bestimmt bis heute jedes Wort, das in einer christlichen Dogmatik – wie vermittelt auch immer – formuliert wird. Das Wort, das am Anfang war (Joh 1, 1), ist die mitgehende arché, die jeden dogmatischen Satz christlich qualifiziert, und so ist die Dogmatik in ihrem theologischen Wesen als „historisch“ zu begreifen.⁹¹ Auch für die Geschichtlichkeit (und die Geschichte) der Dogmatik gilt Luthers Satz: „Quid enim est historia sine verbo Dei?“ (WA 43, 672,16f.). Theologisch erschließt sich Geschichte vom Wort Gottes selber her,⁹² und dieses ist auch ihr wahrer Gehalt – in seiner eigenen Dynamik.

Ich vertrete – als eine maßgebliche, vielleicht die wichtigste Konsequenz aus dem Dargelegten – die These: Dogmatik muss sich gerade als historische Disziplin, und das heißt jetzt: aus Gründen ihrer sprachlichen Herkunft und Verfasstheit und wegen des systematischen Zusammenhangs von Sprache und Denken, so eng wie möglich (und so frei wie nötig) an die Sprache der Bibel anschließen und diese gedanklich („systematisch“) aufnehmen und denkend weitersprechen.⁹³ (Ein lehr-

von Gott gewolltes Geschick behauptet. Cf. E. HERMS, Die Umformungskrise der Neuzeit in der Sicht Emanuel Hirschs; in: Christliche Wahrheit und neuzeitliches Denken (hg. von H. M. Müller), (Tübingen 1984), 87–141.

⁸⁸ Klassisch für einen solchen Versuch sind immer noch J. G. DROISENS Ideen zu einer „Theologie der Geschichte“; cf. dazu J. RINGLEBEN, Jesus – ein Versuch zu begreifen (Tübingen 2008), 80 ff.

⁸⁹ Ich verweise auf G. EBELINGS Konzeption der „Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift“ (1947) sowie meinen Vortrag über „Systematische Theologie und Kirchengeschichte“ (1999, unveröffentlicht).

⁹⁰ HAMANN beruft sich gegenüber M. Mendelssohn darauf, dass er „von keinen ewigen Wahrheiten, als unaufhörlich Zeitlichen weiß“ (Golgatha und Scheblimini (1784), Sämtliche Werke (Nadler), III, 303,36f.; a.a.O. 311,37f. ist von „zeitliche[n] und ewige[n] Geschichtswahrheiten von dem Könige der Juden“ die Rede).

⁹¹ SCHLEIERMACHER hat sich der (neologischen) These, dass Jesus „durch die Unvollkommenheit der Sprache wesentlich gehindert worden sei, den innersten Gehalt seines geistigen Wesens ganz in bestimmten Gedanken zu verwirklichen“ immerhin in ermäßigter Form angeschlossen (cf. Der christliche Glaube (2. Aufl.), KGA 13/2, 44,23–26 mit 48,8–16; § 93.2). Im Übrigen überhob ihn der Gedanke von Christus als „Urbild“ wohl der Notwendigkeit, Jesu Worte theologisch zu begreifen: als die *logoi* des Logos.

⁹² Cf. auch: „Vita enim sine verbo incerta est et obscura“ (WA 18, 655,10). Von hier aus ließe sich Luthers Wort- und Schrifttheologie (wie auch seine Vernunftkritik) umfassend entfalten; cf. dazu mein o. Anm. 86 genanntes Buch.

⁹³ Cf. dazu M. HEIDEGGER: „weil sie [sc. die Theologie] begriffliche Interpretation der christlichen Existenz ist, haben alle Begriffe ihrem Gehalte nach einen wesenhaften Bezug auf das christliche

reiches Beispiel dafür könnte die Dogmatik-Konzeption A. Schlatters vor Augen führen).⁹⁴ Die so verstandene Geschichtlichkeit der Dogmatik stiftet ihr wesentlich eine „philologische“ Dimension ein, wenn man dies im Sinne von M. Heidegger tief genug fasst, der sagte: „Wenn *Philologie* besagt: die *Leidenschaft der Erkenntnis des Ausgesprochenen*, dann ist das, was wir treiben, Philologie“.⁹⁵ Damit ist ein aus dem Sprachdenken gespeistes, spezifisch „sprachliches“ Verstehen auch der biblischen Texte gefordert, das sich von der historisch-kritischen Philologie der gewöhnlichen Exegese unterscheiden lässt.⁹⁶

Mit Bezug auf Humboldt und Kant hat Br. Liebrucks von solchem geschichts- und überlieferungsbezogenen Denken gesagt: „Das geschieht auf dem Boden der Sprache und der *Sprachlichkeit* des Denkens, das darin besteht, dass wir uns in eine geschichtlich und gesellschaftlich gewordene *Sprache* hineinspinnen, die nicht a priori ist, sondern geschichtlichen Wandlungen unterliegt“.⁹⁷ Die Anspielung auf den o. zitierten Hauptsatz Humboldts, dass wir uns in demselben Akt, mit dem wir die Sprache aus uns herausspinnen, zugleich in sie hineinspinnen (lassen) (s. o. bei Anm. 65), besagt für unsere These: wegen der konstitutiven Sprachlichkeit des bewussten Subjektes kann kein sozusagen sprachfreies und „autonomes“ Subjekt

Geschehen als solches.“ Die christliche Theologie „ist, wenn anders sich die Gläubigkeit in der Schrift bezeugt: ihrem Wesen nach *neutestamentliche Theologie*“ (Phänomenologie und Theologie (1927); Gesamtausgabe, Band 9 (1976), 57). Nach B. LIEBRUCKS ist der Bereich der Sprache zugleich systematisch und historisch, spekulativ und empirisch; in: Ders., Erkenntnis und Dialektik (Den Haag 1972), 68). Von hier aus wird die Unterscheidung KANTS von „Schriftgelehrten“ und (moralisch-rationalen) „Schriftauslegern“ bzw. von „authentischer“ und „doctrinaler“ Schriftauslegung obsolet; cf. I. Kant, Der Streit der Fakultäten (1798); in: Kant's Werke (Akademie-Ausgabe), Band VII (Berlin 1907), 36 u. 66.

⁹⁴ Cf. dazu meinen Aufsatz: „Exegese und Dogmatik bei Adolf Schlatter“; in: Arbeit am Gottesbegriff II (Tübingen 2005), 350–385. Auch an J. KAFTAN wäre zu erinnern, der nicht nur eine eschatologisch ausgerichtete „Dogmatik“ (⁸1920), sondern ebenso eine „Neutestamentliche Theologie“ (1927) veröffentlicht hat. Cf. dazu Christine COSTANZA: „Einübung in die Ewigkeit“. Julius Kaftans eschatologische Theologie und Ethik (Göttingen 2008), (FSÖTh 124).

⁹⁵ (1924); in: Gesamtausgabe, Band 18 (2002), 4. Man mag sich hierbei auch an J.G. HAMANN erinnern, der sich als „Philologe“ verstand, d. h. als Liebhaber des Logos (cf. Sämtliche Werke (Nadler), Band II, 263,50–53 (unter Bezug auf Hebr 4, 1 f.) mit PLATON, Phaidr. 236e 5).

⁹⁶ Nimmt man Heideggers Dictum ernst, so folgt daraus, dass das hier skizzierte geschichtliche Verfahren der Dogmatik nicht einfach in „begriffsgeschichtlicher“ Arbeit aufgeht, sondern (wie z. B. bei W. PANNENBERG) in einer die historisch nachzeichnende Begriffs- und Rezeptionsgeschichte selber *begreifenden* Denkbemühung sich systematisch vollendet. Zur Idee einer „sprachlichen Auslegung“ cf. J. RINGLEBEN, Wort und Geschichte (Göttingen 2019), 5–7.

⁹⁷ Sprache und Bewusstsein. Band 4 (Frankfurt a. M. 1968), 686. Das Zitierte wird von Kants Position abgehoben: „Nach KANT kann es so wenig eine Genealogie der Begriffe (Noogonie) wie eine Anschauung geben“ (a.a.O. 688). O. BAYERS Apercu von der Bibel als „historischem Apriori der Erkenntnis“ (Zeitgenosse im Widerspruch. Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer (München/Zürich 1988), 170 ff. (S. P. 918) ist demgegenüber eine Äquivokation; in sachlicher Differenziertheit: Liebrucks, a.a.O. 686.

der biblischen Sprache – als in subjektiver Deutungshoheit frei darüber verfügend – voraus gesetzt werden.⁹⁸

Weiter folgt aus der proponierten These: jeder theologische Ansatz, der davon ausgeht, aus angeblich der Neuzeit und ihren Denkbedingungen geschuldetem Interesse sei die Bibel als soz. nur noch historisch relevante, weil definitiv vergangene Sprachgestalt des Christentums allenfalls zu einer Anfangsgestalt oder bloß vorstellungsmäßig vorläufigen Formation eines naiven religiösen Bewusstseins herabzustufen bzw. zu relativieren, und dies im Namen des gegenwärtigen Bewusstseins, ist theologisch und sprachphilosophisch verfehlt.

Vielmehr ist durchgreifend zur Geltung zu bringen, dass das Bewusstsein sprachlich verfasst ist, d. h. immer schon – gerade auch als Selbstbewusstsein – sprachlich vermittelt, indem es aus der (geschichtlich bestimmten) Sprache zu sich kommt und sich in der Sprache – auch rein für sich selber – auslegt. Hierfür wäre an Luther zu erinnern, der den Zusammenhang von Wort und Bewusstsein für die Gewissheit des Glaubens stark gemacht hat; ich meine die bekannte Aussage: „Atque haec est ratio, cur nostra Theologia certa sit: Quia rapit nos a nobis et ponit nos extra nos“ (WA 40 I, 589,25 f.).⁹⁹ Es ist deutlich, dass Luther dem sich im Glauben seiner vergewissernden Bewusstsein eine exzentrische Positionalität zuspricht, die ausschließlich im sprachlichen Wort zu haben ist. Und dies so wesentlich bzw. grundlegend, dass er auch sagen kann: „constituamur in alienis“ (WA 39 I, 492,3).

Diese Konstitution ist sprachlich zu verstehen, und das reformatorische *Extra nos* (sc. des Wortes) gewinnt hiermit einen subjektivitätstheoretisch fundierenden Status.¹⁰⁰ Mir scheint nun, dass auch Schleiermachers Verhältnisbestimmung von Bewusstsein und Gott, wie sie im § 4 (4.) der „Glaubenslehre“ (2. Aufl.) angedeutet wird,¹⁰¹ und in der Folge überhaupt das Verhältnis von Sprache und Bewusstsein wie auch von Sprache und Geschichte als tiefer ineinandergreifend gedacht werden

⁹⁸ Das ist das Grundmotiv in LUTHERS Verhältnisbestimmung von Wort und Geist bzw. seiner Kritik an einer angeblich voraussetzungslosen Vernunft und ihre Deutungsstrategien (cf. o. Anm. 86). A. PETERS hat zu Recht in Luthers Konfrontierung von Sprache und Logik – paradigmatisch in der Passage „De predicatione Identica“ (1528; WA 26, 437–445) – ein „erstes Vorgefecht im Streit um das rechte Zueinander von reiner und historischer Vernunft“ gesehen (in: Ders., Realpräsenz. Luthers Zeugnis von Christi Gegenwart im Abendmahl (Berlin 21966), 90 (AETL 5)). Dazu ist der Hinweis zu vergleichen: „Diltheys berühmte Forderung nach einer „Kritik der historischen Vernunft“ wie einer Kategorienlehre des Verstehens ist in Luthers hermeneutischem Ringen mit der Scholastik wie mit den Schweizern bereits angesetzt“ (a.a.O. A.14).

⁹⁹ Cf. auch WA 5, 128,31. Auch CALVIN hat formuliert: „necesse sit extra nos exire“ (CA 83 (55), 48).

¹⁰⁰ E. HIRSCH deutet von hier aus im Allgemeinen den Zusammenhang von Glaube und Geschichte: „Glaube und Geschichtserkenntnis sind beide eine Abwendung des Menschen von sich selbst hin auf die Wirklichkeit Gottes, der im Zugleich als Wort das Licht des Glaubens und als Tat das Licht der Geschichtserkenntnis ist“ (Leitfaden zur christlichen Lehre, § 42 B; a.a.O. wie o. Anm. 85, 59). Für die Auseinandersetzung mit Schleiermachers Dogmatik-Konzept bedeutet das: der Gottesbegriff selber muss eindeutig Vorrang erhalten gegen Begriffe wie „frommes Selbstbewusstsein“, „fromme Gemeinschaft“, „Wesen des Christentums“ u. a.; cf. auch u. Anm. 102 u. 103.

¹⁰¹ Cf. dazu Reinhard LEUZE, Sprache und frommes Selbstbewusstsein. Bemerkungen zu Schlei-

muss, als dies bei Schleiermacher selber geschieht.¹⁰² Ich kann das freilich hier nicht ausführen, möchte aber wenigstens darauf hinweisen, dass dabei die Aufmerksamkeit auf die Eigendynamik des sprachlichen Wortes „Gott“ zu richten wäre, weil dies Wort sich uns zuspricht (und immer schon zugesprochen hat) und wir somit im Denken dieses Wortes bereits (geschichtlich) von ihm herkommen.¹⁰³

Anstatt diese Andeutungen weiter zu verfolgen, soll als letztes noch ein Gesichtspunkt angesprochen werden, der die Dogmatik als „historisch“ bzw. geschichtlich denkende Theologie m. E. ganz wesentlich betrifft. Geschichtlichkeit wurde hier bisher überwiegend vergangenheitsorientiert verstanden. Und es trägt insofern der historischen Dimension der Dogmatik zutiefst Rechnung, wenn E. Hirsch im § 2 seines „Leitfadens“ „Die bleibende Notwendigkeit eines neu anfangenden ursprünglichen christlichen Erkennens“ herausstellt.¹⁰⁴ Was ich demgegenüber – und gar nicht im Gegensatz zu diesem Postulat – jetzt akzentuieren möchte, ist, dass die Geschichtlichkeit des Wortes Gottes eine zentrale *eschatologische* Dimension in sich trägt.¹⁰⁵ Das Wort der Schrift ist an ihm selber geschichtlich, sofern es endgeschichtlich ist und eine eschatologische Triebkraft hat – und darum notwendig auch eschatologische Aussagen macht. Klopstock hat das in die dichterisch-biblischen Wendungen gefasst: „Worte sprechen ihn nicht aus; aber sie sind doch/Seines Lichts ankündende Dämmerung, werden/Morgenröthe“.¹⁰⁶ Somit hat die religiöse Rede (der Bibel) an ihr selber schon einen eschatologisch-antizipativen Charakter: auf den Worten der Schrift liegt gleichsam der Glanz des Eschaton, d. h. auf ihnen als einem sprachlichen Vorschein.

ermachers Glaubenslehre; in: Internationaler Schleiermacher-Kongress Berlin 1984. (Berlin u. a. 1985), Teilband 2, 917–922 (Schleiermacher Archiv 1, 2).

¹⁰² Sofern das im Horizont des Gottesgedankens als solchen geschieht (bzw. von ihm her), kann so auch das Gottesverhältnis als *Wahrheitserkenntnis* in sich schließend zur Darstellung gebracht werden. Den Ausfall der Wahrheitsfrage kritisiert E. HIRSCH an Schleiermacher – insbesondere mit Bezug auf KD § 1–12 (bes. § 3 u. 5), die er „klerikalisch“ nennt –, indem er zugleich die kunstmäßige Reflexion (der Dogmatik) als „wache Gestalt einer zum christlichen Glauben gehörenden ursprünglichen“ Reflektiertheit begreift (cf. *Christliche Rechenschaft*, Erster Band (Hg. Gerdes), (Berlin 1978), 15 u. 202 (zu „klerikal“ auch a.a.O. 38)). Daher ist es nach Hirsch für das Gottesverhältnis als solches „wesentlich, in Wort und Begriff gefasst zu werden“ (a.a.O. 202). Cf. dazu: U. BARTH, *Gott – Die Wahrheit? Problemgeschichtliche und systematische Anmerkungen zum Verhältnis Hirsch/Schleiermacher*; in: *Christentumsgeschichte und Wahrheitsbewusstsein*, hg. von J. Ringleben (Berlin 1991), 98–157.

¹⁰³ Cf. z. B. auch G. EBELINGS Hinweis: „Diese Sprachlichkeit der Existenz ist das, was in der Heiligen Schrift zum Austrag kommt und woran das Reden von Gott seine Notwendigkeit und eben darum seine Verstehbarkeit hat“ (Der hermeneutische Ort der Gotteslehre bei Petrus Lombardus und Thomas von Aquin; in: *Wort und Glaube*, Band II (Tübingen 1969), 249). Zur Uneinholbarkeit des Wortes „Gott“ cf. auch J. RINGLEBEN, *Der lebendige Gott* (Tübingen 2018), 581–609.

¹⁰⁴ Leitfaden zur christlichen Lehre (1938), 2. Cf. dazu auch J. RINGLEBEN, a.a.O. 55–59.

¹⁰⁵ Das göttliche Wort entlässt aus sich eine Geschichte vom Anfang (Joh 1, 1) bis zum Eschaton (Apc 17, 17). Cf. zur Eschatologie des Wortes bei Luther J. RINGLEBEN, a.a.O., wie o. Anm. 86, 550–620.

¹⁰⁶ *Das Schweigen* (1801), Sämtliche Werke, 5. Band (Leipzig 1854), 35.

Um das sprachphilosophisch zu präzisieren, wäre z. B. an E. Hirschs Einsicht in den grundsätzlich vorläufigen und über sich hinausweisenden Status religiöser Rede anzuknüpfen: „Es gehört zur Eigentümlichkeit des Religiösen, dass wir immer mehr mit den Worten meinen, als sie unmittelbar ausdrücken“.¹⁰⁷ Einen Wink in dieser Richtung findet man auch bei E. Jünger: „Religiöse Rede spricht der Wirklichkeit notwendigerweise mehr zu, als das jeweils Wirkliche aufzuweisen hat und als Wirklichkeit überhaupt aufzuweisen vermag“.¹⁰⁸ Zumal Luther hat seiner Lehre vom Wort einen eschatologischen Erfüllungssinn grundlegend eingeschrieben, was hier nicht näher ausgeführt werden kann.¹⁰⁹ Die theologische Hermeneutik hat von dieser Dimension des Schriftwortes wohl immer etwas gewusst, indem sie an ihm einen „anagogischen“ Sinn abhob.¹¹⁰ Möglicherweise ließen sich Schleiermachers Hinweise über die Zukunftsbezogenheit der Dogmatik (s. o. I.) in dieser Richtung auch über Schleiermachers eigene Einlösung hinaus fruchtbar machen.¹¹¹ Jedenfalls ist, die Geschichtlichkeit des Wortes Gottes selber zu reflektieren, der Theologie mit der Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament primär immer schon aufgegeben,¹¹² denn ohne sie ist Jesu Auftreten und Selbstverständnis nicht zu begreifen. Es ist hier auch nicht mehr auszuführen, wie alle diese Perspektiven in einer Gotteslehre konvergieren, die Gott selber in seiner eigenen Geschichte, als Geschichte seines Sich Hervorbringens und Werdens zu sich, zu denken versucht.¹¹³

Aus dem allen folgt der Satz: Dogmatik muss sich selber als ein Moment im Prozess eschatologischen Werdens des Wortes Gottes zu sich begreifen, um so in Wahrheit eine theologische Disziplin und als solche „historisch“ zu sein.

¹⁰⁷ Etwas von der christlichen Stellung zum Alten Testament; in: *Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums* (Tübingen 1986), 148.

¹⁰⁸ Metaphorische Wahrheit; in: *Entsprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch* (München: 1986), 3. Cf. auch die Fortsetzung: „Diese Eigenart religiöser Rede, die nur dann wahre religiöse Sprache ist, wenn sie, ohne am Wirklichen vorbeizureden, über es hinausgeht“ (ebd.).

¹⁰⁹ Cf. außer der o. in Anm. 105 genannten Darstellung auch. J. RINGLEBEN, *Metapher und Eschatologie bei Luther*; in: *Arbeit am Gottesbegriff I* (Tübingen 2004), 96 ff.

¹¹⁰ Cf. den Artikel „Schriftsinn, mehrfacher“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (ed. J. Ritter u. a.), Bd. 8, 1431–1439 (H. Meyer).

¹¹¹ Cf. M. WEEBER, *Schleiermachers Eschatologie* (Gütersloh 2000) und E. HERMS, *Schleiermachers Eschatologie nach der zweiten Auflage der Glaubenslehre*; in: *Menschsein im Werden* (Tübingen 2003), 125–149. Anzuschließen wäre etwa an die – auch von Hirsch übernommene – grundsätzliche Kritik bei KIERKEGAARD an Schleiermachers Fassung des menschlichen Gottesbewusstseins als etwas Zuständlichem, statt als eines im Werden Begriffenen; cf. Pap. X² A 416 u. 417 (1850); in: *Die Tagebücher* (Hg. Gerdes), Band 4 (Düsseldorf 1970), 98 f.

¹¹² Für LUTHER cf. den grundlegenden Text WA 26, 382,25–383,3 und meine Interpretation, a.a.O. (wie o. Anm. 109), 97–104. Auch nach E. HIRSCH „ist die geschichtliche Verflechtung der christlichen Religion mit dem heiligen Buch der alttestamentlich-jüdischen Religion weit mehr als ein stummes Faktum, das in seiner nackten Gesetztheit hingenommen werden muss: es ist ein Geschehen, das zu uns redet, genauer, durch das Gott zu uns redet“ (a.a.O., wie o. Anm. 107, 121).

¹¹³ Cf. dazu mein *Jesus-Buch* (wie o. Anm. 88), passim und (zum Verhältnis Jesus – AT) das Kapitel 6: *Der Exeget der Vatersprache*, a.a.O. S. 226 ff. sowie meine *Gotteslehre*; a.a.O., wie o. Anm. 103.

Zweieinigkeit

Logische Überlegungen zur Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus nach dem Chalcedonense

Die entscheidenden Formulierungen des christologischen Dogmas von Chalcedon (451) sind bekanntlich die folgenden:

„confitemur unum et eundem filium, dominum nostrum Iesum Christum, et ... depraedicamus eundem perfectum in divinitate et perfectum eundem in humanitate, vere deum et vere hominem eundem ... in duabus naturis inconfuse, inconvertibiliter, indivise, in segregabiliter cognitum, *nequaquam* differentia naturarum nunquam sublata propter unionem ...“¹

Bereits der unmittelbare Wortlaut lässt ohne weiteres erkennen, dass es sich bei dem Verhältnis von Gott und Mensch (vertreten durch ihre sog. „Naturen“) in der einen Person Jesu Christi um etwas handelt, das weder einfach nur als *Eins* noch im gewöhnlichen Sinne als *Zwei* begriffen werden kann.² Wie auch immer dieses besondere Verhältnis rational zu rekonstruieren sein mag, als eine unmittelbare Folge daraus

¹ Zitiert nach BSLK (Göttingen ⁶1967), 1105, 14–23. Die griechische Fassung lautet: ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογοῦμεν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν, καὶ ... ἐκδιδάσκομεν τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ... ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον ... (a.a.O. 1104, 52–1105, 7).

² Das Symbolum Athanasianum formuliert, dass Christus Gott *und* Mensch ist, aber „non duo tamen, sed unus Christus“ (BSLK 30, 1 f.).

ergibt sich, dass die (relative) Eigenidentität beider am Ort der gottmenschlichen Person als eine wechselseitig vermittelte gedacht werden muss. Dadurch können (in traditionskritischer Weise) Gott und Jesus in ihrem zweieinigen Verhältnis nicht mehr als jeweils für sich zu fixierende, substantielle Größen gefasst werden.

Eben das scheinen die zentralen *negativen* vier Leitbestimmungen des Dogmas³ gedanklich zum Ausdruck bringen zu wollen (s. u. Abschn. I), und ihrem Verständnis sind die folgenden systematischen Überlegungen gewidmet.⁴ Diese sind an drei Hauptfragen orientiert, die sich hier nahelegen: 1. Ist ein gedanklicher Zusammenhang der negativen Aussagen des Dogmas erkennbar? 2. Was haben die gleich zu erörternden Negationen des Dogmas mit Jesus selber, auf den sie sich beziehen, zu tun? 3. Wie verhält sich der positive Gehalt des Dogmas zu den expliziten Negationen? Mit diesen Fragen ist auch die Gliederung meiner Studie vorgegeben:

- I. Systematik der Negationen
- II. Differenzierungen im Gott-Mensch-Verhältnis
- III. Jesu Gottesverhältnis als genetischer Ort der Negationen
- IV. Die Negationen in Jesu Selbstverhältnis
- V. Das Verhältnis der Negationen zur positiven Aussage des Dogmas

I Systematik der Negationen

Die vier, mögliche Fehldeutungen des Verhältnisses von göttlicher und menschlicher „Natur“ in der einen Person Christi *abwehrenden* Bestimmungen lauten:

- (a.) „unvermischt“⁵
- (b.) „unverändert“ (bzw. „unveränderbar“)⁶
- (c.) „ungeteilt“⁷ und
- (d.) „ungetrennt“ (bzw. „untrennbar“).⁸

Fragt man nach einer bei dieser Aufzählung – unerachtet möglicher dogmengeschichtlicher Veranlassungen zu ihrer negativen Fassung⁹ – unterlegten *Logik* oder Systematik, so ist zweierlei ohne weiteres ersichtlich:

³ A.a.O. 1105, 22 bzw. 6f.

⁴ Ich bin meinem Freunde, Prof. Dr. Tom Kleffmann (Kassel), für eine konstruktive Diskussion meines Textes zu Dank verpflichtet.

⁵ ἀσυγχύτως bzw. *inconfuse*.

⁶ ἀτρέπτως bzw. *inconvertibiliter*.

⁷ ἀδιαίρετος bzw. *indivise* („unzertrennlich oder unzerteilt“).

⁸ ἀχωρίστως bzw. *insegregabiliter* („unabgesondert“).

⁹ Zur Einführung der vier Adverbien in den Text des Dogmas cf. A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 1 (Freiburg/Basel/Wien 1979), 756–759 sowie zum dogmengeschichtlichen Kontext 759 ff. Über falsche Zweiheit bei Eutyches von Alexandria einerseits und falsche Einheit (Dominanz der göttlichen Natur bei Verlust des wahren Menschseins) bei Nestor von Antiochien andererseits cf. A. v. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte (ND

1. (a.) und (b.) einerseits und (c.) und (d.) andererseits sind jeweils spezifische Varianten einer gleichen Verfehlung von Christi Sein von Gott her bzw. in Einheit mit ihm.

2. ist grundsätzlich erkennbar: (a.) und (b.) verneinen ein falsches Verständnis von *Einheit* (sc. von göttlicher und menschlicher Natur), haben aber an sich die Differenz zum Thema; während (c.) und (d.) eine falsch gedachte *Zweiheit* fernhalten, an sich aber auf Einheit zielen.¹⁰ Dies Letzte (2.) ist die für alles Folgende vor allem wichtige Einsicht.

Die „Einheit“ zweier lässt sich unmittelbar 1. äußerlich als ihre partikularisierende *Vermischung* in einer unklaren Gemengelage vorstellen bzw. als mechanisch Zusammengesetztes, dessen Bestandteile gegeneinander gleichgültig sind oder 2. als die *Verwandlung* des einen zum anderen, d. h. als eine solche Abwandlung, dass die veränderte Identität eines jeden preisgegeben und zu etwas Anderem geworden wäre, d. h. als totale Transformation.¹¹

„Zweiheit“ wiederum ließe sich an sich 1. als eine die Einheit dessen, was ursprünglich eins ist oder zusammengehört, aufspaltende *Teilung*, wodurch das Ursprüngliche innerlich aufgelöst wäre, oder 2. als eine jene durch restlose Absonderung voneinander völlig beseitigende *Trennung* fassen, bei der die Separierten, sich beziehungslos gegenüber stehend, nur äußerlich zusammengesetzt werden könnten.¹² Alle diese Möglichkeiten verfehlen definitiv das hier zu denkende Verhältnis von Einheit und Unterschiedenheit.

der 4. Auflage; Darmstadt 1983), Band II, 368 ff. und 339 ff. Der eine Streit entspricht der (*hier*) (c.) und (d.) genannten, der andere der (a.) und (b.) genannten häretischen Position. Zu den Stichworten (a.) und (b.) cf. auch Harnack, a.a.O. 381 ff. Zu Harnacks eigener, im Übrigen gedanklich unergiebigen Einschätzung der vier Begriffe s. u. Anm. 61.

¹⁰ Ähnlich auch GRILLMEIER, a.a.O. 752; zu (a.) und (b.) kurz 762 f. Die 4-Zahl der überhaupt möglichen und logisch relevanten Ableitungen von der Wahrheit des Dogmas würde sich am besten erklären (bzw. prinzipiell herleiten lassen), wenn es sowohl für die *wahre* Einheit zwei spezifische Formen, sie zu verfehlen gibt, wie auch für die *wahre* Zweiheit ebenso zwei solche. Wahre Einheit und wahre Zweiheit lägen dergestalt gleichsam in der *Mitte* zwischen ihren jeweils doppelt möglichen falschen Extremen bzw. unrichtigen Auffassungen, und jene wären von den beiden Extremen gleich weit entfernt. Diese Doppelheit von wahrer Einheits- und wahrer Zweiheitskonzeption, die zunächst voneinander zu unterscheiden sind, *redupliziert* aber ihrerseits wieder nur das Verfehlen einer sie (sc. jene beiden Mitten) beide vereinenden Mitte, der gegenüber Einheit und Zweiheit selber die Extreme darstellen würden. Die eigentliche Mitte des im Dogma als zentraler Kern Gemeinten, aber nicht explizit formulierten, müsste demnach eine *Einheit von Einheit und Zweiheit* sein.

Wenn es darum geht, dann ist auch nachvollziehbar, dass unter den Denkbedingungen der Abfassungszeit dieser völlig neuartige Gedanke wegen der Dominanz des Substanzbegriffs nicht aussagbar, sondern nur durch Negationen zu umschreiben war.

¹¹ Von den beiden „Naturen“ Christi heißt es: „nunquam ... altera in alteram mutatur“ (FC. SD VIII; BSLK 1019, 43–45), bzw. es geht dabei nicht um eine „conversio“ (sc. der Gottheit in die Menschheit); cf. Symb. Athans. 32; BSLK 30, 3; ebenso a.a.O. 983, 37.

¹² Eine derart ganz äußerliche, additive Verbindung wird mit dem Bild der „zwei zusammengeleimten Bretter“ (*cum duo asseres conglutinantur*), die nichts Gemeinsames haben, später noch abgelehnt (Cf. FC. Epit. VIII; BSLK 806, 10 f. und SD VIII; 1021, 30 f.): als hätten sie „nullam communi-

Gegen die falschen Einheitskonzeptionen von (a.) und (b.)¹³ wird aber an der Einheit festgehalten, wie (c.) und (d.) zeigen, und umgekehrt sichern (c.) und (d.) die wahre Einheit gegen die verfehlte Einheitsvorstellung von (a.) und (b.). Denn die Negation in (a.) setzt eine auflösbare Einheit voraus und die in (b.) eine einseitig bestimmte. (d.) richtet sich gegen die Annahme zweier verschiedener Einheiten und (c.) gegen eine künstliche, weil nachträgliche Zweiheit.

Verneint (a.) eine rein äußerliche Zusammensetzung beider Naturen,¹⁴ so (b.) eine bloße Veränderung an Einem und Demselben.¹⁵ Entsprechend wendet (c.) eine Teilung Eines und Desselben ab, und (d.) richtet sich gegen eine abstrakte Sondernung oder Getrenntheit beider.¹⁶

Zwar soll (a.) gelten, aber auch (d.),¹⁷ und so wie (b.) zugleich auch (c.); derart greifen die Klauseln auch ineinander.¹⁸ Denn Vermischung und Teilung (gemäß (a.) und (c.)) sind das unmittelbare Gegenteil von wirklicher Zweiheit, und Veränderung und Trennung (gemäß (b.) und (d.)) das vom ursprünglichen für sich je Eines-sein (sc. der beiden Naturen). Wenden sich (a.) und (c.) gegen eine falsche *Zusammensetzung*, so, weil eine solche einerseits (gemäß (a.)) nur das Verwischen der Unterschiedenheit, andererseits (gemäß (c.)) eine bloß nachträgliche Differenzierung mit sich brächten. (b.) und (d.) sind demgegenüber auf eine falsche *Vereinheitlichung* bezogen, weil diese einerseits (gemäß (b.)) nur durch Verlust der jeweiligen Identität, andererseits (gemäß (d.)) nur durch exklusives Festhalten an ihr als je eigener zustande käme. Zugleich ist zu bemerken: „unvermischt“ (a.) hält in gewisser Weise auseinander, aber „ungeteilt“ (c.) trennt auch nicht abstrakt; „unverändert“ (b.) hält die jeweilige Eigenidentität zwar fest, aber „untrennbar“ (d.) lässt auch nicht in Beziehungslosigkeit auseinander fallen.

cationem inter se“ (31 f.). Von „zusammengeklebt“ bezüglich Leib und Seele Christi sprach schon GREGOR von Nyssa (καθ'ἅπερ τιμὴ κολλῆ. Or. Kat. 16; GNO (Mühlenberg; Leiden 1996), IV/4, 48, 12; PG 45, 52B 9); aber die Kritik an der Vorstellung zweier zusammengeleimter Bretter zielt auf einen krassen Ausdruck abstrakten Substanz-Denkens. Diesem gemäß gibt es logisch entweder nur die Möglichkeit, dass etwas nur es selbst (bzw. nur mit sich identisch) ist, oder die, dass es sich andernfalls um zwei ganz verschiedene Instanzen handeln muss. Für das christologische Dogma indes gilt: *Tertium datur!*

¹³ Vermischung (a.) setzt Getrenntsein (cf. d.) voraus bzw. hebt dieses nicht wirklich auf. Eine Veränderung im Sinne von (b.) beseitigt die ursprüngliche Eigenidentität, belässt es also nicht bei der Zweiheit, die bei (a.) unterstellt wird. Die in (c.) bestrittene Teilung und die Trennung, die nach (d.) zu vermeiden ist, bringen ihrerseits jeweils eine undifferenzierte Einheit, nicht aber die von (a.) und (b.) unterstellte Zusammengehörigkeit in Anschlag.

¹⁴ Zur „Vermischung“ nach Papst Leo I. cf. GRILLMEIER, a.a.O. 747 f.

¹⁵ Bzw. (b.) spricht dagegen, die Einheit jeder „Natur“ für sich zu einer neuen zu alterieren.

¹⁶ Was (c.) verneint, ist eine Beziehungslosigkeit der beiden „Naturen“, und (d.) soll verhindern, dass auseinander gerissen wird, was wesentlich zusammengehört; cf. u. Anm. 59.

¹⁷ Entsprechend können auch *confusio naturarum* und *separatio* zusammen genannt werden (FC. SD VIII; BSLK 1019, 42 f.).

¹⁸ Vermischung (a.) setzt zu ihrer Möglichkeit Trennung (d.) voraus, Teilung (c.) hingegen schließt Veränderung (b.) aus – als ihr Gegenteil –, während (c.) durch (b.) überflüssig wird; gerade deswegen sind beides Alternativen.

II Differenzierungen im Gott-Mensch-Verhältnis

Bezieht man diese mehr formalen Bestimmungen in ihrer Logik auf das Verhältnis von *Gott* und *Mensch* in der Person Jesu Christi,¹⁹ so ist inhaltlich gewendet das Folgende zu sagen.

Es geht bei dieser Christologie (der sog. „Zwei-Naturen-Lehre“) um ein distinktes Verhältnis, das zugleich eine Einheitsbeziehung ist. Die Negativ-Aussagen des Dogmas wenden sich gegen die Umdeutung der Beziehung zu einer (falschen) Einheit und des Verhältnisses zu einer (falschen) Zweiheit durch abstrakte Formalisierung. Worum es in Wahrheit geht – die Gott-Mensch-Einheit in Jesus –, das darf nicht als nachträgliche Verbindung zweier ursprünglich selbständig zu fixierender Instanzen gedacht werden; so wäre diese Verbindung ihnen bleibend äußerlich.²⁰ Beide sind das, was sie jeweils für sich selber sind, *in* der wesentlichen Relation zum jeweils Anderen.²¹

Diese Instanzen sind hier Gott und der Mensch Jesus. Was sie je für sich sind (Gott bzw. Mensch), sollen sie einerseits auch in dem bleiben, was sie für einander sind. Andererseits soll ihr Sein für einander nicht durch ihr Sein-für-sich verunmöglich (ausgeschlossen) oder beschränkt werden.²² Wegen dieser Doppelausrichtung ihrer Relationen zu einander kommt es ebenso zu der Möglichkeit, ihre Einheit mit einander, wie zu der Möglichkeit, ihre Unterschiedenheit zu verfehlen.

„Vermischung“ und „Veränderung“ (Verwandlung) beeinträchtigen bzw. beseitigen das Gottsein Gottes (an ihm selber) und ebenso das Personsein (Selbstsein) Jesu. „Teilung“ und „Trennung“ hingegen würden ein echtes und innig geeintes Sein-für-einander von Gott und Jesus verhindern. Denn Jesus muss einerseits gerade im Einssein mit Gott zugleich auch er selber (als *dieser* Mensch) sein und andererseits doch in der qualitativen Unterschiedenheit von Gott mit ihm eins sein können.²³

Setzen die Negationen von (a.) bis (d.) immer das (Einheit wie Differenz bedeutende) Verhältnis von Gott und diesem Menschen voraus, so geschieht das doch bei (a.) und (d.) mit dem Akzent von Gott her und bei (b.) und (c.) mit dem Akzent auf Jesu menschlichem Selbst. Denn Gott kann sich weder mit einem Menschen

¹⁹ Dies unter Vermeidung der bekannten Problematik der Rede von zwei „Naturen“ (cf. dazu F. SCHLEIERMACHER, Glaubenslehre², § 96; P. TILLICH, Systematische Theologie. Band II (Stuttgart ²1958), 154–157; W. PANNENBERG, Systematische Theologie. Band 2 (Göttingen 1991), 423–433).

²⁰ S. o. Anm. 12.

²¹ Das gilt freilich jeweils anders für den ewigen Sohn und den Inkarnierten.

²² Insofern das Jesu Christi Personsein betrifft, gilt hier grundsätzlich der Satz HEGELS bezüglich der Liebe: „Das Wahre der Persönlichkeit ist also eben dies, sie durch Versenken, Versenktsein in das Andere zu gewinnen“ (Werke in zwanzig Bänden (Frankfurt a. M. 1969), 17, 233). Auch wenn das hier nicht weiter ausgeführt werden kann, hängt damit der u. exponierte Begriff der Selbstunterscheidung eng zusammen (s. u. bei Anm. 39).

²³ S. u. Abschnitt III.

„vermischen“, noch ist er als Inkarnierter von diesem Einen bloß „getrennt“. ²⁴ Umgekehrt verliert Christus als menschengewordener Gott gerade nicht sein Menschsein, noch wird er in zwei Instanzen aufgeteilt. ²⁵ Entsprechend impliziert (a.) sein Nicht-Gott-Sein und impliziert (b.), dass er gerade als ein *dieser* Mensch in lebendiger Einheit mit Gott ist. (c.) hält fest, dass er sein Selbst definitiv als ein Von-Gott-her-selbst-sein hat, während (d.) betont, dass sein Nicht-ohne-Gott-sein für ihn konstitutiv ist. Anders formuliert: Nur wenn (a.) und (b.) gelten, entgeht Jesus sich nicht selber als dieser Mensch, indem er zugleich in einer Person auch Gott ist, und (c.) und (d.) stellen sicher, dass er nur so sein menschliches Sein hat *als* zugleich auch ewiger Sohn. ²⁶

Geht man in dieser Perspektive die abwehrenden vier Bestimmungen noch einmal inhaltlich durch, so lässt sich festhalten:

- (a.) „unvermischt“ zielt auf die nächstliegende Verunklarung dessen, was Gott ist und was Jesus selber ist. ²⁷
- (b.) „unverändert“ (unveränderbar) hält fest: Das Neue, das Jesus für sich selber von Gott her wird bzw. ist, bedeutet keine Selbstentfremdung, so dass er dabei ein abstrakt Anderer würde. ²⁸
- (c.) „ungeteilt“ (unteilbar) besagt die für ihn grundlegende Unmöglichkeit, von der eigenen Einheit mit Gott (wieder) zu abstrahieren. ²⁹
- (d.) „ungetrennt“ unterstreicht, dass er ebenso unhintergebar wie unüberschreitbar in seiner Bezogenheit auf Gott ist, was er selber (als Selbst) ist. ³⁰

III Jesu Gottesverhältnis als genetischer Ort der Negationen

Ein nächster Schritt zum konkreten Verständnis der chalcedonensischen Formeln erwächst aus folgender Einsicht: Die bisher vorgenommene dogmatisch-konstatierende Beschreibung der inneren Verfasstheit der gottmenschlichen Person Jesu Christi, wie sie den Aussagen des Dogmas entspricht, darf – gerade, indem sie dies ist – nicht nur „objektiv“ (in 3.Person-Perspektive) ausgesagt werden, sondern muss, weil es um Jesu personhaftes Selbstsein geht, auch „subjektiv“ (in der 1.Person-Perspektive)

²⁴ Die Inkarnation gemäß Joh 1, 14 ist weder eine solche Vermischung noch eine „Verwandlung“ (im Sinne antiker Mythen).

²⁵ Zur Selbst-Unterscheidung Jesu von Gott s. u. Abschn. III u. IV.

²⁶ Cf. Joh 1, 1a u. b: „*bei* Gott“ und selber auch „Gott“; cf. dazu J. RINGLEBEN, Das philosophische Evangelium (Tübingen 2014), 11–27 (HUTH 64).

²⁷ Cf. die Versuchungsgeschichte Mt 4, 1–11 und meine einschlägige Deutung in: Jesus. Ein Versuch zu begreifen (Tübingen 2008), 54–60 („Identitätskrise“).

²⁸ Cf. Joh 16, 15 u. 13, 3a; cf. auch 9, 37; 5, 19; 17, 5.

²⁹ Cf. Joh 14, 9b; 12, 45.

³⁰ „Der Vater und ich sind eins“ (Joh 10, 30; *ἓν, nicht εἷς!*); zur Interpretation cf. J. RINGLEBEN, a.a.O. wie o. Anm. 26, 235–242.

begriffen werden: als sein eigenes Sein, wie es für ihn selber (sein Fürsichsein) ist.³¹ Hier und hier allein kann denn auch das „Positive“ gefunden werden, wie es jene vier Exklusivbestimmungen nur negativ um-schreiben.³²

Es geht in systematischer Perspektive also darum, die vier Negationen des Dogmas als in Jesu selbsthaftes Gottesverhältnis eingezeichnet zu begreifen: mit ihnen schreitet er sozusagen alle möglichen Ableitungen von einem *wahren* Verhältnis zu seinem himmlischen Vater ab. Im Durchgang durch sie bzw. in ihrem sein Selbstsein und Selbstbewusstsein konstitutiv bestimmenden, eigenen und bewussten Realisieren *ist* er die gottmenschliche Person, in der Gott und Mensch lebendig so zusammenkommen, dass ihre jeweilige Eigenidentität (als Gott und als Mensch) zugleich *auch* gewahrt bleibt. Dieser Mensch Jesus selber will und muss klar die Unterscheidung aufrecht erhalten – gemäß den Klauseln (a.) und (b.);³³ gleichzeitig lebt er nur aus der Einheit mit seinem himmlischen Vater – gemäß den Klauseln (c.) und (d.) –, die sich gerade in der Selbstunterscheidung von diesem realisiert (s. u.).

Lassen sich die Formeln (a.) bis (d.) als Austragen seiner Einheit mit Gott durch Jesus selber verstehen – sozusagen als seine eigene Erfahrung der „*communicatio idiomatum*“, in welcher bzw. als die sein Personsein besteht³⁴ –, so heißt das im Einzelnen für die Bedeutung der Formeln bezüglich Jesu:

- (a.) Gott ist Gott, und ich bin ein Mensch.³⁵
- (b.) In (und trotz) der Bezogenheit aufeinander *bleibt* Gott er selber (als Gott), und ich *bleibe* dieser individuelle Mensch, Ich.³⁶
- (c.) Wir sind in einem unauflöselichen Einssein miteinander verbunden.³⁷
- (d.) Dieses wechselseitige Verhältnis ist unaufhebbar wie das von Vater und Sohn.³⁸

³¹ Das Dogma *artikuliert* also mit seinen Negativbestimmungen faktisch auch das wirkliche Gottesverhältnis des Gottmenschen. Damit ist die grundsätzliche Frage angesprochen, was es für die Theologie überhaupt besagt, wenn sie sich von dem Selbstverständnis Christi her bestimmen muss. Indem Gott selber sich in seinem Sohn weiß und die Theologie die entsprechenden Gedanken und Aussagen Christi über sich weiterdenkt, ist dieser, der menschengewordene Gott, als das eigentliche und letztgültige Subjekt des theologischen Denkens in Anspruch zu nehmen.

³² S. dazu u. Abschn. V.

³³ Dem genau dient die „Selbstunterscheidung“; s. u. im Text.

³⁴ Zu Jesu Person als real existierender Idiomenkommunikation cf. H. Chr. KNUTH, Zur Auslegungsgeschichte von Psalm 6 (Tübingen 1971); (BGBE 11) und J. RINGLEBEN, Der lebendige Gott (Tübingen 2018), 637 f. (DoMo 23).

³⁵ Cf. Mk 10, 18 (Parr) u. Joh 14, 28c mit 10, 29. Zu der Mk-Stelle cf. J. RINGLEBEN, a.a.O., wie Anm. 34, 812 f.

³⁶ Nach der FC. SD VIII soll gelten: „*etiam utraque suas naturales essentielles proprietates retineat neque in omnem aeternitatem eas deponet*“ (BSLK 1020, 7–10). Dass die Naturen ihre jeweiligen Eigenschaften behalten, betont auch schon das Dogma; cf. BSLK 1105, 23 f.

³⁷ S. o. Anm. 30.

³⁸ „Sohn“ zu sein, bedeutet an sich selber schon ein Einssein in der Differenz. Jesus realisiert insofern mit dem Einhalten der vier (negativen) Bestimmungen sein wesenhaftes Sohnsein, wie es durch die Taufe konstituiert worden ist; cf. Mk 1, 11 und dazu theologisch J. Ringleben, Jesus, a.a.O. wie o. Anm. 27, 30–52.

Damit ist gesagt: Jesus selber begreift seine Einheit mit Gott als eine durch Differenz *vermittelte* Einheit, d. h. als eine Einheit, die nicht nur in Gestalt einer Differenz besteht, sondern auch nur im Austragen dieser Differenz überhaupt (lebendige) Einheit ist. Das bedeutet, dass jedes strukturell notwendige Differenzmoment spezifisch zur konkreten Gestaltung dieser Einheit beiträgt, die sich ihrerseits (umgekehrt) in jenen Momenten als wahre Einheit auslegt.

Konkret und am Ort von Jesu Selbstverständnis gedacht, heißt dies (bzw. schließt in sich), dass Jesus sich nur so auf Gott bezieht und mit ihm eins ist, dass er sich zugleich von ihm *unterscheidet*.³⁹ Diese Selbst-Unterscheidung Jesu von seinem himmlischen Vater entspricht – im Kontext seiner *Taufe* – dem Selbstbewusstsein Jesu und ist dessen konkreter Vollzug.

Von Selbstunterscheidung zu reden bedeutet, das *selbsthaft* Aktive und Dynamische in der Konstitution des Verhältnisses (Jesus – Gott) zu betonen. Sich-Entäußern und Sich-Kontinuieren liegen dabei, sich durchdringend, ineinander. Dies lebendige Verhältnis schließt ein Doppeltes in sich: Einerseits ist die Selbstunterscheidung Jesu von Gott nur so zu denken, dass sie zugleich auch eine Selbstunterscheidung Jesu *von sich* ist.⁴⁰ Denn indem er sein wahres Selbst (als ewiger Gottessohn) in Beziehung zu Gott ergreift und in der Selbstunterscheidung vom Vater konstituiert, kann er das nur in Unterscheidung von seinem empirischen Selbst, wenngleich er in *dieser* Selbstunterscheidung er selbst als dieses *eine* Selbst ist.⁴¹ Andererseits ist die Selbstunterscheidung Jesu von Gott selber in Gang gesetzt und bleibend bewegt; dies insbes. bei der Taufe Jesu (cf. Mk 1, 11).⁴² Sie aber besagt, dass Gott sich in der von ihm hergestellten Beziehung auf seinen „Sohn“ von diesem auch unterscheidet.⁴³

In beiden Hinsichten, die ineinandergreifen, ist die Selbstunterscheidung Jesu von Gott und die Selbstunterscheidung Gottes von Jesus vorauszusetzen, will man den lebendigen, aktuellen Charakter der Gott-Mensch-Einheit am Orte Jesu begreifen. Sie verdankt sich wesentlich einer Aktivität von beiden Seiten her und ist kein bloßes Faktum, das als solches nur sekundär zu konstatieren wäre.

³⁹ Die Selbstunterscheidung Jesu von Gott muss als Explikation seiner Einheit mit Gott begriffen werden. Zu diesem Begriff der Selbstunterscheidung cf. W. PANNENBERG, Systematische Theologie. Band 1 (Göttingen 1988), 335–347 und J. RINGLEBEN, a.a.O. wie o. Anm. 34, 817–819.

⁴⁰ Dies wird von Pannenberg nicht zur Geltung gebracht.

⁴¹ In ihrem Lichte wäre auch zu begreifen, dass für Jesus selber das „Gottesreich“ zwar in ihm „nahe herbei gekommen“ ist, zugleich aber bis zu seiner eigenen Vollendung noch aussteht. Cf. die bezeichnende Indirektheit seiner Bejahung der Gottessohnschaft, die eine gewisse Distanz ausdrückt: Mt 26, 63f. (cf. Lk 22, 67f. und anders Mk 14, 62; cf. Joh 19, 9) sowie die Rede vom „Menschensohn“ (in 3. Person). Indem Jesus sich als ewiger Sohn von sich als einem *diesen* Menschen unterscheidet, ist er auch für sich selbst wahrer Gott und wahrer Mensch.

⁴² S. o. Anm. 38.

⁴³ Gottes Selbstunterscheidung von sich ist die Weise, sich bzw. sein Selbst im Zuge einer endgültigen Neubestimmung seines Seins in Jesus zu identifizieren. Unmittelbar erfährt Jesus jenes Erste selber in der Gottverlassenheit (Mk 15, 34) – dabei wird ihm das in den Negativbestimmungen (c.) und (d.) positiv Gemeinte für ihn selber gerade entzogen! –, während dies Zweite mit der Auferweckung offenbar wird.

IV Die Negationen in Jesu Selbstverhältnis

Denkt man diese Klärungen mit den fraglichen Formeln des Chalcedonense zusammen, lässt sich das Folgende sagen.

Jesu Selbstunterscheidung von Gott sichert 1. die Unterschiedenheit Gottes von ihm, also Gottes Einheit mit sich selber (überhaupt und nach außen).⁴⁴ Indem 2. jene zugleich eine Selbstunterscheidung Jesu von sich selber ist,⁴⁵ sichert sie für Jesus auch seine bleibende Identität als Mensch. (1.) bezeichnet mithin eine Unterscheidung als Manifestation von Einheit und (2.) eine, die nicht ohne Unterschied ist.

Wie in Abschn. III festgestellt wurde, ist für Jesu Gottesverhältnis die Selbstunterscheidung von seinem himmlischen Vater konstitutiv, so wie für Jesu Gottsein Gottes Selbstunterscheidung von sich konstitutiv ist.⁴⁶ Beide Selbstunterscheidungen schließen, wie gesagt, ein, dass Jesus sich von sich selbst unterscheidet, indem er sich von Gottes Verhältnis zu ihm und seiner Beziehung zu Gott auch noch einmal unterscheiden muss.⁴⁷ Dies vorausgesetzt, lassen sich die vier Negativ-Bestimmungen des christologischen Dogmas insgesamt als *Ausarbeitung* der Selbstunterscheidung Jesu von Gott als *seinem* Vater im Himmel begreifen.

Spezifisch gilt: (a.) und (b.) entsprechen der Selbstunterscheidung Jesu (d. h. *seiner* als dieses Menschen) von *sich* als Gottessohn ((c.) und (d.)). Gegenüber einer falschen Unterscheidung ((c.) und (d.)) vollzieht die *Selbstunterscheidung* eine Unterscheidung, die Einheit noch bewahrt. In Abgrenzung gegenüber dem falschen Einheitsmodell von (a.) und (b.) ist bei der *Selbstunterscheidung* eine Einheit vorausgesetzt, die in sich Zweiheit freisetzt.

Dies genauer betrachtet, ist bezüglich der vier abgewehrten Verhältnisbestimmungen zu sagen:

Zu (a.): Selbstunterscheidung verhindert eine bloße Vermischung, weil sie differenziert;

zu (b.): Selbstunterscheidung ermöglicht Jesus, seine Identität distinkt festzuhalten;

zu (c.): Selbstunterscheidung verhindert eine bloße Aufteilung, weil sie als Bezug (auf Gott) real ist;

und zu (d.): Jesu wesentliche Beziehung zu Gott schließt eine Abdichtung (Immunisierung) Jesu gegen Gott und eine letzte Absonderung Gottes von Jesus aus.

⁴⁴ Das hat bes. PANNENBERG betont; cf. a.a.O., wie o. Anm. 39.

⁴⁵ „Von sich“: als dem, der im Sinne der Selbstunterscheidung von Gott mit seiner ganzen Person auf die Seite Gottes gehört und mit ihm eins ist.

⁴⁶ Gott ist gleich mit sich am Orte Jesu, mithin im Unterschied von sich. D. h. er will nur mit *diesem* Menschen *zusammen* Gott sein. Daher ist *Dieser* Gott bzw. Gott *auch* Dieser.

⁴⁷ Schließt nach dem in Abschn. III Gesagten schon Jesu Selbstunterscheidung von Gott notwendig auch eine von sich selber ein, so ist dies beides sein Sich-Zurücknehmen vor Gott, und es lässt so Gott (bei diesem selbst) Gott sein. Cf. dazu Mk 14, 36 parr und Joh 8, 28b; 5, 19 u. 30; 12, 44; 14, 24b mit 8, 28b u. 38a; 12, 49f.; 15, 15b u. ö.

Insofern verbindet der Gedanke der Selbstunterscheidung das Festhalten an der Einheit ((c.) u. (d.)) mit dem Offenhalten der Zweiheit ((a.) u. (b.)). Darum impliziert Jesu Selbstunterscheidung *auch* eine Selbstunterscheidung von falscher Einheit ((a.) u. (b.)) und von falscher Zweiheit ((c.) u. (d.)).

Schließlich ist festzustellen: Jesus hat sein Selbstsein gemäß (a.) in seiner Selbstunterscheidung von Gott; hält aber mit dieser zugleich die Differenz offen, in Kraft derer er selber (in Selbstunterscheidung von sich) *ist*; daher gilt (c.). Gemäß (b.) darf er nicht „verwandelt“ werden in Gott den Vater selber; gerade so aber bleibt (d.) in Geltung.⁴⁸

V Das Verhältnis der Negationen zur positiven Aussage des Dogmas

Die Festsetzungen von Chalcedon umkreisen durch *Negation*⁴⁹ falscher Vorstellungen oder Modelle der Gott-Mensch-Einheit in Jesus Christus schützend eine offen gelassene Mitte, die das eigentliche positive Mysterium dieser Einheit scheinbar durch Verschweigen verbirgt.⁵⁰

Ist das eine Form von „negativer Theologie“ (bzw. Christologie), oder ist eine andere Interpretation dieses Sachverhalts möglich? Das wäre der Fall, wenn das Positive dieser Einheit von Gott und Mensch nur durch die Vollständigkeit der Negation seiner Gegensätze aussagbar ist.⁵¹ Man hat also der Frage nachzugehen: Wie muss es in diesem Falle sachlich so beschaffen sein, dass es in einer direkten Aussage gar nicht erreichbar ist?

Hier wird – auf dem Hintergrund alles in den Abschnitten I–III Dargelegten – die These vertreten:

Die tatsächliche, wenn auch unausgesprochene und direkt nicht aussagbare *Mitte* der vier negativen Bestimmungen ist, dass es sich dabei logisch um eine als Einheit durch Differenz *vermittelte* Einheit handelt.

Als solche ist diese positive Mitte nicht etwas von jenen Abgrenzungen positivierbar Unterschiedenes, sondern in ihnen *indirekt* immer schon vorausgesetzt und präsent.⁵² Daher ist die positive Einheit in ihrer sprachlichen Darstellung nur vermittelt

⁴⁸ Cf. in der Versuchungsgeschichte Mt 4, 4. 7 u. 10.

⁴⁹ Man beachte das vierfache α -privativum, das die Bedeutung der Negationen hier unübersehbar macht.

⁵⁰ So auch das Resümee bei R. SEEBERG, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 2. Band (31923; Darmstadt 1965), 266 f.

⁵¹ S. o. Anm. 10.

⁵² LUTHER kritisiert von der Christologie her ebenso Sabellius, der den dreieinigen Gott zu sehr vereinheitlicht, d. h. auf *eine* Person (ein Subjekt) reduziert, wie Arius, der die wahre Gottheit Christi bestritten habe jeweils als „altzu eyn große eynfelttckeyt ynn gott, ... altzu eyn große vielfelttickeyt“ (WA 10I/1, 191, 6–9) und fährt fort: „Jhener mischet die personen ynn eynander,

da: durch das Verweisungsspiel der Negationen untereinander.⁵³ Der Kreis der Negativbestimmungen ist vom Positiven der Gott-Mensch-Einheit logisch abhängig, durchsetzt und gesteuert. Denn auch um das Ausgrenzen inadäquater Auffassungen (d. h. abstrakter Modelle des Verhältnisses von Einheit und Zweiheit) nachvollziehen zu können, muss das gemeinte Positive bereits in Anspruch genommen werden, obwohl es selber und als solches nicht unmittelbar zu thematisieren ist. Vielmehr erscheint das Positive des Dogmas gerade in den Negationen seiner Gegenteile. Im ganzen Kreis der vier Exklusivbestimmungen ist sowohl die Einheit von Gott und Mensch wie ebenso ihre Differenz ständig vorausgesetzt.⁵⁴

Die wechselseitige Selbstunterscheidung von Gott und Jesus aus etabliert eine schwebende *Mitte*, in der Einheit und Unterschiedenheit (Zweiheit) lebendig eins sind und so das *Positive* des gottmenschlichen Seins ausmachen, das die chalcedonensischen Negationen in ihrer internen logischen Bezüglichkeit aufeinander *reflektieren*, d. h. indirekt zur Erscheinung bringen.

Eine durch Differenz vermittelte Einheit, die weder abstrakt nur mit sich eins ist noch in eine äußere Zweiheit auseinander fällt, entzieht sich, weil übergegenständiglich, einer direkten Darstellung.⁵⁵ Es handelt sich dabei um etwas in sich selber Bewegtes, denn die in sich von sich unterschiedene Einheit ist nur als „bewegte“ Einheit zu denken:⁵⁶ als eine sich über den Unterschied zu sich mit sich als Einheit realisierende Einheit.⁵⁷ Damit aber entzieht sie sich jedem unmittelbaren (einsinnigen) Urteil.⁵⁸ Sprachlich kann das fragliche „Positive“ nur in einem Schritt

dißer scheidet die natur von eynder“ (a.a.O. 9f.). Beiden hält er entgegen: „Aber die wahrheyt Christlich glawbens geht *mitten hyndurch*, leret und bekennet unvormisschte person und untz-urteylete natur“ (a.a.O. 11f.; Hervorh. J. R.). Hamann (s. u. Anm. 59) vorformulierend, setzt er hinzu: „Ob des naturlich vornunfft nit begreyfft, das ist recht, der glawb solls alleyn begreyffen“ (a.a.O. 13f.).

⁵³ (a.) und (d.) wie auch (b.) und (c.) sind, wie o. gezeigt, ineinander verfigt (s. o. Anm. 13. u. 18 mit Kontext).

⁵⁴ Darum treten sich hier eine falsch gedachte Einheit ((a.) u. (b.)) und eine falsch gedachte Zweiheit ((c.) u. (d.)) gegenüber.

⁵⁵ S. u. Anm. 58. Unter Bezug auf HERAKLITS Frgm. B 51 heißt es bei PLATON einschlägig: διαφερόμενον γὰρ αἰεὶ συμμέρεται (Soph. 242 e 2f.). Das letzte Wort darf aber in unserem Zusammenhang gerade nicht (mit Schleiermacher) durch „mische es sich“ wiedergegeben werden.

⁵⁶ Cf. Eph. 4, 10: ὁ καταβάς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβάς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν. Dies wäre als Anknüpfungspunkt für eine dynamisch verstandene Zwei-„Naturen“-Lehre zu lesen.

⁵⁷ Das bedeutet eine immanente Umkehrung: im sich Abstoßen der Einheit von sich erreicht sie sich gerade. Cf. M. ECKART (zur Dreieinigkeit) im Sinne der Negation der Negation: „Diu einicheit ist der underscheit, und der underscheit ist diu einicheit. Ie der underscheit mër ist, ie diu einichheit mër ist, wan daz ist underscheit åne underscheit“ (Meister Eckharts Predigten (Nr. 10); Deutsche Werke. Erster Band (J. Quint, 1958), 173, 3–5).

⁵⁸ Es gilt auch und gerade hier, „daß der Satz, in *Form eines Urteils*, nicht geschickt ist, spekulative Wahrheiten auszudrücken“ (G.W.F. HEGEL, Wissenschaft der Logik. Werke in zwanzig Bänden (Frankfurt a. M. 1969), 5, 93), bzw. es ist unmöglich und ungereimt, in den gewöhnlichen „Formen, wie ein positives Urteil und wie das Urteil überhaupt ist, die Wahrheit fassen zu wollen“ (a.a.O. 6, 268). Wird in der sog. Zwei-Naturen-Lehre dem Verstand in Form eines „objektiven“ Urteils zugemutet, zwei „absolut verschiedene Substanzen aufzufassen und zugleich die Einheit

für Schritt bzw. Satz für Satz vorgehenden Durchsprechen der auszuschließenden Möglichkeiten, wie es das Dogma nahelegt, angemessen zur Darstellung gebracht werden. Insofern hat es den Schritt zum wahren Verständnis der Gott-Mensch-Einheit in Jesus Christus und ihrer affirmativen Fassung längst vollzogen, indem es sie in wechselseitig aufeinander bezogenen Negationen konsequent ausartikuliert, die daher selber weder miteinander vermischt noch voneinander getrennt werden dürfen.⁵⁹

Das Positive durch Negationen (indirekt) zum Ausdruck zu bringen, das bedeutet, das Wunder oder Geheimnis der Gottmenschheit⁶⁰ nur so auszusagen, dass es zugleich unmittelbarer Aussagbarkeit entzogen bleibt; es bedeutet, das Mysterium *als* Mysterium sich *sprachlich* manifestieren zu lassen.⁶¹

derselben“, so gilt: „sie zerstören ihn ..., indem sie ihn setzen“, und eine „geistlose“ Aufnahme „zerrüttet“ den Verstand, „der es aufnimmt und dem es Widerspruch ist“ (Hegel, a.a.O. 1, 380 u.373; zu den zwei Naturen cf. a.a.O. 412). Zu Hegels „spekulativer“ Deutung cf. in diesem Band den Beitrag: Der junge Hegel und der Johannes-Prolog.

⁵⁹ J. G. HAMANN sieht es als Kennzeichen unzulänglicher, die Wahrheit verfehlender „Weltweisheit“ an, „daß sie dasjenige geschieden was die Natur zusammengefügt hat und umgekehrt“ (Philologische Einfälle und Zweifel (1772). Sämtliche Werke (Nadler), Band 4 (Wien 1951), 40, 4f.). Er fährt fort: „wodurch unter andern Ketzern der *Psychologie* auch ihre *Arianer*, *Muhamedaner* und *Socinianer* entstanden“ (a.a.O. 5–7). Zur metakritischen Wendung dieses Vorwurfs gegen Kant cf. a.a.O. 286, 32–35 und 300, 33f.!

⁶⁰ Die BSLK sprechen von „mirando modo copulata“ (FC. SD VIII; 1021, 12f.).

⁶¹ Damit entspricht das Dogma der Mahnung Eph 5, 6: μηδεις ... ἀπατάτω κενοις λόγοις. Cf. aber A. v. HARNACK: „Die kahlen, negativen vier Bestimmungen ..., mit denen Alles gesagt sein soll, sind nach dem Empfinden der klassischen Theologen der Griechen im tiefsten irreligiös“ (a.a.O. wie o. Anm. 9, 397). Dazu zu Recht kritisch (als „irreführend“) GRILLMEIER, a.a.O. 764; cf. auch Band 2/1 (²1991), 10.

Sui ipsius interpres

Gott und die heilige Schrift

(Die Sprache besitzt)
eine sich uns sichtbar offenbarende ...
Selbstthätigkeit ... nur aus sich entspringend
und göttlich frei

W. v. Humboldt

Die Frage nach dem Verhältnis Gottes zur h.Schrift, bzw. in welchem Sinne diese Gottes eigenes Wort ist, stellt sich theologisch in spezifischer Weise neu, wenn man den *lebendigen* Gott als solchen von seiner zeitlich-ewigen Selbsthervorbringung her verstehen muss.¹ Hierfür wird im Folgenden ein Vorschlag ausgearbeitet, der von der traditionellen (lutherischen) Bestimmung der Bibel als *sui ipsius interpres* ausgeht und diese mit Gottes sich selbst manifestierendem Sein systematisch in Zusammenhang bringt bzw. von diesem aus zu begreifen versucht.

Das soll in drei Gedankenschritten entfaltet werden: I. Die sich selbst auslegende Schrift; II. Gottes Sich-Hervorbringen als sein Sich-Auslegen; III. Gottes Selbstausslegung in der h.Schrift.

¹ Zur Vorstellung dieses neuartigen, von Ex 3, 14 ausgehenden Gottesbegriffs cf. J. RINGLEBEN, *Der lebendige Gott. Gotteslehre als Arbeit am Begriff* (Tübingen 2018), insbes. 171 ff. (§ 2). (DiM 23).

I Die Schrift als *sui ipsius interpres*

Dieser bei Luther etwa seit 1520 in vielfältigen Formulierungen auftretende, bibelhermeneutische Grundsatz² ist hier zunächst nach seinem theologischen Sinn kurz zu erläutern,³ um danach vom Gottesbegriff her rekonstruiert und begründet zu werden (II u. III).

I.1 Die Schrift spricht für sich

Dass die Bibel sich selbst auslegend ist, hängt wesentlich mit ihrer *sprachlichen* Verfasstheit, dass sie als Dokument menschengesprachlicher Artikulation (als Buch) da ist, zusammen. Nun gilt zunächst in einem elementaren Sinn, dass Sprache immer selbstausslegend ist; das heißt aber nicht mehr, als dass sie überhaupt spricht, d. h. *sagt*, was sie zu verstehen gibt.⁴ Im Falle der sich selber interpretierenden Bibel ist dieser allgemeine Zug der Sprache aber soz. verdoppelt (oder potenziert) in Kraft. Sie hat bei ihrem Reden eine betonte Eigenaktivität, ist *lebendiges* Wort und so echt sprachlich. Denn ihr selber Sprechen schließt zugleich mit ein, dass sie von sich her auch sagt, was dies ihr Wort eigentlich bedeutet. Das meint: sie macht *in* ihrer Sprache und *mit* ihr selber auch deren angemessenes Verständnis kund.⁵ Indem sie so sich aus und durch sich selbst erschließt, steuert sie selber noch ihre eigene Rezeption.⁶ Darum verbürgt sie an ihr selber die Gewissheit und die Wahrheit des von ihr Ausgesagten, und zwar im wortwörtlichen Sinn.⁷

Mit dem bisher Ausgeführten ist deutlich geworden: sich selbst interpretieren kann die h. Schrift nur, weil sie überhaupt Sprache ist. Ihre spezifische Sprachlichkeit (als Gotteswort) besteht aber darin, dass sie bei uns als ihren Lesern nur so ist (oder

² Die wichtigsten Stellen: WA 7, 97,23; 98,40–99,2; 10 III, 238,10f.; 14, 566,27f. Zur Vorgeschichte des Topos cf. J. PÉPIN, Allegorie und Auto-Hermeneutik; in: V. Bohn (Hg.), Typologie (Frankfurt a. M. 1988; ed. Suhrkamp. NF 451), 126ff.

³ Cf. dazu W. MOSTERT, Scriptura sacra sui ipsius interpres. Bemerkungen zu Luthers Verständnis der Heiligen Schrift (1979); in: Ders., Glaube und Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze (Hgg. P. Bühler/G. Ebeling), Tübingen 1998, 9–41. Mostert fragt hier vor allem nach dem Verhältnis von Christologie (mit der Rechtfertigungslehre) und der sich selbst auslegenden Schrift (a.a.O. 32) bzw. dem Zusammenhang der These mit der Grundstruktur von Luthers Theologie (a.a.O. 40). Cf. auch J. RINGLEBEN, Gott im Wort. Luthers Theologie von der Sprache her (Tübingen 2010), 257–267.

⁴ Sich-Aussagen und Sich-Interpretieren der Worte sind dabei noch abstrakt-unmittelbar eins.

⁵ So bringt die Schrift tendenziell eine eigene Möglichkeit mit sich, sich auch gegen Fehldeutungen immer wieder neu durchzusetzen. Sie schützt sich auch gegen eigenmächtige Umdeutungen; das historisch prominenteste Beispiel dafür ist mit dem „est“ statt „significat“ in der Abendmahlstradition gegeben.

⁶ Zum Verhältnis zur subjektiven Deutungsleistung menschlicher Interpreten dazu s. u. (I.3). Grundsätzlich gilt: die Schrift muss immer wieder neu ausgelegt werden.

⁷ Darin ist das reformatorische Prinzip „solo verbo“ verankert. Als sich selber auslegend „imponiert“ die Schrift sich uns (cf. WA 55 II, 909,535f.).

ankommt), dass sie zugleich explizit auch bei sich bzw. auf sich zurückbezogen ist.⁸ Darin liegt eine eigentümliche Selbstbezüglichkeit der biblischen Sprache: sie ist im Reden zu Anderen („uns“) stets in sich reflektiert, und dies gehört zu diesem Reden spezifisch und unaufgebbar hinzu. Bei allem (inhaltlich) Gesagten ereignet sich ihr sich selber thematisch Mitsagen. In diesem Sinne spricht die Schrift *für sich* selbst, bzw. spricht, indem sie von ihrer Sache redet, immer zugleich – in einem Atemzug – von sich und über sich und tut jenes nur, indem auch dieses. Das wiederum besagt: die Bedingung ihres Verstandenwerdens wird durch sie selber noch mitgeteilt,⁹ und daher ist sie als h.Schrift „klarer leichter und gewisser ... den aller anderer schrift“.¹⁰

Dies ist der eigentliche Sinn der Rede von der „Klarheit der Schrift“ (*claritas scripturae*).¹¹ Als *sui ipsius interpres* lässt die Bibel ihre Sache von sich her *evident* sein.¹² So kann sie auch als die schlechthin „offene Tür“ erfahren und beschrieben werden (cf. Act 12, 10b mit Apc 3, 8).¹³

Es ist nun in aller Kürze darzulegen, was diese Selbstbezüglichkeit der biblischen Sprache für die h.Schrift selber bedeutet (I.2) und was für uns als sie Rezipierende (I.3) und schließlich, wie damit Gott ins Spiel kommt (I.4).

I.2 Wortwerdung

Sich selbst in ihrer eigentlichen Sache auszulegen, macht das Wesen der h.Schrift als ihr Eigenwesen aus. *Sui ipsius interpres* zu sein, gilt dabei so für ihren eigentlichen und wesentlichen Sinn, dass die Vieltönigkeit der Bibel gerade vorausgesetzt ist, und dies im Blick auf den Leser, der seine eigene Deutung schon mitbringt.¹⁴ In weniger wichtigen Einzelheiten oder auch Dingen, die ihre Sachmitte nicht betreffen, gibt es (zumindest an der Textoberfläche) Unstimmigkeiten, Widersprüchliches oder

⁸ Man möchte in diesem Sinne von der Sprache der h.Schrift in Anspruch nehmen, was NOVALIS von der Sprache überhaupt sagt: „Gerade das Eigenthümliche der Sprache, daß sie sich blos um sich selbst bekümmert, weiß keiner“ (Schriften (Hg. R. Samuel u. a.), 2. Band (Darmstadt 1965), 672).

⁹ Cf. WA B 1, 330,115 f.

¹⁰ WA 7, 317,1f. Da Texte wie alle Sprache nach ihrem unmittelbaren Wortlaut („was dasteht“) immer auch mehrdeutig und verschiedener Auffassung fähig sind – nach Humboldt ist alles Verstehen zugleich ein Missverstehen –, hat die h. Schrift so ein ihr bzw. ihrem Ursprung in Gott angemessenes Verständnis sicher- oder zumindest vorgestellt.

¹¹ Cf. dazu RINGLEBEN, a.a.O. (wie o. Anm. 3), 267–261.

¹² LUTHER beschreibt das eindrucksvoll: „Das Euangelium ist ßo klar, das nitt viel außlegens bedarff, ßondern es will nur wol betracht, angesehen und tieff tzu hertzen genummen seyn“ (WA 10 I/1, 62,5 f.); cf. auch die Lichtmetaphorik: „ipso sole longe clarior“ (WA 18, 653,30) bzw.: „Also ist die schrift ir selbs ain aigen liecht“ (WA 10 III, 238,10). Überhaupt gilt: Die „Sprache ist der Vollzug ..., der sich selbst erleuchtet“ (Br. LIEBRUCKS, Erkenntnis und Dialektik (Den Haag 1972), 8). Cf. Ps 119, 5.

¹³ Cf. dazu RINGLEBEN, a.a.O. (wie o. Anm. 3), 252–257 u. 260.

¹⁴ Zum Verhältnis menschlicher Deutung zur Selbstausslegung der Schrift s. u. (I.3).

auch nur Unklarheiten.¹⁵ Gott spricht in der h.Schrift (sich herablassend) in der Menschensprache mit all ihrer Unzulänglichkeit und unter den Bedingungen z. T. großer Verschiedenheit der biblischen Schriftsteller.¹⁶ Gleichzeitig gilt aber, dass die h.Schrift sich auch durch wechselseitiges Verwiesensein ihrer Texte aneinander in sich selber auslegt.¹⁷ Auf diese Weise legt ihre Sprache sich selber *sprachlich* aus, denn sie macht ihr Sagen durch sprachliche Kontextualisierung (innerhalb ihrer selbst) dezidiert sprechend (für uns) und macht so sich mit sich selbst übereinstimmend.¹⁸ Eine entscheidende Dimension dieser innerbiblischen Selbstausslegung ist mit dem Verhältnis von Altem und Neuem Testament gegeben.¹⁹ Der Prozess dieser internen Selbstausslegung wird entzündet und in Gang gesetzt und erhalten durch das Wort „Gott“;²⁰ dessen verständnisleitende Kraft sorgt letztlich für eine tiefe Übereinstimmung der Einzelaussagen mit dem Gesamtkopus der Bibel.

Insofern sie *sui ipsius interpres* ist, kommt der h.Schrift eine spezifische Autarkie zu, und ihr *spiritus proprius* tritt dem *sensus proprius* der Leser entgegen. Damit ist zugleich gesagt: Weil sie sich selbst auslegend ist, nimmt sie keine dem rezipierenden Subjekt gegenüber formale (heteronome) oder rein kirchliche Autorität für sich in Anspruch, sondern nur eine inhaltliche, an der zentralen Sache der Schrift orientierte: als *testimonium spiritus sancti internum* im Geist des Lesers. Die Selbstausslegung der h.Schrift macht jeden formellen Biblizismus, für den alles, nur weil es in der Bibel steht, gleich gültig ist, überflüssig.

Die sich auslegende Schrift hat bzw. gibt den Maßstab ihrer richtigen Interpretation an ihr selber, und als *sui ipsius interpres* ist sie auch *sui ipsius critica*.²¹ Dieser ist mit ihrer Sachmitte gegeben, Jesus Christus, der für sie als h.Schrift christlich konstitutiv ist.²² Denn Christus ist als menschengewordenes Wort der maßgebliche Ausleger Gottes (Joh 1, 18b: ἐξηγήσατο), und dergestalt *ist* er in Person Gottes Selbstexegese.²³ Dessen Selbstausslegung in seinem Sohn (als dem Logos) begründet absolut die These von der Scriptura sacra als *sui ipsius interpres* (cf. Joh 5, 39), denn in dieser

¹⁵ PASCAL hat in großer Nähe zu Luther formuliert: „in Jesus Christus aber sind alle Widersprüche zur Übereinstimmung gebracht“ (Pensées (Brunschvicg), frg. 684). Über weitere Parallelen hierin mit Luther cf. RINGLEBEN, a.a.O. (wie o. Anm. 3), 267 A. 77.

¹⁶ Was bekanntlich auch Luther deutlich vor Augen stand.

¹⁷ Dies ist ein grundlegendes Thema im Hebräerbrief; cf. dazu RINGLEBEN, Wort und Geschichte. Kleine Theologie des Hebräerbriefs (Göttingen 2019).

¹⁸ So ist ihr sich reflektierendes Sprechen ein sich selber erhellendes selbstbezügliches Sprechen.

¹⁹ Cf. dazu WA 26, 280,4–6.

²⁰ Vom Wort „Gott“ aus gewinnen auch die inhaltlichen Aussagen der h.Schrift ihr spezifisches Profil.

²¹ P. ALTHAUS, Die Theologie Martin Luthers (Gütersloh ⁶1983) 79. LUTHER hält es gelegentlich für geboten, dass „urgemus Christum contra scripturam“ (WA 39 I, 49,19f.). Die h.Schrift ist mithin in einem ganz anderen Sinne sich selbst auslegend, wie man es katholischerseits von der kirchlichen *Tradition* behauptet.

²² Cf. LUTHER: „Tolle Christum e scripturis, quid amplius in illis invenies?“ (WA 18, 606,29; cf. Augustinus, MPL 35, 1459). Auch Mostert stellt „die christologische Verfaßtheit des Satzes: Scriptura sacra est sui ipsius interpres“ fest (a.a.O.(wie o. Anm. 3), 41).

²³ Cf. J. RINGLEBEN, Das philosophische Evangelium (Tübingen 2014), 115–129 (HUTH 64).

setzt sich die göttliche Selbstartikulation des Einen Gottes unter den Bedingungen der geschaffenen, sichtbaren Welt (und der Menschensprache) fort.²⁴ Jedenfalls ist Gottes Verhältnis zur h.Schrift nur in einem inkarnatorischen Zusammenhang zu begreifen: seine Fleischwerdung ist auch seine Wortwerdung in der menschlichen Sprache (Jesu), der Logos als *sermo*.

I.3 Auslegen als Ausgelegtwerden

Aus dem Bisherigen geht, was die Bedeutung der h.Schrift für uns betrifft, klar hervor: Nur wenn sie *sui ipsius interpres* ist, kann sie wirkliche, lebendige *Anrede* an den Leser sein.²⁵ Denn durch ihre grundlegende Tendenz, sich an ihr selber auszulegen, ist unübersehbar markiert, dass sie von sich aus und mit der eindeutigen Intention, den Leser als ihn selber anzusprechen und zu erreichen und so zum Hörer ihres Wortes zu machen, *reden* will. So ist sie von sich her „ansprechend“ und spricht mit einer eigenen Stimme, die sich als solche zu Gehör bringt. Durch ihr sich selber Auslegen macht sie sich selber immer neu gegenwärtig. Eben so kann eigentlich Gott als in der Schrift redend erfahren werden, und es kommt zu dem Sich-Verstehen des Lesers.²⁶

Auch kann nur von ihrem sich selbst Auslegen her gesagt werden, dass darin *wir* (als selbst Angeredete) auch selber mit ausgelegt werden und sind.²⁷ So geschieht es, dass die Schrift uns in sich verwandelt;²⁸ denn sie hat uns (in Gesetz und Evangelium) etwas zu sagen, was kein Mensch sich selber sagen kann.

Genau dazu passt der Charakter der Schrift, *sui ipsius interpres* zu sein. Ihre Bedeutung verdankt sich nicht menschlicher Deutungsaktivität (bloß als solcher), sondern geht einer jeden solchen bestimmend voraus. Indem die Schrift sich dagegen sichert, entlastet sie zugleich das rezipierende Subjekt von einer alleinigen Deutungsanstrengung.

Für die theologische Exegese bedeutet das: alle ihre Arbeit muss darauf gerichtet sein, die Eigenmacht der Schrift und ihrer Sache zum Zuge kommen zu lassen.²⁹

²⁴ Cf. J. G. HAMANN: „Natur und Geschichte sind ... die 2 großen Commentarii des göttlichen Wortes und dies hingegen der einzige Schlüssel, uns eine Erkenntnis in beyden zu eröffnen“ (Sämtliche Werke (Nadler), Band I (Wien 1949), 303,35–37; cf. auch 308,34–36).

²⁵ Als aus sich lebendig im Sinne von Hebr 4, 12.

²⁶ Cf. P. RICOEUR: „Daher heißt Verstehen *Sich-Verstehen vor dem Text*. ... Nicht das Subjekt konstituiert also das Verstehen, sondern – so wäre wohl richtiger zu sagen – das *Selbst* wird durch die „Sache“ des Textes konstituiert“ (Philosophische und theologische Hermeneutik; in: P. RICOEUR/E. JÜNGEL, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache* (München 1974), 33). Zu Gott als dem wahren Autor der Schrift s. u. II.

²⁷ Bei S. KIERKEGAARD heißt es: „Denn die christliche Wahrheit hat ... selber Augen, damit zu sehen, ja sie ist wie lauter Auge“ (Einübung im Christentum, Nr. III (VI); cf. auch WA 39 I, 69,22f.). Cf. RINGEBEN, a.a.O. (wie o. Anm. 3), 435ff. Die Schrift: *Tui ipsius interpres*.

²⁸ LUTHER; WA 3, 397,9–11.

²⁹ Die Auslegung hat nicht „secundum recipientem hominem“, sondern „secundum dicentem Deum“ zu erfolgen (WA 3, 670,18f.; Nr. 3868). Cf. genauer MOSTERT, a.a.O. (wie o. Anm. 3),

Dabei folgt sie immer wieder auch den intertextuellen Verweisungen innerhalb der Schrift selber. Überhaupt gilt: Wenn die Schrift sich selbst auslegt, dann kann unsere menschliche Schriftauslegung wesentlich nur im Hören und Empfangen des von ihr Gesagten bestehen. Faktisch aber vollzieht sich die Selbstausslegung der Schrift am Ort ihrer Auslegung durch den Menschen.³⁰ Das heißt: *In* der hermeneutischen Arbeit des menschlichen Subjektes unterscheidet sich die Selbstdeutung der Schrift als solche *an* und *von* jener bzw. stößt diese sich davon zu ihr selber ab.³¹ Das Auslegen der Schrift ist ein sich entzweieendes und doch einheitliches Geschehen. Dies dialektische „Sprachereignis“ entspricht dem lebendigen Ineinander von Gotteswort und Menschenwort, Logos und menschlicher Sprache.³²

Spricht Gott in der Menschensprache der Schrift als er selber, so hat sie einen *geisthaften* Status: Gott ist als H.Geist sich in seinem Sein bei uns selber gleich, und in seinem sprachlichen Sein bei uns als „summus scriba“ ist er ganz von sich her und bei sich selber – absolut *sua sponte*.³³ Daher gilt: „intente et observanter velit scriptura *legi*“ (WA 2, 511,1). Geschieht dies Lesen im H.Geist, so *ist* das die Aktuosität der göttlichen Substanz der h.Schrift, als welche sich der Geist ihres Autors bei uns durchsetzt.³⁴

17. Hierbei ist auch zubedenken: Die biblischen Autoren wollen selber gar nicht eigene Meinungen zur Sache Gottes vortragen, sondern diese Sache selber (von Gott her) zur Sprache kommen lassen. Die h.Schrift ist nicht (jedenfalls nicht primär) ein Reden von Menschen zu Menschen, sondern ein Reden Gottes zu uns Menschen *durch* Menschen.

30 Cf. MOSTERT, a.a.O. (wie o. Anm. 3), 24: „Die Selbstausslegung der Schrift kann auf die auslegerische Tätigkeit ... nicht verzichten. Der Grund liegt ... darin, daß die Selbstausslegung der Schrift nichts Absolutes, nichts Losgelöstes ist, sondern sich in der Auslegung und als Auslegung des Menschen vollzieht“. Inwiefern sie gleichwohl die eigene Auslegung des Absoluten ist, dazu s. u. II.3.

31 Cf. auch J. LAUSTER: Die Selbstausslegung der Bibel „vollzieht sich nicht gegen, sondern durch die Auslegungsvollzüge des menschlichen Bewusstseins. Die Bibel kann sui ipsius interpres niemals anders sein als in der Auslegungstätigkeit menschlicher Subjekte: Sie interpretiert sich durch die Interpretationen ihrer Interpreten“ (Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart (Tübingen 2004), 467).

32 In Gottes Unterscheiden seines eigenen Wortes *am* Menschenwort (oder: in ihm), mithin in der Schrift, wiederholt sich unter besonderen Bedingungen die grundlegende Unterscheidung zwischen Gott und Welt, die durch die Schöpfung geschieht.

33 Cf. A. CALOV, *Systema locorum theologicorum*. Bd. I (Wittenberg 1655), 453 und LUTHER: „spiritum autem sua sponte venturum et nostrum spiritum expulsurum, ut sine periculo theologissemus“ (WA 7, 97,34 f.).

34 Cf. P. ALTHAUS: „Für alle Bücher gilt nach Luther die Regel, daß sie im Geist des Autors auszulegen sind. Da der Geist des Autors sich nirgends so unmittelbar und lebendig erkennen läßt wie in seinen Schriften, heißt das: eine Schrift muß sich selber auslegen. Gilt das für alle Bücher, so mit besonderem Nachdruck für die Heilige Schrift“ (a.a.O. (wie o. Anm. 21), 75). Cf. auch: „Selbstausslegung der Schrift und Auslegung durch den Heiligen Geist – das sind bei Luther zusammengehörige Ausdrücke für die gleiche Sache“ (ebd.). In diesem spezifischen Sinn, und nur in ihm, läßt sich der Satz des Novalis theologisch übernehmen: „Der wahre Leser muss der erweiterte

Weil für ihn überhaupt gilt: „Nullus enim est divinorum verborum Magister praeter ipsummet verbi sui Authorem“,³⁵ ist nach Luther Gott bzw. der H.Geist als Schreiber auch allein Ausleger der Schrift.³⁶ In Luthers Sicht ist indes auch der Apostel Paulus selber „sui interpres optimus“. ³⁷ Hamann hat das (mit Bezug auf Gen 40, 8) auf die Formel gebracht: „Der Autor ist der beste Ausleger seiner Worte“. ³⁸

I.4 Gott bringt sich zur Sprache

Dass die Schrift sich für den Leser selbst auslegt, besagt im Grunde nichts anderes, als dass Gott selber in ihr zu uns redet und von sich selber spricht. Gott *redet* in der Schrift, und wegen deren *Selbst*-Auslegung redet er so und mit besonderem Nachdruck auch von sich. Sie ist nur deswegen Heilige Schrift, weil sie Gottes eigenes Wort bzw. von seinem Geist erfüllt ist.

Dies geschieht, indem es in der Bibel wesentlich um den *Rückbezug* des von ihr Gesagten auf Gott selber geht, der in ihr als h.Schrift spricht. Theologisch bzw. sprachlogisch bedeutet dieser Rückbezug: Gott setzt sich die Schrift voraus, mit der wir (als Leser) anfangen, ihn kennen zu lernen, um aus ihr zu sich hinzuführen, d. h. in ihr und in uns bei sich zu sein. In endlicher Brechung entspricht das *sui-ipsius-interpres*-Sein der Schrift dem göttlichen *a se et ex se esse*. Sie ist letztlich sich selbst auslegend, weil sie nicht-endlich begründet ist (bzw. nicht nur endlich und für mannigfaltige Deutungen offen), nämlich in der Unendlichkeit des göttlichen Wortes (Logos). Der göttliche Autor der Schrift verleiht ihr einen Sinn aus sich selbst, den sie an sich selber mitbringt.

Als *sui ipsius interpres* ist die h.Schrift göttliche Offenbarung im Sinne einer Selbst-Offenbarung. Dabei wird ihr Wort *wirkendes* Wort (*verbum efficax*),³⁹ d. h. genuin sprachlich, und ist darin allein schon heilssuffizient; denn was sich selber

Autor sein“ (Schriften (Samuel u. a.) II, 470. Und auch nur so ließe sich worttheologisch legitimieren, wenn es bei GREGOR d. Gr. heißt: „Scriptura cum legentibus crescit“ (cf. u. bei Anm. 74).

³⁵ WA Br. I, 133, 35–37; 1518).

³⁶ WA 53, 644, 26–28; cf. 7, 97, 1–3; 5, 22, 32f. Das wird in der altprotestantischen Orthodoxie häufig wiederholt. Cf. z. B.: „Spiritus sanctus est autor simul et explicator Scripturae“ (M. FLACIUS, Clavis scripturae sanctae (Basel 1567), Bd. II, Sp. 8 (ed. L. Geldsetzer 30f.) und: „Spiritus sanctus verborum suorum Interpres“ (A. CALOV, Biblia Novi Testamenti illustrata (Bd. II (Dresden/Leipzig 21719), 1547). Noch bei R. LOWTH findet sich der Satz: „Qui eius autor fuit, idem sit interpres“ (De Sacra Poesi Hebraeorum (Oxford 1753), Prael. 31, p. 616).

³⁷ WA 18, 765, 6.

³⁸ A.a.O. (wie o. Anm. 24) II, 203, 18–204, 1; cf. Briefwechsel (A. Henkel (Hg.), Band 4 (Wiesbaden 1959), 314, 22–26. Cf. auch J. HÖRISCH, Auslegen gehört Gott zu; in: Ders., Die Wut des Verstehens (Frankfurt a. M. 1988; ed. Suhrkamp 1485), 29–35. Zur „authentischen Interpretation“ durch Gott selber cf. das Zitat von I. KANT u. Anm. 55.

³⁹ Cf. GOETHE: „Ein göttlich Wort, es wirkt und trifft“ (West-Östlicher Divan; Buch der Parabeln, vorletztes Gedicht).

auslegt, ist sui-suffizient.⁴⁰ Die sich von sich her auslegende Schrift entspricht dem gnädigen uns Zuvorkommen Gottes.

II Gottes Sichhervorbringen als sein Sich-Auslegen

II.1 Der göttliche Autor

Dass die h.Schrift als *sui ipsius interpres* zu denken ist, kann nur unter der theologischen Voraussetzung begriffen werden, dass Gott selber ihr Autor ist. Zur Erläuterung dieser These sei zunächst auf das ungeheuere Dictum J. G. Hamanns in seiner ersten Londoner Aufzeichnung „Ueber die Auslegung der heil. Schrift“ verwiesen: „Gott ein Schriftsteller! – ... Die Eingebung dieses Buches ist eine ebenso große Erniedrigung und Herunterlassung Gottes als die Schöpfung des Vaters und die Menschwerdung des Sohnes“.⁴¹

Wenn so Gott als Autor der h.Schrift in einem trinitarischen Zusammenhang verortet wird, so muss das theologisch aus dem lebendige *Sein* Gottes selber gedacht werden. Was Hamann hier „Eingebung“ nennt, ist, weil Gottes Verhältnis zur Schrift bis in sein inneres Leben zurückreicht, nicht weniger als ein definitives Sichherablassen und Sichhineingeben Gottes selber in die h.Schrift.⁴² Das ist etwas ganz anderes und unendlich mehr als die klassische Theorie von „Inspiration“!⁴³ Zugleich gilt, dass Gott in dieser seiner Entäußerung (Kondeszendenz) auf sich selber zurückbezogen ist; das ist in diesem Falle spezifisch dadurch ermöglicht, dass Schrift an ihr selber von sich weg auf das von ihr Bedeutete verweist.⁴⁴ Um sich so in die

⁴⁰ Cf. WA 30 II, 420, 12 u. ö.

⁴¹ Londoner Schriften (Hgg. O. Bayer/B. Weissenborn), München 1993, 59, 1–8. Cf. dazu RINGLEBEN, a.a.O. (wie o. Anm. 1), 394 ff.

⁴² „Schriftsteller“ verweist zum einen auf eine menschliche Tätigkeit, und Schrift ist eine Weise, um dem Menschen in seiner schlechthin allgemeinen Kommunikationsfähigkeit spezifisch nahe zu sein. Zum anderen besagt, Schriftsteller zu sein, die Fähigkeit zu bewusst gestaltetem oder sogar kunstvollem Schreiben; Hamann redet daher auch von Gott als „Poet am Anfange der Tage“ (a.a.O. (wie o. Anm. 24) II, 260, 20).

⁴³ Zu meinem Versuch, den schon in der altprotestantischen Orthodoxie unklaren (und theologisch problematischen) Inspirationsbegriff am Beispiel des Wortempfangs der alttestamentlichen Propheten sprachphilosophisch aufzuklären, cf. RINGLEBEN, „So spricht der Herr“; o. in diesem Band.

⁴⁴ Cf. B. LIEBRUCKS: „Die Reflexion-in-sich und das Sein sind hier nicht mehr zu trennen [sc. trotz bleibender Unterschiedenheit] ... Diese seiende Darstellung hat im Menschen den logischen Status: Sprache“ (Sprache und Bewußtsein, Band 6/2 (Frankfurt a. M./Bern 1974), 414).

Zufälligkeit einer bestimmten Menschensprache⁴⁵ und ihrer Schrift zu entäußern und darin *bei sich* zu sein und zu bleiben, dazu gehört Allmacht.⁴⁶

II.2 Gottes lebendiges Sichhervorbringen

Wenn die h.Schrift als *sui ipsius interpres* eine Instanz ist, die ihre eigene Auslegung hervor und mit sich bringt, dann entspricht dem, dass auch ihr wahrer Autor, Gott als „Schriftsteller“, in seinem Sein als sich selbst auslegend und sich absolut hervorbringend gedacht werden muss.⁴⁷ Die die hier vorgetragenen Überlegungen leitende Grundannahme ist also: Weil und indem Gott als sich Hervorbringender zu begreifen ist, ist er auch als sich selbst auslegend zu denken,⁴⁸ und eben dies findet in der sich auslegenden Schrift seinen Niederschlag.⁴⁹

Dass und wie der *lebendige* Gott als sich selber hervorbringend, d. h. in seiner Aseitität als *causa sui*, verstanden werden muss, ist hier nicht ausführlich zu entfalten,⁵⁰ sondern – zur Vorbereitung des folgenden Abschnittes 3 – mit einigen Formulierungen Hegels kurz zu markieren.⁵¹ Danach ist Gott als der Lebendige bzw. das wirkliche Absolute „*selbständige Quelle des Hervorbringens aus sich*“ und dergestalt *causa sui* als „selbst bewegend, aus sich anfangend“ (6, 224).⁵² Damit kommt ihm innere Notwendigkeit zu: als „aus sich selbst zu sich“ (6, 213), und das Sein des Absoluten ist „so nur das identische Setzen seiner selbst“ (6, 219; 251; 39) – „identisch“, indem mit sich identisch bleibend, die Substanz schlechthin –, „das Absolute

⁴⁵ Auch nach HEGEL bestimmt sich die absolute Substanz in ihrer Notwendigkeit selber als Zufälligkeit (cf. Werke in zwanzig Bänden (Frankfurt a. M. 1969 ff.), Band 6, 213 u. 17, 2–31).

⁴⁶ Wegen der sprachlichen Ausdrücklichkeit von Gottes Sein in der h.Schrift – seinem spezifischen „dir da sein“ (WA 23, 149 ff.) – handelt es sich auch um einen besonderen Fall göttlicher Allgegenwart.

⁴⁷ Die Selbst-Auslegung des Absoluten ist religionsphilosophisch als Grund aller Offenbarung zu begreifen, die sich in dem menschengewordenen Gott (Jesus Christus) als Selbst-Offenbarung vollendet.

⁴⁸ Dazu u. Abschn. II.3. Zu Gottes eigenem sich uns vorgängig zu erkennen Geben und zur von Gott bestimmten Gotteserkenntnis cf. RINGLEBEN, a.a.O. (wie o. Anm. 1), 17 ff. u. 28.

⁴⁹ Dazu s. u. Abschn. III.

⁵⁰ S. dazu den einschlägigen § 2 in meiner Gotteslehre, a.a.O. (wie o. Anm. 1), 171–247.

⁵¹ Es handelt sich um das Kapitel über „Das Absolute“ und „Das absolute Verhältnis“ im Zweiten Band der „Wissenschaft der Logik“; in: G.W.F. HEGEL; Werke (wie o. Anm. 45), Band 6 (Hier im Text zitiert mit einfacher Band- u. Seitenzahl). Zu Hegels Kritik an Spinozas Begriff der *causa sui* cf. 6, 186 ff. u. 195–198.

⁵² Für das in diesem Abschn. 2 wie auch im folgenden Abschn. 3 von Hegel Angeführte wird die theologische Relevanz auch in dem Logik-Kommentar von Klaus J. SCHMIDT betont: „Die Substanz ist dasjenige, das die Welt, die Endlichkeit, die Zufälligkeit, die Akzidentalität produziert oder als Schein setzt. Damit nimmt die Wesenslogik extrem theologische Züge an. Die Substanz muß nicht nur als Macht, sondern als das Sich-Offenbarende, Sich-Zeigende, ... als das sich in der Endlichkeit Manifestierende und Auslegende gesehen werden“ (G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik – Die Lehre vom Wesen. (Paderborn/München/Wien/Zürich 1997), 217 (UTB 1997). Zum Begriff des „Scheins“ s. u. II.3.

als Verhältnis zu sich selbst“ (6, 187). Als solches ist das Absolute „nicht das sich selbst *Gleichseiende*, sondern das sich selbst *Gleichsetzende*“ (6, 194) und d.h. „das *Zeigen* seiner selbst ..., eine Bewegung aus sich heraus, aber so, daß dies Sein-nach-außen ebensosehr die Innerlichkeit selbst ist“ (6, 194).

Das göttliche Sichhervorbringen impliziert absolutes Sichdurchdringen und absolute Selbstdurchsichtigkeit,⁵³ weil es immer schon bei sich am Ziel ist, in absoluter, selbsthafter Einheit mit sich,⁵⁴ und es geschieht so in unmittelbarer Einheit mit einem Sichauslegen (als Selbstmanifestation in der Fülle seines eigenen Lebens).

II.3 Gottes Selbstausslegung

In Wahrheit muss also das Absolute bzw. die *causa sui* als sich selber auslegend, als *sui ipsius interpres*, gedacht werden: „In der Tat aber ist das Auslegen des Absoluten sein *eigenes* Tun, und das *bei sich anfängt*, wie es *bei sich ankommt*“ (6, 190). Dergestalt *ist* das Absolute (Gott) gar nichts anderes als „diese sich selbst tragende Bewegung der Auslegung“ (6, 194) – nämlich *sui ipsius*.⁵⁵

Die wahre Subjektivität Gottes ist „die *eigene Auslegung* des Absoluten, die Bewegung desselben in sich, welches in seiner Entäußerung vielmehr sich selbst zeigt“ (6, 217).⁵⁶ Es ist „nur als absolutes sich für sich selbst Manifestieren“ (6, 195): als Gottes Selbstverwirklichung in seinem Anderen (außerhalb seines innergöttlichen Selbstbezugs) – wie paradigmatisch in der h.Schrift. Zum Begriff des Manifestierens (cf. 6, 194 f.) als der „*absoluten Form*“ (6, 201) gehört auch, dass „dessen Form seinem Inhalt gleich ist“ (6, 191), weil es, wie es aus sich hervorgegangen, eo ipso das „in sich *zurückgekehrte* Absolute“ ist (ebd.).

Es hat, wie Hegel am Phänomen des Lichtes aufzeigt,⁵⁷ sein Sein nur als sein Scheinen, indem es „Auslegen seiner selbst ... sein Sich-selbst-Setzen, und ... nur dies Sich-Setzen“ *ist* (6, 218). Solches „Scheinen“ – weit entfernt, bloßer Schein im

⁵³ Was sich selbst hervorbringt, kann nicht für sich opak sein; cf. 6, 251.

⁵⁴ Weil Spinoza Gott nicht als *causa sui*, im Sinne einer „zurückkehrende[n] und aus sich selbst anfangende[n] Bewegung“ fasst, „fehlt dadurch der Substanz das Prinzip *der Persönlichkeit*“, wie HEGEL feststellt (6, 195).

⁵⁵ Hegel dazu genauer 6, 187 ff. Dem folgte 1791 I. KANT mit dem, was er „eine *authentische Theodicee*“ nannte: „da wird Gott durch unsere Vernunft selbst der Ausleger seines durch die Schöpfung verkündigten Willens“ (Kant's Werke (Akademie-Ausgabe), Band VIII (Berlin 1912/23), 264,26–29).

⁵⁶ Diese Entäußerung ist theologisch als eine ins äußerliche Wort (bzw. die Schrift) näher zu fassen. Deren Logik ist bei Hegel im Verhältnis der beiden folgenden Sätze ausgedrückt: „Die Substanz *ist* als Macht das *Scheinen* oder *hat* Akzidentalität. Aber sie ist als Macht ebenso sehr Reflexion-in-sich in ihrem Scheine“ (6,223). D.h.: Gott bleibt in seiner Entäußerung *er selbst*. Zum Begriff der Macht s. auch u. III.4.

⁵⁷ Cf. o. Anm. 12. Des absoluten Schriftstellers göttliches Sein *scheint* in der h.Schrift.

pejorativen Sinne zu sein⁵⁸ – hat substantielles Sein als „das sich *auf sich beziehende* Scheinen“ (6, 219).

Genau dieser Begriff des (soz. objektiven) Scheinens, der mit dem reinen Sich-Manifestierens eins ist (6, 195; 201 u. 218!), ist geeignet, Gottes Selbstausslegung in der h.Schrift, als der selber selbstausslegend verfassten, zu erhellen.

III Gottes Selbstausslegung in der h.Schrift

Das Theologumenon von der „Scriptura sacra“ als *sui ipsius interpres* kann mit der Selbstausslegung des Absoluten, versteht man dieses als *causa sui*, in einen Begründungszusammenhang gebracht werden. Abschließend ist darzulegen, was das für Gottes Verhältnis zur h.Schrift besagt.

III.1 Die Schrift lesen

Die Bibel wird nicht zufällig absolut „die *Schrift*“ genannt; dies weil sie eben Gottes Wort schriftlich niedergelegt, als Geschriebenes enthält. Als schriftlich Dastehendes ermöglicht sie, erfordert aber auch, dass sie ausgelegt wird. Das wiederum bringt auch die Möglichkeit mit sich, dass sie sich in ihrem Ausgelegtwerden selber auslegt⁵⁹ und so ihren wahren Autor „zur Sprache kommen“ lässt.

Gilt nach Hegel schon von der Sprache in ihrer Äußerlichkeit überhaupt, sie ist „die reine Existenz des Geistes; es ist ein Ding, vernommen in sich zurückgekehrt“ (20, 106 f.), so ist als Schrift die Sprache wirklich als ein Quasi-Ding, und lesend vernommen ist der Geist ihrer Buchstaben in sich zurückgekehrt.⁶⁰ In der Schrift als solcher hat Sprache ein räumlich-materielles (zweidimensionales) Dasein, ist sie als „fester Buchstab“ materialisierter Geist. Dessen Verräumlichung wird beim Lesen, das sie *als* Schrift sein lässt, indem es sie überschreitet, in einen zeitlichen Vollzug aufgehoben.⁶¹

⁵⁸ „Der Schein ist nicht das *Nichts*, sondern er ist Reflexion, *Beziehung* auf das Absolute; oder er *ist* Schein, sofern *das Absolute in ihm scheint*“ (6, 190).

⁵⁹ Wegen der sich im Lesen oder Hören der Schrift selber lebendig zur Geltung bringenden, persönlichen Anrede Gottes gilt, dass der bibelbezogene christliche Glaube nicht eigentlich eine Buch-, sondern eine Wort-Religion ist (A. v. HARNACK, ThWbNT I (Stuttgart/Berlin/Köln 1990), 768,37 f. u. A. 22 (Stud.-Ausg.).

⁶⁰ Was HEGEL von der absoluten Idee schreibt, lässt sich ganz unmittelbar auch auf die gelesene Schrift beziehen: „eine Äußerung ..., die als Äußeres unmittelbar verschwunden ist, indem sie ist; die Idee ist also nur in dieser Selbstbestimmung, *sich zu vernehmen*“ (6, 550).

⁶¹ Genauer gesagt: Das Ablesen von Geschriebenem erfolgt in räumlicher Ausrichtung zeitlich-nacheinander und *zugleich* simultan. Man kann darin mit A. RITSCHL bereits das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit abgebildet finden; cf. dazu RINGLEBEN, a.a.O. (wie o. Anm. 1), 525 f.

Wegen dieses im Lesen sich Verwirklichens der Schrift, das zugleich ihr Sichzurücknehmen ist, ist sie logisch als verdichteter, nämlich materialisierter (objektiver) *Schein* zu begreifen.⁶²

III.2 Aufgehobener Schein

Von der Aktualität der (göttlichen) Substanz als wirkender ist in diesem Horizont zu sagen: sie ist „nicht als ein einfach Seiendes, sondern wesentlich Schein, der sein Bestehen als Werden, als dauerndes Verschwinden der Akzidenz hat“.⁶³ Bezieht man das auf die Schrift als Gottes eigenes Wort, so gilt: „Das Ausstrahlen der Substanz ist *Schein*“,⁶⁴ und indem sie zugleich in sich bleibt, ist die Substanz in ihrem Scheinen wahrhaft repräsentiert.⁶⁵

Man kann mit Hegels Worten (in passender Übertragung) sagen: „die Akzidenz als solche [sc. die Schrift] (ist) substantiell nur durch ihr Verschwinden, als Übergehendes“ (6, 223). Indem sie gelesen wirklich als *Schrift* ist, gilt von ihr wesentlich: „*dies Scheinen ist bestimmt als Schein*, oder die Akzidenz ist *gesetzt* als das, daß sie nur ein *Gesetztes* sei“ (6, 223). Danach ist das Absolute selbst „der *Schein* des Auslegens“ (d. h. des sich selbst Auslegens; Gen. subj.: das Auslegen als Scheinen) und so der „*als Schein gesetzte Schein*“ (cf. 6, 217) – die Schrift als γράμμα, das im Lesen aufgehoben wird und so Gott selber aktuell zur Geltung bringt. Derart ist die h.Schrift „ein Medium, das von dem, was durch es scheint, absorbiert wird“ (6, 190) – eine sich aufhebende Vermittlung.⁶⁶

⁶² Schrift ist mithin ein Unmittelbares, Seiendes, das nur in seiner Aufhebung (durch über sich Hinausweisen und Ablesen) mit sich identisch ist, und so ein „Zeichen“ im Sinne von J. SIMON; cf. Ders., *Das Problem der Sprache bei Hegel* (Stuttgart 1966), 139.

⁶³ LIEBRUCKS, a.a.O. (wie o. Anm. 44), 415. Hier kommt Hegels Satz zum Tragen: „Das *Nichtsein* des Endlichen ist das *Sein* des Absoluten“ (6, 80).

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Das lebendige Wort – als Wort Gottes selber – wird in Gestalt der Schrift (zumal als Buchstabenschrift; s. u. Anm. 71) in einem spezifischen Sinne definitiv *Sprache*: nämlich diese (bzw. jenes) als dauerhaft und so allgemein zugänglich niedergelegt. Denn Schrift als solche teilt, vernünftig nachvollziehbar, *Sinn* mit – eben unter den Bedingungen von (situationsunabhängiger) Dauer und Wiederholbarkeit. Die Schrift ist eine Art Sediment, eine spezifische Kondensierung des lebendigen Wortes und zwar als ein Medium, das diesem besonders adäquat, weil wieder zu verflüssigen ist. Genau das verleiht der Schrift ihren Status als objektiver Schein – im streng logischen Sinne. Theologisch ist hinzuzufügen, dass die Schrift als solche ein beharrendes *Extra nos* ist, weil an ihr selber schon etwas Äußerliches.

⁶⁶ Das spricht logisch und theologisch gegen die These J. Derridas vom Vorrang der Schrift vor der Sprache; cf. dazu RINGLEBEN, a.a.O. (wie o. Anm. 3), 285 A. 183; 388 A. 658; 400 A. 731.

III.3 Sprachliches Scheinen

In diesem Sinne ist Gott als Schriftsteller absolut in dem „sich *auf sich beziehende(n)* Scheinen“ (6, 219) am Ort der h.Schrift gegenwärtig und ist er das Absolute als „absolutes Verhältnis“ zu uns, ihren Lesern.

Dieser Begriff des (objektiven) Scheins bzw. Scheinens ist philosophisch besonders geeignet, das *übergegenständliche* Sein Gottes (bzw. seine lebendige Gegenwart in der Welt und bei uns – durch die Schrift) auszudrücken.⁶⁷ Der logische Begriff vermag zu verdeutlichen, dass und wie der lebendige Gott das, was er nicht selber ist, doch „berühren“ und mit sich selber durchdringen kann, ohne sich darin soz. zu verlieren.

Genauestens von der h.Schrift lässt sich einerseits sagen: „Darin ist die Verborgenheit Gottes als *Schein gesetzt*“.⁶⁸ Andererseits wird Gott in der Schrift *sichtbar* (lesbar), aber nicht in einem „Bild“ seiner,⁶⁹ sondern in der abstrakten Gestalt von (zur Aufhebung bestimmter) Schrift bzw. von Buchstaben. Im universalen Produkt menschlicher Kultur, der Buchstabenschrift, wird das Absolute sinnlich erfahrbar:⁷⁰ der allumfassende, ewige Gott.⁷¹ In einem Buch (als „Schriftsteller“) macht Gott sich sichtbar, und im Scheinen der Schrift macht er sich geistbezogen sichtbar.⁷² Sind Texte mit Luthers schönem Bild: „Ein weis feld, darin ist schwarze saat“,⁷³ so handelt es sich um eine Selbstwachsende Saat (Mk 4, 26–29), worin der *logos spermatikos* in unsern Herzen aufgeht.⁷⁴

Es gehört, wie gesagt, zum Geheimnis göttlicher Allgegenwart,⁷⁵ dass Gott mit seinem Sein in der h.Schrift gegenwärtig zu sein vermag. In der Schrift als Produkt seines Wirkens ist er „als ganze Substanz manifestiert, nämlich in dem Gesetzsein selbst als

⁶⁷ „Scheinen“ ist ein logisch und theologisch völlig angemessener Begriff für die lebendige Selbstmanifestation Gottes als solche, d.h. entspricht dem Licht-Charakter des göttlichen Seins (1Joh 1, 5b; Jak 1, 17; cf. Ps 36, 10 und o. bei Anm. 12).

⁶⁸ LIEBRUCKS, a.a.O. (wie o. Anm. 44), 377.

⁶⁹ Erst im Zuge der Auslegung der Bibel entsteht die gewaltige Tradition der abendländischen Malerei und Skulptur zu biblisch-christlichen Themen.

⁷⁰ Die Schrift ist soz. das sinnliche Scheinen der Idee (cf. o. Anm. 60).

⁷¹ Zu Humboldts Einsichten in den sprachlichen Vorrang der (ausartikulierten) *Buchstabenschrift* cf. RINGLEBEN, Schrift als „fester Buchstab“ und Geist; in: M. Pietzsch/O. Schmidt (Hgg.): Geist und Buchstabe (FS Meckenstock), Berlin/Boston 2013, 225–239 (TBT 164). Auch für Hegel vollendet sich in der Buchstabenschrift die Tonsprache überhaupt (cf. 10, 274 und dazu Franco LO PIPARO: Die Buchstabenschrift ist „die intelligentere“. Zu den griechischen Quellen einer These Hegels; in: B. Lindorfer/D. Naguschewski; Hegel: Zur Sprache (Tübingen 2002), 145–151). In monotheistisch-theologischer Hinsicht wird hier der Satz von B. LIEBRUCKS relevant: „Die Buchstabenschrift ... trägt in sich den Keim zum Tode der Götter“ (Sprache und Bewußtsein, Band 2 (Frankfurt a. M. 1965), 403).

⁷² Geistbezogen heißt: zur Aufhebung in geistigem Vernehmen (Lesen oder Hören) bestimmt.

⁷³ WA 54, 30,7 (sprichwörtlich).

⁷⁴ Zur Auslegung des Gleichnisses mit dem signifikanten Stichwort *αὐτομάτη* (28a) cf. RINGLEBEN, Jesus (Tübingen 2008), 390 ff.

⁷⁵ Cf. o. Anm. 46.

solchem in sich reflektiert“ (6, 223). Das entspricht der Auffassung Luthers, dass Gott in sein Wort „die gantze göttliche majestet“ hineingelegt hat (WA 16, 491,29f.), so dass „wer das wortt hatt, der hatt die gantze gottheyt“ (WA 10 I/1, 188,8).⁷⁶

III.4 Das Sprachereignis des Absoluten

Die göttliche Lebendigkeit im Scheinen des Absoluten in das davon bestimmte Akzidentielle (hier: die Schrift) ist noch näher zu beschreiben. Zum einen gilt: „beides ist *eine* Aktuosität“ (6, 223). Dies aber so, dass das sich auf sich Zurückbeziehen des Absoluten *im* Scheinen nach außen allererst das „setzt“, an dem bzw. in dem es scheint: „durch diese Rückkehr *wird* das Bestimmte [sc. als solches]“ (ebd.).⁷⁷ Es geht also um ein „Abstoßen ihrer [sc. der Substanz bzw. ihrer Macht] von sich“ (ebd.). Genau in diesem lebendig-einen Entzweigungsgeschehen besteht das „Sprachereignis“ bei der Selbstdurchsetzung der Schrift als Wort Gottes, das *sui ipsius interpres* ist.⁷⁸

Hegel begreift so die „absolute Aktuosität“: „die Macht der Substanz in *ihrer Wahrheit* als Manifestation, die das, was [sc. sie] *an sich* ist, die Akzidenz [sc. das Gesetzsein bzw. hier: die Schrift] unmittelbar im *Werden* derselben auch *auslegt*“ (6, 223; erste Hervorh. J. R.). Das *Sein* der Substanz ist hiernach ihr Scheinen als zugleich sich selber auslegend, und ihre Macht auch die, *sui ipsius interpres* zu sein. Die absolute Macht des substantiellen göttlichen Seins ist als in sich reflektierte nicht bloß übergehende, sondern darin sich „*von sich unterscheidende Macht*“ (6, 222); sie existiert so auch als h.Schrift.⁷⁹ Seine Macht „konzentriert sich nicht nur als Macht über anderes, sondern über sich selbst“.⁸⁰ Von dieser Macht des Absoluten zur eigenen Kondeszendenz, als Reflexion-in-sich in ihrem Scheinen, ist wesentlich zu sagen: „so *legt* sie ihr Übergehen *aus*“ (6, 223),⁸¹ d. h. sie ist in ihrem Übergehen und in die Schrift Übergegangensein *sui ipsius interpres*.

⁷⁶ Von Gott, dem den Sohn zeugenden Vater, gilt: „transfundit suam essentiam in verbum“ (WA 39 II, 322,14f.).

⁷⁷ Cf.: „Das Aufheben eines *Vorausgesetzten* ist der verschwindende Schein; erst indem das Unmittelbare *aufhebenden* Tun wird dies Unmittelbare selbst oder ist jenes Scheinen“ (6, 220).

⁷⁸ Zum herkömmlichen Sinn der theologisch-hermeneutischen Rede vom „Sprachereignis“ cf. MOSTERT, a.a.O. (wie o. Anm. 3), 22f. (A.36). Die im Text beschriebene Dialektik dürfte die *particula veri* an K. BARTH'S These sein, dass die Bibel nicht an sich Wort Gottes ist, sondern allererst „Gottes Wort je und je werden (muss)“, (KD I/1, 120 u. ö.); zur Kritik an der These cf. RINGLEBEN, Sprachloses Wort? (Göttingen 2015), 29ff.

⁷⁹ S. o. Anm. 56.

⁸⁰ SCHMIDT, a.a.O. (wie o. Anm. 52), 218. In Hegels Rede von der „absoluten Macht“ klingt seine Sicht des alttestamentlichen Gottesgedankens an; cf. 6, 220f. In der Religionsphilosophie heißt es dann: „Der Eine ist diese absolute Macht; alles ist nur als Negatives gesetzt in ihm, – dies ist der Begriff des Einen“ (17, 18; zum Judentum cf. 17, 50ff.).

⁸¹ Der zitierte Satz dürfte auf zweierlei Weise zu verstehen sein. 1. „sie“, die Substanz (als Subjekt), legt ihr Übergehen aus, indem sie darin *sich* auslegt (und jenes als ihre eigene Manifestation darstellt. 2. „ihr Übergehen“ (als Subjekt des Satzes) legt rückwirkend die Substanz („sie“ als Satzobjekt) aus, nämlich als die sich entäußernde und *bestimmt* setzende Macht.

III. Theologiegeschichte in systematischer Absicht

Ictus condendi

Zu einer augustinischen Metapher

Unter den zahlreichen Formulierungen des Schöpfungsgedankens bei Augustinus gibt es eine, die, soweit ich sehe, nur an einer einzigen Stelle vorkommt und sachlich eigene Aufmerksamkeit verdient. Der Kirchenvater interpretiert da den Akt der Schöpfung als „*ictus condendi*“ (De Gen. ad Litt. IV 33,51).¹ Das Konzept, das sich in dieser interessanten Metapher ausspricht, soll hier in seinen nicht unerheblichen systematischen Bezügen untersucht werden.²

¹ MPL 34,318

² Bereits H. BLUMENBERG fiel auf, dass Augustin für die Schöpfung „gegen sinnfälligere Bilder den Gründungsstoß (*ictus condendi*) erfunden hatte“, in: Die Lesbarkeit der Welt (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 592), Frankfurt a. M. 1986, 31. Etwas ausführlicher schon in Blumenbergs Abhandlung: Licht als Metapher der Wahrheit (1957), in: Ästhetische und metaphorologische Schriften (Hg. A. Haverkamp; suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1513), (Frankfurt a. M. 2001), 159. Kurze Bezugnahmen finden sich bei Ph. STOELLGER, Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie (HUTh 39), (Tübingen 2000), 63 u.435. Gleichsam in einer Gegenbewegung zur Schöpfung der Welt durch einen *ictus* Gottes redet Blumenberg von einer Ausschaltung der Seinsgeltung der Welt in der phänomenologischen *epoché*: „uno ictu“ (Beschreibung des Menschen (Frankfurt a. M. 2014), 60 (stw 209).

I Protologischer ictus

Augustins Formel ist selber nicht *ex nihilo* gebildet, denn für ihre beiden Bestandteile lassen sich vielfältige sprachliche Zeigfelder nachweisen. So hat die Vokabel *ictus* ein reichhaltiges Anwendungsgebiet vor und nach ihm, sei es in der Mechanik,³ in der Medizin,⁴ in der Metrik,⁵ sei es – theologisch anschlussfähig – beim Blitzschlag.⁶ Auch biblisch kommt das Wort einige Mal vor.⁷

Was den Terminus *condere* angeht, so ist er einerseits in der Antike vorbereitet⁸ und hat andererseits prägnante biblische⁹ und zumal neutestamentliche Wurzeln.¹⁰

I.1 Der Schöpfungskontext

Um den Sinn der augustininischen Formel „*ictus condendi*“ zu erhellen, ist zunächst ihr Kontext zu betrachten. Augustinus beruft sich, um die unvergleichliche Schöpfermacht Gottes herauszustellen, auf Weish 8, 1 und schreibt von ihr: „*Neque enim et ipsa [sc. alles Geschaffene] gradibus attingit*“.¹¹ Bereits damit, dass er die Schöp-

³ Hier ist der Terminus „Schlag, Stoß“ im eigentlichen Sinn, d. h. vor-metaphorisch, allgemein gebräuchlich, so etwa häufig bei Leibniz. Man redet bis heute auch vom Schlag der Uhr (*sonus*).

⁴ Vgl. „Herzschlag“ (auch bei Augustin) oder „Schlagfluss“.

⁵ „Hebung“. Vgl. HORAZ: „*meique/pollicis ictum*“ (Carm IV 6,35 f.). Auch die Wendung *ictus condendi* selber läßt sich als Adoneus lesen (– vv – v). Vom Takt kann gesagt werden: „*ictus primus ad extremum similis sibi*“.

⁶ Vgl.: „*fulmineus ictus*“ (OVID, Metam. 14, 618) sowie „*fulminis ictus*“ (CICERO), „*fulmine ictus*“ (SENECA), und Donnerschlag bei LUTHER (WA 38, 594,22; 45 ,432,20). In den Bereich der „Keraunologie“ (A. M. Haas) fällt auch – den Zusammenhang von Stoß und Licht betreffend – das Thema der „Fulguration“; vgl. die Rede vom „*fulgor veritatis*“ sowie DANTE, Par. 25, 79 f.; 33, 141 f. u. ö. (Liebe); W. v. St. THIERY, De contempl. Deo I,3 (MPL 184,368 f.) und insbes. LEIBNIZ, Monad. § 47: „*toutes les Monades créés ou derivatives sont des productions, et naissent, pour ainsi dire, par des Fulgurations continues de la Divinité de moment à moment*“. Vgl. Auch u. Anm. 18 und Art. „Fulguration“, in: HistWbPh 2, 1130–32.

⁷ Vgl. (V) Jdc 20, 16 (*ictus lapidis*), Sir 4, 32; 2Macc 12, 22 (*gladiatorum ictibus*); 14, 43 (*certo ictu plagam dedisset*); ähnlich Ps 63, 8 (*plagae*). Zur einzigen ntl. Stelle 1Kor 15, 52 s. u. Abschn. 2.

⁸ *Condere* findet sich (in Entsprechung zu κτίζειν) recht häufig; vgl. „*a condita urbe*“ (LIVIUS), „*a condito aevo*“ (VAL. MAX.; PLINIUS); „*condere (auch: creare) genus hominum*“ (VERGIL; CELSUS); so auch von einem *carmen* bzw. *poiema* (CICERO; QUINTILLIAN); absolut: „*Home-ro condente*“ (PLINIUS). Zum spezifischen term. techn. der religiösen Sprache vgl. K. E. GEORGES, Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch, Erster Band, (ND Darmstadt 1985), 1426.

⁹ Im AT vgl. (V) Ex 34, 22; Num 13, 23 (*urbs*); Dtn 32, 34; Ez 28, 13 (Schöpfung: (LXX) κτίζω) sowie Sir 9, 22.

¹⁰ Vgl.: „*creatura, quam condidit Deus*“ (Mk 13, 19: ἐκτίσεν); „*in ipso condita sunt universa*“ (Kol 1, 16: ἐκτίσθη); „*ut duos condat in semetipso in unum novum hominem*“ (Eph 2, 15: κτίση) sowie eschatologisch Hebr 11, 10: „*civitas, cuius artifex (τεχνίτης) et conditor (δημιουργός) Deus*“.

¹¹ Erläuternd folgt: „*aut tanquam gressibus pervenit*“ (a. a. O. wie o. Anm. 1, MPL 34,318).

fung auf einmal, d. h. „schlag-artig“ bzw. „auf einen Schlag“ geschehend denkt,¹² hat Augustin die Metapher „ictus condendi“ vorbereitet.¹³ Sie steht mithin für die unab- leitbare Plötzlichkeit und Simultaneität (soz. eodem ictu) des Schöpfungsaktes ein.

Im folgenden Satz der angeführten Stelle werden weitere Merkmale des „ictus“ namhaft gemacht: „Quapropter quam facilis ei efficacissimus motus est, tam facile Deus condidit omnia“.¹⁴ Das eine ist die absolut widerstandslose Wirksamkeit des göttlichen Gründungsstoßes.¹⁵ Das zweite Kennzeichen ist die mühelose Leichtigkeit göttlichen Handelns, das in unbedingter Einheit von Kraft und Vollzug Gottes Allmacht entspricht.¹⁶

Die eigentliche Interpretation des Ausdrucks „ictus condendi“ gibt Augustin indes, wenn er weiterhin zur Begründung Ps 32, 9 (V) zitiert: „*dixit, et facta sunt; mandavit, et creata sunt*“.¹⁷ Damit ist der „ictus condendi“ in einem solchen Maße sprachlich gedacht, dass die einschlägige Metaphorik noch in Einsichten des neueren Sprachdenkens, nämlich bei W. v. Humboldt, wiederkehrt.¹⁸

¹² „ictu primo“ heisst redensartlich: mit einem Male.)

¹³ LUTHER hingegen wollte gegen Augustin ausdrücklich festhalten, die Schöpfung sei nicht „auff ein haw geschaffen“ (WA 12, 445,11; 24, 25,26: „auff ein huy“) bzw.: „non in momento creavit mundum, sed in tempore“ (WA 14, 99,18 f.; vgl. 24 25,10 f.); zur Sprachlichkeit dieser Konzeption vgl. J. RINGLEBEN, Lebendige Ewigkeit, in: O. Reinke (Hg.), Ewigkeit? Klärungsversuche aus Natur- und Geisteswissenschaften, Göttingen 2004, 140 ff. Zur augustinischen Verhältnisbestimmung: Zeit – Ewigkeit s. u. Abschn. 2. c.

¹⁴ A. a. O. wie o. Anm. 1.

¹⁵ Er ist gründend (condendo) im absoluten Setzen des qualitativen Unterschiedes (eines schlechthin Anderen) zu sich als Grund. Gleichwohl teilt sich dem Gegründeten bzw. Geschaffenen vom Schöpfungsimpuls her eine unter endlichen Bedingungen weiterwirkende Triebkraft mit. Das so Erschaffene müsste mithin „dynamisch“ – inkraft der unendlichen göttlichen „Energie“ – existieren; dies impliziert das Doppelte: 1. In sich selber nicht zur „Ruhe“ kommen zu können (vgl.: „fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te“; Conf. I 1,1 sowie Ps 41, 3,6 u. 12 (V)) und 2. auf ein *telos* hin zu existieren, das außerhalb seiner liegt, d. h. eschatologisch offen zu existieren (s. u. 2. a. u. b.; vgl.: „invenio tutum locum“ und „Requies nostra ‚locus‘ noster“; Conf. X 40,65 u. XIII 9,10 sowie Ps 54, 23 (V)).

¹⁶ „facilis“ ist der schöpferische *motus* und zugleich „efficacissimus“, weil die *volle* göttliche Kraft sich darin äußert. Das besagt, Gott ist schöpferisch mit seinem ganzen Sein. Vergleichbar hat LUTHER die Allmacht Gottes nicht als bloß „potentiell“, sondern als (aktuale) Allwirksamkeit bestimmt: „Omnipotentiam Dei voco non illam potentiam, qua multa non facit quae potest, sed actualement illam, qua potenter omnia facit in omnibus, quo modo scriptura vocat eum omnipotentem“ (WA 18, 718,28–31).

¹⁷ A. a. O. wie Anm. 1. Zum schöpferischen *ictus* als „Wurf“ vgl. LUTHER: „Er wirfft auch mit einem wort ein ganze welt heraus“ (TR 1, 69,29, Nr. 148).

¹⁸ Ihm zufolge konnte die sogen. Erfindung der Sprache „nur mit Einem Schläge geschehen“ (Gesammelte Schriften (Akademieausgabe; Hg. A. Leitzmann), Band IV (Berlin 1905), 15) bzw. kann sie überhaupt „nicht anders, als auf einmal entstehen“ (a. a. O. 3). J. TRABANT hat dies „mit Einem Schläge“ bei Humboldt mit der Entstehung der Leibnizschen Monade „tout d’un coup“ (Monadologie, § 6) verglichen; in: Traditionen Humboldts (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 877), (Frankfurt a. M. 1990), 84 A. 26. Nach Trabant ist der Ursprung der Sprache selber bei Humboldt „als ein ‚Ur-Sprung‘, ein ‚Schlag‘, ein Blitz gedacht (a. a. O. 120). Vgl. bei HUMBOLDT auch: „Die Berührung der Welt mit dem Menschen ist der elektrische Schlag, aus

Es zeigt sich also: die augustinische Metapher vom *ictus condendi* will das abrupte „et“ in Ps 32,9 a u. b (V) artikulieren, in dem sich das innerste Geheimnis des schöpferischen Handelns Gottes verbirgt: „er spricht, *und* es steht da“.¹⁹ Dieses „Und“ benennt das eigentliche schöpferische Umschlagen von Gottes Rede in Dasein, und zwar als ein Umschlagen im göttlichen Reden selber. Der Psalmvers ist demgemäß so lesbar: schon, *indem* er spricht, steht es da.

I.2 Die Logik des ictus

Das bisher Ausgeführte erlaubt eine systematische Interpretation der Formel „ictus condendi“.

Der „Stoß“ (oder: Schlag, auch: Wurf) trifft nicht auf ein schon Gegebenes, sondern im „Stoßen“ setzt sich ein Anderes von diesem und ihm gegenüber ab („gründet“). Das Abrupte, das im Wort „ictus“ liegt, unterstreicht – vom *conditum* her gesehen – den abgründigen, uneinholbaren (qualitativen) Abstand zum Schöpfungsakt (bzw. Schöpfer), aus dem es in seinem Gegründetsein an sich entlassen wird.

Der Stoß ist also als ein Sichentzweien zu denken, bzw. als in sich gegenläufig: als „Gegenstoß“ (in sich) setzt er sich von dem Anderen ab, das er zugleich *setzt*; oder umgekehrt: indem er es – sich gegenüber – sein lässt („setzt“), unterscheidet er sich davon und so zugleich von sich als (auf es gerichtetem) Stoß.²⁰ „ictus“ ist als Stoßen ein Schlag zur Berührung, der dazu dient, (Etwas) von sich abzustoßen bzw. scharf

welchem die Sprache hervorspringt, nicht bloss in ihrem Entstehen, sondern immerfort, so wie Menschen denken und reden“ (a.a.O. Band VI, Berlin 1907, 203). Wegen des unlöslichen Zusammenhangs von Denken und Sprache gilt: „Wie der Gedanke, einem Blitz oder Stosse vergleichbar, die ganze Vorstellungskraft in Einem Punkte sammelt ..., so erschallt der Ton in abgerissener Schärfe und Einheit“ (a.a.O. Band VI, 154).

Zum Verhältnis von Sprache und „ictus oculi“ s. u. Abschn. 3. (gegen Ende). In Verbindung mit dem o. Anm. 15 Ausgeführten liessen sich auch zur Analogie von Sprache und Schöpfung die HUMBOLDTschen Sätze heranziehen: „Man muss die Sprache nicht sowohl wie ein todes Erzeugtes, sondern weit mehr wie eine Erzeugung ansehen“ (a.a.O. Band VII, Berlin 1907, 44), was zu der berühmten Formel führt: „Sie ist kein Werk (ergon), sondern eine Thätigkeit (Energeia)“ (a.a.O. 46).

¹⁹ Das „et“ (LXX: καί) ist parataktisch, d. h. mehr additiv aufzufassen; sonst wäre wohl eine partizipiale Konstruktion zu erwarten. Das ist konsequent, insoweit das sachliche Verhältnis kausaler Natur ist, wenngleich es ins Modale hinüberspielt. LUTHER übersetzt Ps 33, 9: „Denn so er spricht, so geschieht's; so er gebeut, so stehet's da“.

²⁰ Der augustinische *ictus* ist also keinesfalls „mechanisch“ aufzufassen. Es handelt sich um „Stoßen“ als ein Etwas *von sich* Abstoßen. Der Stoß setzt das Gestoßene (d. h. im Stoß erst Gesetzte!) als von sich (sc. dem Stoß) Unterschiedenes; so stößt der „ictus condendi“ sich von sich selber ab, um *eodem actu* zu „gründen“ (condere). Angelus Silesius spricht von der „Entwerfung“ der Kreaturen durch den Schöpfer (Cherub. Wandersmann II, 48).

unterscheidend abzuheben.²¹ *Ictus condendi* meint eine qualitative Entzweiung, die zugleich *ein* Geschehen ist.²²

Die Schlag-Metaphorik – mit der dabei vorzustellenden schwunghaften Energie – bezeichnet einen internen „Ruck“ im ewigen Sein Gottes, d. h. ein spontanes (durch Gott selbst bewirktes) Aufbrechen seiner Aseitität.²³

Es handelt sich bei der Schöpfung mithin weder um eine „Emanation“ (sc. des inneren göttlichen Seins) noch auch um den Ausdruck eines deistischen Gottesverständnisses, d. h. als von Gott durch einen blossen Anstoß gelöste Schöpfungswelt.²⁴

²¹ Eine schöne Veranschaulichung dafür, nämlich für das schöpferische Tun des Künstlers (ποιητής) findet sich bei G. Benn im „Glasbläser“ (1947/49): „Vollende ... die einzelnen deiner Werke. Blase die Welt als Glas, als Hauch [!] aus einem Pfeifenrohr: der Schlag, mit dem du alles löst ... – dieser Schlag ist deiner und er entscheidet“, in: Der Ptolemäer, Gesammelte Werke in 4 Bänden (Hg. D. Wellershoff), Zweiter Band, Stuttgart ⁴1978, 232. Vgl. auch: „der Schlag aufs Rohr, der Schlag, der alles löst – daher sagte ich: der Glasbläser“ (a.a.O. 233) sowie: „die hohe Ästhetik des Glasbläfers: der glühende Fluß und dann der Schlag auf das Rohr, ein Atem [!] – und dann die zerbrechlichen Wände“ (a.a.O. 241); schon zuvor ist von den „in sich ruhenden Dingen, den gläsernen Dingen“ die Rede (a.a.O. 224). Der Glasbläser findet sich auch bei CUSANUS für die Allmacht als Einheit von Wollen und Vollziehen: *Idiota de mente XIII* (Philosophisch-Theologische Schriften III (Hg. L. Gabriel; Wien 1967), 589 f.).

²² Damit steht der augustinische *ictus* in logischer Nähe zu HEGELS Konzept des „absoluten Gegenstoßes in sich selbst“ (Wissenschaft der Logik II; in: Werke in zwanzig Bänden (Hgg. E. Moldenhauer/K. M. Michel), Band 6, Frankfurt a. M. 1969, 27), der zugleich ein „Sich-Abstoßen von sich selbst“ ist (a.a.O. 27; vgl. 15 u. ö.) und von Hegel als reflexionslogische Voraussetzung für Selbstbewegung und für die innerste göttliche Lebensbewegung und somit auch für die Schöpfung begriffen wird. Vielleicht steht im Hintergrund u. a. das BÖHMESCHE Konzept vom „Gegenwurf“, auf das Hegel sich verschiedentlich bezieht (vgl. a.a.O. Band 20, Frankfurt a. M. 1971, 112 (Natur), 117 (göttliches Wesen) und Hegel dazu: 118).

²³ In der Sache gegen den Gottesgedanken des Aristoteles hat P. VALÉRY gedichtet: „Comme las de son pur spectacle,/Dieu lui-même a rompu l'obstacle/De sa parfaite éternité“ (Ébauche d'un serpent (1921); in: Werke (Frankfurter Ausgabe in 7 Bänden; Hg. J. Schmidt-Radefeldt), Band 1 (Frankfurt a. M. 1992), 150). Dies Aufbrechen geschieht, wie J. BEAUFRET, der Valéry nicht namentlich nennt, sagen kann (in: Wege zu Heidegger (Frankfurt a. M. 1976), 161), um den „niederer und beinahe erniedrigenden Stand des Schöpfers einzunehmen“ (vgl. N. MALEBRANCHE: Dieu „a bien voulu prendre la qualité basse ... et humiliante de Créateur“; in: Méditations chrétiennes et métaphysiques, XIX (5.); Œuvres de Malebranche (Ed. H. Gouhier/A. Robinet), Tome X (Paris 1959), 217).

²⁴ Gegen einen solchen Deismus bei R. DESCARTES hat sich polemisch PASCAL gewandt: „Er hätte am liebsten in seiner ganzen Philosophie Gott nicht bemüht; er aber kam doch nicht umhin, ihn der Welt, um sie in Bewegung zu setzen, einen Nasenstüber (une chiquenaude) geben zu lassen; danach hat er nichts mehr mit Gott zu tun“ (Pensées; Frg. 77 (Ed. Brunschvicg)). Genau in dieser Hinsicht unterscheidet sich der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs vom Gott der Philosophen und Gelehrten.

Bei GOETHE hingegen haben die Verse: „Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,/Im Kreis das All am Finger laufen ließe“ (Gott, Gemüt und Welt (6. Gedicht) bzw. Gott und Welt (Prooemium, 2. Gedicht) einen nachweislich durch Giordano Bruno inspirierten Sinn, wie die Fortsetzung zeigt: „Ihm ziemt's die Welt im Innern zu bewegen,/Natur in Sich, Sich in Natur zu

Wendet man sich dem zweiten Bestandteil der Formel „ictus condendi“, dem Schaffensvorgang selber, genauer zu, so ist es ein Vorzug der Prägung Augustins, dem Schöpfungs-Akt als solchem – wenn auch gleichsam auf einen Punkt konzentriert oder reduziert – einen Namen gegeben zu haben, der das traditionelle Moment des (creare) *ex nihilo* zu integrieren gestattet.²⁵ Als ein Vorzug darf auch die Formalität der Wendung „ictus condendi“ angesehen werden: sie akzentuiert unübersehbar das Moment der Unterscheidung (sc. von Gott und Welt). Gottes Schaffen bedeutet: er hält das Geschaffene ins Sein bzw. im Sein, indem er es von sich (in seinem eigenen göttlichen Fürsichsein) fernhält, auf Abstand. Auch „Erhaltung“ (conservatio) kann demnach nur als eine *actio per distans* gefasst werden.

Der schöpferische Stoß durchbricht, wie gesagt, die göttliche Immanenz und öffnet sie nach aussen bzw. konstituiert allererst ein solches Aussen für Gott. „condere“ besagt also, etwas von sich abzusetzen und als es selber für sich (es) sein zu lassen.²⁶ Der Stoß (ictus) übersetzt sich in das Gründen (condendi), indem das Stoßen ein „Gründen“ freisetzt bzw. „Gründen“ nichts anderes ist als ein Stoßen mit intrinsischer Richtung auf ein Gegründetes. Gründen meint also eine Selbstbestimmung oder Selbstmodifikation des Stoßes. Für das Geschaffene bedeutet sein Gegründetwerden, dass es ist, indem ihm ein „Grund gelegt“ wird.²⁷

Statt des neutralen „Ursprungs“ betont Augustin das Aktiv-Kreatorische: *ictus* als Ur-stoß²⁸ oder gründender Schlag²⁹ oder Ent-wurf.³⁰ Die Metapher des „ictus condendi“ hat sowohl kosmologische³¹ wie metaphysische Echos gehabt.³²

hegen“; vgl. dazu J. W. Goethe, Gedichte 1800–1832 (Hg. K. Eibl), Deutscher Klassiker Verlag (Frankfurt a. M. 1988 ;1998), 1075 f.

²⁵ Vgl. St. GILSON, Der heilige Augustin (Hellerau 1930), 345 mit A. 3 (541).

²⁶ Der „Stoß des Gründens“ ist, wie o. dargelegt, nicht das bloße Anstoßen eines schon vorhandenen Anderen, sondern ist gründendes Seinlassen dieses Anderen (als eines wesentlich Begründeten).

²⁷ Dafür finden sich biblisch auch Wendungen wie „fundamentum ponere“ (Hi 38, 4; vgl. Spr 8, 29) bzw. „fundere terram“ (Ps 88, 12; 102, 26 (Hebr 1, 10); 103, 5; Spr 3, 14, Jes 48, 13; 51, 13.16; Sach 12,1). Der entsprechende latein. Ausdruck „constitutio mundi“ hat in seinem griech. Äquivalent auch das Moment des „Wurfes“: καταβολή κόσμου (Lk 11, 50; Joh 17, 24; Eph 1, 4; 1Petr 1, 20).

²⁸ PLATON mit Bezug auf die Lehre des Heraklit vom angeblichen Zusammenhang zwischen οὐσία und ὄσια : τὸ ὄν αἴτιον καὶ τὸ ἀρχηγὸν αὐτῶν εἶναι τὸ ὄθου (Krat. 401 d). Vgl. H. v. GLASENAPP: „Das Wort für schaffen (Wurzel *sari*) bedeutet nämlich eigentlich ‚herausschleudern, ausgießen, entsenden‘“, in: Die Philosophie der Inder (Stuttgart 1949), 35.

²⁹ Vgl. F. SCHILLER: „Die der schaffende Geist einst aus dem Chaos schlug,/die schwebende Welt“ (Die Größe der Welt (1782), v. 1 f.) Zum „Schlag“ bei G. Benn s. o. Anm. 21.

³⁰ Zum „Wurf“ s. o. bei J. BÖHME (Anm. 22). Ein säkulares Echo findet sich in HEIDEGGERS Terminus „Geworfenheit“ für das in faktischer Existenz sich vorfindende Dasein – hier allerdings ohne einen „Werfenden“ (vgl. Sein und Zeit (Tübingen ¹⁰1963), 135; § 29 u. ö.).

³¹ J. BEAUFRET spricht mit Bezug auf Augustins Formel vom „Theaterdonner der Schöpfung“ und bezeichnet den *ictus condendi* als quasi den „Urknall“ des Kosmos; in: Wege zu Heidegger (Frankfurt a. M. 1976), 161 f.

³² Für die vorkritische Metaphysik behauptet B. LIEBRUCKS von der höchsten Wirklichkeit, dass sie „als ens realissimum nicht Prädikate, sondern die ganze Welt von sich *ausstößt*, wobei das Wort ‚ausstößt‘ ... bereits dem transzendenten Vernunftgebrauch unterliegt“; in: Sprache und

II Ictus oculi: eschatologisch

Von grösstem theologischen Interesse ist weiterhin der Sachverhalt, dass die augustinische Formel „ictus condendi“ in deutlicher Beziehung zu dem einzigen Vorkommen des Wortes *ictus* im Neuen Testament steht und zwar in eschatologischem Kontext. 1Kor 15, 52a ist vom „ictus oculi“ am Jünsten Tag die Rede: ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ, ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι sagt Paulus von der anstehenden endgültigen Verwandlung.³³

II.1 Der Zusammenhang göttlichen Handelns

Dieser Befund ist theologisch darum relevant, weil sich das semantische Umfeld von „ictus oculi“ auch seinerseits zur göttlichen Schöpfung und Allmacht in Beziehung bringen lässt. Dabei kommt zur Geltung, dass bereits beim *ictus condendi* eben nicht die mühevollen Arbeit eines Demiurgen, sondern die reine Mühelosigkeit (aus einer Überfülle konzentrierter Energie entspringend) in den Vordergrund rückt. Genau das lässt sich in den klassischen religionsphilosophischen Bezugsstellen zur

Bewußtsein, Band 4 (Frankfurt a. M. 1968), 176. Bezogen auf Gott selber hat SCHELLING den mythologischen Prozess im Bewusstsein, der im Monotheismus kulminiert, durch die Formel, er sei „cum ictu et actu“ entstanden und wirklich, ausgedrückt; in: Philosophie der Mythologie. Erster Band (ND Darmstadt 1966), 209. Anti-monotheistisch aufgeklärt und im Namen der neuen Dreieinigkeit des Wahren, Guten und Schönen hat D. DIDEROT geschrieben: „Le dieu étranger se place humblement sur l'autel à côté de l'idole du pays; peu à peu, il s'y affermit; un beau jour, il pousse du coude son camarade; et patabras, voilà l'idole en bas“ (Le neveu de Rameau, in: Œuvres complètes, Tome XII (Ed. H. Dieckmann/J. Varloot), Paris 1989, 163). Das hat GOETHE so übersetzt. „Dieser fremde Gott setzt sich bescheiden auf den Altar, an die Seite des Landesgötzen. Nach und nach gewinnt er Platz, und an einem hübschen Morgen gibt er mit dem Ellbogen seinem Kameraden einen Schub und Bau! Baradauz! der Götze liegt am Boden“ (Rameaus Neffe; in: Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche (Hg. E. Beutler), 15. Band (Zürich 1949), 999); zitiert von HEGEL, Phänomenologie des Geistes (II. Die Aufklärung, a. Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben); in: Werke in zwanzig Bänden, a.a.O. Band 3, 403.

³³ „Novissima tuba“, der Posaunen-Stoß, ist das Zeichen der Auferstehung (vgl. 52b mit 1Thess 4, 16 sowie Mt 24, 31: „cum tuba, et voce magna“). Zu ἐν ἀτόμῳ (in momento) s. u. Zur augustinischen Interpretation der Stelle s. u. (b.). Der Ausdruck ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ findet sich (nur) in der patristischen Literatur, zumeist mit Bezug auf 1Kor 15, 52, besonders häufig bei Ephraim d. Syrer; weitere Stellen: Test. Abr. A IV, 5 u. 23; Nonnos, Dionysiaka IX, 45 (6. Jht, christl.); Eustatius, De capta Thessalonica 134, 26 (12. Jht) – ich verdanke diese Nachweise R. HIRSCH-LUIPOLD. Vgl. auch A. LINDEMANN, Der Erste Korintherbrief (HNT 9/1), (Tübingen 2000), 366 f.

Weltlenkung durch den blossen Wink des Auges wiederfinden³⁴ und christlich zur Schöpfungsmetaphorik weitergebildet nachweisen.³⁵

Demnach umgreift das eine Wort *ictus* den denkbar grössten Gegensatz: als *ictus condendi mundum* und *ictus oculi immutandi* (vgl. 1Kor 15, 51b); d. h. von der Allmacht des weltgründenden Schöpfungsstoßes bis zur zartesten, kaum merklichen Bewegung eines Wimpernschlages reicht die eine göttliche Kreativität in Schöpfung und Vollendung. In beiden Fällen, beim *ictus primus* (protologicus) wie beim *ictus novissimus* (eschatologicus) bezeichnet dies Wort göttliche Leichtigkeit und unableitbare Plötzlichkeit.³⁶

So ergibt sich eine beziehungsreiche Entsprechung von Anfang und Ende der geschaffenen Welt in der Kontinuität göttlichen Handelns: „*ictus primus ad extremum similis sibi*“.³⁷

Dabei akzentuiert der Ausdruck für den Jüngsten Tag, *ictus oculi* (ῥιπή ὀφθαλμοῦ), besonders die zeitliche Spontaneität und punkthafte Kürze (vgl. ἐν ἀτόμῳ),³⁸ die sich auch in den Begriffen „Moment“³⁹ bzw. „Augen-Blick“ findet.⁴⁰

³⁴ Klassisch die Formulierung bei HOMER für Zeus: οὐδ' ἀτελεύτητον, ὃ τί κεν κατανεύσω./ἦ καὶ κυανέησιν ἐπ' ὄφρυσί νεῦσε Κρονίων (Il. I, 527f.; es folgt: μέγαν δ' ἐλέλιξεν Ὀλυμπον, 530! Vgl. dazu XENOPHANES: ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει (Frg. B 25; Fragmente der Vorsokratiker (Hgg. H. Diels/W. Kranz), Erster Band (Berlin 1951), 135,9). (κατα)νεύω bedeutet: (mit den Augen) „winken“. Vgl. auch HORAZ: „Cuncta supercilio moventis“ (Carm. III 1,8); ähnlich bei THEOKRIT: ἄλλεται ὀφθαλμός oder OVID: supercilium salit („zuckt“). Zur negativen Konnotation von νεύω vgl. Spr 6, 13; 10, 10; 27, 22 (LXX).

³⁵ So bei R. A. SCHRÖDER im Credo-Lied (1937): „Den Vater, dessen Wink und Ruf/das Licht aus Finsternissen schuf“ (Evangelisches Gesangbuch, Nr. 184,3). Zu Augustin s. u. (b.).

³⁶ Aufschlussreich wäre für alles Folgende der Vergleich mit PLATONS Begriff τὸ ἐξαίφνης (Parm. 155e–157b). Vgl. auch u. Anm. 80.

³⁷ So heisst es traditionell vom „Takt“. BLUMENBERG spricht von der „schönsten Symmetrie des Gerichts zur Schöpfung“; in: Die Lesbarkeit der Welt, a.a.O., wie o. Anm. 2, 31.

³⁸ In eschatologischer Wendung für das Judentum auch bei W. BENJAMIN: „Denn in ihr [sc. der Zukunft] war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte“ (Über den Begriff der Geschichte, Anhang B; in: Gesammelte Schriften, Band I/2 (Frankfurt a. M. 1974), 704).

³⁹ Zu „momentum“ vgl. Esr 9, 8 (V) und Jes 26, 20: μικρὸν ὅσον ὅσον (modicum ad momentum).

⁴⁰ „eodem ictu temporis“ besagt: in demselben Augenblick; vgl. στιγμή χρόνου (momentum temporis; Lk 4, 5) sowie Hi 21, 13: in puncto ad inferna descendit (V) und Jes 54, 7: χρόνον μικρόν (ad punctum in modico; vgl. 8: in momento).

Vgl. auch LUTHER (neutral: WA 40II, 220,1) zu 1Kor 15, 51ff: „Momentum“, „ictus oculi“ heisst ein Augenblick, wenn sich das Auge auff und zu thut, Das gehet schnell und behend zu. Daher spricht man: Donner und Blitz, Denn ehe man ein Auge auff und zu thut, so ist der Blitz geschehen. So wird's auch am Jüngsten tage schnell und behend zugehen, wie der Blitz daher feret, ... so werden sie sampt allen, die in den Grebern sind, und sampt uns, so wir noch auff Erden leben, behend und in einem Hui in ein ander Wesen verendert werden“ (WA 49, 734,26–37 (Dr.); vgl. auch 1–3).

Das Bild des Blitzes ist neutestamentlich fest mit dem des Weltendes verbunden; vgl. Mt 24, 27 u. Lk 17, 24, aber auch Lk 10, 18.

Zum Verhältnis von Blitz und Blick vgl. die ängstlichen Sätze von M. HEIDEGGER: „Wenn die Vergessenheit sich kehrt, wenn Welt als Wahnis des Wesens des Seins einkehrt, ereignet sich

II.2 Göttliche Schnelligkeit

Nachdem im 33. Kapitel von De Gen. ad Litt. (51) der Ausdruck „*ictus condendi*“ eingeführt wurde, geht Augustin im nächsten Kapitel kurz auf die paulinische Formel „*ictus oculi*“ (1Kor 15, 52) ein:⁴¹ Das geschieht bezeichnenderweise mit Rekurs auf den Schöpfungsgedanken.

Nach Augustinus geht es dem Apostel um die „*celeritas*“ der Auferstehung.⁴² *Ictus oculi* gilt als die schnellste empirische Bewegung überhaupt,⁴³ und das ist über die leibliche Augenbewegung hinaus noch einmal gesteigert so bei der „*mentis acies*“.⁴⁴ Der höchste denkbare Fall davon ist wiederum die „*ipsius summae Dei Sapientiae celeritas*“, was mit Weish 7, 24 belegt wird. Derart ist göttliche *celeritas* keine mehr im eigentlichen Sinne (eines zeitlichen Nacheinanders), vielmehr steht sie metaphorisch für Simultaneität ein.⁴⁵ Das erläutert Augustin hier am Schöpfungsakt: Weil durch die göttliche Weisheit alles *simul* geschaffen ist, gibt es kein zeitliches Vorher oder Nachher in Bezug auf das das, „*quae simul facta sunt*“.⁴⁶

Ausführlicher und „*diligentius*“ wird 1Kor 15, 52 von Augustin in Sermo 362,17 u.18 ausgelegt.⁴⁷

Zunächst hebt er die menschliches Verstehen übersteigende *celeritas* der Auferstehung scharf von der embryonalen Entwicklung und Geburt des Menschen ab: es geht um keine zeitliche Erstreckung, „*ut formetur homo in utero*“.⁴⁸ In genauem Gegensatz zum natürlichen Werden sieht Augustin den paulinischen Ausdruck „*in atomo*“ verwendet.⁴⁹ Dabei erklärt er ἄτομος nach seinem griechischen Wortsinn

der Einblitz von Welt in die Verwahrlosung des Dinges. ... Einblitz ist Ereignis im Sein selbst. Ereignis ist eignende Eräugnis. Einblick in das was ist ...“ (Die Kehre; in: Die Technik und die Kehre (Pfullingen 1962), (opuscula 1), 43 f.). Zum Verhältnis von Augenblick und Ewigkeit s. u. (3).

⁴¹ A.a.O. IV 34,55 (MPL 34,320).

⁴² Auch für LUTHER geschieht die *resurrectio mortuorum* „in momento, in ictu“ (WA 45, 132,26), wobei auch er sich für die mühelose Leichtigkeit der göttlichen Auferweckung auf Ps 33, 9 beruft: „*Ipsse dixit*“ (vgl. a.a.O. 21).

⁴³ „*Neque enim aliquid in rerum corporearum motibus vel ictibus potest celerius inveniri*“ (a.a.O. wie o. Anm. 41); hier auch die im Text folgenden Zitate.

⁴⁴ Der Ausdruck kann ausser der Schärfe des Auges oder Blickes auch die Sehkraft in Bewegung, also des tätigen Hinblickens bedeuten und steht dem „*ictus oculi*“ sehr nahe.

⁴⁵ Nach BOETHIUS erschaut die höchste Intelligenz das Ganze „*uno ictu mentis*“ (Phil. Cons V, 4, 33 (CCSL XCIV, 97, 91); „*mentis acies*“ steht 4, 30 (a.a.O. 97, 80)).

⁴⁶ Vgl. die o. Anm. 34 angeführte Aussage des Xenophanes.

⁴⁷ MPL 39,1624 f. Die Paulus-Stelle wird schon am Ende von Kapitel 16 zitiert (a.a.O. 1624). AUGUSTIN äußert sich hier nacheinander zu folgenden Fragen: *Celeritas resurrectionis. Atomus, quid. Atomus in corpora. Atomus in tempore. Ictus oculi* (a.a.O. 1624). Zu Luthers Auslegung vgl. o. Anm. 40.

⁴⁸ A.a.O. 1624. Die Auferstehung vom Tode transzendiert mithin auch die Metapher der „Geburt“. Auch LUTHER bezieht sich auf das Werden des Kindes im Mutterleib; vgl. WA 14, 99,21 f. u. 12, 440,24–26; 441,14 f.

⁴⁹ Da V hier „in momento“ hat, greift Augustin auf den Urtext zurück: ἐν ἄτόμῳ.

mit: „quod secari non potest“.⁵⁰ Das wird dann sofort auf „atomus in tempore“ übertragen: „momentum est breve, quod iam non habet ubi dividatur“.⁵¹ Es handelt sich also um einen Grenzwert der Zeitlichkeit, der sich zwar noch „in“ der Zeit (bzw. besser: *an* ihr) ereignet, aber für sich nicht mehr zeitlich (ins Nacheinander erstreckt, d. h. teilbar) ist.⁵²

Mit einer solchen, weder mess- noch teilbaren „celeritas“, die faktisch keine im zeithaften Sinne ist, „resurgunt, ut in atomo temporis futura sit omnium resurrectio mortuorum“.⁵³ Augustin begreift hier mit Anhalt an der paulinischen Formulierung ἐν ἁτόμῳ die Auferstehung als einen qualitativen *Umschlag* von Zeitlichkeit in Zeitenthobenheit.⁵⁴

Sodann interpretiert Augustinus den Ausdruck „ictus oculi“ als verdeutlichende Explikation der „atomi celeritas“ bzw. des „motus actionis“ im Zeitatom der Aufweckung.⁵⁵ Bei *ictus oculi* handelt es sich nicht um den (noch zeitlichen) Vorgang des Öffnens oder Schliessens des Auges,⁵⁶ vielmehr gilt: „ictum dicit [sc. Apostolus] oculi emissionem radiorum ad aliquid cernendum“.⁵⁷ Es geht Augustinus dabei um die Simultaneität des „aspectus“, mit der das Erblicken von etwas jede räumliche Entfernung im „Nu“ transzendiert und *bei* diesem Etwas ist.⁵⁸

⁵⁰ A.a.O. 1624; vgl. „quod quidem dividi non posse“ (1624f.).

⁵¹ A.a.O. 1625. Ebd. wird auch ein Beispiel für immer weitere Teilbarkeit im Körperlichen gegeben. Für die Übertragung von ἄτομον auf die *Zeit* weist A. LINDEMANN, a.a.O. wie o. Anm. 33, auf ARISTOTELES, Phys. VI, 5 hin: ἐν ᾧ δὲ πρώτῳ μεταβέβληκε τὸ μεταβέβληκός, ἀνάγκη ἄτομον εἶναι (235 b 32 f.).

⁵² Das ermöglicht, „Zeitatom“ und Ewigkeit in Beziehung zu bringen; s. u. (II.3). AUGUSTIN gibt selber das Beispiel der zeitlichen Teilbarkeit (annus, menses, dies etc.), die schliesslich an eine Grenze gelangt: „venies ad tantum temporis *punctum* [d. i. στιγμή χρόνου], et quamdam momenti stillam, ut per nullam morulam produci possit, et ideo iam dividi non possit: haec est atomus temporis“ (a.a.O. 1625; Hervorh. J. R.).

⁵³ A.a.O. 1625.

⁵⁴ Das legt auch der folgende Vers 1Kor 15, 53 bzw. die paulinische Rede von der „Verwandlung“ (15, 51 u. 52) nahe; vgl. auch 15, 42 ff. u. 53 sowie 54b: „Absorpta est mors in victoria“.

⁵⁵ A.a.O. 1625, Kap. 18 (wie die folgenden Zitate). Es handelt sich also um ein Hendiadyoin.

⁵⁶ Vgl. auch Sermo 277,11 (MPL 38,1263).

⁵⁷ Zur staunenswerten „radii oculi celeritas“ als einer „ineffabilis celeritas“ heisst es Sermo 277,10: „Radius oculi nostri, quo tangimus quidquid cernimus“ (MPL 38,1262; hier fällt der Ausdruck „acies“ mehrfach). Diese Simultaneität des Lichtstrahls ist auch für das u. Abschn. 3 Erörterte wichtig.

⁵⁸ Vgl. a.a.O. 1263 und besonders: „Et tamen mox ut oculum aperueris, ecce tu hic es, radius tuus ibi est. *Mox ut videre voluisti, videndo pervenisti*“ (ebd., Hervorh. J. R.). Das Übergehen des Blickes ist „schlagartig“ ein schon Übergangensein. Vergleichbar redet AUGUSTIN – bei aller sonstigen Unterschiedenheit – vom göttlichen Schöpferblick: „Tu autem quia vides sunt“ (Conf. XIII 32,53; vgl. VII 4,6). Beim CUSANER heisst es: „videre tuum est creare tuum“ (De visione Dei XII).

II.3 Atom der Ewigkeit

Es gehört zu den bekannten Ansichten Augustins, dass der ewige Gott auch die Zeit *geschaffen* hat, indem er selber vor allen Zeiten war und ist,⁵⁹ und dass mithin Zeit und Welt *ineins* geschaffen sind.⁶⁰ Die systematische Folgerung daraus muss lauten: der „ictus condendi“ ist als Entzweiung in oder durch Gott zu begreifen, d. h. die Erschaffung der Zeit als Selbstentzweiung der Ewigkeit.⁶¹ Ist zwar Gottes Schöpfungsakt (für Augustin) als solcher nicht der Zeit unterworfen, weil eben als „ictus“ (bzw. „Augenblick“) selber nichts sich zeitlich Erstreckendes, so ist die Zeit als mit-erschaffene das, was sich vom Augenblick des „ictus condendi“ zugleich in Vergangenheit und Zukunft ab-stösst. Das besagt nichts anderes, als dass die innerzeitlichen Dimensionen im Schöpfungsstoß mit „weggestoßen“ werden.

Luther hat beide Gesichtspunkte im Bild des herausgeschleuderten Pfeils oder einer abgeschossenen Kugel zusammengebracht:

„Sicut enim sagitta, aut globus, qui ex bombardâ mittitur (nam in hoc maior celeritas est), uno quasi momento ad metam dirigitur et tamen per certum intervallum mittitur: Ita Deus per verbum suum currit ab initio usque ad finem mundi“.⁶²

Obwohl die Bewegung des schöpferischen Wortes eine gewisse Zeitstrecke durchmisst („per certum intervallum“), ist es zugleich doch auch wie in einem „Augenblick“ am Ziel angelangt („uno quasi momento“),⁶³ denn für Luther gilt ebenso: „enim apud Deum sunt prius et posterius, citius aut tardius, sed omnia sunt eius oculis Non praesentia“.⁶⁴ Damit kann auch die Einheit von protologischem „ictus condendi“ und „ictus oculi“ am Ende begriffen und der eschatologische „Augenblick“ als ein ἄτομον gedacht werden.⁶⁵

⁵⁹ „te ante omnia tempora aeternum creatorem omnium temporum“ (Conf. XI 30,40) bzw. „quia ipsum tempus tu feceras“ (14,17),

⁶⁰ „nullum tempus esse posse sine creatura“ (Conf. XI 30,40). Vgl. die klassische späte Formulierung De civ. Dei XI 6: „procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore“ (MPL 41,322). Entsprechend schon früher in De Gen. c. Man. I 2,3: „quod ante principium temporis non erat tempus. Deus enim fecit et tempora ... Non ergo possumus dicere fuisse aliquod tempus quando Deus nondum aliquid fecerat“ (MPL 34, 174f.). Für das ohne zeitliche Ausdehnung Ineins-geschaffensein von Zeit und Welt gebrauchen BASILIUS und GREGOR von Nyssa die Ausdrücke: ἀθρόως und ἡ ῥοπή τοῦ θελήματος (Hinweis E. Mühlberg).

⁶¹ Vgl. K. H. MANZKE, Ewigkeit und Zeitlichkeit (FSÖTh 63), (Göttingen 1992), 259 ff. (bes. 318 ff.).

⁶² WA 42, 57,39–42. Hier ist ebenso der „ictus condendi“ wiederzuerkennen wie die – hier nicht weiter zu verfolgende – Bedeutung des *Wortes* dabei. Zu dem abrupten Einsatz mit „Und Gott sprach ...“ (Gen 1, 3) vgl. o. Anm. 18 (Humboldt).

⁶³ Das traditionsreiche Denkbild des Pfeiles und seine Plötzlichkeit korrespondieren der biblischen Metapher des *Blitzes*; vgl. o. Anm. 40. Zur Auslegung der besonders einschlägigen Stelle Lk 10, 18 vgl. ausführlich J. RINGLEBEN, Jesus. Ein Versuch zu begreifen (Tübingen 2008), 60–75.

⁶⁴ WA 42, 57,42–58,2.

⁶⁵ Vgl. das Aristoteles-Zitat o. Anm. 51.

Das hat S.Kierkegaard dann mit der Bestimmung des *Augenblicks* als „Atom der Ewigkeit“ aufgenommen:⁶⁶

„Ein Blick ist darum eine Bezeichnung der Zeit, jedoch wohl zu merken, der Zeit in dem schicksalsschwangeren Zusammenstoß, in dem sie berührt wird von der Ewigkeit.⁶⁷ Was wir den Augenblick nennen, das nennt Plato das Plötzliche (τὸ ἐξαιφνης).⁶⁸ ... Solchermaßen verstanden ist der Augenblick nicht eigentlich Atom der Zeit, sondern Atom der Ewigkeit. Er ist der Ewigkeit erster Widerschein in der Zeit, ihr erster Versuch, die Zeit gleichsam anzuhalten. ... Der Augenblick ist jenes Zweideutige, darin Zeit und Ewigkeit einander berühren, und damit ist der Begriff *Zeitlichkeit* gesetzt, allwo die Zeit fort und fort die Ewigkeit abriegelt und die Ewigkeit fort und fort die Zeit durchdringt“.⁶⁹

In grosser Nähe dazu führt Heidegger bezüglich Schellings simultanem Werden in Gott aus: „Und dieser Schlag [ictus!] der *eigentlichen Zeitlichkeit*, dieser Augenblick, ‚ist‘ das Wesen der Ewigkeit“.⁷⁰

III Unio mystica

Lässt sich, wie gezeigt, das Wort *ictus* auf der (soz. horizontalen) Linie vom Proton zum Eschaton am Anfang und am Ende eintragen, so gibt es bei Augustinus noch eine dritte und frühere Verwendung, die sich soz. auf die Vertikale bezieht: vom gegenwärtigen Augenblick unmittelbar in die Gegenwart des Ewigen vorstoßend.⁷¹

Schon in den „Konfessionen“ hatte er die Schilderung seines stufenweisen, geistigen Aufstiegs zum Unwandelbaren („incommutabile“),⁷² der sich durch ein „Licht“ getroffen vollzog („lumine aspargeretur“), mit dieser Charakterisierung des letzten Schrittes beschlossen: „et pervenit ad id, quod est, in ictu trepidantis aspectus“.⁷³

⁶⁶ Der Begriff Angst (1844); in: Gesammelte Werke (Hirsch), 11.Abt. (Düsseldorf 1958), 90.

⁶⁷ In einer Fussnote bezieht sich auch KIERKEGAARD auf 1Kor 15, 52: Paulus drücke hier aus, „daß der Augenblick kommensurabel ist für die Ewigkeit, sofern nämlich der Augenblick des Untergangs im gleichen Augenblick die Ewigkeit ausdrückt“ (a.a.O. 89; Fussnote 2). Den latein. Begriff „momentum“ erklärt Kierkegaard von *movere* (bewegen); er sage „nichts als das bloße Verschwinden“ aus (ebd.).

⁶⁸ Vgl. Parm. 155e–157b.

⁶⁹ Der Begriff Angst, a.a.O. 89f. Kierkegaard kann den „Augenblick“ auch von der „Fülle der Zeit“ (Gal 4, 4) her deuten; vgl. Philosophische Brocken, a.a.O. 10.Abt. (Düsseldorf 1960), 12 ff., bes. 16.

⁷⁰ M. HEIDEGGER, Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809); in: Gesamtausgabe, Band 42 (Frankfurt a.M. 1988), 197; vgl. auch 215.

⁷¹ Dieser Bedeutungsaspekt von *ictus* ist inhaltlich und systematisch durch die Überlegungen im vorausgehenden Abschn. II.3 vorbereitet.

⁷² „id, quod est“ (Conf. VII 17,23b, d. h. das *ipsum esse*).

⁷³ Ebd. J. BERNHART übersetzt (1955): „in dem blitzenden Moment eines zitternden Erblickens“.

So schaut er „schlagartig“ Gottes „invisibilia“ (Röm 1, 20), ohne sie doch schauend festhalten zu können.⁷⁴

Dieser das Ewige selbst „berührende“, gehaltvolle *Augenblick* findet ein weiteres Mal Erwähnung, als Augustin an einer berühmten Stelle die zusammen mit seiner Mutter in Ostia erfahrene „Entrückung“ zum ewigen *esse ipsum* („id ipsum“) als Leben und Weisheit ausspricht. „Et dum loquimur et inhiamus illi, attingimus eam [sc. die ewige Weisheit] modice toto ictu cordis“.⁷⁵ Der volle „Herzschlag“ übersteigt in diesem mystischen Augenblick gleichsam sich selber – ins momentan berührte ewige Jetzt.⁷⁶ Dies ist das absolute „momentum intelligentiae“, wenn nämlich „haec una rapiat et absorbeat et recondat [!] in interiora gaudia spectatorem suum, ut talis sit sempiterna vita“.⁷⁷ Was hier nur transitorisch antizipiert werden kann, hat seine endgültige Erfüllung dann, „cum omnes resurgemus, sed non omnes inmutabimur“.⁷⁸ Damit hat Augustin den Anschluss an 1Kor 15, 51 erreicht!

Aber auch schon der blitzartig einfallende Moment solcher „Erleuchtung“ vermittelt einen wirklichen Kontakt mit der *Wahrheit*.⁷⁹ Das hat Augustinus zwei bis drei Jahre später ausdrücklich für die in Rede stehende Konstellation formuliert. Da Gott, der die Wahrheit ist, selber reines Licht ist (1Joh 1, 5) – freilich nicht für die Augen, sondern für das „hörende Herz“ –, darf man nach ihr nicht von verdunkelnder sinnlicher Vorstellungsweise beeinflusst fragen – die verwirrt gerade ihre „Helligkeit“ (serenitas) –, sondern für sie gilt: „quae primo ictu diluxit tibi, cum dicerem, Veritas. Ecce in ipso primo ictu quo velut coruscatione perstringeris, cum dicitur, Veritas, mane si potes“.⁸⁰ Wiederum geht es um die sich blitzartig erhellende (Selbst-)Vergegenwärtigung der ewigen Wahrheit, für die das Wort *ictus* (primus) hier einsteht. Zugleich fällt auf, dass dieser qualifizierte „Augenblick“ an

W. THIMME (1982): „in raschem, zitterndem Augenaufschlag“. Vgl. Conf. VII 10,16: „Et reverberasti infirmitatem aspectus mei radians in me“! Zu weiteren ähnlichen Stellen vgl. P. GIRKON, Augustinus (Berlin 1929), 94–130 u. 60 ff.

⁷⁴ Vgl. Conf. VII 17,23 gegen Ende.

⁷⁵ Conf. IX 10,24.

⁷⁶ Vgl. „et ipsa sibi anima sileat et transeat se non se cogitando“ (10,25).

⁷⁷ Conf. IX 10,25.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Vgl. E. AUERBACH, der Augustins „oft ausgedrückte Überzeugung“ erwähnt, „daß das echte Verständnis auf Erden nur durch einen augenblicklichen Kontakt (ictu), durch eine Erleuchtung zustande kommt, welche der Begnadete sich nur einen kurzen Augenblick zu erhalten vermag“; in: Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter, (Bern 1958), 42. „Erleuchtung“ im Sinne Augustins ist gleichsam der subjektive Modus dessen, was LEIBNIZ objektiv als „Ausblitzungen“ (effulguratio) von Augenblick zu Augenblick fasst (vgl. Monadologie, § 47; dazu o. Anm. 6).

⁸⁰ De trin. VIII 2,3 (gegen Ende; MPL 42,949). Cf. auch die von Augustin (wohl irgendwie gekannte) Tradition bei PLATON und PLOTIN: Symp. 210 e 4; epist. VII, 341 c 4–12 und Enn. VI 7 (38) 34, 13 u. 36, 15–21; V 3 (49) 17, 28–30.

das Vernehmen des *Wortes* „veritas“ selber gebunden ist.⁸¹ Dem ist hier am Schluss kurz nachzugehen.⁸²

Wie nicht anders zu erwarten, findet sich diese worttheologische Wendung denn auch punktgenau bei M.Luther, dem Theologen des Wortes Gottes par excellence: „Sed Oratio in ictu oculi et perfecte sonat ex ore et simul omnium auribus eodem instanti seu puncto temporis ingeritur“.⁸³ Dass das *einzelne* (und von einem Einzelnen) verlaublichste Wort eodem actu bzw. ictu („simul“) schon bei allen es Vernehmenden, also schlechthin *allgemein* ist, das ist der Um-schlag, der sich „in ictu oculi“ ereignet und das „Wunder der Sprache“ (W. Porzig) bezeichnet. Wo sich diese Ausweitung unter den Bedingungen des h.Geistes ereignet, da findet, wie Act 2, 4 zu denken gibt, die plötzliche Neugeburt der Sprache statt: von der natürlichen Muttersprache zur allgemeinen Sprache des Geistes Gottes: „Sed in ictu oculi spiritus sanctus non aufert Galilaeam linguam, sed addit alias linguas“.⁸⁴

Ein solcher sprach-schöpferischer Augenblick ist der neue *ictus condendi* schlechthin.

⁸¹ Als ob das Wort an ihm selbst eine sich selber auslegende und „Wahrheit“ zur (sprachlich vermittelten) Wirksamkeit bringende Kraft besäße. Zur ähnlichen „vis“ des Wortes „Gott“ bei ANSELM v. Canterbury vgl. J. RINGLEBEN, Erfahrung Gottes im Denken (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften, I. Historisch-Philologische Klasse), (Göttingen 2000 (Nr. 1)), 35 f. Anm. 71 u. 24 ff.

⁸² Vorbereitet ist dieser letzte Schritt schon bei Augustinus selber, wenn man einerseits an die Bedeutung der Bibellektüre im Zusammenhang seiner Gotteserkenntnis überhaupt denkt und andererseits im Kontext der herangezogenen Stellen der „Konfessionen“ auftretende Formulierungen berücksichtigt wie die Auszeichnung des göttlichen Wortes gegenüber menschlicher Rede (vgl. Conf. IX 10,24, Ende) oder auch die folgende: „et loquatur ipse solus ... per se ipsum“ (10,25). Über den Zusammenhang von Wort und *ictus* s. o. Abschn. I.1 (bei Anm. 17).

⁸³ WA 40III, 557,27 f. In psychologischer Hinsicht bringt das Augenblickshafte die Unterscheidung der Erinnerung vom Gedächtnis mit sich: „si tantum semel uno ictu faciat eius memoriam, non est memoria, sed recordatio“ (WA 3, 531,15 f.).

⁸⁴ WA 46, 403,16 f. Zum Verhältnis von Wort und Geist bei Luther sprachphilosophisch vgl. J. RINGLEBEN, Gott im Wort, Tübingen 2010, 485 ff. (11. Kap.).

„Im Munde zerronnen ...“?

Philosophischer Baustein zum Verständnis des Abendmahls-Sakramentes

Der Untertitel deutet auf eine gestufte Vorläufigkeit der folgenden, mit Hegel und Luther befassten Überlegungen hin:¹ 1. ein Baustein ist dazu bestimmt, aufgehoben zu werden in ein größeres, endgültiges Ganzes; 2. bei Hegel selber wird ein diesbezüglich erster, tastender Gedanke von 1798/99 systematisch in Ausführungen aufgehoben, die im ersten Kapitel der „Phänomenologie des Geistes“ (1807) vorliegen. Außerdem ist 3. deswegen nur von einem Baustein die Rede, weil weder die theologische Abendmahlslehre selber noch auch Hegels eigene, spätere (religions-philosophische) Ausführungen zum Abendmahl hier direkt thematisiert werden sollen.²

In dem Manuskript über den „Geist des Christentums“ (endg. Fassung 1799, evtl. 1800)³ erklärt der junge Hegel das letzte Mahl Jesu für ein „Mahl der Liebe“; aber er hält es aus Gründen, die genauer darzulegen sind (I.), noch nicht eigentlich

¹ Zu Luthers später Abendmahlslehre weise ich auf meinen Aufsatz: J. RINGLEBEN, Metapher und Eschatologie bei Luther; in: Ders., Arbeit am Gottesbegriff I (Tübingen 2004), 96–116.

² Hegels Schriften werden in diesem Aufsatz grundsätzlich im Text mit Band- und Seitenzahlen der Theorie-Werkausgabe zitiert: G.W.F. HEGEL: Werke in zwanzig Bänden (stw 601–620; Frankfurt a. M. 1986 ff.). Hegels spätere Ausführungen zum Abendmahl finden sich in seinen „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“ (Werke 12, 449 f.) und den „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“ (Werke 17, 327–329); cf. auch Werke 13 (Ästhetik), 420.

³ „Geist des Christentums“; in: Werke 1, 317–418. Cf. auch H. NOHL (Hg.), Hegels theologische Jugendschriften (Tübingen 1907), 261–342.

für eine religiöse Handlung (1, 364). Seine Begründung dieser These ist für uns darum interessant, weil die Analyse dieses Gedankengangs einen Grund aufzeigen wird, der damit zu tun hat, dass Hegel zu dieser Zeit Sinnlichkeit und Geist nicht zusammendenken kann. Abschnitt II soll zeigen, dass und wie Hegel dies in der „Phänomenologie“ gelingt, – wodurch sich für ihn prinzipielle Möglichkeiten eröffnen, das Abendmahl als religiöses Sakrament zu verstehen (auch wenn er diese in der „Phänomenologie“ selber noch gar nicht realisiert). Das wird wesentlich möglich auf Grund eines vertieften Verständnisses dessen, was „Geist“ ist; ein Verständnis, das der Hegel der „Phänomenologie“ gerade am Begreifen des Sinnlichen und seiner Dialektik demonstriert hat. Es liegt auf der Hand, dass jene Schwierigkeiten und ihre philosophische Überwindung auch für die Abendmahlslehre der Dogmatik relevant sind – eben als ein „Baustein“.

I Jesu Abschiedsmahl als mystische Handlung

I.1 Ein Liebesmahl

Das letzte Mahl Jesu mit seinen „Freunden“ war Vollzug eines endgültigen Abschieds von ihnen (1, 364), und alles ist hier ganz auf das Vergehen gestimmt – bis hin zu dem ernüchternden Fazit: „Es ist im Munde zerronnen“ (1, 369). Dass er für sie das Brot „bricht“ (1, 364; 366), ist zugleich der Abbruch ihrer wirklichen Gemeinschaft – so wie „scheidende Freunde“ einen Ring zerbrechen (1, 365).⁴ Das gemeinsame Mahl begehrt die Gemeinschaft eigentlich nur als Abschied von ihr. Es vollzieht (noch einmal) den „Freundschaftsbund“, denn eine „gemeinschaftliche Handlung hat sie verknüpft“ (1, 364), und geistig ist dies, insofern es im „Geist der Liebe“ geschieht (1, 365). Gemeinsames Essen und Trinken steht für diese Gemeinschaftlichkeit (1, 365),⁵ und insofern handelt es sich nicht um „ein bloßes Zeichen der Freundschaft, sondern ein[en] Akt, eine Empfindung der Freundschaft selbst“ (1, 365); der Akt der Vereinigung ist performativ und als eine gefühlte Vereinigung selbst anderes als ein „konventionelles Zeichen“ (1, 364f.).⁶

Gleichwohl ist das Mahl noch „keine eigentliche religiöse Handlung“ (1, 364); dazu fehlt ihr echte Objektivität.⁷ Bei diesem Liebesmahl äußert sich nur die Liebe

⁴ Von HEGEL ausdrücklich mit dem Austeilen von Brot und Wein verglichen (a.a.O. 365)!

⁵ Noch verstärkt durch das Essen vom gleichen Brote und Trinken aus dem gleichen Kelche (a.a.O. 365).

⁶ Cf.: „die Verbindung zwischen Zeichen und Bezeichnetem ist nicht selbst geistig, Leben, es ist ein objektives Band; Zeichen und Bezeichnetes sind einander fremd, und ihre Verbindung ist außer ihnen nur in elnem Dritten, eine gedachte“ (a.a.O. 364).

⁷ Cf.: „Liebe ist noch nicht Religion“ (a.a.O. 364; cf. 370; 405), „denn nur eine durch Einbildungskraft objektive Vereinigung in Liebe kann Gegenstand einer religiösen Verehrung sein“ (a.a.O. 364; cf. 250).

selbst, und Empfindung und Bild bzw. Vorstellung bleiben unvereinigt (cf. 1, 364).⁸ Wenn „auch Objektives“ hierbei vorkommt, „schwebt“ dies Essen doch nur zwischen einem Freundschaftsmahl und einem religiösen Akt (1, 364). „Dieses Schweben macht es schwer seinen Geist deutlich zu bezeichnen“ (1, 364).

Zwar gilt, „die Erklärung Jesu“ (1, 365) – d. h. die Einsetzungsworte (1, 364)⁹ – „nähert die Handlung einer religiösen, aber macht sie nicht dazu“ (1, 365). Dadurch und durch die Austeilung wird die Empfindung der Liebe nur „zum Teil objektiv“ gemacht (1, 365), denn die gefühlte Vereinigung ist *auch* „sichtbar geworden“ bzw. „an ein Wirkliches angeknüpft“ (1, 365), d. h. an eine Wirklichkeit, in der sie sich für sich selber darstellt und reflektiert. Aber sie geht in dieser Anschaulichkeit zugleich nicht auf; sie ist (als Empfindung) objektiv, zugleich (als Handlung des Austeilens) „nicht bloß objektiv, es ist mehr in ihr als gesehen wird“, nämlich die subjektive Liebe (1, 365).

I.2 Subjektives Gefühl

Daher nennt Hegel sie (statt einer religiösen) eine „mystische Handlung“ (1, 365; cf. 375). Mystisch ist diese Handlung als ein (auch für Andere) Sichtbares, deren Wesen darin besteht, nur für die sie Vollziehenden ihren Sinn zu haben, weil das Handeln eben Ausdruck ihres Sich-darin-Verstehens ist. Der Vollzug des Handelns ist nicht er selbst, sondern hat sein Wesen gerade in denen, die es vollziehen (und nur für sie). „Mystisch“ heißt ein solcher Sachverhalt wegen der Inkongruenz zwischen der erscheinenden Handlung und ihrem gemeinten bzw. gewussten Wesen. Jesus und seine Jünger verstehen sich selbst und einander im tatsächlichen Vollzug der Mahlhandlung; insofern „schwebt“ diese zwischen Objektivem und Subjektivem und ist wesentlich nichts für Dritte als Zuschauer.¹⁰

Hier also „werden [...] Wein und Brot mystische Objekte“ (1, 366),¹¹ denn sie sind gleichsam eingetaucht in die Atmosphäre des Gemeinschaftsgefühls, den „Geist

⁸ Darum geht das Geschehen, wie eingangs gesagt, im Abschiedlichen rein auf.

⁹ HEGEL zitiert (vielleicht aus dem Gedächtnis) eine Mischform der Einsetzungsworte (bes. aus Mt 26, 26–29 u. Lk 22, 19f.); cf. auch a.a.O. 366.

¹⁰ Ähnlich wie beim von scheidenden Freunden zerbrochenen Ring (cf. a.a.O. 365) „das Mystische der Stücke“, d. h. der Sinn ihrer Zusammengehörigkeit, nur als Sinn für die Freunde existiert und der Zuschauer nichts sieht als wertlose Teilstücke. Übrigens ist der so zerbrochene Ring ein Paradigma für das, was eigentlich „Symbol“ heißt.

¹¹ Weil hierbei „die Heterogenen aufs innigste verknüpft [sind]“ (a.a.O. 366), nämlich durch den Akt des Austeilens und gemeinsamen Essens selber schon, ist die Beziehung zwischen Äußerem und Innerem nicht die eines „bloßen Gleichwie“ (ebd.) d. h. eine von Seiten eines Dritten vorgenommene Vergleichung – das wäre nur „das Denken der Gleichheit Verschiedener“ (ebd.). Es handelt sich gar nicht um „den Zusammenhang des Verglichenen mit einem Gleichnis“, denn dabei würde „das Verschiedene, Verglichene als geschieden, als getrennt“ vorausgesetzt (ebd.) und nur in einem externen „Vergleich“ erst zusammengebracht. Gerade diese Verschiedenheit aber „[fällt] in dieser Verbindung [...] weg“ (ebd.), und damit auch die Möglichkeit sozusagen nachträglich zu

eines neuen Bundes“ (1, 366).¹² So gilt hier: „Nicht nur der Wein ist Blut, auch das Blut ist Geist“ (1, 366), nämlich der „Geist der Liebe“ (1, 365). Zwar ist dies Blut des neuen Bundes „über viele ausgegossen zur Entlassung der Sünden“,¹³ und sie trinken „zur Erhebung über ihre Sünden“ (1, 366), aber dies darf nicht so verstanden werden, „dass es als ein ihnen Objektives zu ihrem Besten [...] für sie vergossen wäre“,¹⁴ sondern es gilt nur: sie „sind alle Trinkende, ein gleiches Gefühl ist in allen“ (1, 367). Kämen die Jünger hingegen darin überein, dass „ein aus einer Hingebung des Leibes und Vergießung des Blutes entstandener Vorteil, Wohltat dasjenige [wäre], worin sie gleichgesetzt wären, so wären sie [...] nur im gleichen Begriff vereinigt“ (1, 367) und das Mystische wäre veräußerlicht. Ein „Begriff“ ist für den jungen Hegel (noch) ein bloß Gedachtes, d. h. nur eine Vereinigung in externer Weise,¹⁵ die sozusagen für eine dritte Instanz (eben „objektiv“) besteht, nicht aber für die im Genuss Vereinigten selbst bzw. nicht im Vollzug selber. Liebe als „Empfindung des Ganzen“ (1, 329) ist etwas Lebendiges, das ein (zusammenfassender) „Begriff“ nur stillstellen kann.¹⁶

Hier dagegen bleibt alles lebendig, d. h. „mystisch“: „indem sie aber das Brot essen und den Wein trinken, sein Leib und sein Blut [sc. geistig] in sie übergeht, so ist Jesus [sc. geistig] in allen, und sein Wesen hat sie göttlich, als Liebe durchdrungen (1, 367).¹⁷ So sind weder Brot und Wein „für den Verstand ein Objekt“ noch ist die Handlung eine bloß äußerlich gezeigte Vereinigung noch ist auch die Empfindung „ein bloßer Geschmack der Speise und des Tranks“ (1, 367).

I.3 Das vergehende Objekt

Zwar ist der einigende Geist Jesu „für das äußere Gefühl [d. h.: sinnlich] als Objekt gegenwärtig, ein Wirkliches geworden“ (1, 367), „aber die objektiv gemachte Liebe, dies zur Sache gewordene Subjektive [...] wird im Essen wieder subjektiv“

vergleichen. (Hegel unterstellt solche äußerliche Vergleichung von an sich bleibend Heterogenem bei Joh 6, 56 oder 10, 7: „harten Zusammenstellungen“ (a.a.O. 366; cf. 372). Übrigens hat auch LUTHER jene (allegorischen) „Gleichwie’s“ für das Abendmahlsverständnis abgelehnt; cf. WA 26, 397,30 ff. u. grundsätzlich 391,8 ff.

¹² Cf: „vom gleichen Geiste der Liebe sind alle durchdrungen“ (a.a.O. 367).

¹³ So paraphrasiert Hegel mit auffälliger Formulierung die Einsetzungsworte (a.a.O. 366).

¹⁴ Zur Kritik an der orthodoxen (altkirchlichen) Versöhnungslehre (als „objektiv“) cf. schon a.a.O. 339f.

¹⁵ Zu diesem äußerlichen Begriff des „Begriffs“ cf. a.a.O. 321 (338); 326f. u. ö.

¹⁶ „Leben, Liebe, ein Sein“ kann nicht im Begriff ausgedrückt werden – er entspricht theologisch dem „Gesetz“ (a.a.O. 327 u. 343), und „Objektivität“ ist wie etwas Totes (cf. a.a.O. 367). Der Liebe als Vereinigung Lebendiger (a.a.O. 245 u. 246) steht die „Liebe um des Toten willen“ gegenüber (a.a.O. 245).

¹⁷ Göttlich heißt es hier, weil für den jungen HEGEL „Gott lieben ist sich im All des Lebens schrankenlos im Unendlichen fühlen“ (a.a.O. 363), und so ist „das Leben in der einigen Gottheit“ (a.a.O. 343).

(1, 367).¹⁸ Das jedoch bedeutet faktisch: „es ist im Munde zerronnen“ (1, 369; dazu s. u.). Genau hier setzt Hegels Kritik an: Das Objektive ist zwar aufgehoben, indes die Empfindung bleibt (cf. 1, 368), die Liebe aber an etwas geheftet, das „zernichtet“ wird und werden soll. Genau das lässt die Handlung beim Abendmahl nicht wirklich religiös sein. Die Liebe wird durch das aufzuessende Brot und den zu trinkenden Wein „nicht objektiv genug“ (1, 368), und darum können diese nichts Göttliches sein: „Etwas Göttliches kann, indem es göttlich ist, nicht in der Gestalt eines zu Essenden und zu Trinkenden vorhanden sein“ (1, 368). Der Vorteil eines Genießens „im Geist“ erweist sich als der Nachteil, „die Handlung nicht zu einer religiösen werden“ zu lassen (1, 368). Der junge Hegel liest diese Opposition an der (von ihm favorisierten) antiken „Kunstreligion“ ab.¹⁹ Auch die einem Götterbild gegenüber anbetenden Griechen werden im Gefühl zur höchsten Flamme begeistert – die Göttin Aphrodite kehrt so selbst in ihr Herz ein –, jedoch zugleich bleibt „das Bild von Stein immer vor ihnen stehen“ (1, 368).²⁰ Die Jünger Jesu hingegen haben „kein Bild [...], worin sich Anschauung und Gefühl vereinigte[n]“ (1, 369), d. h. keine

¹⁸ HEGEL bringt an dieser Stelle einen interessanten Vergleich mit dem *Lesen*: Der im geschriebenen Worte zum Ding gewordenen Gedanke erhält im Lesen „aus einem Toten, einem Objektiven [...] seine Subjektivität wieder“ (a.a.O. 367). Hegel räumt aber ein, dass der Vergleich noch treffender wäre, „wenn das geschriebene Wort aufgelesen [würde], durch das Verstehen als Ding verschwände“ (ebd.) – so wie im Genuss von Brot und Wein „sie selbst als Objekte verschwinden“ (zugunsten der lebendigen Empfindung bzw. des Geistes; cf. ebd.). (Bei „Auflesen“ denkt man an Heideggers Auslegung von *λέγειν* als „Lesen“ bzw. „Auflesen“). Gegenüber dem Lesen von Schrift erscheint die Handlung beim Abendmahl also „reiner“: nur Geist, nur Empfindung, wobei „die Materie, das Seelenlose zernichtet“ wird (a.a.O. 367 f.). Was hier noch als Grenze der Vergleichbarkeit gesehen wird, ist in der „Phänomenologie“ dann gerade der Fortschritt des Gedankens: weil in der Sprache (geschriebener wie gesprochener) Geist subjektiv nur wird im momentanen Anhalt an und unauflöselichen Zusammenhang mit ihrer Objektivität. Denn sprachlich (im Wort als Einheit von sinnlichem Laut und Sinn) unterscheiden sich Subjektives und Objektives immer nur aneinander voneinander. Sprache ist 1807 eben das (sinnlich vermittelte) „Dasein des Geistes“ (Phänomenologie des Geistes. 3, 478 f. u. 376! Dazu s. u. Abschnitt II.

¹⁹ Der Rekurs auf die marmornen Götterbilder der Griechen hat hier auch die Funktion, den Gegensatz zwischen dem vergehenden Sinnlichen und dem an etwas Bleibenden Anhalt habenden Geist systematisch zu konturieren. Freilich fehlt dieser Kunstreligion – ohne dass Hegel es hier ausdrücklich vermerkte – die Gemeinschaft: Es gibt da zwar eine Liebe, die zwischen angeschautem Götterbild und seinen andächtigen Verehrern schwingt, die aber nicht eine Gruppe von „Jüngern“ liebend untereinander verbindet. Der angeschaute (griechische) Gott kann verehrt werden und die religiösen Subjekte mit gleicher Andacht erfüllen; dennoch gibt er sich nicht selber an sie hin. Er ist so zwar in jedem einzelnen seiner Anbeter, jedoch nicht bei ihnen als „Mitte“ ihres gemeinschaftlichen Geistes.

²⁰ Das (geradezu kafkaeske) Gedankenexperiment HEGELS, einen marmornen Apoll oder eine Venus zu Staub zu zerreiben, also zu „zernichten“, erweist nur die Untrennbarkeit von Form und Materie als Bedingung wirklicher, religiöser Verehrung (cf. a.a.O. 369). Eben sie treten auch beim Abendmahl unvereinbar auseinander: „das Verdienst des Brotes bestand in seinem mystischen Sinn, aber zugleich in seiner Eigenschaft, daß es Brot, eßbar ist“ (ebd.). Unerfüllbar bleibt die Forderung: aber „auch in der Verehrung soll es als Brot vorhanden sein“ (ebd.).

„das Ding und die Empfindung, [...] Geist und [...] Wirklichkeit“ vereinigende Anschauung „in einem Schönen“ (1, 368).

Weil Essen und Trinken ein bloßes Subjektiv-Werden sind, kann sich die Empfindung der Liebe „nie in ihnen [sc. Brot und Wein] als angeschauten Objekten finden“ (1, 368). Das Sinnliche wird *nur* aufgehoben, es ist als rein Verschwindendes im Spiel; daher bleibt es letztlich doch bei einer *Entzweiung* (von Ding und Empfindung, Geist und Wirklichkeit). Das bedeutet, der Widerspruch von Verstand und Gefühl besteht unaufgelöst (1, 369), und das andächtige Genießen des Mahls vollendet sich nicht zu „Religion“: „dem Glauben ist der Geist gegenwärtig, dem Sehen und Schmecken das Brot und der Wein; es gibt keine Vereinigung für sie“ (1, 368 f.). Das hat den sachlichen Grund, dass das Sinnliche als solches *bloß* das Vergehende ist; daher ist hier Geist „nur Geist, nur Empfindung“, und seine Reinheit als Abstraktion vom Materiellen macht den Geist selber abstrakt.

I.4 Einseitige Versöhnung

Das Gefühl jenes Widerspruchs hinterlässt bei den am Abendmahl Teilnehmenden ein unerfülltes „Bedauern“: „wie die Traurigkeit bei der Unvereinbarkeit des Leichnams und der Vorstellung der lebendigen Kräfte“ (1, 369). Indem dies Mahl nur eine einseitige Versöhnung stiften kann, trägt es abschiedlichen Charakter und hat die Signatur des unglücklichen Bewusstseins: „Nach dem Nachtmahl der Jünger entstand ein Kummer wegen des bevorstehenden Verlustes ihres Meisters, aber nach einer echt religiösen Handlung ist die ganze Seele befriedigt; und nach dem Genuß des Abendmahls unter den jetzigen Christen entsteht ein andächtiges Staunen ohne Heiterkeit, oder mit einer wehmütigen Heiterkeit“ (1, 369).²¹

I.5 Vergehende Sinnlichkeit

Der junge Hegel lässt seine kritische Analyse des letzten Mahles Jesu mit den Jüngern in einem Satz von eindrucklicher Prägnanz resultieren: „es war etwas Göttliches versprochen, und es ist im Munde zerronnen“ (1, 369).

Diese Enttäuschung der die sinnliche Abendmahlsgabe Genießenden resümiert die vorausgehende Destruktion dieses Mahls als einer *religiösen* Handlung. Deren offensichtliche Prämisse lautet: Ein Vergehendes kann nicht etwas Göttliches sein; dies ist hier nur „gemeint“, hält sich aber am Sinnlichen nicht als es selber. Was (im Essen und Trinken) vergeht, ist kein Objektives, das für sich den Subjekten gegenüber Bestand hätte; es ist keine von ihnen unabhängige Instantiierung der Liebe, die sie verbindet, und sie können darin nicht als ihnen gegenüber selbständig anschauen, was sie tatsächlich untereinander verbindet. Ihre Gemeinschaft mitein-

²¹ Cf. ähnlich schon a.a.O. 42!

ander ist also nicht für sie im Unterschied zu deren bloßem Vollzug noch einmal an sich selber dargestellt. So bleibt „Geist“ hier rein intersubjektiv, denn auch in seinen quasi-objektiven Momenten (s. o.) verbleiben die von ihm Erfüllten letztlich doch nur bei sich; der Geist ist noch nicht als Einheit seiner und seines Anderen, subjektiv-objektiv für die Subjekte da.

Grundsätzlich gefasst, steht hinter dieser Kritik die philosophische Prämisse, dass Geist und (vergehendes) Sinnliches einander ausschließen. Mit dem Vergehen seines sinnlichen Anhaltes („im Munde zerronnen“) fällt auch der Geist in bloße Subjektivität zurück und ist nicht mehr *als* Geist. Die Negativität seines Anderen (dessen Verzehrt – werden) wirft ihn als reinen (subjektiven) Geist auf sich zurück und bringt ihn so gerade um das, was ihn „Geist“ sein ließe, nämlich mehr als bloße Subjektivität bzw. Intersubjektivität. „Im Munde zerronnen“ beschreibt die dürftigste sinnliche Unmittelbarkeit des bei sich bleibenden empirischen Subjektes; aber dies Fazit hat seinen Grund darin, dass Hegel hier Sinnlichkeit (als ein Vergehendes) und Geist (als Absolutes) noch nicht zusammendenkt.

II Das Einzelne und das Allgemeine in der Sprache

II.1 Die Allgemeinheit des Sinnlichen

„Es ist im Munde zerronnen“ – von dieser Trauer über das nicht festzuhaltende Hinschwinden des Sinnlichen hat Hegel erst in der „Phänomenologie des Geistes“ den Begriff ihrer Wahrheit zur Darstellung gebracht. Für das „natürliche Bewußtsein“ nur gilt als „Verlust seiner selbst“, was in Wahrheit gerade „die Realisierung des Begriffs“ ist (3, 72; Einleitung, § 9).²² Dieser „Weg der Verzweiflung“ ist, philosophisch begriffen, gerade „die bewußte Einsicht in die Unwahrheit des erscheinenden Wissens, dem dasjenige das Reellste ist, was in Wahrheit vielmehr nur der nicht realisierte Begriff ist“ (3, 72).²³

Diese Realisierung des bloß erscheinenden Wissens in seinem wahren Begriff führt in einer ersten Bewusstseinsgestalt bereits das Anfangskapitel der „Phänome-

²² Der verzweifelte Verlust seiner selbst entspricht hier dem, was früher als „im Munde zerronnen“ galt.

²³ Unter Anspielung auf David Hume heißt es später – mit dem HEGEL eigenen hintergründig-ingrimmigigen Humor –: „Auch die Tiere sind nicht von dieser Weisheit ausgeschlossen, sondern erweisen sich vielmehr am tiefsten in sie eingeweiht zu sein; denn sie bleiben nicht vor den sinnlichen Dingen als an sich seienden stehen, sondern, verzweifeln an dieser Realität und in der völligen Gewissheit ihrer Nichtigkeit langen sie ohne weiteres zu und zehren sie auf; und die ganze Natur feiert wie sie diese offenbare Mysterien, welche es lehren, was die Wahrheit der sinnlichen Dinge ist“ (3, 91; § 20); cf. dazu auch 523 f. (dazu u. Anm. 29). Ganz anders haben die schwärmerischen Gegner Luthers im Abendmahlsstreit, die auf der abstrakten Identität der sinnlichen Dinge insistieren, ihm umgekehrt vorgeworfen, er habe den „Geist“ verloren, „und kan nicht verstehen, das brod brod sey“, welches doch schon die Tiere verstünden (cf. WA 26, 388,22–24).

nologie des Geistes“ vor, das die Überschrift trägt: „Die sinnliche Gewißheit; oder das Diese und das Meinen“. Als die „Natur der sinnlichen Gewißheit“ (3, 91; § 21) gelingt es Hegel aufzuzeigen, „daß die Dialektik der sinnlichen Gewissheit nichts anderes ist als die einfache Geschichte ihrer Bewegung oder ihrer Erfahrung“ (3, 90; § 20), und „das Aufzeigen [sc. dieser Dialektik] ist das Erfahren, daß Jetzt [als eine Form des sinnlich Diesen] *Allgemeines* ist“ (3, 89; § 18). Hegel demonstriert in diesem Kapitel,²⁴ dass jedes bloßes Dieses (als Hier und Jetzt) übergeht in ein (zugleich) Nicht-Hier und Nicht-Jetzt bzw. immer schon dahin übergegangen ist; d. h.: das Dieses ist in Wahrheit zugleich ein Nicht-Dieses, ein Allgemeines.²⁵

Damit ist von Hegel ein (neuer) Begriff von Allgemeinheit auf den Weg gebracht, der das einzelne Diese dialektisch in sich hat:²⁶ „Ein solches Einfaches, das durch Negation ist, weder Dieses noch Jenes, ein *Nichtdieses*, und ebenso gleichgültig, auch Dieses wie Jenes zu sein, nennen wir ein Allgemeines“ (3, 85; § 7). Was im Vergehen jedes Diesen „also nicht verschwindet, ist [...] als allgemeines [z. B. Jetzt], [...] durch die Negation dieses [...] vermittelt, darin ebenso einfach“ (3, 86; § 13). „Das *Dieses* zeigt sich also [...] als *vermittelte Einfachheit*, oder als *Allgemeinheit*“ (3, 85; § 9). Diese dialektische „Allgemeinheit“ am sinnlichen Diesen hat demnach -das ist das entscheidende Resultat – die Verfassung, „bleibend im Verschwinden“ zu *sein* (3, 85; § 9). Damit hat sich gezeigt: „das Allgemeine ist also in der Tat das Wahre der sinnlichen Gewißheit“ (3, 85; § 7 f.). Gegen Ende des Kapitels über die sinnliche Gewissheit, die in Wahrheit eine des Allgemeinen ist, stellt Hegel selber den Bezug auf unser Thema her, indem er, „die Rücksicht auf das Praktische“ antizipierend, erklärt, dass man, was die Wahrheit und Gewissheit von der (eentlichen) Realität des Sinnlichen angeht, von den „alten Eleusinischen Mysterien der Ceres und des Bacchus“ lernen könne,²⁷ die es schon mit dem Geheimnis des Essens des Brotes und des Trinkens des Weins“ zu tun hatten: „denn der in diese Geheimnisse Eingeweihte gelangt nicht nur zum Zweifel an dem Sein der sinnlichen Dinge, sondern zur Verzweiflung an ihm, und vollbringt in ihnen teils selbst ihre Nichtigkeit, teils sieht er

²⁴ Hegels Beweisgang kann hier nicht im Detail nachvollzogen werden; zur genaueren Analyse der Dialektik des Jetzt (a.a.O. 3, 88 f.; § 17 f.) cf. z. B. J. RINGLEBEN, Die logische Bewegung der Zeit; in: Ders., Arbeit am Gottesbegriff II (Tübingen 2005), 226–229.

²⁵ Dieser Begriff von Allgemeinheit (Hier und Jetzt als Zugleich von Nicht-hier und Nicht-jetzt) ist eine logische Voraussetzung für den theologischen Begriff göttlicher Allgegenwart.

²⁶ Er ist von der formal logischen „Allgemeinheit“, welcher Einzelnes bloß subsumiert wird, spezifisch unterschieden.

²⁷ Schon HAMANN hat 1762 in der „Aesthetica in nuce“ auf die Mysterien von Ceres und Bacchus an-gespielt, cf. J. G. Hamann, Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe (Hg. Nadler), Bd. II (Wien 1950), 201; 203 u. ö.

sie vollbringen“ (3, 91; § 20).²⁸ Es geht bei diesen „offenbare[n] Mysterien“ um die *Wahrheit* der „Natur der sinnlichen Gewißheit“.²⁹

II.2 Die göttliche Natur der Sprache

Das vergehende „Sehen und Schmecken“ wird allgemein und geisthaft nur, indem es für Hegel aufgehoben ist ins sprachliche Wort. Denn im Verhältnis zu dem (als identisch) nur „gemeinten“ Dienen der sinnlichen Gewissheit ist „die Sprache [...] das Wahrhaftere“, weil das vergehende Einzelne in ihr immer schon „aufgehoben“ ist.³⁰ Denn das wirkliche Sprechen hat an sich selbst „die göttliche Natur [...], die Meinung unmittelbar zu verkehren, zu etwas anderem zu machen und so sie gar nicht *zum Worte kommen* zu lassen“ (3, 92; § 21). Diese „göttliche Natur der Sprache“,³¹ nur das – nach Hegels Begriff! – Allgemeine auszusagen, ist, statt eine

²⁸ Es folgt das o. bei Anm. 23 Zitierte. In dem späteren Kapitel über die „Kunstreligion“ wiederholt er, dass hier das Geheimnis offenbar sei, „welche Bewandnis es mit der Selbstwesenheit der Natur hat; in dem Mysterium des Brotes und Weines macht es [das zugeordnete Selbstbewusstsein] dieselbe zusammen mit der Bedeutung des inneren Wesens sich zu eigen“ (a.a.O. 542; § 19). Zum Unterschied zwischen Abendmahl und Ceres-Bacchus-Mysterien cf. a.a.O. 527; § 5. HEGEL kommt in der „Phänomenologie“ andeutungsweise an verschiedenen Stellen auf das christliche Abendmahl zu sprechen; cf. im Kapitel „Das unglückliche Bewußtsein“, a.a.O. 165–167 (§ 14 u. ö.: „Gestalt“ = Species); 170 (§ 22: „Genießen“); 171 (§ 24: Transsubstantiation und Genuß); 172 (§ 26: „Dank“ = Eucharistie); kritisch zur Polemik der Aufklärung: 409 (§ 13: „Brotteig“ und 570 f. (§ 37: „in seiner Gemeinde lebt, in ihr täglich stirbt und aufersteht“).

²⁹ Cf. a.a.O. 526; § 2: „[...] ist es ein Dasein für das Andere, für das Selbst, von dem es verzehrt wird. Das stille Wesen der selbstlosen Natur gewinnt in seiner Frucht die Stufe, worin sie [...] sich dem selbstischen Leben darbietet; sie erreicht in der Nützlichkeit, gegessen und getrunken werden zu können, ihre höchste Vollkommenheit; denn sie ist darin die Möglichkeit einer höheren Existenz, und berührt das geistige Dasein“. Cf. auch: „es hat [...] nicht nur das Dasein, das gesehen, gefühlt, gerochen, geschmeckt wird, sondern ist auch Gegenstand der Begierde und durch den wirklichen Genuß eins mit dem Selbst und dadurch vollkommen an dieses verraten und ihm offenbar“ (a.a.O. 526 f.; § 3).

³⁰ Das heißt: Das Sinnliche ist in innersprachliche Bezüge bzw. das Einzelwort in die Syntax des Satzes „aufgehoben“. Cf. a.a.O. 85; § 8. Denn nur „als ein Allgemeines sprechen wir auch das Sinnliche aus“, so dass es gar nicht möglich ist, „daß wir ein sinnliches Sein, das wir [als solches] *meinen*, je sagen können“ (ebd.).

³¹ Auch Wilhelm v. HUMBOLDT spricht 1812 in dem „Essai sur les langues du nouveau Continent“ von der „bewundernswerten und wahrhaft göttlichen Natur“ der Sprache, die „allen die sich ihrer bedienen, unmerklich etwas Höheres und Göttlicheres bringt, als sie in sich selbst tragen und in den sie umgebenden Gegenständen entdecken“ (Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe, Hg. Leitzmann), Abt. I/3 (Berlin 1904), 317 Anm.). Schon 1772 hatte J. G. HERDER „die wahre göttliche Sprachnatur“ gepriesen (Ders., Abhandlung über den Ursprung der Sprache, Zweiter Teil, Erstes Naturgesetz; in: Sämtliche Werke (Hg. Suphan), Bd. V (Berlin 1891), 112). Bei Br. LIEBRUCKS ist über die „Dinge“ zu lesen: „Sie stehen nur von Gnaden der Sprache. Aber dann doch nur so, daß die Sprache den Dingen vorher das Mark ausgesogen hat, ihre göttliche, absolute Tat der Verkehrung den Dingen immer schon angedeihen ließ“ (Sprache und Bewußtsein. Band I (Frankfurt a. M. 1964), 424).

Unzulänglichkeit zu sein,³² gerade die Transformation des Auszusagenden in seine Wahrheit.³³ Die unser „Meinen“ allererst wahr machende Macht der Sprache bringt sich an unserem Sprechen darin zur Geltung, dass die, die das Einzelne als solches, das sie vermeinen, sagen wollen, tatsächlich „unmittelbar das Gegenteil dessen, was sie meinen“, sagen.³⁴ Die Sprache ist als „verkehrte“ Welt die wahre bzw. die Wahrheit. Das Sinnliche ist nach seiner Wahrheit Allgemeines und hat so, vermittelt durch die Unhintergebarkeit der Sprache, die es als solches wirklich *sagt*, geistigen Charakter. Darum gehört es zur Wahrheit der „sinnlichen Gewißheit“, dass sie schon „absolutes Wissen“ (in seiner abstraktesten Gestalt)³⁵ ist bzw. die elementare Anfangsgestalt des Geistes, der auch als „absoluter Geist“ die Wahrheit der Sinnlichkeit noch in sich hat.³⁶

III Die Einsetzungsworte und die Gewissheit des Glaubens

Der vorzustellende philosophische Baustein einer theologischen Abendmahlslehre besteht darin, die von Hegel charakterisierte „göttliche Natur der Sprache“ auf die Einsetzungsworte beim Abendmahl als deren sozusagen absoluten Fall zu beziehen, und dies unter Bezug auf Luthers späte Abendmahlslehre.³⁷ Dabei ist die Annahme

³² Als wären ihre „Begriffe“ sozusagen zu „weitmaschig“ (unspezifisch „allgemein“ im nicht-dialektischen Sinn), um das Einzelne erfassen zu können. Von dieser „verifizierenden“ Funktion der Sprache her ist zu verstehen, was HEGEL über die Unmöglichkeit, das Gemeinte je zu sagen (a.a.O. 85; § 8), über die „Unreichbarkeit“ des sinnlichen Dienen für das sprachlich-allgemeine Bewusstsein (a.a.O. 92; § 21) erklärt, bzw. auch die Aussage: „was das Unausprechliche genannt wird, [ist] nichts anderes als das Unwahre, Unvernünftige, bloß Gemeinte“ (ebd.). Hegel denkt hier die Vernunft als sprachlich verfasste.

³³ Cf. a.a.O. 85; § 8: „da das Allgemeine das Wahre der sinnlichen Gewißheit ist, und die Sprache nur dieses Wahre ausdrückt“, ist das bloß gemeinte sinnliche Sein unsagbar.

³⁴ A.a.O. 91; § 21. Cf.: „wir sprechen das Allgemeine aus; oder wir sprechen schlechthin nicht, wie wir es in dieser sinnlichen Gewissheit meinen“ (a.a.O. 85; § 8); cf. auch 87; § 13 u. 92; § 21. Cf. auch die (wieder kafkaesk anmutende) Überlegung, dass bei einem Versuch, wirklich „dieses Stück Papier, das sie meinen, *sagen* zu wollen, dieses unter der endlos dauernden Beschreibung sowohl vergehen würde wie auch andere sie fortsetzen müssten, als die sie begannen, so daß schließlich von etwas anderem die Rede wäre als zu Beginn: Etwas, das es gar nicht mehr gibt“ (a.a.O. 91 f.; § 21). Schon „*dieses* Stück Papier“, auf dem Hegel den wiedergegebenen Satz zu Ende führt, ist „ein ganz anderes als das obige“, wo er ihn begann (ebd.).

³⁵ Im Kapitel über das „absolute Wissen“ wird daran erinnert: „Denn der sich selbst wissende Geist, eben darum daß er seinen Begriff erfaßt, ist er die unmittelbare Gleichheit mit sich selbst, welche in ihrem Unterschiede die *Gewißheit vom Unmittelbaren* ist, oder das *sinnliche Bewußtsein*, – der Anfang, von dem wir ausgegangen“ (a.a.O. 589 f.; § 19).

³⁶ Als absolutes Wissen in der Weise unentwickelter Unmittelbarkeit ist die sinnliche Gewissheit An-tizipation von dessen Totalität. Daher heißt es bei HEGEL, wie in der vorigen Anm. zitiert. So ist „das Niedrigste zugleich [schon] das Höchste“ (cf. a.a.O. 553 f.; § 13), und der Weg vom einen zum anderen hängt engstens (in der Phänomenologie als ganzer) mit der Sprache zusammen.

³⁷ Insbes. in Gestalt der Schrift: Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis (1528); in: WA 26, 261–509.

leitend, dass sich das Element (Brot bzw. Wein) zum Einsetzungswort („mein Leib“, „mein Blut“) so verhält wie das sinnliche „Dieses“ zur Allgemeinheit in der Rede davon (gemäß der Wahrheit der „sinnlichen Gewißheit“).

III.1 Das „Dieses“ sprachlich

Auszugehen ist von der fundamentalen sprachlichen Beobachtung, dass bei der Formulierung: „Dies [τοῦτο] ist mein Leib [...]“ das einzelne, abstrakte Wort in einem Satz aufgehoben wird, in dessen Konfiguration es seine Bedeutung nur als Moment des Ganzen hat. Die Austeilung von Christi Leib entspricht somit dem „spekulativen Satz“ bei Hegel.³⁸ Das besagt: Das rein Deiktische³⁹ wird aus seiner vorsprachlich-gemeinten Einzelheit („Dies“ bzw. „Hier“)⁴⁰ in sprachliche Allgemeinheit „transsubstantiiert“. Denn die identifizierende Rede „Dies“ (sc. das Brot) „ist mein Leib“ sagt aus: das Dieses ist zugleich ein Nicht-Dieses.⁴¹ Indem die Elemente als sakramental, als Leib und Blut Christi angesprochen bzw. damit zusammengesprochen werden, treten sie in der Zusammenhang eines Zugleich von Unmittelbarkeit und Vermitteltheit.⁴² Die bloße sinnliche Äußerlichkeit als „Form der Unmittelbarkeit“⁴³ wird sprachlich aufgehoben durch die Vermittlung in einem Satz. Aber gerade so, als sprachlich aufgehobene, bleibt die Unmittelbarkeit des Sinnlichen momenthaft erhalten: als sinnliches Moment sakramentaler, geistlicher Realgegenwart.⁴⁴ Vergleichbar hat Luther die neue eschatologische Realität des Sakraments als sprachliche

³⁸ Cf. Br. LIEBRUCKS, *Sprache und Bewußtsein*. Band V (Frankfurt a. M. 1970); 183. Zum „spekulativen Satz“ bei Hegel cf. J. RINGLEBEN in: *Arbeit am Gottesbegriff II* (2005), 192–209.

³⁹ Die Hegelsche Rede vom „Zeigen“ (a.a.O. 83; § 16 u. 17) wäre insofern mit der „Elevation“ der Abendmahls-elemente zu vergleichen, diese freilich als reiner Zeigegestus (ohne Verzehr), aber nicht als Kommunikationsersatz („Augenkommunikation“) aufgefasst.

⁴⁰ „Dis“ und „Dieser“ wird von Luther stark hervorgehoben (cf. z. B. WA 26, 480,25–481,6); zum „hier“ und „dort“ sein cf. WA 26, 318,17. Zugleich fragt er: „Ist der geist auch so viel, als sonderlicher ort?“ (WA 26, 426,5); cf. Lk 17, 20 u. 23.

⁴¹ Für LUTHER kann beides wahr sein: „das Christus zugleich da sey und nicht da sey“ (cf. WA 26, 413,4f.). Betont er, dass Christi Leib „dabei“ sei, aber nicht sichtbar (cf. WA 26, 280,25f. u. 38; 282,18 mit 299,4f.), so entspricht das Hegels Begriff der Allgemeinheit.

⁴² Dieser Zusammenhang ist ein spezifisch sprachlicher. Weil die Sprache das Wahrhaftere ist gegenüber dem Sinnlichen, kann LUTHER sagen: „wir habens starck beweiset, das wie die wort lauten, Christus leib und blut da sey“ (WA 26, 483,34f.). Luthers Insistieren auf dem *est*, d. h. dem biblischen Wortlaut der Einsetzungsworte, gründet darin, dass die Sprache die Wahrheit über das eigentliche Sein der sinnlichen Gegebenheit der Elemente sagt. Brot nur als Christi „Leibs Zeichen“ verstehen zu wollen (wie Ökolampad; cf. WA 26, 381,27f.), ersetzt die sprachliche Dialektik der Sache durch eine äußerliche Signifikation. Dagegen heißt, die Worte zu verstehen, wie sie lauten (WA 26, 498,3), das bloße (hegelische) „Meinen“ des „significat“ zu vermeiden.

⁴³ Die „sinnliche Äußerlichkeit“ (z. B. an dem Schönen) ist „die Form der Unmittelbarkeit als solcher“ (HEGEL, *Werke* 10, 367; § 557).

⁴⁴ Auch dem Wort selber kommt Sinnlichkeit konstitutiv zu. Daher gibt es das Sakrament als *verbum visibile* nicht ohne das Wort als *sacramentum audibile*! Die Wortbezogenheit des *verbum visibile* bringt es mit sich, dass man Christi Leib nicht „on geist und glauben“ essen kann (WA 26, 293,1)

Einheit von Wort und Element in der Figur der *Synekdotoche* gedacht,⁴⁵ deren sprachliche Logik nicht nach den Axiomen abstrakt identifizierenden Denkens aufgelöst werden darf.⁴⁶ Anstelle einer substantiell gedachten „Wandlung“, d. h. ontologischer

bzw. dass das Wort das Essen zu einem „geistlich essen“ macht (WA 26, 296,3); cf. 353,17–354,1! Gegen reinen Geist, d. h. ohne „Fleisch“, wendet sich Luther z. B. WA 26, 352,9f.

⁴⁵ LUTHER beruft sich auf die sprachliche Figur der *Synekdotoche* als einer Weise „zu reden von unterschiedlichen Wesen als von einerley [sc. Wesen]“ (WA 26, 441,1 u. ö.) und gibt dafür alltags-sprachliche Beispiele (cf. ebd. 3 ff. u. 21 ff.). Von daher, „so wir doch itzt [sc. in den Einsetzungsworten] ynn solcher rede sind“ (WA 26, 444,27 f.), gilt: „lestu es gantz bleiben, so mustu auch gantz davon reden“ (WA 26, 444,34 f.). Luther nimmt hier wiederum die Allgemeinheit der Sprache in Anspruch, die das Einzelne (bzw. Einzelwort) im Ganzen eines Satzes aufhebt; d. h. bezüglich der Einsetzungsworte: „[...] und spricht ‚Das‘, ‚Mein‘ [sc. Leib], als wolt ers gern so dran binden, das *ein* wort mit dem ‚Das‘ [sc. ist] würde“ (WA 26, 474,16 f.; Hervorh. J. R.); entsprechend wendet er sich dagegen, „das die wort ym abendmal sollen also zurtrennet und von einander gescheiden werden“ (WA 26, 283,17 f.; cf. 444,31 f.). Auch die Einsetzungsworte fügen also mehrere Worte aneinander, „als were es alzu mal ein einig unzutrenlich wort“ (WA 26, 469,14), und dieses entspricht dem „einig unzutrenlich wesen“ (ebd. 15 f.). Im Logos sprachliche Allgemeinheit gilt daher: „Wo eins ist, da ist das ander auch“ (WA 26, 476,33). Die Kurzform dieser *Synekdotoche* stellen Luthers harte Neologismen „fleischsbrod odder leibsbrod“ bzw. „Blutswain“ (WA 26, 445,11 u. 14) dar, die die „sacramentliche einikeit“ (WA 26, 442,38 u. 445,8 f.), d. h. die neue sprachliche Wirklichkeit bezeichnen, nämlich „ein brod, so mit dem leibe Christi ein sacramentlich wesen und ein ding worden ist“ [sc. sprachlich-eschatologisch] (WA 26, 445,11 f.; cf. vom Wein ebd. 15).

⁴⁶ Das tut der logische Einwand gegen LUTHERS Verständnis der Einsetzungsworte, wonach die Vernunft es nicht zulasse, „das zweyerley wesen ein ding sey odder das ein wesen das ander sey, wie gesagt ist, das Stein nicht holz [...] sein kan“ (WA 26, 440,11–13), weil es logisch unmöglich ist, „das ein ding sey etwas anders denn es ist“ (ebd. 14 f.). Dieses Axiom der (verbotenen) „*predicatio identica*“ (cf. dazu WA 26, 437,30 ff.) gehorcht der Identitätslogik: $A=A$ und $B=B$ (*tertium non datur*; cf. WA 26, 279,31 f.); Luther weist diese hier als „unzeitige Logica“ (WA 26, 443,8 f.) zurück und behauptet: „Es ist nicht widder die schrifft, Ja es ist auch nicht widder vernunft noch widder die rechte Logica“ (WA 26, 440,15–17), und beruft sich dafür auf die Sprache der Schrift bzw. die Sprache überhaupt, d. h. die „Grammatica odder rede kunst“ (WA 26, 443,9), „das zwey unterschiedliche wesen ein wesen gesprochen werden“ (WA 26, 441,10 f.). Luther fasst die Vernunft hier sprachlich. Eben dies schöpferische Zusammensprechen geschieht bei den Abendmahlsworten (cf. WA 26, 443,29–33; 439,31; „heissen“; 440,31; 440,11); zu ihrem Verständnis ist es unerlässlich zu beachten, „Das wo zwey unterschiedliche wesen ynn ein wesen komen, da fasset sie [sc. die Sprache] auch solche zwey wesen ynn einerley rede“ (WA 26, 443,14–16). Der Redezusammenhang lässt eine Isolierung und Fixierung des Einzelnen (als nur mit sich identisch) nicht zu; darin besteht für Luther die „göttliche Natur“ der Sprache: „Denn hie mus man nicht reden, nach dem die wesen unterschieden und zweyerlei sind an yhn selbs [...], sondern nach dem wesen der einikeit“ (WA 26, 443,25–27). Von dem außersprachlich denkenden Logiker hingegen gilt: „Denn er zu reisst die zwey vereinigte wesen von einander und will von eym iglichen ynn sonderheit reden [...]“ (WA 26, 444,26 f.); dagegen hat später noch Johann Georg HAMANN eingewendet: Was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden (Mt 19,6; cf. Hamann, Sämtliche Werke III, 286,32–34)!

Transsubstantiation,⁴⁷ tritt auch für ihn die „göttliche Natur der Sprache“,⁴⁸ dergemäß in der schöpferischen Rede „Das ist mein Leib“ das abstrakte Einzelwort (und -Ding) im sprachlichen Satz als Moment gesetzt und zugleich aufgehoben ist.⁴⁹

III.2 Aneignung

Diese aufgehobene Unmittelbarkeit stellt sich äußerlich im wirklichen Verzehren der sinnlichen Elemente (Brot und Wein) dar. Der reale Geist-Leib des erhöhten Herrn gibt sich „mundgerecht“ für ein geistliches Essen seiner,⁵⁰ und der glaubende Genuss der sakramentalen Speise ist seine wirkliche „Aneignung“.⁵¹ Dabei wird der Leib Christi zum wirksamen Moment „meines“ Leibes, so wie das Brot zum Bestandteil meines Leibes wird. Das gläubige Bewusstsein erreicht seine Befriedigung (dazu s. u. III.4) nicht nur durch das Verzehren der gegenständlichen Elemente. Vielmehr muss der Gegenstand seines Glaubens (Christus) „diese Negation seiner selbst an sich vollziehen“.⁵² Dies eben geschieht im Sichpreisgeben Christi zum Genuss und (als dessen Grund) durch sein Sichhingeben in den Tod. Indem so beide Seiten die Negation vollziehen (die Glaubenden im Verzehren der Elemente, Christus im Sichidentifizieren mit diesen), bleibt es nicht bei jenem „im Munde zerronnen“; sondern eben das transitorische „Schmecken und Sehen“ (Ps 34, 9) wird Geist.

⁴⁷ Es bedarf hier keines Werdens (WA 26, 282,24f.) oder Machens durch uns (WA 26, 284,36f. u. 287,26–30); die Worte „geben“ Christi Leib (WA 26, 287,30f.), so dass er für uns gegenwärtig „da“ ist (cf. WA 26, 464,36; 478,33).

⁴⁸ Wegen dieser gilt ebenso: „Die wort sind das erste, Denn on wort were der becher und brot nichts“ (WA 26, 478,38f.) wie zugleich: „das dis brod und wein nicht ein schlecht brod und wein [...], sondern ein viel anders, sonderlichs, hothers, nemlich, wie ers mit worten selbs ausspricht, Sein leib und sein blut sey“ (WA 26, 459,2–5).

⁴⁹ LUTHER betont mehrfach, dass die neue „sacramentliche“ Einheit (von Leib und Brot, Blut und Wein) *salva distinctione* bestehe – auch das ist spezifisch sprachlich, z. B. gegenüber der Wandlungslehre! –, cf. WA 26, 443,31f.; 445,7f. u. ö.

⁵⁰ Zum „geistlichen“ Essen cf. WA 26, 296,2f.; 372,12f. u. besonders WA 26, 442,32–38!

⁵¹ Das Wort „Aneignung“ meint ursprünglich und primär ein leibhaftes Geschehen; cf. R. ROTHE, *Theologische Ethik*, 2. Aufl., Bd. 2 (Wittenberg 1869), 143ff.; § 251 (zum religiösen Sinn cf. a.a.O. Bd. 3 (Wittenberg 1870), 296ff.; § 741ff.). Im Großen Katechismus Luthers heißt es: „Denn darumb heisset er mich essen und trincken, das es mein sey und mir nütze“, um die Unvertretbarkeit der Aneignung zu betonen (WA 30/1, 225,3f.). Zur Erläuterung des „Für Euch Gegeben“ lässt LUTHER Christus sagen: „Darumb gebe ichs und heisse euch essen und trincken, daß yhr euchs solt annemen und geniessen“ (WA 30/1, S. 226,26f.).

⁵² HEGEL, a.a.O. 3, 144.

III.3 Eschatologische Realpräsenz

Zum Verständnis der Einsetzungsworte ist weiterhin die Einsicht unerlässlich, dass sie, indem sie Jesu Leib mit den Elementen identifizieren, zugleich Jesu Leib von sich selber unterscheiden, d. h. ihn selber in seiner eschatologischen Gegenwart von seiner Vergangenheit bzw. seinem Historisch-Werden als Irdischer, oder auch: ihn als Irdischen von sich als Erhöhtem. Genau diese Einsicht, dass Jesu identifizierende Einsetzungsworte als eschatologische Selbstunterscheidung des Leibes Christi begriffen werden müssen,⁵³ ist für Luthers Verständnis derselben grundlegend.⁵⁴ Demnach besagt die Rede „Dies“ (z. B. das Brot) ist „mein Leib“: nicht mein unmittelbarer Leib ist mein wahrer Leib, sondern in Wahrheit (eschatologisch) ist mein Leib auch dies Brot. In den Einsetzungsworten hebt der Leib Christi die Elemente in seine eschatologische Realität hinein auf.⁵⁵

Derart unterscheidet Jesus, indem er sich mit den Elementen identifiziert, seinen irdischen Leib von seinem wahren, eschatologischen Leib, d. h. unterscheidet er sich vom irdischen Leib nur, um sich mit seinem „neuen“ Leib zu identifizieren. Er negiert seine unmittelbare Leiblichkeit, um sich mit seiner eschatologischen zusammenzusprechen. Die Negation der unmittelbaren Sinnlichkeit (des irdischen Leibes) und die Setzung einer neuen Sinnlichkeit (der des eschatologischen Leibes) werden sprachlich vollzogen, sprachschöpferisch. Dabei antizipiert jene Negation den leiblichen Tod Jesu und diese Setzung den erhöhten Leib Christi. In diesem Vollzug von Selbstunterscheidung und neuer Identifikation bleibt er *derselbe*.⁵⁶

⁵³ „Eschatologisch“ heißt hier *nicht* (bloß) zukünftig; denn das eschatologische Ereignis des mit Jesus gekommenen Reiches war schon gegenwärtig („nahe“) und zukünftig zugleich, und der erhöhte Christus ist nach der Auferstehung gegenwärtig wie Gott selber und zugleich der in seiner endgültigen Parousie noch Kommende. Um die proleptische Struktur des Reiches Gottes bzw. des Glaubens – cf. Luthers: „Glaubst du, so hast du!“ – zu markieren, spricht Michael THEUNISSEN von der „Realpräsenz der Zukunft“ (M. Theunissen, Ὁ αἰτῶν λαμβάνει. Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins; in: Ders., Negative Theologie der Zeit [stw 938], Frankfurt a. M. 1991, 333). Auch für LUTHER gilt: Das Reich Gottes „hellt sich [...] nicht des selbigen orts, da es ist“ (WA 26, 424,6f.).

⁵⁴ Christi Einsetzungsworte bringen es mit sich, dass sie „das wort ‚leib‘ also vernewen, das es den rechten newen leib hiesse, welchem der natürliche leib Christi ein gleichnis were“ (WA 26, 380,37–381,26). Demgemäß wird der Leib Christi im *est* der Einsetzungsworte von sich selbst unterschieden: „Das wort ‚leib‘ nach der alten deutunge [= Bedeutung] heißt den natürlichen leib Christi. Aber nach der newen deutunge mus es einen andern newen leib Christi heissen, welchem sein natürlicher leib ein gleichnis ist, Das were nach der schriffte weise das wort recht und wahr vernewet, das der newe text also stunde: Das ist mein rechter newer leib“ (WA 26, 382,8–12).

⁵⁵ Demgegenüber gilt von dem als bloßes Erinnerungsmahl verstandenen Abendmahl (im Sinne Zwinglis), „das ym abendmal nichts mehr sey, denn allein brod und wein zu empfangen“ (WA 26, 389,32f.); das entspricht genau dem von Hegel apostrophierten Glauben an die Realität der sinnlichen Dinge (in abstrakter Identität). Für solche Auffassung wird nach Luther natürlich der Text der Einsetzungsworte „unnützlich“ (cf. ebd. 34f.).

⁵⁶ Cf. LUTHERS Insistieren auf „dem selbigen leib“ und diesem als „ynn dem selbigen wesen und natur“ (WA 26, 299,2 u. 3f.).

Zugleich – das ist im Gesagten mit enthalten – werden auch die Elemente Brot und Wein durch Christi Selbstidentifikation selber neu bestimmt, d. h. von sich unterschieden. Es handelt sich dabei nicht mehr nur um die sinnlichen Gegebenheiten und unmittelbaren „Elemente“, sondern sie sind – durch ihre sprachliche Aufhebung in diesen neuen Kontext – zu Momenten des realpräsenten Leibes Christi selber (oder: *an ihm*) geworden.⁵⁷ Ihre sinnliche Unmittelbarkeit ist jetzt nur als eschatologisch vermittelte und sie sind als Momente des geisthaften Lebens des Erhöhten in ihrer endgültigen Wahrheit (nämlich der „eines neuen Himmels und einer neuen Erde“; 2 Petr 3, 13; Offb 21, 1). Er *ist* (im transitiven Sinne) sie.

Genau das ist mit der „Realpräsenz“ ausgesagt; dieser Begriff drückt sowohl Gegenwärtigkeit („Präsenz“) wie auch (sinnliche) Gegenständlichkeit („real“) aus. Denn Christus ist *realpräsent* nicht als einfach „in“ den Elementen,⁵⁸ sondern als selber (auch) diese seiend: *est* bedeutet eine elementhafte Präsenz. Sie bedeutet nicht irgendeine Präsenz (z. B. die sog. „Personalpräsenz“), die als solche von unbestimmterer Realität wäre, d. h. nicht einfach nur „Selbstpräsenz“, sondern sie bedeutet Christi Präsenz mit spezifischem Bezug auf die Realität der Elemente als solcher (d. h. eine *res*-hafte Präsenz, Präsenz zugleich auch als *res*) und sie bedeutet ineins damit die spezifische Realität Christi selber (als eine realitätsbezogene, die Realität durchdringende und bestimmende, realitätshaltige Präsenz).⁵⁹ In ihr sind Leiblich-Sinnliches und Geistiges in einer „neuen“ Realität eins.⁶⁰ So entspricht die sakramentale Realpräsenz der leiblichen Auferstehung Christi: Er ist im Abendmahl so real gegenwärtig, wie er als Auferwecker leibhaftig gegenwärtig war und ist. Indes ist auch die Frage nach dem Realitätsstatus des Auferstehungslebens Christi die Frage nach seiner eschatologischen Wirklichkeit.

⁵⁷ Dafür stehen die o. Anm. 45 zitierten Neologismen. Bei der Taufe spricht LUTHER von „Gottes wasser“ (WA 30/1, 213,31).

⁵⁸ Für LUTHER ist im Sakrament das Brot da und zugleich Christi Leib als dies Brot, so dass sie eins sind und er z. B. sagen kann, „das Christus leib da gegessen werde ym brod“ (WA 26, 289,2) und dass die Sündenvergebung (bzw. der Geist Christi) „ynn und mit dem becher empfangen“ wird (WA 26, 468,41). Die (heute) beliebte Formel „in, mit und unter“ sieht Luther aber sehr kritisch an (cf. WA 26, 447, 18–20); denn er fasst das „in“ (überräumlich) im Sinne der dynamischen Allgegenwart auf (cf. WA 26, 341, 17–19; 464, 34–36; WA 39/2, 4, 34 f. und grundsätzlich WA 26, 335, 29 ff.).

⁵⁹ Da das Wort die Wahrheit des Sinnlichen (bzw. Elementes) ausspricht, gilt: „das wir durchs wort und glauben empfinden, das er da sey [sc. unsichtbar]“ (WA 26, 478, 16 f.; cf. 35–37). Zugleich ist es nur im Christus aussagenden Wort möglich, dass der Allgegenwärtige spezifisch „dir da“ ist (cf. WA 23, 151, 13–24)!

⁶⁰ Hingegen halten die (in Wahrheit rationalistischen) Schwärmer an dem abstrakt identitätslogischen Axiom fest, dass nichts „Geistiges“ sein könne, wo etwas Leibliches ist und umgekehrt. cf. WA 23, 193, 29 f.; WA 26, 352, 25–29. Sie versuchen, die *res* des Sakramentes ohne Wort („im Geist“) zu bedenken (cf. WA 26, 434, 20–22), deren abstrakte Identität (A=A) eben ohne Sprachlichkeit fixierbar ist (ebd. 22–25; cf. WA 26, 439, 15–18; 440, 14 f.).

III.4 Anerkennung als absoluter Geist

Durch das *selber* Essen und Trinken ist die Gewissheit beim Abendmahl sinnlich vermittelt.⁶¹ Hier ist daran zu erinnern, dass für Hegel die Gewissheit des Ich (Selbstbewusstseins) sich über die „Begierde“ vermittelt und sich durch dessen Verzehren der „Nichtigkeit“ seines Gegenstandes versichern will.⁶² Das kann aber nur gelingen, indem der Gegenstand sich an ihm selber negiert und so seiner Negation durch Ge-essen- und Getrunkenwerden von sich her entspricht bzw. entgegenkommt;⁶³ denn in Wahrheit gilt: „Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem andern Selbstbewußtsein“ (3, 144).

Genau dies kommt im Abendmahls sakrament absolut zur Darstellung: Erst in Christus als sich selbst dem gläubigen Verzehr Gebendem findet das, für sich allein genommen, unbefriedigende Verzehren der Elemente („im Munde zerronnen ...“) seine religiöse Befriedigung. Im Spendewort: „für dich gegeben“ ist der sich selbst negierende „Gegenstand“ als Ermöglichung der Befriedigung des Selbstbewusstseins in einem anderen Selbstbewusstsein vorgegeben. Denn es macht hier „die Erfahrung von der Selbständigkeit seines Gegenstandes“ (3, 143):⁶⁴ indem ihm in der Hostie das Selbstbewusstsein Christi – im Kontext der Einsetzungsworte und des „für dich“ – sich real vergegenwärtigt. Diese religiöse Erfahrung von Versöhnung hat ihre Entsprechung in Hegels Begriff gelingender geistiger „Anerkennung“, bei der wahrhaft „ein Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein ist“ (3, 144), nämlich im Phänomen der Verzeihung des Bösen – für Hegel als „Wort der Versöhnung“ (2 Kor 5,19) der erste Fall des „absoluten Geistes“ (3, 492f.)⁶⁵ –, das religiös ebenso das

⁶¹ S. o. Anm. 51. Cf. Hegels Rede vom „Selbstgefühl“ durch Negation des sinnlichen Gegenstandes, a.a.O. 153.

⁶² Cf. a.a.O. 143 mit 91 (sinnliche Gewissheit).

⁶³ Dazu s. o. bei Anm. 52.

⁶⁴ Cf.: „der Gegenstand des Selbstbewußtseins ist aber ebenso selbständig in dieser Negativität seiner selbst“ (HEGEL, a.a.O. 144).

⁶⁵ Für Hegel ist hierbei zu beachten, dass 1. der sprachliche Vollzug (zwischenmenschlicher) *Verzeihung* den absoluten Fall aller sprachlich vermittelten Anerkennung darstellt, die sich als roter Faden durch die „Phänomenologie“ hindurchzieht, also die Wahrheit der Sprache zur Darstellung bringt, und 2. dass er sie der faktisch und in der Regel *misslingenden* Anerkennung, die er zuvor als das „harte Herz“ behandelt (cf. a.a.O. 490), als solche Wahrheit kontrastiert.

Theologisch gilt daher bezüglich 1., dass die Einsetzungsworte dadurch spezifisch als „absoluter Fall“ des Sprachgeschehens vor anderen „performativen“ Sprechakten ausgezeichnet sind, dass von ihnen her (als religiöser Sprache bzw. Wort Gottes) umgekehrt auch erst zu verstehen ist, was „Sprache“ letztlich ist. Dass die Sprache der Religion der eigentliche Erschließungszusammenhang für die zwischenmenschlichen Sprachvollzüge ist, kommt bei Hegel dadurch zur Geltung, dass das Phänomen der „Verzeihung“ im Fortgang der „Phänomenologie“ im Kapitel über die Religion (bzw. die „offenbare Religion“) aufgehoben und endgültig begründet wird. Bezüglich 2. ist theologisch vertiefend und konkretisierend zu betonen, dass erst der „absolute Fall“ der Einsetzungs- bzw. Vergebungsworte das sonst unüberwindbare Scheitern der Vermittlung in rein menschlicher Kommunikation schöpferisch überwindet. Davon kann theologisch immer nur vor dem Hintergrund der Sünde gesprochen werden, die sich im sprachlichen Bereich in Phänomenen wie kommunika-

versöhnende „Ja“ bedeutet, „worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten Dasein ablassen“, wie es „der erscheinende Gott mitten unter ihnen“ (3, 494) ist (cf. Mt 18, 20; Lk 17, 21).

III.5 Sakramentale Wirklichkeit

Indem Jesu Einsetzungsworte das sinnlich Gegebene der Elemente und seinen gottmenschlichen Leib identifizieren, heben sie die sinnliche Gewissheit von Brot und Wein in den absoluten Geist hinein auf. In dieser Einheit von Geist und Gegenständlichkeit ist ein neuer Begriff des Geistes gegeben, den Luther und Hegel weiter ausgearbeitet haben.⁶⁶ Jesu Worte bei der Einsetzung des Abendmahlssakramentes stiften somit eine Versöhnung des Geistes auch mit der Natur (bzw. der Entfremdung von ihr unter den Bedingungen der Sünde) und so die Wiederaneignung der gefallenen Schöpfung in der Erlösung und Verklärung der Welt. Zugleich erweitern diese Worte Jesu die singuläre Einheit von Gott und Mensch in seiner Person eschatologisch auf den neuen Kosmos hin, in dem Gott „alles in allem“ sein wird (1Kor 15, 28).

Vor diesem Hintergrund wird ein Satz Hegels aus der „Phänomenologie“ verständlich, mit dem er die Opposition von Geist und Gegenständlichkeit, die seine frühe Sicht des Abendmahls bestimmte (s. o. I.), endgültig überwunden hat und mit der Selbstentäußerung der absoluten Substanz in Gestalt der „offenbaren Religion“ die Wahrheit der sinnlichen Gewissheit vollbracht sieht: „Dies [...] erscheint nun so, dass es der *Glaube der Welt* ist, daß der Geist als ein Selbstbewußtsein, d. h. als ein wirklicher Mensch *da ist*, daß er für die unmittelbare Gewißheit ist, daß das glaubende Bewußtsein diese Göttlichkeit *sieht* und *fühlt* und *hört*“ (3, 551).⁶⁷

Die Menschwerdung des Wortes vom Anfang (Joh 1, 14) wiederholt und vollendet sich im Wort der wahren Gegenwart (Realpräsenz) als „für uns Gegebensein“ des Fleischgewordenen (Joh 6, 54–56). Diese „harte Rede“ (Joh 6, 60) impliziert – wegen der „Realpräsenz“ – zugleich die eschatologische Wortwerdung der Elemente, denn der Selbstpräsenz Christi in seinem Wort entspricht die Selbstvergegenwärtigung in den Elementen: der Logos als das „Brot des Lebens“ (Joh 6, 35). Derart gehört das Abendmahlssakrament in die Geschichte vom Proton zum Eschaton,

tiver Verweigerung, Unwahrheit (Ps 116, 11; Röm 3, 4), Verdinglichung bzw. Verobjektivierung (des Andern), falscher Herrschaft und Bemächtigung, Widerstand gegen das göttliche Wort u. Ä. machtvoll manifestiert (cf. Joh 8, 44!).

⁶⁶ Cf. o. Anm. 54 u. 60 und die Worte „Das ist mein Leib“ mit: „Indem ein Selbstbewußtsein der Gegenstand ist, ist er ebensowohl Ich wie Gegenstand. – Hiermit ist schon der Begriff des Geistes für uns vorhanden“ (HEGEL, a.a.O. 145). Zu Luther cf. E. METZKE, Sakrament und Metaphysik. Eine Lutherstudie über das Verhältnis des christlichen Denkens zum Leiblich-Materiellen [1948], in: Ders., *Coincidentia oppositorum. Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte* (Hg. K. Gründer), Witten 1961, 158–204.

⁶⁷ Cf. 1 Joh 1, 1.

indem in ihm die protologische Einheit von Schöpfungswort und geschaffener Welt, d. h. die Durchdringung des Geschaffenen mit seinem Grund im Wort, sich, christologisch vermittelt, an den Elementen, die den Kosmos repräsentieren, sinnlich darstellt und so die Vollendung der Welt antizipiert. Es gilt spezifisch von Jesu Einsetzungsworten: „Die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und sind Leben“ (Joh 6, 63b).

Der junge Hegel und der Johannes-Prolog

I Eine folgenreiche Entdeckung

In den Jahren zwischen 1798 und 1800 hat der junge Hegel eine Entdeckung gemacht, die ich hier vorstellen möchte. Im „Geist des Christentums“ schreibt er: „Der Anfang des Evangeliums des Johannes enthält eine Reihe thetischer Sätze, die in eigentlicherer Sprache über Gott und Göttliches sich ausdrücken“ (373).¹

I.1 Lebendige Sprache versus Urteil

Der Komparativ „eigentlichere Sprache“ bedeutet für Hegel, daß auch Johannes seine Gedanken über das Göttliche und die Verbindung Jesu mit ihm (cf. 372) der „an geistigen Beziehungen so armen jüdischen Bildung“ (ebd.) abzugewinnen hatte und somit auf eine „Wirklichkeitssprache“ angewiesen war, die „für das Geistige sich *objektiver* Verbindungen“ bedienen mußte (ebd.)² und die auch der Sprache des

¹ Zitiert wird im Folgenden nach G.W.F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, Band 1 (Frühe Schriften), 1971.

² Hervorh. J. R.

Evangeliums den nur relativen Vorzug erlaubt, um einiges „eigentlicher“ zu sein als die religiöse Sprache im zeitgemäßen Judentum.³

Als Beispiele für solche „thetischen Sätze“ führt Hegel den Beginn des Joh-Prologs an: „Im Anfang *war* der Logos, der Logos *war* bei Gott, und Gott *war* der Logos; in ihm *war* Leben“ (373; Joh 1, 1a-c u. 4).

Diese bekannten thetischen Sätze sind zwar anscheinend in „einfachster Reflexionssprache“ formuliert (ebd.), d. h. sie lesen sich als einfache Aussagesätze im Sinn der Urteilslogik.⁴ Das joh. „war“ entspräche so der Kopula im Urteil „S ist P“, in dem normalerweise ein (besonderes) Subjekt mit einem (allgemeinen) Prädikat äußerlich verbunden wird.

Hegels folgenreiche Entdeckung besteht nun in Folgendem: „Aber diese Sätze haben nur den täuschenden Schein von Urteilen, denn die Prädikate [sc. Logos, Gott, Leben] sind nicht Begriffe, Allgemeines, wie der Ausdruck einer Reflexion in Urteilen notwendig enthält“ (ebd.). Daß die Urteilsform an diesen Sätzen des Prologs nur scheinbar ist, besagt eben, daß sie als eine „eigentlichere Sprache“ begriffen werden können und müssen. Als deren Ausdruck hat der junge Hegel erkannt, daß die prädierten Begriffe des joh. Prologs nicht abstrakte Allgemeinbegriffe sind: „sondern die Prädikate sind selbst wieder Seiendes, Lebendiges“ (ebd.).

Am Verständnis dieser Formulierung: „selbst wieder⁵ Seiendes, Lebendiges“ hängt das Verständnis von Hegels neuer Entdeckung.⁶ Es wird sich zeigen: die Prädikate dieser joh. Sätze sind nur insofern im eigentlichen Sinn „Seiendes, Lebendiges“, als hier das Subjekt im Prädikat in sich selbst reflektiert ist; damit aber ist die logische Urteilsform gesprengt. Der junge Hegel hat begriffen: diese Sätze sprechen – statt zu „ur-teilen“⁷ – von lebendiger Selbstvermittlung, d. h. als sprachlicher „Geist“ entsprechen sie ihr. Indem hier Subjekt und Prädikat ineinander scheinen, bestimmen sie sich durch wechselseitiges Sich-ineinander-Reflektieren *aneinander* und sind so – die äußerlich bleibende formallogische Zuordnung von Subjekt und Prädikat bzw. Besonderem und Allgemeinem im gewöhnlichen Urteil aufhebend – „lebendig“.⁸

Daß der Joh-Prolog „in eigentlicherer Sprache“ über Gott sich ausdrückt, bedeutet mithin, seine Sprache ist geistnäher.

³ Hegel führt die Sprache des frühen Judentums und den „Zustand der jüdischen Bildung“ auf die bedrückten politisch-gesellschaftlichen Verhältnisse zurück: „die übrige schwere, gezwungene Art sich auszudrücken ist vielmehr eine Folge der höchsten Mißbildung des Volks“ (372 f.; vgl. detaillierter 295–297).

⁴ Vgl. z. B. 378 (über das Urteil: Jesus ist Mensch).

⁵ „Selbst wieder“ will sagen: wie das Subjekt selber; vgl. dazu Joh 5, 26 (zitiert a.a.O. 378)!

⁶ „Seiendes, Lebendiges“ bedeutet für Hegel: nicht nur abstrakte Begriffe unseres reflektierenden Denkens.

⁷ Zum „Teilen“ einer zwischenmenschlichen Beziehung im „richtenden“ Urteil vgl. (mit unzutreffender Etymologie) 335; 352 u. ö.; noch die „Phänomenologie des Geistes“ spricht vom „zerreißenden Urteilen“ (a.a.O., wie u. Anm. 24, 386).

⁸ Vgl. darauf bezüglich Joh 1,4a: „In ihm [sc. dem Logos] war Leben ...“; vgl. auch 374.

Nimmt man hingegen seine „thetischen Sätze“ im aussagenlogischen Sinn, so werden sie in solcher „passiven, geistlosen Aufnahme“ nicht wirklich nachvollziehbar,⁹ und zwar „weil unmittelbar jedes über Göttliches in Form der Reflexion Ausgedrückte widersinnig ist“ und auch „den Verstand, der es aufnimmt und dem es [ein] Widerspruch ist, darum zerrüttet“ (373).¹⁰ Dem Verstand wird dabei nämlich zuge-
 mutet, „absolut verschiedene Substanzen aufzufassen und zugleich absolute Einheit derselben; sie zerstören ihn also, indem sie ihn setzen“ (380).¹¹ Wir werden nachher sehen, daß Hegel später in der „Phänomenologie des Geistes“ diese Selbsterstörung des Verstandesurteils als Sichsetzen des spekulativen Begriffs verstanden hat.

Es kommt also, um den lebendigen Sinn solcher Sätze, die „nur den täuschenden Schein von Urteilen“ haben, zu erfassen, alles darauf an, sie neu und in vertiefter Weise zu lesen: „diese immer objektive Sprache findet daher allein im Geiste des Lesers Sinn und Gewicht“ (373). Denn weil das o. angedeutete Sich-ineinander-Reflektieren von Subjekt und Prädikat sich nicht in der unmittelbar urteilslogisch verstandenen Sprache explizieren läßt, ist es bei der „Mitteilung des Göttlichen“ für den „Empfangenden“, d. h. den sie eigentlich erst begreifenden Leser, „notwendig, mit eigenem tiefen Geiste zu fassen“ (ebd.). Die Unzulänglichkeit einer bloß verständigen „objektiven Sprache“ gründet darin, daß „diese einfache Reflexion“, d. h. die Aussageform „S ist P“, „nicht ... geschickt ist, das Geistige mit Geist auszudrücken“ (ebd.). Denn „wie könnte dasjenige einen Geist erkennen, was nicht selbst ein Geist wäre?“ (382).

Vielmehr gilt: „nur der Geist faßt und schließt den Geist in sich ein“ (372); er allein erkennt in solchen scheinbaren Urteilssätzen in Wahrheit: das ist Geist von meinem Geist (cf. 1 Mose 2, 23). Die „eigentlichere Sprache“ des Joh-Prologs bringt, recht verstanden, zur Geltung, daß „über Göttliches ... nur in Begeisterung gesprochen werden (kann)“ (372).¹²

Solche „Begeisterung“ des im formallogischen Urteil einer bloß objektiven Sprache Ausgesagten allein läßt das Prädikat religiöser Aussagen auch „selbst wieder [als] Seiendes, Lebendiges“ nachvollziehbar werden, und dies hängt davon ab, wie „verschieden die Beziehungen des Lebens und die Entgegensetzung des Lebendigen und des Toten zu Bewußtsein gekommen ist“ (373) – nämlich ob die anscheinend „thetischen“ Sätze als selber in sich „lebendig“, d. h. für den Geist als Geist durchsichtig werden.

⁹ Vgl. 372 u. 384!

¹⁰ Vgl.: „Was im Reich des Toten Widerspruch ist, ist es nicht im Reich des Lebens“ (376).

¹¹ Dies gilt analog von einer formallogisch aufgefassten Einheit der beiden „Naturen“ Christi; vgl. 412. Vgl. dazu in diesem Band: „Zweieinigkeit“.

¹² Vgl.: „in den Momenten der glücklichen Liebe ist kein Raum für Objektivität; aber jede Reflexion hebt die Liebe auf, stellt die Objektivität wieder her, ... Religiöses ist also das πληρωμα der Liebe (Reflexion und Liebe vereint, ...)“ (370).

I.2 Der johanneische Logos und die Logik

Für die weitere Entwicklung des Hegelschen Denkens ist entscheidend, daß Hegel schon in diesem frühen Text es nicht bei einer bloßen Gegenüberstellung von lebendigem Geist sprachlicher Aussagen und formallogischer Urteilsform bewenden läßt. Vielmehr deutet sich bereits hier das Bemühen an, die beschriebene Verstehensalternative *logisch* zu durchdringen. Um das herauszuarbeiten, ist der herangezogene Text weiter zu analysieren.

Bezüglich des von Gott prädierten Logos (Joh 1, 1) unterscheidet Hegel im Folgenden „zwei Extreme, den Eingang des Johannes aufzufassen“ (373). Beide Lesarten gehorchen der Logik jener „objektiven Sprache“, die scheinbar der Urteilslogik geschuldet ist und die Hegel durch ein vertieftes Verständnis ihrer Aussagen überwinden will.¹³

Die eine Deutung „ist die objektivste Art“, nämlich „den Logos als ein Wirkliches, ein Individuum“ aufzufassen (373).¹⁴ Dabei gilt der Logos als Urteilssubjekt, d. h. „als ein Besonderes“, bzw. als „die eigenste, ausschließendste Wirklichkeit“. In der zweiten Lesart, der „subjektivsten“, wird er „als Vernunft“ genommen, d. h. „als die Allgemeinheit“ und mithin als „bloßes Gedachtsein“¹⁵ und entspricht so dem Urteilsprädikat im gewöhnlichen Sinne. Der Logos ist hier ein abstrakt Allgemeines und somit für Hegel totes Reflexionsprodukt.

Beide einseitigen Auffassungsweisen des Logos¹⁶ sind aber für Hegel *positivierend*¹⁷ und verfehlen so den lebendigen Sinn der joh. Eingangssätze. Denn beidemale werden Subjekt und Prädikat formallogisch getrennt: „Gott und Logos werden unterschieden“, und das meint: *nur* unterschieden, abstrakt gegeneinander isoliert und im Urteil nur äußerlich verbunden.

Diese Sicht gehorcht der urteilslogisch vorausgesetzten Unterscheidung von Allgemeinem und Besonderem, die nur nachträglich verbunden werden. Aufgrund dieser Unterscheidung muß „das Seiende in zweierlei Rücksicht betrachtet werden“ (373), und das bedeutet, das „Seiende, Lebendige“ wird von einer äußeren Reflexion

¹³ Zur genaueren Interpretation vgl. B. Liebrucks, *Sprache und Bewusstsein*, Band 3 (1996), 203–205.

¹⁴ Vgl. 375 (zu Joh 1,14).

¹⁵ Vgl. zum „jüdischen Prinzip der Entgegensetzung des Gedankens gegen die Wirklichkeit, des Vernünftigen gegen das Sinnliche“: „die Zerreißung des Lebens, ein toter Zusammenhang Gottes und der Welt“ (375).

¹⁶ Hegel verschiebt hier ein wenig die Perspektiven. Denn nun wird der Logos selber entweder als S oder P aufgefasst. Für das Urteil: Gott (S) ist der Logos (P) besagen beide möglichen Fälle der Auffassung des Logos: entweder stellt es die „zerrüttende“ Verbindung zweier einander Ausschließender dar (Logos = S), oder die äußerliche Zuschreibung eines „toten“ Abstrakt-Allgemeinen (Logos = P) an ein für sich fixiertes Subjekt (Gott = S).

¹⁷ Das heißt: beidemale wird der Logos von Joh 1 nicht als „selbst wieder Seiendes, Lebendiges“ aufgefasst.

zerlegt,¹⁸ die z. B. Gott und Logos (wie Subjekt und Prädikat) voneinander bleibend abhebt, um sie dann im Urteil „S ist P“ miteinander zusammenzubringen.

Hegels entscheidende, weiterführende Einsicht ist nun die, daß die äußerliche Doppelheit der beiden Perspektiven ein wesentliches Gesetz der Reflexion vollzieht¹⁹ und undurchschaut exekutiert. Er begründet die „zweierlei Rücksicht“ so:

„denn die Reflexion supponiert das, dem sie die Form des Reflektierten gibt, zugleich als nicht reflektiert“ (374).

Dieser Satz dürfte so etwas wie Hegels ursprüngliche logische Einsicht formulieren, die noch für die Wesenslogik in seiner späteren „Wissenschaft der Logik“ zentral ist.²⁰

Für unsern Zusammenhang ist zunächst festzuhalten, daß beispielsweise in dem Satz: „Gott war der Logos“ dem Nicht-Reflektierten das Aussagesubjekt „Gott“ entspricht, während der Logos als Urteilsprädikat dasjenige ist, das in der „Form des Reflektierten“ auftritt. Gott als Subjekt ist also „das Seiende“, der Logos „dies Seiende als Reflektiertes“ (374). Daß jenem aber „ein Sein außer der Reflexion“ notwendig von der Reflexion selber zugeschrieben wird,²¹ das ist das logische Gesetz der Reflexion, sich ein Nicht-Reflektiertes zu „supponieren“. d. h. sich ein Sein *vorzusetzen*; denn für den jungen Hegel gilt: Sein ist Vorausgesetztsein.²²

Dies Voraussetzen identifiziert Hegel in den Sätzen des Joh-Prologs, wenn es dort z. B. heißt: „Gott *war* der Logos“, indem er solche Sätze „mit Geist“ auffaßt (s. o.). Hierbei ist nun entscheidend wichtig, daß das von der Reflexion notwendig „supponierte“ Nicht-Reflektierte *nicht* als solches reflektiert wird bzw. daß dies Supponieren *selber* nicht reflektiert wird, wenn man die genannten Sätze urteilslogisch auffaßt. Eben durch dies nicht Reflektieren der voraussetzenden Reflexion kommt den thetischen Sätzen der „täuschende Schein von Urteilen“ zu. D. h. aber: durch die Lesart als bloße Urteilsätze wird gerade die lebendige Dialektik in ihnen stillgestellt, die erst ihr „geistiges Verständnis“ begreift.²³

Was Hegel hier das Supponieren eines Nicht-Reflektierten *im* Reflexionsakt nennt, wird er später (z. B. in der Phänomenologie des Geistes)²⁴ als wesentlichen „Gegenstoß“ der Reflexion thematisieren. Zumal auf das beim Joh-Prolog Themati-

¹⁸ Zur „äußeren Reflexion“ vgl. die „Wissenschaft der Logik“ (II), Erster Abschnitt, 1. Kap., C. 2 (Werke in zwanzig Bänden; 6, 28 ff.).

¹⁹ Vgl. „muß“ (373).

²⁰ Vgl. insbes. den Abschnitt C. 1: „Die setzende Reflexion“ (a. a. O. 6, 25 ff.).

²¹ Vgl.: „das Leben kann eben nicht als Vereinigung, Beziehung allein, sondern muss zugleich als Entgegensetzung betrachtet [werden]: ... ich müsste mich ausdrücken, das Leben sei die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung“ (422).

²² „Vereinigung und Sein sind gleichbedeutend; ... Sein kann nur geglaubt werden; Glauben setzt ein Sein voraus“ (251).

²³ Vgl. o. Anm. 7.

²⁴ Vgl. Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 3, 57–60 (zum spekulativen Satz; z. B. „Gott ist das Sein“).

sche bezogen, ließe sich sagen: dieser der Reflexion immanente „Gegenstoß“ macht die eigentliche Logik des Logos als solchen aus.²⁵

Hegels dargestellte Kritik an der objektiven Reflexionssprache, die der formalen Logik von „S ist P“ folgt, hat ihren *logischen* Kern in der Einsicht, daß die gewöhnliche Form eines Urteils undurchschauter Vollzug eines Reflexionsgesetzes – eben der Logik des Sich-Voraussetzens – ist, das später als „setzende Reflexion“ zur Sprache kommen wird.²⁶

Der junge Hegel bezieht diese grundlegende Einsicht ausdrücklich auf den Unterschied bzw. das Verhältnis von Gott und Logos: Die Reflexion setzt Gott „einmal als das Einige, in dem keine Teilung, Entgegensetzung ist“ – das entspricht Gott als dem als Nicht-Reflektiertes „Supponierten“ – „und zugleich mit der Möglichkeit der Trennung, der unendlichen Teilung“ (373) – das entspricht dem Logos, „in der Form des Logos“ (ebd.). Nach Hegels logischer Einsicht bedeutet das aber ihre wesentliche Zusammengehörigkeit, die im trennenden Urteilsakt verstellt wird.²⁷

Gegen das urteilslogische Mißverständnis der Prolog-Sätze formuliert Hegel nun seine Korrektur auch mit Bezug auf Joh 1, 1 selber in folgendem Satz: „Gott und Logos sind nur insofern[!] verschieden, als jener [sc. Gott] der Stoff [sc. die einige Substanz] in der Form des Logos [sc. in der „Form des Reflektierten“] ist“ (374). Im Anschluß an diesen Satz beruft er sich erläuternd auf die Teilverse Joh 1, 1b: „der Logos selbst ist bei Gott“ und 1, 1c: „sie sind Eins“ (374). Also auch, indem der junge Hegel in der Abfolge der Teilverse des Joh-Prologs einen fortschreitenden Gedanken identifiziert, findet er den „täuschenden Schein von Urteilen“ in diesen Sätzen überwunden. Im sukzessive zur Sprache kommenden Zusammenhang von Unterschied und Einheit, d. h. der „Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung“ (422), bleibt Gott (als „Subjekt“) kein abgespaltenes Besonderes (als „eigenste, ausschließendste Wirklichkeit“) und der Logos (als „Prädikat“) kein „bloßes“ (d. h. subjektives) „Gedachtsein“ (cf. 373). Indem sie ineinander reflektiert sind, unterscheiden sie sich nur aneinander voneinander.

Was ist es also, das der junge Hegel an der Sprache des Joh-Prologs eigentlich aufgedeckt hat, indem er den Schein, als handle es sich um Urteile im formallogischen Sinn, *logisch* bzw. reflexionslogisch destruiert hat?

Meine These ist, daß Hegel bei seinem tieferen Verständnis dieser „thetischen Sätze“ genau das entdeckt hat, was er 1806 in der Phänomenologie-Vorrede den „spekulativen Satz“ nannte. Dieses Hegelsche Theorem zum Verhältnis von Sprache und spekulativem Begriff ist nun kurz zu erläutern.²⁸

²⁵ Zum „absoluten Gegenstoß“ in der Logik vgl. a.a.O. 6, 27 f.

²⁶ Vgl. o. Anm. 20.

²⁷ Vgl.: „das Richten ist ein Urteilen, ein Gleich- oder Ungleichsetzen, das Anerkennen einer gedachten Einheit oder einer unvereinbaren Entgegensetzung“ (378).

²⁸ Vgl. dazu ausführlich und logisch genauer vom Verf.: „Sätze über Gott und spekulativer Satz“, in: J. R., Arbeit am Gottesbegriff, Band II (2005), 192–209.

II Begreifen der Sprache

II.1 Der spekulative Satz

Vor dem Hintergrund seiner Interpretation des Joh-Prologs in den „Theologischen Jugendschriften“ ist es nicht überraschend, daß Hegel in der Phänomenologie-Vorrede²⁹ sich paradigmatisch auf Sätze über Gott bezieht: „Das Bedürfnis, das Absolute als Subjekt vorzustellen, bediente sich der Sätze: Gott ist das Ewige, oder ... die Liebe usf“ (26).³⁰ Dagegen macht Hegel geltend: „das *vorgestellte* Selbst ist nicht das *wirkliche*“ (504). Ein solches bloß vorgestelltes Selbst aber ist das fixe Subjekt im Urteil. Sätze über Gott wie: Gott ist das Ewige oder Gott ist das Sein sind Urteilssätze, die von einem als formallogisch vorausgesetzten Subjekt („Gott“) Allgemeinbegriffe präzisieren.³¹ Hegel analysiert daher diese Sätze weiter: „In solchen Sätzen ist das Wahre nur geradezu als Subjekt gesetzt, nicht aber als die Bewegung des sich in sich selbst Reflektierens dargestellt“ (26). Nur so aber wäre das Subjekt („Gott“) sprachlich als *wirklich* zur Darstellung gebracht.³²

Um diese „Bewegung des sich in sich selbst Reflektierens“ am Urteilsatz aufzuzeigen,³³ unternimmt Hegel seine logische Analyse: „Es wird in einem Satze der Art mit dem Worte „*Gott*“ angefangen. Dies für sich ist ein sinnloser Laut, ein bloßer Name; erst das Prädikat sagt, *was er ist*, ist seine Erfüllung und Bedeutung“ (26). Im Urteil wird also das besondere Subjekt erst durch das allgemeine Prädikat näher bestimmt. Der bloße Name „Gott“ bezeichnet für sich nur „das reine Subjekt, das leere begrifflose Eins“ (62).³⁴ Soll es nicht bei der leeren Tautologie „Gott ist Gott“ bleiben, muß „die Bewegung zur Mannigfaltigkeit der Bestimmungen oder der Prädikate“ fortgehen (58); damit aber ist im Satz selber „die feste Ruhe des zum

²⁹ Im Folgenden zitiert a.a.O., wie o. Anm. 24.

³⁰ Später erläutert Hegel die Logik des spekulativen Satzes auch am Beispiel von: „*Gott ist das Sein*“ (59). Zur Dialektik des Satzes „Gott ist das Absolute“ vgl. M. Heidegger, Was heisst Denken? (Gesamtausgabe, Band 8 (2002), 159 f.).

³¹ Demgegenüber hat theologisch K. Barth immer wieder darauf insistiert, dass Gott selber spezifisch als Subjekt *seiner* Prädikate gedacht werden müsse; vgl. Die Kirchliche Dogmatik, Band II/1, 316. 337. 419. 587 u. I/1, 372. Zum Verhältnis zwischen Gott und seinen Prädikaten vgl. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, a.a.O. 17, 224.

³² „das *Wirkliche*, sich selbst Setzende und in sich Lebende, das Dasein in seinem Begriffe. Es ist der Prozess, der sich seine Momente erzeugt und durchläuft, und diese ganze Bewegung macht das Positive und seine Wahrheit aus“ (46).

³³ Von der Logik der Reflexion heißt es: „Sie ist *Setzen*, insofern sie die Unmittelbarkeit als ein Rückkehren ist“ (a.a.O. 6, 26).

³⁴ So ist Gott als abstraktes Subjekt „nur antizipiert“ (27). Über das Verhältnis von Subjekt, Prädikat, Name und Begriff vgl. in der Logik, a.a.O. 6, 302 f.

Grunde liegenden Subjekts“ preisgegeben (62)³⁵ bzw. „das Subjekt ist zum Prädikat übergegangen und hiemit aufgehoben“ (58).

Wie kommt es dazu? Zunächst gilt für jedes Urteil: „Das Subjekt ist als fester Punkt angenommen, an den als ihren Halt die Prädikate geheftet sind, durch eine Bewegung, die dem von ihm Wissenden angehört ...“ (27);³⁶ es handelt sich also um eine subjektive, äußerliche Zuschreibung.³⁷ Das denkende Mitvollziehen der Urteilsbewegung erfährt aber etwas anderes: „Vom Subjekte anfangend, als ob dieses zum Grunde liegenbliebe, findet es, indem das Prädikat vielmehr die Substanz ist, das Subjekt zum Prädikat übergegangen und hiermit aufgehoben“ (58). Genau diese immanente Dialektik des Satzes wird von der Urteilsform als solcher verstellt: „Jene Antizipation, daß das Absolute Subjekt ist [z. B. in dem Satz: Gott ist das Sein], ist daher nicht nur nicht die Wirklichkeit dieses Begriffs, sondern macht sie sogar unmöglich; denn jene setzt ihn als ruhenden Punkt, diese aber ist die Selbstbewegung“ (27). Die Dialektik des Satzes hat in Wahrheit den logischen Status der Selbstbewegung: „Die Bewegung wendet sich als Fortgehen unmittelbar in ihr selbst um und ist nur so Selbstbewegung“.³⁸ Das kommt daher, daß z. B. in dem Satz: Gott ist das Sein, dies Prädikat „substantielle Bedeutung (hat), in der das Subjekt zerfließt“ (59). Genau das aber bedeutet ein dialektisches Umschlagen der Verstehensrichtung: „Das vorstellende Denken ... wird, indem das, was im Satze die Form eines Prädikats hat, die Substanz selbst ist, in seinem Fortlaufen gehemmt. Es erleidet ... einen Gegenstoß“ (58).³⁹

Indem so das Subjekt im Prädikat „zerfließt“ (s. o.), ist die gewohnte Struktur eines Urteils bereits aufgehoben; denn „dadurch scheint Gott aufzuhören, das zu sein, was er durch die Stellung des Satzes ist, nämlich das feste Subjekt“ (59). Hegel konstatiert: „Der feste Boden, den das Rasonnieren an dem ruhenden Subjekt hat, schwankt also, und nur diese Bewegung selbst wird der Gegenstand“ (57 f.).⁴⁰ Hegel hat andernorts aufgewiesen, wie das die Kopula „ist“ dialektisch in die Schwebelage bringt.⁴¹

³⁵ Zum vermeintlich „festen Halt“ der Vorstellung von Gott vgl. in der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ (I) § 31; Werke in zwanzig Bänden; 8, 97.

³⁶ „Die Bewegung geht zwischen ihnen, die unbewegt bleiben, hin und her und somit nur an ihrer Oberfläche vor“ (35; vgl. 262).

³⁷ Vgl.: „hier tritt an die Stelle jenes [sc. vermeintlichen] Subjektes das wissende Ich selbst ein und ist das Verknüpfen der Prädikate und das sie haltende Subjekt“ (58).

³⁸ Wissenschaft der Logik, a.a.O. 6, 28.

³⁹ Vgl. zu dem Satz „Gott ist das Sein“: „Das Denken, statt im Übergange vom Subjekte zum Prädikat weiterzukommen, fühlt sich, da das Subjekt [sc. im Prädikat] verlorengeht, vielmehr gehemmt und zu dem Gedanken des Subjekts ... zurückgeworfen“ (59; vgl. 61). In der Wissenschaft der Logik heißt es dann: „Die reflektierende Bewegung ist somit ... als *absoluter Gegenstoß* in sich selbst zu nehmen“ (a.a.O. 6, 27).

⁴⁰ „Das Denken verliert daher so sehr seinen festen gegenständlichen Boden, den es am Subjekte hatte, als es im Prädikate darauf zurückgeworfen wird ...“ (60).

⁴¹ Werke in zwanzig Bänden, Band 16, 192 und 17, 445 f.

II.2 Die Bewegung von Subjekt und Prädikat im Satz

Das Ergebnis dieser Analyse ist somit ein doppeltes. Einerseits gilt negativ von der aufgewiesenen Dialektik: „Formell kann das Gesagte so ausgedrückt werden, daß die Natur des Urteils oder Satzes überhaupt, die den Unterschied des Subjekts und Prädikats in sich schließt, durch den spekulativen Satz zerstört wird“ (59).⁴² Das hatte der junge Hegel so ausgedrückt, daß im unmittelbar aufgefaßten Urteil über Gott, wie in den Sätzen des Joh-Prologs, der Verstand einen zerrüttenden Widerspruch vorfindet.⁴³

Andererseits ist positiv zu begreifen, daß genau diese interne Bewegtheit des Satzes die konkrete Realisierung des Subjektes als eines lebendigen ist: das Element jener dialektischen Bewegung ist „der reine Begriff; hiermit hat sie einen Inhalt, der durch und durch Subjekt an ihm selbst ist“ (61 f.). Denn eben die interne Dialektik, dieser „Gegenschlag in sich“, ist die „absolute Vereinigung der beiden vorhin getrennt gestellten Seiten [sc. von formallogischem Subjekt und Prädikat] in eins, in den [sc. lebendigen] Begriff selbst“, d. h. die „absolute Vereinigung“ von Subjekt und Prädikat.⁴⁴ Denn für das *Prädikat* gilt jetzt: „Die Zerstreutheit des Inhalts ist ... dadurch unter das Selbst gebunden; er ist nicht das Allgemeine, das frei vom Subjekt mehreren zukäme“ (58). Anders gewendet, das Prädikat ist, mit der Formulierung der Jugendschriften, „selbst wieder Seiendes, Lebendiges“.⁴⁵ Vom *Subjekt* aber gilt: daß „jenes erste Subjekt“ [sc. im formallogischen Sinne] in die Bestimmungen selbst eingeht und ihre Seele ist“ (58). Im Sichübersetzen des Urteilssubjektes in das Prädikat kommt es erst wahrhaft als das Selbst der Bewegung zu sich: „In dieser Bewegung geht jenes ruhende Subjekt selbst zugrunde; es geht in die Unterschiede und den Inhalt ein und macht vielmehr ... den unterschiedenen Inhalt wie die Bewegung desselben aus, statt ihr gegenüber stehen zu bleiben ... und nur diese Bewegung selbst wird der Gegenstand“ (57 f.). Als das sich selbst bestimmende (besondernde) Allgemeine ist das Subjekt *wirklich* geworden, der wahre Begriff.

Nun gilt aber: „diese entgegengesetzte Bewegung muß ausgesprochen werden“ – und eben das leistet das formallogische Urteil nicht; „sie muß nicht nur jene innerliche Hemmung, sondern dies Zurückgehen des Begriffs in sich muß *dargestellt* sein“ (61). Darum ist ein einzelner Satz als solcher, zumal mit dem „täuschenden

⁴² Vgl. zu Hegels „meisterhafter Analyse der Logik des philosophischen Satzes“ und der Zerstörung der Form des Satzes in der Einheit des „Begriffs“ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1975⁴), 442.

⁴³ A.a.O. 1, 373 (zit. o.S. 169).

⁴⁴ Vgl. zur „schwebenden Mitte und Vereinigung“: „So soll auch im philosophischen Satze die Identität des Subjekts und Prädikats den Unterschied derselben, den die Form des Satzes ausdrückt, nicht vernichten, sondern ihre Einheit [soll] als eine Harmonie hervorgehen“ (a.a.O. 3, 59); vgl. o. Anm. 21. Hegel begreift den philosophischen Satz als „unendlich“; vgl. a.a.O. 16, 63.

⁴⁵ R. Bultmann hat zu den $\epsilon\gamma\omega\text{-}\epsilon\iota\mu\text{-}$ Sätzen im Joh-Evangelium festgestellt: „das $\epsilon\gamma\omega$ ist in ihnen Prädikat“ (*Theologie des Neuen Testaments* (1961⁴), 379 u. 417!

Schein“ eines Urteils behaftet, unfähig, die Wahrheit auszudrücken:⁴⁶ „Der Satz soll ausdrücken, *was* das Wahre ist, aber wesentlich ist es Subjekt; als dieses ist es nur die dialektische Bewegung, dieser sich selbst erzeugende, fortleitende und in sich zurückgehende Gang“ (61) – also die Bewegung des sich in sich Reflektierens, sprachlich dargestellt. Denn für Hegel ist die dialektische Bewegung des Satzes selbst allein „das *wirkliche* Spekulative, und nur das Aussprechen desselben ist spekulative Darstellung“ (61).

III Schlussbetrachtung

1. Der spekulative Satz ist demnach, weil für Hegel die Wahrheit selber Subjekt ist, der Begriff.⁴⁷ Dieser kann nicht in *einem* Satz ausgesagt werden,⁴⁸ sondern es bedarf mehr als eines Satzes, um seine Dialektik der Selbstbewegung zu entfalten.⁴⁹ Diese spekulative Dialektik ist auch in religiösen Sätzen über Gott der Ort von Gottes Subjektsein in unserer Sprache.⁵⁰

2. Der Joh-Prolog realisiert in Hegels Sicht schon selber sprachlich, d. h. in der Abfolge und im Zusammenhang der Teilverse Joh 1, 1a. 1b u. 1c das lebendige Subjektsein Gottes, wie es für den Hegel der „Phänomenologie“ am spekulativ begriffenen Satz zu erfahren ist. Darum konnten die ersten Verse des Joh-Evangeliums für den jungen Hegel zum Entdeckungsort des später sogen. spekulativen Satzes werden, denn schon an ihnen erkannte Hegel das, was das lebendige Subjekt ausmacht, als „die Bewegung des sich in sich Reflektierens“⁵¹ und diese sprachlich dargestellt.

3. Auch die ersten Verse des Prologs artikulieren Gottes Identität mit sich als wirkliche Subjektivität, die sich im Logos mit sich selber vermittelt. Gott hat für Joh – wie später für Hegel überhaupt – im Unterschied von *und* in der Identität mit seinem Anderen seine absolute Lebendigkeit und unendliche Subjektivität.⁵²

⁴⁶ „Der *Dogmatismus* der Denkungsart ... ist nichts anderes als die Meinung, dass das Wahre in einem Satze, der ein festes Resultat ist oder auch der unmittelbar gewusst wird, bestehe“ (41). Zu weiteren Stellen dieser Art bei Hegel vgl. a.a.O., wie o. Anm. 28, 207 A. 55.

⁴⁷ Denn: „Die Wahrheit ist die Bewegung ihrer an ihr selbst“ (a.a.O. 3, 47).

⁴⁸ Wie Hegel auch a.a.O. 17, 203 u. 205 betont.

⁴⁹ Das stellt sich bereits in der Abfolge der Teilverse Joh 1, 1a-c dar. Der Logos ist am Anfang (1a), aber am Anfang ist nur der eine Gott. So ist der Logos „bei Gott“ (1b) und ist selber Gott (1c), bei dem er ist. Gott ist der Logos (1c) und ist *als* Logos bei Gott (1b). Denn Gott ist nicht (einfach nur) Gott, sondern ist – in seiner Einheit – auch der Logos, der bei ihm ist. Der, der bei Gott ist (Logos) ist selber der, bei dem er ist (Gott).

⁵⁰ Vgl. dazu meinen o. Anm. 28 genannten Aufsatz, a.a.O. 206 ff.

⁵¹ A.a.O. 3, 26.

⁵² Vgl. in den „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“ (I): „Auch Prädikate reichen zur Bestimmung [sc. Gottes] nicht aus, am wenigsten *einseitige* und nur *vorübergehende*. Sondern was wahr und die Idee ist, ist durchaus nur als die *Bewegung*. So ist Gott diese Bewegung in sich selbst

4. Am Joh-Prolog konnte Hegel weiterhin sehen: nur in lebendiger Einheit mit seinem eigenen Logos ist Gott – sprachlich *wirklich* und wirklich *sprachlich* – selbsthaft Gott, d. h. lebendiges, absolutes Subjekt. Gottes Ausschierausgehen in Gestalt des Logos ist schon sein Insichzurückkehren, und das bildet sich am Verhältnis von Subjekt und Prädikat im Satz ab, der darum nur den täuschenden Schein eines formallogischen Urteils hat.

5. In Wahrheit legt, wie Hegel vom Joh-Prolog her im Theorem des spekulativen Satzes dargelegt hat, das Subjekt in seinem Prädikat sich selber aus und stellt darin sich selbst dar, d. h. das Subjekt realisiert sich lebendig als Subjekt in diesem Unterschied, und das Prädikat ist der Ort, wo das sonst abstrakte und fixe Subjekt erst seine wahre Gleichheit mit sich erreicht. Die Wahrheit des formallogischen Urteils ist der spekulative Satz: die lebendige Bewegung des Sich-Vermittelns am eigenen Andern in sprachlicher Artikulation. Ist das Besondere als Satz-Subjekt im Allgemeinen des Prädikats wahrhaft bei sich selbst,⁵³ so ist es selber konkret allgemein und als zugleich Besonders erst wirklich Subjekt.

und nur dadurch allein lebendiger Gott. Gott ist die Bewegung zum Endlichen und dadurch als Aufhebung desselben zu sich selbst“ (a.a.O. 16, 192).

⁵³ Vgl. auch bei J. König, *Sein und Denken* (1969²), 32 ff. (§ 8: Die Rückbezogenheit der modifizierenden Qualitäten oder des so-Wirkens auf das Subjekt), wo sich der Satz findet: „dass ... *das Sein selber relativ ist auf das Subjekt*“ (a.a.O. 33).

Hegels sprachliche Logik und die Idee Gottes

Ein Versuch

Zum Begriff des Λόγος hebt Hegel hervor: „Es ist schöne Zweideutigkeit des griechischen Worts, – Vernunft und zugleich Sprache“ zu sein.¹ Demnach wäre anzunehmen, dass eine Wissenschaft vom Logos sprachlich verfasst zu sein und das Verhältnis von Vernunft und sprachlichem Wort als ein genuines Thema ständig mitzuführen hätte. Die Hegelsche „Wissenschaft der Logik“ wäre also zu lesen als eine spezifisch sprachliche Logik, d.h. die vernehmende Logik der sprachlichen Vernunft als der Vernunft des Logos.

Für diese Lesart von Hegels Hauptwerk sollen hier aufschlussreiche Beobachtungen beigebracht werden. Ist *Sprachlichkeit* das, was – im Sinne W.v. Humboldts – den Menschen zum Menschen macht,² und berücksichtigt man, dass für Hegel das menschliche Ich „der existierende Begriff“ ist,³ dann ist in der spekulativen Logik Hegels auch das menschliche Sein aufgehoben bzw. ist sie auch eine Logik des

¹ Zitiert wird nach der Ausgabe: Werke in zwanzig Bänden (Theorie Werkausgabe Suhrkamp) mit einfacher Band- und Seitenzahl; hier: 20, 106. Das Zitat geht weiter: „Denn Sprache ist die reine Existenz des Geistes; es ist ein Ding, vernommen in sich zurückgekehrt“ (a.a.O. 106f.). Cf. auch in der *Enzyklopädie* § 462, Zus. (10, 280; zitiert u. bei Anm. 40).

² Cf. HEGEL 5, 20 sowie 3, 65 („Wurzel der Humanität“).

³ 6, 253; 17, 526.

Menschen, ohne dass das eine anthropologische Relativierung der Logik bedeuten müsste, nämlich eine Logik des menschlichen Seins als Geist, das λογικῶς *ist*.⁴

Eine allgemeine Folge dieses Ansatzes ist die logische Aufmerksamkeit auf die Sprache selber, die sich in Hegels *Enzyklopädie* und *Logik* nachweisen lässt; für diese Dimension ist vor allem das philosophische Theorem des „spekulativen Satzes“ relevant, wie Hegel es insbes. in der *Phänomenologie* vorgestellt hat⁵, und nicht etwa nur die vereinzelt Hinweise Hegels auf etymologische Zusammenhänge.⁶

Ich gehe mithin davon aus, dass auch die eigene sprachliche Artikulation der Logik für ihren Gegenstand (das Denken des Denkens) *mit* relevant ist; sie hat an ihrer tatsächlichen Sprache auch ihr logisches Material.⁷ Hegels Logik wird bzw. bleibt *reflektiert*, sofern sie sich als Denken nicht in ihren gedanklichen Produkten oder konstruktiven Setzungen soz. vergisst, sondern sich darin „lebendig“ präsent bleibt, d. h. bei jedem als logische Bestimmung gedachten Gedanken zugleich sein Gedachtsein wie seine sprachliche Darstellung nach ihrer Möglichkeitsbedingung mitdenkt. Seine Sprachlichkeit hält mithin dem logischen Denken seinen eigenen Vollzug ständig aktuell gegenwärtig.

Vor diesem Hintergrund sei zunächst eine allgemeine Erwägung vorgetragen. Sie gilt dem eigentümlichen Sachverhalt, dass es bei Hegel *einerseits* keine eigentliche „Sprachphilosophie“ als eigenen Teil des Systems oder auch nur als eigenen Großabschnitt in der enzyklopädischen Philosophie des Geistes gibt, sondern nur die knappen Bemerkungen zur Sprache im § 459 (s. u. I), dass aber *andererseits* sich wichtige grundsätzliche Äußerungen zur Sprache sowohl in der *Phänomenologie des Geistes* – hier insbes. zum „spekulativen Satz“ und zum Begriff der Sprache als „Dasein des Geistes“ – wie in der *Wissenschaft der Logik* finden, wo sie einen wesentlichen Zusammenhang von Denken und Sprache anzeigen (s. u. III–V). Dieser doppelte Befund erlaubt folgende Vermutung: die genannte Zwiespältigkeit könnte als konsequenter Ausdruck der Sprachthematik selber begriffen werden, die als enzyklopädischer Gegenstand nur *einer* Dimension dieses Themas gerecht wird und auch dabei als selber gedachte und gesprochene Sprache immer noch mehr ist, als gegenständ-

⁴ Vom Menschen gilt: das Logische „ist seine eigentümliche *Natur* selbst“ (5, 20). Die Sprache ist so etwas wie die Mitte zwischen Logik und Menschsein.

⁵ 3, 26. 57–62. Cf. J. SIMON, *Das Problem der Sprache bei Hegel* (Stuttgart. Berlin u. a. 1966), 191–194 (span. Übers: *El problema de lenguaje en Hegel* (1982)); G. WOHLFART, *Der spekulative Satz* (Berlin 1981). Zum Verhältnis von Sprache und Logik cf. Th. BODAMMER, *Hegels Deutung der Sprache* (Hamburg 1969), 218 ff. (§ 13). Cf. überhaupt Th. S. HOFFMANN, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831)*; in: T. Borsche (Hg.), *Klassiker der Sprachphilosophie* (München 1996), 257–273. Der spekulative Satz zielt auf das philosophische Begreifen der Sprache.

⁶ Bekannt sind Stellen der Logik wie 6, 13 (Wesen – gewesen; cf. auch *Enz.* 8, 232, 256, 316 (Urteil); 10, 117 (Empfindung – Finden)), 5, 38; 6, 304 u. 6, 68 (zugrunde – in seinen Grund gehen), 6, 152 (Gesetz). Diese Hinweise Hegels auf den philosophischen Geist der deutschen Sprache bleiben hier unberücksichtigt (cf. auch den Sonderfall 6, 24).

⁷ Es geht mir also nicht um Fragen des „Stils“ im literarischen Sinne.

lich von ihr erfasst werden kann.⁸ Dieses „Mehr“ würde dann in den erwähnten, das Verhältnis von Denken und Sprache betreffenden Partien der *Phänomenologie* und spezifisch auch in der *Logik* thematisiert. Denn die Sprache ist philosophisch immer beides: enzyklopädisches Thema (als möglicher Gegenstand einer Theorie des subjektiven Geistes) *und* spekulatives Medium der Logik als solcher.

I Die Sprache in der Psychologie des subjektiven Geistes

Sucht man nach einem Anknüpfungspunkt für unser Thema in der *Enzyklopädie*, so bietet sich im Psychologie-Kapitel über den Geist⁹ vor allem der § 459 im Zusammenhang mit der „Einbildungskraft“ an.¹⁰

I.1 Logischer Instinkt

Hier wird die Sprache „nach der eigentümlichen Bestimmtheit als das Produkt der Intelligenz“ zum Thema.¹¹ Denn es besteht eine grundlegende Verbundenheit zwischen Sprache und menschlicher Vernunft: „die Intelligenz äußert sich unmittelbar und unbedingt durch Sprechen“.¹² Dieser enge Zusammenhang gründet darin, dass das *Wort* „die der Intelligenz eigentümliche würdigste Art der Äußerung ihrer Vorstellungen“ ist.¹³ Vom Wort als einem „vom Gedanken belebten Dasein“ gilt mithin: „Dies Dasein ist unseren Gedanken absolut notwendig“.¹⁴ Gewinnen die Gedanken überhaupt im sprachlichen Wort „ihr würdigstes und wahrhaftestes Dasein“,¹⁵ so muss das auch und sogar in paradigmatischer Weise für die Gedanken der Logik Folgen haben. Andererseits gilt freilich: „die eigentliche Objektivität des Inneren als Inneren besteht nicht in den Lauten und Wörtern, sondern darin, daß ich mir eines Gedankens, einer Empfindung usf. *bewußt* bin, sie mir zum Gegenstande mache

⁸ Zur Enzyklopädie als einer „*allgemeinen Grammatik spekulativer Sätze*“ überhaupt, in denen sich der Begriff entfaltet, cf. HOFFMANN, in: Th.S. Hoffmann/H. Neumann (Hgg.), Hegel und das Projekt einer philosophischen Enzyklopädie (Berlin 2019), 21.

⁹ Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes; 1. Abteilung: Der subjektive Geist; C. Psychologie. Der Geist (§ 440 ff.).

¹⁰ § 455 ff. (10, 262 ff.). Cf. dazu auch Th.S. HOFFMANN a.a.O. (wie o. Anm. 5), 269–271. Weitere Bemerkungen Hegels zur Sprache finden sich a.a.O. 10, 80. 82. 102. 113. 116. 128. 192. 195 u. 197.

¹¹ § 459 Anm. (10, 271). 15, 144 heißt es: „Wir denken zwar stets in *Worten*, ohne dabei jedoch des wirklichen Sprechens zu bedürfen“ (zur Erklärung cf. u. bei Anm. 16).

¹² 10, 277. Cf. u. Anm. 43.

¹³ 10, 275.

¹⁴ 10, 280 (§ 462 Zus.).

¹⁵ Ebd.

und so in der Vorstellung vor mir habe ...“.¹⁶ Das Wort ist das eigene Andere des bewussten Geistes, er selbst in seinem Selbstunterschied.

Es besteht also eine spezifische Angemessenheit der Sprache zur Intelligenz; davon kann die philosophische Logik nicht unberührt bleiben. So weist Hegel hier ausdrücklich darauf hin, dass „für Zeichen vom Geistigen ... der Fortgang der Gedankenbildung, die fortschreitende logische Entwicklung veränderte Ansichten über ihre [sc. der Zeichen] inneren Verhältnisse und damit über ihre Natur herbei(führt)“.¹⁷ Es gibt also einen geschichtlichen Einfluss der Logik auf die Sprache: „*Das Formelle* der Sprache aber ist das Werk des Verstandes, der seine Kategorien in sie einbildet; dieser logische Instinkt bringt das Grammatische derselben hervor“.¹⁸ Für unser Thema und insbes. für das Theorem des spekulativen Satzes ist dabei zu unterstreichen, dass die Grammatik der Sprache als Ausdruck des „Verstandes“ (und d. h. noch nicht der „Vernunft“; s. u.) zu begreifen ist.¹⁹ Weil die *Form* der Sprache, die Grammatik, dem Standpunkt des Verstandes entspricht,²⁰ hat Hegel nur erst vom „logischen Instinkt“ geredet.²¹ Er ist von der spekulativen Logik über sich aufzuklären.

I.2 Zeichen

Das ergibt sich auch, betrachtet man die Ausführungen Hegels über den inneren Zusammenhang von Sprache und Intelligenz. Diese gewinnt die wahrhafte Gestalt für ihre Anschauungen im sprachlichen *Zeichen*:²² „ein Dasein in der *Zeit*, – ein Verschwinden des Daseins, indem es ist“,²³ und dies spezifisch als der „sich weiter artikulierende Ton, die *Rede*“.²⁴ Der zeithaften Tonsprache entspricht dann die Schriftsprache als ihre Verräumlichung,²⁵ und das Lesen ist als aufgehobenes Hören zu begreifen.²⁶ Insbes. die Buchstabenschrift vollendet sodann das Wesen der Tonsprache; denn durch sie „(gewinnt) die Tonsprache allein die Bestimmtheit

¹⁶ 15, 144.

¹⁷ 10, 273.

¹⁸ 10, 272.

¹⁹ Cf. dazu 10, 285 ff. (§ 467 Zus.).

²⁰ 10, 271 (Anm.).

²¹ S. o. bei Anm. 18 und 5, 30.

²² Zu Hegels Schätzung des Zeichens und Sprachzeichens cf. 10, 269 (§ 457 Zus.) sowie 15, 144.

²³ 10, 271 (§ 459). Cf. 10, 115 (zur Stimme): „eine Realität, die unmittelbar in ihrem Entstehen aufgehoben wird, da das Sichverbreiten des Tones ebensosehr sein Verschwinden ist“ (§ 401 Zus.); zur Stimme cf. auch: a.a.O. 109, 113, 115 f., 116 u. 196.

²⁴ Ebd.

²⁵ 10, 272 f.

²⁶ Cf. 10, 277: „daß die sichtbare Sprache zu der tönenden nur als Zeichen sich verhält“, und: „Die erlangte Gewohnheit [sc. des Lesen- und Schreibenlernens] tilgt auch später die Eigentümlichkeit der Buchstabenschrift, im Interesse des Sehens als ein Umweg durch die Hörbarkeit ... zu erscheinen“ (276 f.).

und Reinheit ihrer Artikulation“.²⁷ Hier bekommen die Vorstellungen „eigentliche Namen“, was – gegenüber der Hieroglyphensprache – den entscheidenden Vorteil ausmacht; diese verführt zu der irrigen Annahme, „daß alle Vorstellungen auf ihre Elemente, auf die einfachen logischen Bestimmungen zurückgeführt werden könnten“.²⁸

I.3 Namen

Statt des Hieroglyphen-Bildes ist für Hegel „der Name das einfache Zeichen für die eigentliche, d. i. *einfache* ... Vorstellung“.²⁹ Der sprachliche *Name* ist das eigentliche Element, das dem „Grundbedürfnisse der Sprache überhaupt“ Genüge tut,³⁰ denn es ist das Denken, welchem das Bedürfnis nach der „Form eines einfachen Gedankens“ innewohnt.³¹ Für Hegel gilt: „Es ist in Namen, daß wir *denken*“.³² Denn „der Name, indem wir ihn *verstehen*, ist die bildlose einfache Vorstellung“.³³ Als einfach zu verstehender entspricht der Name dem „Verstand“ und damit auch dem, was Hegel „Vorstellung“ nennt: „Der *Name* ist so die *Sache*, wie sie im *Reiche der Vorstellung* vorhanden ist und Gültigkeit hat“.³⁴

Damit ist nun aber die Notwendigkeit eines spezifisch *vernünftigen* Begreifens der bloß verstandesmäßigen Vorstellung angezeigt.³⁵ Denn der Mangel der Namen ist, „für sich *sinnlose Äußerlichkeiten*“ darzustellen,³⁶ nämlich „ein einfaches unmittelbares Zeichen ..., das als ein Sein für sich nichts zu denken gibt, nur die Bestimmung hat, die einfache Vorstellung als solche zu bedeuten und sinnlich vorzustellen“.³⁷

Entsprechend heißt es schon in der *Phänomenologie des Geistes* bei der Darlegung des spekulativen Satzes: „Es wird in einem Satz der Art mit dem Worte: *Gott*, angefangen. Dies für sich ist ein sinnloser Laut; ein bloßer Name; erst das Prädikat sagt, *was er ist* ...; der leere Anfang wird nur in diesem Ende ein wirkliches Wissen“.³⁸

²⁷ 10, 274; cf. auch 273 („Zeichen der Zeichen“). Zur Artikulation cf. auch 10, 116 (§ 401 Zus.).

²⁸ 10, 275.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd.

³¹ 10, 276.

³² 10, 278 (§ 462 Anm.).

³³ Ebd.

³⁴ 10, 278 (§ 462).

³⁵ Es gilt, dass „im *verständigen* Denken der *Inhalt* gegen seine *Form gleichgültig* ist, während er im *vernünftigen* oder *begreifenden* Erkennen *aus sich selber* seine Form *hervorbringt*“ (10, 286; § 467 Zus.). Das vernünftige Begreifen ist erst im *spekulativen Satz* zu erreichen; denn vom „*eigentlichen Begreifen*“ ist zu sagen: „Hier wird das Allgemeine als sich selber besondernd und aus der Besonderung zur Einzelheit zusammennehmend erkannt, oder, was dasselbe ist, das Besondere aus seiner Selbständigkeit zu einem Momente des Begriffs herabgesetzt“ (10, 286f.).

³⁶ 10, 274; cf. 281 (§ 463) sowie 3, 26 und 5, 126.

³⁷ 10, 275.

³⁸ 3, 22 u. 62; cf. auch 5, 79 u. 126; 6, 268; 8, 181 (§ 85) u. 320 (§ 169 Anm.). Dazu J. RING-

Darum muss das Begreifen sprachlicher Sätze vom Namen und der Vorstellung bzw. vom Verstand zur Vernunft fortschreiten, und genau das tut der spekulative Satz. Er löst das logische Postulat ein: „das Denken (darf) nicht *abstraktes, formelles* Denken bleiben – denn dieses zerreißt den Inhalt der Wahrheit –, sondern es muß sich zum *konkreten* Denken, zum *begreifenden* Erkennen entwickeln“. ³⁹ Im wahrhaften Wort, im Zusammenhang eines Satzes ist auch die Sache sprachlich da, ⁴⁰ und so heißt *Begreifen* „Wissen, was man sagt“. ⁴¹

Damit können wir uns der *Wissenschaft der Logik* zuwenden, denn sie hat zu betrachten, wie das Absolute „in das *denkende* Wissen und in das Aussprechen dieses Wissens eintritt“. ⁴²

II Logik und Sprache

Noch die *Wissenschaft der Logik* von 1831 unterstreicht einerseits, die Sprache sei „das der Vernunft eigentümliche Bezeichnungsmittel“. ⁴³ Demnach gehört die Sprache so zur Vernunft als solcher, dass diese ohne Sprache nicht Vernunft wäre. Damit hängt zusammen, dass andererseits die logischen Denkformen „zunächst in der *Sprache* des Menschen herausgesetzt und niedergelegt“ sind, ⁴⁴ wie es ähnlich schon die *Enzyklopädie* formuliert hat. ⁴⁵ In seiner Sprache tritt also dem Menschen das Logische gegenüber – als darin enthalten und soz. vor-formuliert. Die Logik kommt sich aus der Sprache entgegen.

LEBEN, Sätze über Gott und spekulativer Satz; in: J.R., Arbeit am Gottesbegriff II (Tübingen 2005), 192 ff.

³⁹ 10, 284 (§ 465 Zus.). Entspricht der *Vorstellung* in der Religion eine vor-spekulative Rede (cf. 10, 379 u. 381 (§ 573) u. 391 f. sowie 6, 43), so der begriffene spekulative Satz dem philosophischen *Begriff* der Religion.

⁴⁰ „Wie der wahrhafte *Gedanke* die *Sache* ist, so auch das *Wort*, wenn es vom wahrhaften Denken gebraucht wird. Indem sich dabei die Intelligenz mit dem Worte erfüllt, nimmt sie die Natur der Sache in sich auf“ (10, 280; § 462 Zus.).

⁴¹ 11, 249 u. 251. Cf. auch M. THEUNISSEN, Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik (stw 314; Frankfurt a. M. 1980), 51.

⁴² 5, 78. Cf. die auf den spekulativen Satz hindeutende Bemerkung: „Das Aussprechen und die Darstellung eines solchen jedoch ist ... eine vermittelnde Bewegung, die von *einer* der Bestimmungen anfängt und zu der anderen fortgeht, wenn diese auch zur ersten zurückgeht“ (ebd.). Im Zusammenhang der Logik des „Begriffs“, der mithin selber sprachlich verfasst ist, heißt es von dem denkenden *Aussprechen*: es vereinigt den abstrakten Begriff und die Bestimmtheit, und stellt so *den* Begriff als ihre Wahrheit dar (cf. 6, 285).

⁴³ 6, 295. Gleichermaßen ist auch „das Logische“ dem Menschen „so sehr natürlich“, dass in allem, „was er zu dem Seinigen macht, ... sich die Sprache eingedrängt“ hat (5, 20).

⁴⁴ 5, 20. Das „zunächst“ besagt, die Sprache enthält sie „eingehllter, vermischter oder herausgearbeitet“ (ebd.). Zu diesem Satz und den logischen Kategorien im Verhältnis zur Sprache cf. Simon, a.a.O., wie o. Anm. 5, 201–204 sowie Hegel, 6, 406.

⁴⁵ S. o. Anm. 11–15.

Von hier aus lässt sich die Hegelsche Logik durchaus als eine kritische Analyse der natürlichen Sprache ansehen. Hegel selber stellt fest. „Daher wird die logische Wissenschaft, indem sie die Denkbestimmungen, die überhaupt unsern Geist instinkartig und bewusstlos durchziehen, und, selbst indem sie in die Sprache hereintreten, ungegenständlich, unbeachtet bleiben, abhandelt, auch die Rekonstruktion derjenigen sein, welche durch die Reflexion [sc. schon] herausgehoben und von ihr als subjektive ... äußere Formen fixiert sind“.⁴⁶

Bei dieser logisch-spekulativen Analyse der Sprache spielt wiederum, wie es auch die *Enzyklopädie* gesagt hatte,⁴⁷ die grammatische Strukturiertheit der Sprache eine besondere Rolle, insofern Grammatik und Logos für Hegel wahlverwandt sind. Er schreibt einleitend von demjenigen, der nicht nur eine, sondern mehrere Sprachen kennt und sie zu vergleichen in der Lage ist: „Er kann durch die Grammatik hindurch den Ausdruck des Geistes überhaupt, die Logik erkennen“.⁴⁸ Die grammatischen Formen der Sprache haben somit zumindest einen propädeutischen Wert für die Erkenntnis der logischen Denkbestimmungen. Man kann sagen, Grammatik ist der unmittelbare Logos der Sprache,⁴⁹ d. h. soz. die sprachliche Vor-Form der Logik. Wie die Grammatik das inhaltlich Auszusagende strukturiert bzw. präformiert, so die Logik die Erkenntnis der Dinge in ihrem wahren Sein.⁵⁰

III Die Sprachlichkeit in der „Wissenschaft der Logik“

Im Folgenden sollen einige signifikante Bezugnahmen Hegels auf genuin sprachliche Sachverhalte erörtert werden; sie stammen teils aus der Seins-, teils aus der Wesenslogik, deren Sprachbezug danach in einem weiteren Abschnitt in einer grundsätzlichen Hinsicht zu thematisieren ist (IV).

III.1 Sprache gegen Meinung

Bereits der Anfang der *Logik* mit Sein und Nichts zeigt, dass das nicht eigentlich auszusprechende reine Sein im Versuch, es anzuschauen oder zu denken bzw. es so zu *sagen*, dass mehr als nur ein Wort ausgesprochen wird, von seinem Gegenteil, dem Nichts, nicht zu unterscheiden ist.⁵¹ Beim Versuch, es wirklich auszusagen, löst es

⁴⁶ 5, 30. Hegel versteht die Sprache von der Logik her; cf. u. Anm. 81.

⁴⁷ S. o. Anm. 18–20.

⁴⁸ 5, 53. Das würde insbes. auf W. v. Humboldt zutreffen.

⁴⁹ Cf.: „wenn Wort und Sache einander entgegengesetzt wird, ist das Wort das Höhere, ... das Vernünftige existiert nur als Sprache“ (18, 527), und dies wiederum ist dialektisch (6, 379).

⁵⁰ Cf. 5, 30. Dies verweist auf den Zusammenhang von Denken und Sein bzw. logischer Wahrheit und Struktur der Wirklichkeit, die nach der *Phänomenologie* dasselbe sind; cf. o. Anm. 40. Die Sprache ihrerseits ist insofern bei der Wirklichkeit selber, als sie in sich außer sich ist.

⁵¹ Cf. 5, 82 f. Eine genauere Interpretation der Anfangsdialektik könnte das auch an der sprachlichen

sich auf – wie die *Phänomenologie* schon für das Seiende der „sinnlichen Gewißheit“ gezeigt hat.⁵²

Somit ist der Unterschied von Sein und Nichts in seiner Abstraktheit „unsagbar“,⁵³ bzw. er hebt sich im Sprechen darüber auf.⁵⁴

Umgekehrt gilt, dass der *Unterschied* im Sprechen von Sätzen unvermeidlich auftritt. So bringt die Aussage der Identität: $A = A$ den Unterschied und damit „die Negativität, welche die Reflexion in sich hat“, notwendig in ihrer sprachlichen Form mit zum Ausdruck: „das Nichts, das durch das identische Sprechen gesagt“ und so „das wesentliche Moment der Identität selbst“ ist, „die zugleich als Negativität ihrer selbst sich bestimmt“.⁵⁵

Auch hier ist die Sprache logisch wahrhafter als die „Meinung“ derer, die sie sprechen.⁵⁶ Die „negative Bewegung“, bei der das identische Reden sich selbst widerspricht,⁵⁷ ist die Wahrheit der Identität. Indes ist der sogen. „Satz der Identität“ selber auch sprachlich, und seine Sprachlichkeit hebt die abstrakte Unwahrheit seiner unmittelbaren Aussage selber auf. Hegel schreibt dazu: „Die Form des Satzes kann als die verborgene Notwendigkeit angesehen werden, noch das Mehr jener [sc. negativen] Bewegung zu der abstrakten Identität hinzuzufügen“.⁵⁸ Was hier „verborgene Notwendigkeit“ heißt, betrifft die sprachliche Genese der spekulativen Logik, weil es den Logos der Rede betrifft, und mithin die Wahrheit des Gedankens.

III.2 Identität im Werden

Für das Verhältnis von Logik und Sprache ist weiterhin die übliche Kritik an dem Satz: „*Sein und Nichts ist eins und dasselbe*“ zu nennen.⁵⁹ Diese Kritik ist ein Missverständnis des spekulativen Satzes, welches dadurch zustande kommt, dass dieser Satz wie ein logisches „Urteil“ im formalen Sinne aufgefasst wird, „in welchem

Gestalt des Beginns zeigen, die unmittelbar mehr evokatorischen Charakter hat und gerade, indem sie zu Sätzen findet, dialektisch wird. Zur leeren Anfänglichkeit von bloßen „Namen“ cf. o.I.3 u. bes. Anm. 38.

⁵² Cf. 3, 92 und zum „Meinen“ auch 18, 282. Das einzelne „Diese“, das *gemeint* wird, gehört wie die Sprache, „dem an sich Allgemeinen“ an (3, 91 f.) und ist ihr als solches bloß einzeln Seiende *unerreichbar*. Auch 5, 126 wird im *konkreten* Sinne behauptet, „daß die Sprache, als Werk des Verstandes, nur Allgemeines ausspricht“.

⁵³ 5, 95.

⁵⁴ 5, 104 heißt es: „Diese Unbestimmtheit oder abstrakte Negation, welche so das Sein an ihm selbst hat, ist es, was die ... Reflexion ausspricht, indem sie es dem Nichts gleichsetzt“.

⁵⁵ 6, 46. 6, 42 spricht Hegel von der „negative(n) Bewegung, als welche in diesen Behauptungen die Identität selber dargestellt wird“.

⁵⁶ Cf. 6, 45 mit 42. Zum spekulativen Satz in diesem Zusammenhang cf. Chr. IBER, *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den ersten beiden Kapiteln von Hegels Wesenslogik* (Berlin. New York 1990), 321 f. (A.36).

⁵⁷ 6, 42 u. 44.

⁵⁸ 6, 44.

⁵⁹ Cf. zum Folgenden 5, 92 f. (*Anmerkung 1*).

das Prädikat erst es aussagt, was das Subjekt *ist*.⁶⁰ Es ist also eine formallogische Fehldeutung des Satzes, wodurch „der Akzent ... vorzugsweise auf das *Ein-und-dasselbe*-sein gelegt“ wird und es so aussieht, als ob dabei der Unterschied von Sein und Nichts geleugnet werde.⁶¹

Sprachlich aufgefasst, gilt aber von diesem Satze, dass der Unterschied „doch zugleich im Satze unmittelbar vorkommt“. ⁶² Denn seinem Wortlaut nach „spricht (er) die *beiden* Bestimmungen, Sein und Nichts, aus und enthält sie als unterschiedene“. ⁶³ Folgt man der Ausdrucksweise des Satzes selber, so ist es eine abstrahierende Verkürzung, wenn man die Einheit (von Sein und Nichts) auf Kosten der Unterschiedenheit einseitig hervorhebt. Aber das, wovon dabei abstrahiert wird, ist „gleichwohl im Satze vorhanden ... und [sc. ausdrücklich] genannt“. ⁶⁴ Hier ist die Sprache selber soz. „wahrer“ als die Logik eines formalen Urteils von einsinniger Subjekt-Prädikat-Struktur.

In Wahrheit aber widerspricht die formallogische Kritik am Satz über die Einheit von Sein und Nichts diesem nur, um den *Widerspruch* zu umgehen, den der Satz tatsächlich enthält. Hegel stellt fest: „Insofern nun der Satz ‚*Sein und Nichts ist dasselbe*‘ die Identität dieser Bestimmungen ausspricht, aber in der Tat⁶⁵ ebenso sie beide als unterschieden enthält, widerspricht er sich in sich selbst und löst sich auf“. ⁶⁶ Die logische Betrachtung des sprachlichen Satzes wird also auf dessen interne, in sich spannungsvolle Dynamik aufmerksam;⁶⁷ es ist nach Hegel „hier ein Satz gesetzt,⁶⁸ der ... die Bewegung hat, durch sich selbst zu verschwinden“. ⁶⁹ Man könnte sagen, die immanente Widersprüchlichkeit führt zur Auflösung des Satzes in seinem denkenden Mitvollzug: indem er sich aus sich selber auflöst, bringt er allererst seine *ganze* Wahrheit zur Geltung. Es ist ersichtlich, dass Hegels These: das Spekulative ist *konkret*, auch einen sprachlichen Sinn hat.⁷⁰ So reflektiert dieser Satz, um den es hier geht, *sprachlich* an ihm selber, was die spekulative Wahrheit von Sein und Nichts der Sache nach ist. Denn so gelesen „geschieht an ihm selbst das, was seinen eigentlichen Inhalt ausmachen soll, nämlich das *Werden*“. ⁷¹

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Cf. 5, 92f. Das „*Nichtidentische* des Subjekts und Prädikats“ ist „wesentliches Moment, aber dies ist im Urteile nicht ausgedrückt“ (a.a.O. 93).

⁶² 5, 93.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ „In der Tat“ ist hier, wie so oft bei Hegel, wörtlich und d. h. aktional (bzw. performativ) zu verstehen, und in diesem Fall identisch mit dem wirklichen Sprechen (sc. des Satzes) in seinem Vollzug als Sprachhandlung.

⁶⁶ 5, 93.

⁶⁷ Im „und“ des Satzes über Sein und Nichts verbirgt sich die Dialektik der Einheit von Einheit und Differenz.

⁶⁸ Zur Beziehung von Satz und Setzen s. u. III.4.

⁶⁹ 5, 93.

⁷⁰ Cf. z. B. 5, 168.

⁷¹ 5, 93. Man sieht hier zugleich: Die erste eigentlich logische Kategorie (Erstes Kapitel, C. Werden;

An seiner bewegten Form stellt sich der wahre Inhalt des Satzes heraus, und mit diesem an ihm erscheinenden „Werden“ enthüllt er sich als ein *spekulativer Satz*. Dieser führt zur Überwindung der Einseitigkeit jedes einzelnen philosophischen Satzes. Der erörterte Beispielsatz „enthält somit das Resultat, er ist dieses *an sich selbst*“, ist aber als solcher zugleich mit dem Mangel behaftet, „daß das Resultat nicht selbst im Satze *ausgedrückt* ist“. ⁷² Es bedarf zumindest eines weiteren Satzes, um zum Ausdruck zu bringen, dass er an sich dialektisch ist. ⁷³

III.3 Wahrheit und Urteil

Nachdem sich gezeigt hat, dass die Unterlegung des formallogischen Modells mit einer einsinnigen Subjekt-Prädikat-Zuordnung die lebendige Dialektik eines Satzes abstrakt stillstellt, zieht Hegel die philosophische Konsequenz aus dieser sprachlichen Einsicht, nämlich „daß der Satz, in *Form eines Urteils*, nicht geschickt ist, spekulative Wahrheiten auszudrücken“. ⁷⁴ Kein einzelner Urteilsatz ist als solcher geeignet, *Wahrheit* auszusprechen. ⁷⁵

Deswegen verfehlt auch der entgegengesetzte Satz über die Nichtidentität von Subjekt und Prädikat (bloß als ein solcher) die spekulative Wahrheit, weil auch in ihm die „*Unruhe* zugleich *Unverträglicher*“ nicht „als *eine Bewegung* ausgesprochen werden kann“, ⁷⁶ welche doch der sprachliche Sinn des Satzes ist.

Wenn das richtig ist, dann hat Hegel mit diesen Einsichten einen neuen Stand der Logik, nämlich dieser als einer prinzipiell sprachlichen Logik, geschaffen. Diese sprachlich-spekulative Logik bestreitet der auf Aristoteles zurückgehenden formalen Logik ihren Anspruch auf Wahrheit oder Wahrheitsfähigkeit!

Für Hegel enthält die begriffene Sprache das Potential zu konkreter Wahrheit – und nicht die traditionelle, abstrakte Logik. Seine spekulative Logik folgt dem *λόγος* der Sprache ⁷⁷ und ist insofern ein „sprachliches Denken“, d. h. ein dem Logos der Sprache Nach-denken.

5, 83 ff.) entspricht der Bewegung des Satzes, dessen Dialektik sich sprachphilosophisch etwa bei J. Stenzel und Br. Liebrucks dargelegt findet. Zu Hegels Beispielsatz (5, 92) cf. LIEBRUCKS, Sprache und Bewußtsein. Band 6/1 (Frankfurt a. M./Bern 1974), 283 ff. u. 268.

⁷² 5, 93.

⁷³ Zum „Aussprechen“ dieser an sich seienden Dialektik s. u. VI bei Anm. 138.

⁷⁴ 5, 93. Cf. auch 3, 41; 6, 268; 8, 98 (Enz. § 31 Anm.); 19, 393. 397. 398; 3, 41.

⁷⁵ Diese kommt nur im Weitersprechen, d. h. in der Korrektur der Einseitigkeit des einzelnen vorausgehenden Satzes ans Licht. Wahrheit bringt sich in der Selbstbewegung der Sprache zur Geltung. Überhaupt soll die Philosophie nicht mit einem „Satz“ anfangen; cf. 2, 36 f. Zum Dogmatismus eines festen Einzelsatzes cf. 3, 41.

⁷⁶ 5, 94; cf. 193.

⁷⁷ Nämlich der Einheit von Einheit und Unterschiedenheit von Denken und Sprechen bzw. Wort und Gedanke. Darin legt sich das Denken (der Logos) selber aus. Cf. J.-G. SCHÜLEIN, Metaphysikkritik als Sprachkritik bei Hegel; in: H. Ferreira/Th.S. Hoffmann (Hgg.), Metaphysik –

III.4 Satz und Setzen

Der sprachliche Charakter der Hegelschen Logik verstärkt sich überhaupt in der Wesenslogik. Dafür sei hier noch eine Einzelheit angeführt. Bekanntlich entspricht dem „Dasein“ in der Sphäre des *Seins* in der des *Wesens* das „Gesetztsein“. ⁷⁸ Hegel formuliert dazu: „*Das Dasein ist nur Gesetztsein*; dies ist der Satz des Wesens vom Dasein“. ⁷⁹ Dieser Satz des Wesens vom Dasein spricht aus, dass die Wahrheit des Seins das Wesen ist. ⁸⁰

Der sprachliche Zusammenhang (im Deutschen) von *Satz* und *Setzen*, auf den Hegel hier anspielt, betont die besondere Sprachnähe der Wesens- oder Reflexionslogik: „Den Reflexionsbestimmungen ... als in sich reflektiertem Gesetztsein liegt die Form des Satzes selbst nahe“. ⁸¹

Eben durch diese Sprachverwandtschaft hebt wiederum der Satz sich vom Urteil ab: „denn der Satz unterscheidet sich vom Urteil vornehmlich dadurch, daß in jenem der *Inhalt die Beziehung* selbst ausmacht oder daß er eine *bestimmte Beziehung* ist“. ⁸² Dies gilt insbes. vom *spekulativen Satz*, in dem das Satzsubjekt seinen Inhalt einzig und allein in der Vermittlung mit dem Prädikat, also in der dialektischen Beziehung zwischen beiden gewinnt oder hat. ⁸³

Eine andere Analogie zur Sprache lässt sich auch finden, wenn Hegel schreibt: „Somit ist das *Wesen als Grund ein Gesetztsein, ein Gewordenes*“. ⁸⁴ Ist die Interpretation zutreffend, dass es sich dabei um „zwei in sich gegenläufige Bewegungsrichtungen *einer* in sich umgewendeten Reflexion“ handelt, ⁸⁵ so lässt sich das in Beziehung setzen zu Humboldts sog. „Erstem Hauptsatz“ von der Sprache. ⁸⁶ Dieser lautet,

Metaphysikkritik – Neubegründung der Erkenntnis: Der Ertrag der Denkbewegung von Kant bis Hegel. Berlin 2017 (Begriff und Konkretheit 5).

⁷⁸ Cf. 6, 32 u. 84.

⁷⁹ 6, 32 (vielleicht ein Fichte-Bezug).

⁸⁰ 6, 13; cf. auch 33.

⁸¹ 6, 37. Diese Sprachnähe zeigt sich auch in der Analogie des Gesetztseins zum „Schluß“; cf. dazu 6, 32f. „als die Mitte ..., welche ... zusammenschließt“ sowie 6, 29 (Reflexion u. Schluß). Für Hegel vollzieht sich die Begriffsbewegung wie ein „Schluß“; denn schon die Sprache wird von einer Logik des Schlusses her verstanden (Mitte – Extreme; cf. 3, 479 mit 6, 272 u. 431): als die sprachliche Bewegung *zwischen* Subjekten und so als Aufhebung der Subjektivitäten in die Objektivität des Begriffs.

⁸² 6, 37 (cf. 5, 93, o. zitiert bei Anm. 72); zu dieser These s. nochmals u. IV.2. Über die Nähe der Struktur des „Ich“ zur Sprache cf. 3, 173 f. Wenn es bei Cl.A. SCHEIER heißt: „der Begriff schließt sich durch die Mitte des Ich mit der Sprache zusammen“ (Die Sprache und das Wort in Hegels „Phänomenologie des Geistes“; NZStH 24 (Berlin 1982), 95 A. 12), so stehen dahinter die beiden Thesen Hegels von der Sprache als Dasein des reinen Selbst als solchem (cf. 3, 376 u. 478 f.) und vom Ich als Dasein des reinen Begriffs als solchem (cf. 6, 253).

⁸³ Überhaupt ist es in jedem sprachlichen Satz so, dass die Beziehung seiner Wörter untereinander (ihr gegenseitiges aufeinander „Zeigen“) seinen bestimmten Inhalt ausmacht.

⁸⁴ 6, 69.

⁸⁵ Cf. IBER, a.a.O., wie o. Anm. 56, 489.

⁸⁶ Cf. IBER, der sich nicht auf Humboldt bezieht, über den Konstitutionsprozess des *Grundes*, der

latent dialektisch: „Durch den selben Act, vermöge welches der Mensch die Sprache aus sich heraus spinnt, spinnt er sich in dieselbe ein“.⁸⁷ Das ist der dialektischen Bewegung der Hegelschen Logik, die *nach vorn* in ihren Grund zurückgeht, durchaus analog.

IV Die sprachliche Logik des Wesens

Das Thema der Sprache in der Logik wird besonders in der Wesenslogik grundsätzlich berührt. Ich beziehe mich auf zwei signifikante Textpassagen.

IV.1 Das Wesen als Bewegung

Erst im Abschnitt über „Form und Wesen“ kommt Hegel auf die prinzipielle Schwierigkeit einer sprachlichen Darstellung des *Wesens* zu sprechen: „Das Wesen als solches ist eins mit seiner Reflexion und ununterschieden ihre Bewegung selbst“.⁸⁸ Daher darf das Wesen nicht, wie die normale Vorstellungs- und Sprachgewohnheit zu tun pflegt, zu einem „Substrate ... der Einbildungskraft“ hypostasiert werden,⁸⁹ und es ist zu beachten: das Wesen „*hat* nicht diese Bewegung *in sich*, sondern ist sie als der absolute Schein selbst“.⁹⁰ Dass das Wesen Selbstbewegung *ist*, muss daher gegen die gewohnte Subjekt-Prädikat-Sprache zur Geltung gebracht werden, und Hegel schreibt: „Es ist daher nicht das Wesen, welches sie [sc. die Bewegung] durchläuft; auch ist es nicht dasjenige, von dem sie als einem Ersten anfängt. Dieser Umstand erschwert die Darstellung der Reflexion überhaupt; denn man kann eigentlich nicht sagen, das *Wesen* geht in sich selbst zurück, das *Wesen* scheint in sich, weil es nicht *vor* oder *in* seiner Bewegung ist und diese keine Grundlage hat, an der sie sich verläuft“.⁹¹ Das Wesen *ist* nichts anderes als dieses in sich selbst Zurückgehen bzw. dieses Scheinen in sich;⁹² es ist selber *eins* mit solchen Bestimmungen. Das Wesen als solches *ist* seine Reflexion und ist „ununterschieden“ deren Bewegung *selbst*.⁹³

„die Existenz des Grundes nicht schon von vorneherein voraussetzt. Vielmehr ist er erst durch das Zugrundegehen der selbständigen Reflexionsbestimmungen gesetzt und entstanden“ (ebd.).

⁸⁷ Gesammelte Werke (Leitzmann), VI, 180 u. VII, 60. Der Satz korrigiert ein abstraktes Verständnis von „Autonomie“ von der Sprache her.

⁸⁸ 6, 85.

⁸⁹ Cf. 6, 81.

⁹⁰ 6, 25.

⁹¹ 6, 85. Das Gesagte wirft auch ein Licht auf die mehrfach auftauchende Wendung Hegels, die Reflexionsbewegung sei die „*Bewegung von Nichts zu Nichts und dadurch zu sich selbst zurück*“ (6, 24. 25 u. ö.).

⁹² Cf. 6, 17 u. 23; cf. ähnlich 6, 128.

⁹³ Cf. 6, 85.

Genau diese Selbstbewegung zu sein, hat Hegel am *spekulativen Satz* demonstriert, was das Verhältnis von Subjekt und Prädikat im Urteilsatz betrifft. Der spekulative Satz entspricht genau der Logik der Reflexion bzw. entspricht, philosophisch begriffen, sprachlich oder sprachlogisch der „Ontologie“ des Wesens, die eigentlich keine Ontologie mehr ist, sondern eine sprachanaloge Bewegung.⁹⁴

Damit ist ersichtlich: das Beispiel einer Darstellung des Wesens ist von Hegel nicht beliebig gewählt, sondern hier spezifisch einschlägig, da für das *Wesen* die Logik von Aus-dem Anderen-in-sich-Zurückkehren, d. h. die Reflexionsbewegung, maßgeblich ist und es daher nicht, wie wir es üblicherweise tun und verstehen, als ein zugrundeliegendes Subjekt fixiert werden darf.

IV.2 Satz und Urteil

Auf die Satz-Form als solche war Hegel schon an einer früheren Stelle, in der *Anmerkung* zu den „Reflexionsbestimmungen“ eingegangen. Da heißt es von diesen: „Sie sind sich auf sich beziehende“ oder auch: „Bestimmtheiten ..., welche *Beziehungen* an sich selbst sind“.⁹⁵ Genau dadurch und insofern „enthalten sie“ nach Hegel die Form des Satzes schon in sich.⁹⁶ Das heißt: ihr Bezogensein auf ... (sc. anderes) kommt ihnen nicht äußerlich zu, mithin nicht so, wie ein Urteil zustande kommt.⁹⁷ Denn bei einem *Satz* ist es so, „daß ... der *Inhalt die Beziehung selbst* ausmacht“.⁹⁸ Ein Satz wird nämlich nicht äußerlich aus besonderem Subjekt und allgemeinem Prädikat zusammengesetzt;⁹⁹ vielmehr legt sich in jedem Satz das Satzsubjekt konkret aus, *artikuliert sich*, wie z. B. auch die finite Verbform grammatisch oder syntaktisch das Subjekt anzeigt.¹⁰⁰ Im *Urteil* hingegen wird der Inhalt der Aussage als eine allgemeine Bestimmtheit genommen, die etwas *für sich* ist und nur durch die – von ihr unterschiedene – Kopula mit diesem besonderen Subjekt zusammengebracht, d. h. von ihm äußerlich prädiert wird.¹⁰¹ Während jeder Satz eine „*bestimmte Beziehung*“ ist, setzt das Urteil Subjekt und Prädikat als ursprünglich getrennte (wie Einzelnes und Allgemeines) voraus und setzt sie erst nachträglich zueinander in Beziehung.¹⁰² Bei der Umformung eines sprachlichen Satzes in ein formallogisches

⁹⁴ Cf. die Bemerkungen zur zitierten Passage bei P. ROHS, *Form und Grund* (1982³), 140 (Hegel-Studien, Beih. 6).

⁹⁵ 6, 37.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Das formallogische „Urteil“ entspricht dem Verstand, der sprachliche (spekulative) Satz der Vernunft.

⁹⁸ 6, 37. Cf. ähnlich vom „Ich“: 3, 137 f.

⁹⁹ Cf. z. B. 6, 305. Ein „Urteil“ im logischen Sinne Hegels ist allerdings nicht mehr identisch mit einem einfach konstatierenden Satz (cf. ebd.).

¹⁰⁰ Durch die Bestimmung in 1./2. oder 3. Person, den Numerus etc.

¹⁰¹ Dabei wird das „ist“ als „ein Feststehendes betrachter“, nicht aber im sprachlichen Sinn von „Tätigkeit, Lebendigkeit und Geistigkeit“ (16, 192).

¹⁰² Cf. 6, 304.

Urteil wird, wie Hegel beispielsweise anführt,¹⁰³ „der bestimmte Inhalt, wenn er ... in einem Zeitworte liegt, in ein Partizip verwandelt“. Dadurch werden aber „die Bestimmung selbst und ihre Beziehung auf ein Subjekt“ unsprachlich getrennt. Das Partizip wird demnach wie ein *allgemeines* Prädikat behandelt; z. B. statt „der Hund läuft“ gilt dann logisch: „Der Hund ist laufend“ (oder: ein laufender).

Von Hegels „Reflexionsbestimmungen“ war zu hören, dass sie eine innere Wahlverwandtschaft zu sprachlichen Sätzen haben: „Den Reflexionsbestimmungen ... als in sich reflektiertem Gesetzsein liegt die Form des Satzes selbst nahe“.¹⁰⁴ Damit ist gesagt: die sprachliche Form des Satzes *entspricht* der logischen Form des „Gesetzseins“. Diese „Entsprechung“ von Sprache und Logik¹⁰⁵ wird, wie gesagt, in der Wortverwandtschaft von „Setzen“ und „Satz“ abgebildet.¹⁰⁶

Nun macht die formale Logik aus den Sätzen der Reflexionsbestimmungen so etwas wie „allgemeine Denkgesetze“, wie z. B. den „Satz der Identität“ oder den „Satz des auszuschließenden Widerspruchs“ etc.,¹⁰⁷ und substituiert diesen abstrakt ein All-Subjekt: „Alles ist mit sich identisch“ etc..¹⁰⁸ Diese logische Form von Sätzen¹⁰⁹ hält Hegel einerseits für „etwas Überflüssiges“, weil seine Logik die Reflexionsbestimmungen an und für sich zu betrachten hat und sie dabei soz. „verflüssigt“, d. h. in ihrem dialektisch bewegten Zusammenhang denkt.¹¹⁰ Andererseits haben solche formalisierten Sätze „die schiefe Seite“, ein scheinbar *fixiertes* „Sein“ zum Subjekte zu haben,¹¹¹ an dem die Reflexionsbestimmungen (wie z. B. „Identität“) nur als die Qualität eines Etwas, die es äußerlich „an ihm habe“, erscheint.¹¹²

So aber werden sie gerade nicht, wie Hegel sagt, „in spekulativem Sinne“ genommen, d. h. im Sinne des *spekulativen Satzes*. Dann nämlich wäre zu begreifen, dass das Subjekt im Prädikat „in die Identität usf. als in seine Wahrheit und sein Wesen übergegangen“ ist,¹¹³ und genau das besagt: der Satz wäre als spekulativer Satz begriffen und somit sprachlich gedacht. In diesem Sinne ist Hegels Logik eine sprachliche Logik.

¹⁰³ Cf. ebd.

¹⁰⁴ S. o. bei Anm. 81.

¹⁰⁵ Nach Br. LIEBRUCKS ist „Entsprechung“ (cf. Hegel 6, 551) der höchste Begriff der Hegelschen Logik; cf. Sprache und Bewußtsein. Band 6/3 (Frankfurt a. M./Bern 1974), 581. 593 ff. 629. 632 u. ö.

¹⁰⁶ Cf. nochmals die Aussage 6, 32 (zitiert o. bei Anm. 79).

¹⁰⁷ Die „Denkgesetze“ der formalen Logik sind die Verkehrung vernünftiger Sätze zu verstandesmäßigen Urteilen.

¹⁰⁸ Cf. 6, 37.

¹⁰⁹ Hegels Formulierung bezieht sich auf die als „allgemeine Denkgesetze“ zu Sätzen formalisierten logischen Axiome, von denen er im letzten Satz des vorhergehenden Absatzes gesprochen hat. Daher muss „diese“ gelesen werden; entsprechend im folgenden Satz. Cf. zu dieser Textstelle z. T. anders IBER, a.a.O., wie o. Anm. 56, 258 f. u. 263 f. (spekulativer Satz).

¹¹⁰ 6, 37.

¹¹¹ Ebd.

¹¹² 6, 38.

¹¹³ Ebd.

Im anderen Falle dagegen gilt abstrakt (ontologisch bzw. formallogisch), „daß Etwas als [sc. fixes] Subjekt in einer solchen Qualität bleibe als *seiendes*“.¹¹⁴ Im Sinne dieser Formulierungen besitzt der sprachlich lebendige Satz mehr logische Wahrheit als das „Urteil“, wenn er denn spekulativ begriffen wird.

V Die Selbstbewegung der Idee und das ursprüngliche Wort

Der wesentliche Sprachbezug der Hegelschen Logik und der Gottesidee (bzw. Gottes als der Idee des absoluten Geistes) wird grundsätzlich erst an ihrem Ende im Kapitel über *Die absolute Idee* in großartiger Weise ausgesprochen:¹¹⁵ „Die Logik stellt daher die Selbstbewegung der absoluten Idee nur als das ursprüngliche *Wort* dar, das eine Äußerung ist, aber eine solche, die als Äußeres unmittelbar verschwunden ist, indem sie ist; die Idee ist also nur in dieser Selbstbestimmung, *sich zu vernehmen*“.¹¹⁶

Hegel charakterisiert die logische Idee in einer sprachlichen Weise – nach der ihr eigenen Absolutheit –, und seine Formulierung zielt auf das Wesen der Sprache. Die Idee ist als solche in vollkommener *Reinheit* nur sie selbst, und ist „in das *Scheinen* in einer Formbestimmtheit noch nicht eingetreten“.¹¹⁷ Dies „noch nicht“ erinnert an die berühmte Formulierung (aus der Einleitung in die Logik) vom Reich der Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist: „Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt *die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist*“.¹¹⁸

¹¹⁴ Ebd. Im Sinne des spekulativen Satzes wird das als Subjekt fungierende „Etwas“ gerade „aufgelöst“ (cf. 3, 51 u. 50). Wenn HEGEL zum Ende der *Anmerkung* von den Setzungen der formalen Logik sagt, dass bei ihnen das Moment des *Gesetzseins* oder ihre Bestimmtheit unbedacht bleibt, „welche sie in den Übergang und in ihre Negation fortreibt“ (6, 38), so meint das die Dynamik der selbsthaft-eigenen Begriffsbewegung (cf. 3, 49). Ähnlich hat soz. empirisch H. v. Kleist „die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden“ gesehen; cf. dazu J. RINGLEBEN, *Arbeit am Gottesbegriff I* (Tübingen 2004), 142 ff.

¹¹⁵ Dass HEGEL erst am Ende seiner *Wissenschaft der Logik* auf diesen Sprachbezug zu sprechen kommt, liegt daran, dass seine Philosophie nicht prinzipien-theoretisch verfasst (also keine „Ursprungsphilosophie“) ist. Zwar hätte *Gott* „das unbestrittenste Recht ...“, daß mit ihm der Anfang gemacht werde“ (5, 79), aber das Absolute oder Gott „ist am Anfang nur leeres Wort und nur Sein“ (ebd.), das erst in seiner sprachlichen Entwicklung bzw. *Darstellung* zu dem werden kann, was es an sich ist. Zu Sprache und Gott cf. 6, 43 und 79.

¹¹⁶ 6, 550. Nach Br. LIEBRUCKS „das Schlüsselwort der Hegelschen Logik“; er betont, dass dieser Satz logisch nur vor dem Hintergrund der ganzen Wesenslogik verständlich wird (a.a.O., wie o. Anm. 105, 591 u. 586). Schon in der *Phänomenologie* hatte HEGEL ähnlich bezüglich des „ewigen Wesens“ formuliert: „Das Wesen schaut nur sich selbst in seinem Fürsichsein an; ... das Fürsichsein ... ist das *Wissen des Wesens seiner selbst*; es ist das Wort, das ausgesprochen den Aussprechenden entäußert ..., aber ebenso unmittelbar vernommen ist, und nur dieses Sichselbstvernehmen ist das Dasein des Wortes“ (3, 559).

¹¹⁷ 6, 550. Von dieser Reinheit spricht auch das zweimalige „nur“ im Ausgangszitat.

¹¹⁸ 5,44; cf. auch 18, 25 und Röm 1, 20. HEGEL redet von der Möglichkeit, sich so ausdrücken zu können, wegen der Sprachlichkeit seiner Logik; demnach wären auch die ewigen Wesensbestim-

Dasselbe wird hier am Ende der Logik mit einer Anspielung auf Joh 1, 1–3 als das „ursprüngliche Wort“ bezeichnet, weil es der Ursprung von allem anderen ist,¹¹⁹ und dies in seiner eigenen Unmittelbarkeit für sich. Wie jedes Wort nur im dialektischen Zugleich von Erklängen und wieder Verklingen seiner Tongestalt ist, was es ist,¹²⁰ so handelt es sich auch beim ursprünglichen Wort der Logik um eine Äußerung, die, indem sie ist, unmittelbar wieder in sich zurückgeht.¹²¹ Das ursprüngliche Wort ist *da* nur in den (menschlichen) Wörtern der Logik und aus ihnen sich in sich zurücknehmend. Jede Kategorie der „Wissenschaft der Logik“ tritt auf und löst sich wieder auf, und die Idee will darin letztlich nur „sich“ vernehmen. Dies absolute Wort existiert in einem Unterschied von sich, den es zugleich wieder aufhebt;¹²² es ist nur als Selbstunterschied bzw., wie Hegel sagt, als „die Selbstbewegung“ (der absoluten Idee).¹²³ Dass die logische Idee in ihrer Äußerung sogleich wieder verschwunden ist (bzw. sich zurückgenommen hat),¹²⁴ besagt also ihre absolute Selbstbezüglichkeit als reine Idee.¹²⁵

mungen Gottes (in sich und vor der Schöpfung) sprachliche Gedanken, deren Inbegriff der (ewige) Logos ist. Dem o. Zitierten entspricht die Aussage, dass die Logik als ganze „die unmittelbare Darstellung der Selbstbestimmung Gottes zum Sein“ ist (6, 405; cf. 17, 419).

¹¹⁹ Auch der Anfang des Johannes-Evangeliums denkt den schöpferischen Gott intern als sprachlich (λόγος); cf. dazu J. RINGLEBEN, *Das philosophische Evangelium* (Tübingen 2014), 11–39. Es ist also nicht zufällig, dass HEGEL sich in der *Phänomenologie* zur Erklärung des spekulativen Satzes auf Sätze über Gott bezieht (3, 26 f. 59. 553; cf. 8, 320 (§ 169 Anm.); 16, 192) – zumal ich nachweisen konnte, dass er den spekulativen Satz gerade an den Anfangsversen des Johannes-Evangeliums entdeckt hat (cf. 1, 373 f.); s. den vorigen Beitrag in diesem Bande.

¹²⁰ Cf. das Zitat o. in der Anm. 1.

¹²¹ 6, 549 ist entsprechend davon die Rede, dass die absolute Idee um der Unmittelbarkeit ihrer objektiven Identität mit sich willen die Form einer „Rückkehr zum *Leben*“ ebenso sehr wieder aufgehoben hat.

¹²² Im Anschluss an die o. (Anm. 116) zitierte Stelle 3, 559 heißt es weiter: „So daß die Unterschiede, die gemacht sind, ebenso unmittelbar aufgelöst, als sie gemacht, und ebenso unmittelbar gemacht, als sie aufgelöst sind, und das Wahre und Wirkliche eben diese in sich kreisende Bewegung ist“.

¹²³ L. De VOS formuliert treffend, man könne sagen, „das Wort werde nicht zum wirklichen Urteil, sondern bleibe nur Begriff“ (Hegels *Wissenschaft der Logik: Die absolute Idee. Einleitung und Kommentar* (Bonn 1983), 47). Cf. auch Enz. § 567 über den absoluten Geist in der „Sphäre des reinen *Gedankens*“, welcher „in dieser ewigen Sphäre ... nur *sich selbst* als seinen *Sohn* erzeugt, ebenso in dieser ursprünglichen Identität mit diesem Unterschiedenen bleibt, als diese Bestimmung, das von dem allgemeinen Wesen Unterschiedene zu sein, sich ewig aufhebt“ (10, 375).

¹²⁴ So wird *logisch* der Sachverhalt begriffen, dass „die Denkformen ... zunächst in der *Sprache* des Menschen herausgesetzt und niedergelegt“ sind (5, 20), d.h. zunächst ein dort soz. verborgenes Dasein haben. In der logischen Darstellung kommt das so zur Geltung, dass die Logik Hegels kein stabiles Gerüst von Kategorien erstellt, sondern jede im Nacheinander des Lesevollzugs, der dem des Aufgeschriebenen folgt, sich wieder aufhebt, indem sie zugleich in der Idee „zeitlos vergangen“ ist (cf. 6, 13).

¹²⁵ Indem die eigene Äußerung der absoluten Idee selber „als Äußeres unmittelbar verschwunden ist“, *bleibt* sie verborgen in den Gegenständen der Realphilosophie, und dem Sich-in-sich-Zurückziehen der Idee entspricht unmittelbar das „Freigelassenwerden“ beispielsweise der Natur (cf. 6, 573 u. 217 mit 401; 8, 393 (§ 244) sowie 3, 164). Zum „Entlassen“: 6, 119 und ROHS (wie o. Anm. 94), 249 f.

Mit dem sprachlichen Terminus des Sich-Vernehmens¹²⁶ bezeichnet Hegel hier die Selbstdurchsichtigkeit des *reinen Gedankens*,¹²⁷ also die νόησις νοήσεως.

Es ist festzustellen, dass Hegel die *Logik* als reine „Äußerung“ bzw. Artikulation der absoluten Idee versteht, die darin sprachverwandt ist.¹²⁸

VI Der spekulative Geist der Sprache

Ich versuche, den Ertrag der bisherigen Beobachtungen zu Hegels *Enzyklopädie* und *Wissenschaft der Logik* zusammenzufassen und in ihrer sprachlichen Relevanz, die auch für den Gottesgedanken von grundlegender Bedeutung ist, philosophisch einzuschätzen.

Es ist deutlich geworden: Hegels Logik als eine des *Werdens* statt des „Seins“ hat eine spezifische Nähe zur Bewegtheit von in sich über sich hinausweisenden Sätzen. So sagt er (bezüglich der Dialektik des Eins und des Vielen): „daß die Wahrheit ... in [sc. einzelnen] Sätzen ausgedrückt in einer unangemessenen Form erscheint, daß [sc. hingegen] diese Wahrheit nur als ein Werden, als ein Prozeß, ... nicht als das Sein, wie es in einem Satze als ruhige Einheit gesetzt ist, zu fassen und auszudrücken ist“.¹²⁹

Auch und gerade bei seiner Kritik am (zumal als Urteil verstandenen) Einzelsatz demonstriert Hegel immer wieder den wirklichen Logos an der lebendigen Sprache im Gegensatz zu den Formalisierungen der gewöhnlichen Logik. So stellt H.-G. Gadamer fest: dass „die Dialektik Hegels in Wahrheit dem spekulativen Geiste der Sprache (folgt)“.¹³⁰ Das kommt in einer zweifachen Weise zur Geltung. Einerseits gewinnt Hegel auffallend häufig an der lebendigen Bewegung der wirklichen Sprache deren logischen Gehalt,¹³¹ andererseits erhebt die spekulative Analyse allererst den Logos des Satzes zur Ausdrücklichkeit.¹³²

¹²⁶ De VOS macht a.a.O. (wie o. Anm. 123) darauf aufmerksam, dass dieser Terminus sonst in Hegels Logik nicht auftritt; berücksichtigt aber nicht das Vorkommen einer „vernehmenden Vernunft“ (3, 376 (Sprache) und 559 (Wort)). Die Formel von der *vernehmenden Vernunft* findet sich – wohl im Anschluss an J. G. Hamann – bei HERDER: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit I (1784), Buch 4, Kap. 4 (in: Sämtliche Werke (Suphan), Band 13, 144f.). Sprachphilosophisch hat sie A. F. BERNHARDI, Sprachlehre (1801), 38. Am Ursprung steht die Rede des ARISTOTELES vom νοῦς als δεκτικόν (Met. 4, 7; 1072b 22), die HEGEL 10, 395 zitiert.

¹²⁷ Cf. 6, 550.

¹²⁸ LIEBRUCKS redet von der absoluten Idee als „ansichseiender Sprache“ (a.a.O., wie o. Anm. 105, 582); dieses Verhältnis wird von De VOS unterbestimmt, wenn er die Rede vom „ursprünglichen Wort“ als „bildlich“ oder „vorstellungsmäßig“ auffasst (a.a.O., wie o. Anm. 123, 47 u. 48).

¹²⁹ 5, 193.

¹³⁰ Wahrheit und Methode (⁴Tübingen 1975), 444.

¹³¹ Es geht um die Denkbestimmungen in jedem Satz (5, 22).

¹³² So spricht GADAMER von den „Produktionen des logischen Instinktes in der Hülle der Worte, Satzformen und Sätze“ (Hegel und die antike Dialektik; in: Gesammelte Werke 3 (1987), 27 (UTB

In jedem Fall lässt sich nicht bestreiten: Hegels Logik ist wesentlich sprachbezogen. Genauer heißt das: sie ist sprachlich, indem sie mit der Sprache gegen die Sprache (sc. in Gestalt nur einzelner Sätze) denkt. So ist sie in *bestimmter Negation* auf die natürliche Sprache und die formale Logik bezogen.¹³³ In diesem Sinne kann man sagen: im Zentrum stehe für Hegel nicht die Sprache selber, sondern das Logische der Sprache.¹³⁴

Ob es sich bei der *Wissenschaft der Logik* im Ganzen um eine „sprachliche Logik“ handelt, entscheidet sich daran, inwieweit man den „spekulativen Satz“ als ein sprachliches Phänomen ansieht. Er ist jedenfalls darin wirklich sprachlich, dass er die lebendige interne Bewegung von Sätzen zur Geltung und Darstellung bringt. Der philosophisch begriffene Satz ist in dem Sinne echt (oder *eigentlich*) sprachlich, dass er die Wahrheit sprachlicher Rede als solcher begreift – anstatt sie zu Modellsätzen einer unsprachlichen Logik zu formalisieren.¹³⁵

Entscheidend wichtig ist dabei Folgendes: Auch der begriffene Konflikt zwischen Urteilsatz und spekulativem Satz,¹³⁶ „diese entgegengesetzte Bewegung muß ausgesprochen werden; ... dies Zurückgehen des Begriffs in sich muß *dargestellt* sein“.¹³⁷ „Darstellung“ meint bei Hegel das „Aussprechen“ des denkenden Wissens.¹³⁸ Eben auch darin ist die *Wissenschaft der Logik* noch einmal unhintergebar sprachlich.¹³⁹

Ihre Sprachlichkeit hängt sodann damit zusammen, dass sie zuletzt und im Ganzen eine Logik des *Begriffs* ist. Denn wie die Einzelwörter nicht als vereinzelte lexikalische Vokabeln, sondern erst im ganzen Satzgefüge zu ihrer sprachlichen Wahrheit gelangen,¹⁴⁰ so die einzelnen logischen Denkbestimmungen bei Hegel erst im Zusammenhang ihres „Begriffs“,¹⁴¹ d. h. des in ihnen zu sich kommenden Geistes: „Der *Satz* soll ausdrücken, *was* das Wahre ist, aber wesentlich ist es Subjekt; ... die dialektische Bewegung, dieser sich selbst erzeugende, fortleitende und in sich

2115); cf. auch seine Rede vom „logischen Instinkt der Sprache“ (a.a.O. 26; cf. o. bei Anm. 18 u. 21).

¹³³ Cf. 3, 60 und HEGEL über Philosophie im Verhältnis zur Sprache des gemeinen Lebens (und deren Ausdrücke): 6, 406. Zu „bestimmter Negation“ und Sprache cf. SIMON, a.a.O., wie o. Anm. 5; 194f.

¹³⁴ BODAMMER, a.a.O., wie o. Anm. 5, 221.

¹³⁵ Dass das Spekulative notwendig sprachlich ist, unterstreicht BODAMMER, a.a.O. 238. Cf. auch W. MARX, *Absolute Reflexion und Sprache* (Frankfurt a. M. 1967), *Wissenschaft und Gegenwart* 38.

¹³⁶ Es handelt sich um den „Konflikt der Form eines Satzes überhaupt und der sie zerstörenden Einheit des Begriffs“ (3, 59; cf. 60 über den „philosophischen Satz“).

¹³⁷ 3, 61.

¹³⁸ 5, 78; cf. 3, 71 f. und o. Anm. 42.

¹³⁹ Zu Sprache und Denken cf. BODAMMER, a.a.O. 238; zur sprachlichen Gestalt der Logik: 236.

¹⁴⁰ Zu dieser Dialektik cf. Br. LIEBRUCKS: „Der Weg vom einzelnen Wort zum Satz war immer schon der Weg vom Satz zum einzelnen Wort“ (*Sprache und Bewußtsein*. Band 2 (Frankfurt a. M. 1965), 330): Cf. auch o. bei Anm. 100.

¹⁴¹ Cf. 5, 30.

zurückgehende Gang“.¹⁴² Entsprechend redet Hegel auch vom „sich bewegenden und seine Bestimmungen in sich zurücknehmenden Begriff“.¹⁴³

Entsprechendes gilt schließlich vom spekulativen „Urteil“. Auch wenn ein *Satz* grammatisch Subjekt und Prädikat enthält, so ist er darum noch kein *Urteil* im Sinne von Hegels Logik.¹⁴⁴ Ein solches ist erst wahr, wenn es ein sprachlich gedachtes Urteil ist, wie es der spekulative Satz darstellt, also als „in sich dialektisch“.¹⁴⁵

Für Hegels spekulative Logik gilt nach allem Gesagten, was er von der „dialektischen Bewegung des Satzes selbst“ feststellt: „Sie allein ist das *wirkliche* Spekulative, und nur das Aussprechen derselben ist spekulative Darstellung“.¹⁴⁶

¹⁴² 3, 61. Zur Substanz als zugleich „Subjekt und Geist“ cf. 10, 389 mit 3, 22f. u. 28.

¹⁴³ 3, 57.

¹⁴⁴ Cf. 6, 305. Zum bloß grammatischen Subjekt cf. 6, 268.

¹⁴⁵ 6, 268. Von der „dialektischen Bewegung des Urteils“ ist 6, 272 die Rede. Zum subjektiven Missverständnis des Urteils cf. *Enzyklopädie* § 167 und 6, 304.

¹⁴⁶ 3, 61.

Logos und Agape

Kierkegaards Auslegung des Gebots der Nächstenliebe¹

Paradise lost, das wäre die traurige Situation des in den Ruhestand eintretenden Professors – jedenfalls nach Origines. Dieser Kirchenvater meinte im Ernst, das Paradies sei ein Hörsaal (De princ. II 11, 6),² und dabei kannte er noch nicht einmal die Göttinger Aula. Hier zeigt sich wieder, wie ungemein nützlich es für den Theologen ist, wenn er nicht nur Fachliteratur liest. Denn ich könnte mich beispielsweise getröstet fühlen durch Jorge L. Borges, der aus Erfahrung schrieb: „Ich hatte mir das Paradies immer als eine Art Bibliothek vorgestellt“;³ das entspricht schon eher meinen Empfindungen.

¹ Abschiedsvorlesung in der Göttinger Aula am 9. Juli 2010.

² „... in loco aliquo in terra posito, quem ‚paradisum‘ dicit scriptura divina, velut in quodam eruditionis loco et, ut ita dixerim, auditorio vel schola animarum“ (Vier Bücher von den Prinzipien (Görgemanns/Karpp), Darmstadt ²1985; 452 (189, 33–190, 4)). In einer Predigt vom 4. März 1624 erklärt John DONNE: „The University is a Paradise, Rivers of knowledge are there, Arts and Sciences flow from thence. Counsell Tables are *Horti conclusi*, (as it is said in the Canticles“ [Cant. 4,12]), *Gardens that are walled in*, and they are *Fontes signati*“ (Sermon Nr. 11; in: The Sermons of John Donne (Simpson/Potter), Vol VI (1953), 227, 162–165). Bei R. MUSIL heißt es: „aus dem Himmel eine Universität machen“ (Der Mann ohne Eigenschaften (A. Frisé), 1970, 848).

³ Blindheit; in: Werke in 20 Bänden (Haefs/Arnold); 16, 188.

Aber lassen wir die wechselnden Paradiese. Denn was endgültig *bleibt* – das ist, wie der Apostel schreibt: „Liebe“ (1Kor 13, 13). Damit bin ich bei meinem Thema, denn über dieses Paulus-Wort gibt es auch eine Betrachtung von S. Kierkegaard.⁴

Mit Kierkegaards weniger bekanntem, großen (über 430 S. umfassenden) Werk „Der Liebe Tun“ (1847) soll sich die heutige Vorlesung beschäftigen.⁵

Der Titel, unter dem sie steht: Logos und Agape, wird vielleicht manchem etwas pompös vorkommen.⁶ Aber dieser Titel enthält eine Anspielung auf einen theologischen Klassiker: Anders Nygrens 2-bändiges Werk „Eros und Agape“ (1930/37). In diesem Buch hat der Schwede Nygren bekanntlich versucht, die christliche Liebe (Agape) gegen den Eros auszuspielen. Erstaunlicherweise bezieht Nygren sich dabei überhaupt nicht auf Kierkegaards „Der Liebe Tun“, der u. a. dieselbe Entgegensetzung vornimmt, und zwar mithilfe der beiden dänischen Begriffe „Elskov“ (= natürliche Liebe) und „Kjerlighed“ (= Liebe im umfassenden, besonders religiösen Sinn).⁷

Freilich geht es mir jetzt gerade nicht um diese nicht unproblematische, weil einseitige Antithetik.⁸ Deshalb also – statt Eros und Agape – die Formulierung: *Logos* und Agape. Ich möchte im Folgenden mit Kierkegaard zu zeigen versuchen, dass die christliche Nächstenliebe etwas Vernünftiges ist, und dass sie sogar „etwas Analoges mit der Vernunft hat, insofern als die Liebe in anderen Menschen sich findet oder vielmehr sich selbst vergessend sich aus seiner Existenz heraussetzt, gleichsam in anderen lebt, empfindet und tätig ist – so wie die Vernunft ...“ (Hegel).⁹

⁴ A.a.O., wie Anm. 5, 331 ff.

⁵ Kjerlighedens Gjerninger. Im Folgenden zitiert nach der Ausgabe: Søren Kierkegaard, Der Liebe Tun. Etliche christliche Erwägungen in Form von Reden; Gesammelte Werke (Hirsch u. a.), 19. Abteilung (Düsseldorf/Köln 1966); übersetzt von Hayo Gerdes. Für das Gebot der Nächstenliebe sind besonders Kierkegaards Erwägungen a.a.O. 21–101 einschlägig, die hier vor dem Hintergrund des ganzen Buches interpretiert werden.

⁶ Diese Leitbegriffe des johanneischen Schrifttums kommen so in Kierkegaards Buch auch gar nicht vor, sondern sind in systematischer Absicht gewählt.

⁷ „Elskov“ wird von GERDES durchgehend mit „Minne“ wiedergegeben. Gemeint ist bei Kierkegaard die „natürliche“, d. h. unmittelbare Liebe (cf. 30, 34, 41, 44, 46, 57, 154 u. bes. 159), für die als solche – d. h. ungebrochen durch eine geistig-religiöse Dimension – auch Neigung und Leidenschaft bestimmend ist (cf. 58, 50, 125, 409). So ist sie eigentlich Selbstliebe (61, 61 f.) und hat – da wahre Liebe nicht das Eigene sucht (die Rede über 1Kor 13, 5: 292 ff.) – immer etwas „Selbstisches“ an sich (10, 60, 427). Für solche „selbstische“, d. h. das eigene und unmittelbare Selbst affirmierende Selbstliebe (cf. 132, 135, 292), die verborgen in der Liebe zu einem Anderen wirksam ist (62, 63, 263 f.; cf. 384) ist ein gewisser Eigensinn (63; cf. 64 u. 24 sowie 427) charakteristisch, wofür in Kierkegaards Sicht unschwer Goethes *Werther* exemplarisch sein könnte (cf. 63 u. 427!).

⁸ Eine ausgewogenere Verhältnisbestimmung findet sich z. B. bei P. TILLICH, Systematische Theologie, Band I (³1956), 322–324 sowie Gesammelte Werke, Band XI (1969), 158–164. Kierkegaard selber relativiert den Gegensatz auch, weil die christliche Liebe auch die natürliche oder erotische Liebe noch durchdringen kann (cf. a.a.O. 125, 162 u. 165 f.).

⁹ Werke in zwanzig Bänden, Band 1 (Frühe Schriften), Frankfurt a. M. 1971, 30 (gegen Kant).

I Sprachliche Beobachtungen

Ehe wir uns nun Kierkegaards Auslegung des Gebots der Nächstenliebe zuwenden, sind zwei philologische Vorbemerkungen angebracht – mit systematischer Relevanz.

I.1 Agape

Das christliche Wort für Liebe heißt griechisch *ἀγάπη*, und es ist erst im Neuen Testament prominent geworden. Das profane Griechisch hatte für die Liebe andere Begriffe, wie z. B. *ἔρως*. Der spezifisch neutestamentliche Begriff Agape hat die bemerkenswerte Eigenart, dass in diesem einen Wort drei Bezüge zugleich versammelt sind. Agape bezeichnet ebenso 1. die Liebe Gottes zum Menschen wie 2. die Liebe des Menschen zu Gott wie auch 3. die Liebe der Menschen untereinander, die Nächstenliebe. Die wesentliche Einheit dieses dreifaltigen Bedeutungsgefüges gilt es theologisch zu begreifen – gerade auch, wenn von der christlichen Nächstenliebe die Rede sein soll.¹⁰

I.2 Wie ist das „Wie“ zu verstehen?

„Deinen Nächsten lieben *wie* dich selbst“ – hier stellt sich die Frage nach dem Sinn dieses „Wie“, und zwar überhaupt (systematisch), aber auch deswegen, weil die Übersetzung von Kierkegaards Werk (H. Gerdes) es durchweg mit „als“ wiedergibt; also: „den Nächsten lieben als dich selbst“. ¹¹ Im Dänischen steht „*som dig selv*“, und das lässt beides zu. Systematisch macht es aber, wie sich zeigen wird, einen großen, ja entscheidenden Unterschied für das Verständnis dieses Gebotes aus, ob man sagt: „wie dich selbst“ oder „als dich selbst“.

Schaut man die einschlägigen biblischen Texte an, so steht im AT an der Ausgangsstelle 3Mose 19, 18 im Hebräischen *kamocho* (= „wie dich selbst“). Darin steckt das Vergleichswort *kemo*: „wie, gleich, ähnlich“ (entsprechend auch *ke*).¹² Die LXX haben ὡς σεαυτόν, die V übersetzt: *sicut teipsum*.¹³

¹⁰ Kierkegaard weist auf eine Einheit der traditionellen Strukturmomente (amans, amatum, amor) hin, die in Gott als der Liebe selbst gründet (cf. 134 sowie unten II.1).

¹¹ Die Formulierung „wie dich selbst“ findet sich ausnahmsweise z. B. 65.

¹² Das uns hier interessierende „als“ ist im Semitischen so nicht aussagbar. Die Übersetzung mit „als“ übernimmt H. Gerdes sicher von LUTHER, der ursprünglich an allen in Frage kommenden Stellen (Mt 19, 19; Mk 12, 31 u. 33; Lk 10, 27; Röm 13, 9; Gal 5, 14; Jak 2, 8) die Wendung mit „als dich selbst“ wiedergibt; 3Mos 19, 18 aber heißt es: „wie dich selbst“ (D. Martin Luther, Die ganze Heilige Schrift. Deutsch 1545 (Hg. H. Volz), ND 1972). Cf. auch u. Anm. 42.

¹³ Lateinisch wäre hier auch das Wort *instar* (im Sinne von: „ganz nach der Art von ..., ganz wie ...“) denkbar; cf. die interessanten Belege in: K. E. GEORGES, Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch, Zweiter Band (ND Darmstadt 1985), 323–325:

Die für uns wichtigen Belege für das Gebot im NT folgen den LXX und bieten ausnahmslos ὡς σεαυτόν (Mk 12, 31. 33; Mt 22, 39; Lk 10, 27; cf. Mt 19, 19; Röm 13, 9; Gal 5, 14; Jak 2, 8). In V wird das durchweg mit „*sicut teipsum*“ wiedergegeben; nur Mk 12, 31 heißt es „*tamquam teipsum*“.¹⁴

Das Wörtchen ὡς steht im Griechischen weithin für einen Vergleich ein: „so wie“, „gleichwie“. Aber es kommt dort auch zur Objektbestimmung die Bedeutung von „als“ im Sinne von „als wie“ vor (Herodot, Xenophon, Platon).¹⁵ In den lateinischen Äquivalenten wird *sicut* ebenfalls zumeist vergleichend eingesetzt („wie, gleichsam“); es nähert sich aber auch der Bedeutung eines „als“, wenn es hypothetisch gebraucht wird: „wie wenn“ oder „gleich als wenn“. Ähnlich steht es bei *tamquam*, das neben dem rein vergleichenden „wie“ durchaus den Sinn: „so sehr als“, „wie wenn“ oder auch „gleich als wenn“ annehmen kann.¹⁶

Dieser kurze philologische Überblick zeigt: Vom Griechischen (und Lateinischen) her ist es sprachlich durchaus möglich: „deinen Nächsten *wie* dich selbst“ (ὡς) mit „*als* dich selbst“ zu übersetzen. Entscheiden muss hier die sachhaltige Überlegung, und das führt uns zu Kierkegaards Verständnis der Nächstenliebe.¹⁷

II Gottesliebe und Nächstenliebe

Bei dem französischen Religionsphilosophen Jean-Luc Marion kann man lesen: „Die Liebe entfaltet sich auf dieselbe logische Weise wie die strengsten Begriffe“.¹⁸ Bei Kierkegaard heißt es, um die Liebe zu denken, gelte es „einen einzigen Gedanken zu denken“ (394), denn es handele sich dabei um *einen* „unendlichen Gedanken“ (ebd.).

Um den Logos der Agape herauszuarbeiten, müssen wir also untersuchen, worin die Einheit dieses Gedankens besteht und was mit seiner Unendlichkeit gemeint ist. Beides erschließt sich für Kierkegaard aus dem Zusammenhang von Gottesliebe und menschlicher Liebe, wie sie in dem einen Wort ἀγάπη übereinkommen.

¹⁴ Mk 12, 33 steht: ὡς ἑαυτόν bzw. *tamquam seipsum*.

¹⁵ Cf. Fr. PASSOW, Handwörterbuch der Griechisches Sprache, Zweyter Band (Leipzig 41831), 1490.

¹⁶ Cf. a.a.O., wie o. Anm. 13, 3017.

¹⁷ Auf folgende Literatur sei verwiesen: Th.W. ADORNO, Kierkegaards Lehre von der Liebe [Ende der 30er Jahre]; in: Ders., Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen (1933; stw 74 (Frankfurt a. M. 1962), 265–291). F. HAUSCHILDT, Die Ethik Søren Kierkegaards (Gütersloh 1982), Kap. XII (153–174). B. MÜLLER, Objektlose Nächstenliebe. Kierkegaards Verständnis der Nächstenliebe in: „Der Liebe Tun“ (Diss. Theol. Marburg; 1985). U. LINCOLN, Äußerung. Studien zum Handlungsbegriff in Søren Kierkegaards „Die Taten der Liebe“ (Berlin/New York 2000). I. U. DAHLFERTH (Hg.), Ethik der Liebe. Studien zu Kierkegaards „Taten der Liebe“ (Tübingen 2002). Darin: P. SÖLTHOFT, Den Nächsten kennen heißt der Nächste werden. Über Ethik, Intersubjektivität und Gegenseitigkeit in *Taten der Liebe* (a.a.O. 89–109). D. GLÖCKNER, Das Versprechen. Studien zur Verbindlichkeit menschlichen Sagens in Søren Kierkegaards Werk *Die Taten der Liebe* (Tübingen 2009).

¹⁸ Das Erotische. Ein Phänomen (Freiburg 2010); Klappentext.

II.1 Gott in der Liebe

Dazu finden sich natürlich eine Reihe eher konventioneller theologischer Aussagen. Auch Kierkegaard betont mit dem NT (cf. 1Joh 1, 8 u. 16; Joh 3, 16), dass Gott Liebe *ist* (72, 210, 310 u. ö.)¹⁹ und daher der einzig wahre Gegenstand der Liebe (293), denn wahrhaft lieben kann man nur *in Gott* (270). Alle Liebe gründet in Gott und seinem Lieben (12). Gottes Liebe trägt alles (332), und so ist auch der wehrlos Liebende nicht schutzlos, sondern in Gottes Liebe geborgen (310). Mithin ist Gott absoluter Ursprung, aber auch der Maßstab aller Liebe (141, 209, 241).

Wenn Kierkegaard sagt: „Denn im letzten Grunde ist Liebe zu Gott das Entscheidende, von ihr stammt die Liebe zum Nächsten ab ...“ (66), erklärt das den denkwürdigen Sachverhalt, dass im NT Jesus auf die Frage nach dem *einen* höchsten Gebot mit einer doppelten Antwort reagiert, indem er dem Gebot, Gott über alle Dinge zu lieben (cf. 24), das Gebot der Nächstenliebe als gleichrangig zur Seite stellt (Mt 22, 36–40). Nächstenliebe und Gottesliebe gehören als *ἀγάπη* untrennbar zusammen, weil jene aus dieser fließt. Daher behauptet Kierkegaard: „nur wenn man Gott höher liebt als alles, kann man im anderen Menschen den Nächsten lieben“ (66; cf. 398). Beide Dimensionen der Agape verweisen auf die jeweils andere zurück bzw. sie sind notwendig ineinander reflektiert: „da man ja von Gott ausgehen muß, um in Liebe den Nächsten zu finden, und da man in der Liebe zum Nächsten Gott finden muß“ (155). So ist Gott in der Liebe von Mensch zu Mensch, d. h. in der Nächstenliebe, die, wie Kierkegaard sich ausdrückt, unerlässliche „Zwischenbestimmung“ (88, 126, 134, 154, 372 u. ö.), d. h. die alle echte Nächstenliebe vermittelnde Instanz (cf. 119). Gott wird sozusagen immer mit-geliebt.

II.2 Der Logos ewiger Liebe

Was aber ist nun der Logos einer so verstandenen Agape, was ist der grundlegende Gedanke, der dieses Konzept der Nächstenliebe strukturiert?

Kierkegaard bietet dafür den Begriff einer Selbstverdoppelung des Ewigen auf. Ist ein jeder zeitlicher Gegenstand einfach nur mit sich identisch bzw. bloß er selbst als das, was er ist, so gilt vom Ewigen etwas spezifisch Anderes: „Wenn jedoch das Ewige in einem Menschen zugegen ist, so verdoppelt diese Ewige sich dergestalt in ihm, daß es, jeden Augenblick, da es in ihm zugegen ist, auf eine doppelte Weise in ihm zugegen ist: in der Richtung nach außen hin und in der Richtung nach innen zurück in sich selbst, aber dergestalt, daß dies ein und dasselbe ist; denn sonst ist es keine Verdoppelung“ (309).²⁰ Am Ort des Menschen, d. h. der Liebe, ist das Ewige

¹⁹ Auch Christus wird als „die Liebe“ identifiziert; cf. 110 f., 122 f. u. ö.

²⁰ Cf. auch die Fortsetzung: „Das Ewige ist nicht bloß in seinen Eigenschaften gegenwärtig, sondern ist in seinen Eigenschaften bei sich selbst, es hat nicht bloß die Eigenschaften, sondern ist bei sich selbst, indem es die Eigenschaften hat“ (a.a.O. 309). Dieser Gedanke kann auch für Luthers

somit als Verdoppelung seiner selbst anwesend, dies aber so, dass es dabei gerade mit sich eins, das Ewige selbst ist. Das Ewige nennt Kierkegaard also das, was so in Einheit mit sich selber ist, dass es, indem es nach außen gerichtet ist, zugleich in sich zurückkehrt. Es ist im Anderen bei sich selbst, d. h. im Anderen seiner (also dem liebenden Menschen) nur so, dass es immer auch in sich zurückreflektiert ist.²¹ Weil das Ewige sich derart nicht im Anderen seiner erschöpft, ist es unerschöpflich und in diesem Sinne unendlich.

Ist das Ewige in solcher Selbstverdoppelung wahrhaft mit sich eins, so lässt es sich auf vierfache Weise charakterisieren, die jeweils ebenfalls die Nächstenliebe mitbestimmt.

- (1.) Das Ewige ist in sich selber bewegt: als die lebendige Einheit von aus sich heraus und in sich zurück. Entsprechend gilt von der Liebe: „ihr verborgenes Leben ist in sich selbst Bewegung, und hat die Ewigkeit in sich“ (13). Vom Liebenden kann es daher heißen: „da du ja in der Bewegtheit dem gehörst, der dich bewegt“ (15) – d. h. dem ewigen Gott.
- (2.) Das Ewige ist, fasst man es im Begriff der Verdoppelung seiner selbst, das absolut Lebendige, weil im zeitlichen Anderen menschlicher Liebe mit sich zusammengehend. In solcher ewigen Lebendigkeit ist Gott selber als der zu denken, der selber Liebe *ist*, d. h. als Liebe sein Sein hat (s. o. II.1).
- (3.) In seinem Gegenüber und Gegenstand nur sich selber wiederzufinden bzw. darin zu sich selber zu kommen, das bedeutet, unendlich zu sein. Das Ewige ist somit auf eine sein Anderes schlechthin einbeziehende Weise lebendige Unendlichkeit. Wie für alles im Menschen, so gilt auch für seine Liebe daher: „Gottes Verhältnis zum Menschen besteht darin, daß er in jedem Augenblick unendlich macht, was in jedem Augenblick vorhanden ist“ (421). Wie ein ewiges „Echo“ der menschlichen Liebe „wiederholt“ Gott sie „in der Vergrößerung der Unendlichkeit“ (ebd.; cf. Mt 18, 18).
- (4.) Als lebendige Einheit mit sich im Unterschied von sich ist die Liebe – wie Gott selber (cf. Joh. 4, 24) – *Geist*, und die Gottes Wesen entsprechende Liebe ist eine „geistige“ Liebe – im Unterschied zur bloß erotischen.²² Wie die Liebe überhaupt Ursprung und Grund des Geistes ist (240, 249; cf. 250), so stiftet die geistige Liebe den Bezug zum Ewigen: „Denn in der Geistesliebe selber entspringt der Quell, der ins ewige Leben fließt“ (343). In solcher geisthaften Nächstenliebe (cf. 155, 159, 161 u. ö.) wird das isolierte, für sich seiende Ich transzendiert: „Liebe zum Nächsten ist Geistesliebe, aber Geist

Erkenntnis von Gottes Eigenschaften als „kommunikativen“ Eigenschaften (EBELING) fruchtbar gemacht werden.

²¹ Cf. dazu das „Bewegungsgesetz“: „dass es gleichsam mit einem rückwärts geht, indes man voranschreitet“ (370).

²² Cf.: „der Widerspruch, den das Mädchen selber erlitt, liegt darin, dass Minne [dän.: *elskov*] nicht das Ewige ist, und also darin, dass es unmöglich ist, sich mit *ewiger* Treue zu demjenigen zu verhalten, was in sich selbst *das Ewige nicht ist*“ (345; cf. aber auch 52).

und Geist können niemals in selbstischem Sinne zu einem einzigen Selbst werden“ (64; cf. 297), sondern sie sind nur eins im Unterschied voneinander, eben geisthaft. Das rein Selbstische hingegen kann eine Verdoppelung um keinen Preis ertragen (26).²³

In diesen vier Merkmalen (Bewegtheit in sich, Lebendigkeit, Unendlichkeit, Geist) fasst Kierkegaard den Logos der Agape. Der Begriff der Nächstenliebe reflektiert die Gegenwart des Ewigen als Selbstverdoppelung. Auch die Liebe selber ist wie das Ewige die geisthaft-lebendige Einheit von Aus-sich-Herausgehen und In-sich-Zurückkehren: „Ebenso steht es nun mit der Liebe. Was Liebe tut, das ist sie; was sie ist, das tut sie – und zwar in ein und demselben Augenblick;²⁴ im selben Augenblick, da sie aus sich herausgeht (die Richtung nach außen hin), ist sie bei sich selbst (die Richtung nach innen hin); und im selben Augenblick, da sie bei sich ist, geht sie damit aus sich heraus, dergestalt, daß dies Herausgehen und dies Zurückkehren, dies Zurückkehren und dies Herausgehen das gleichzeitige ein und selbige ist“ (309).

Damit ist die Nächstenliebe zu ihrem theologischen Begriff (Logos) erhoben: „sie hat das Gesetz ihres Daseins in eben diesem Verhältnis der Liebe zum Ewigen“ (45). Die Agape hat teil an der geisthaften Unendlichkeit des Ewigen, „da die Liebe in sich selbst eine Verdoppelung ist, so wie des Geistes Verdoppelung unterschieden ist von der Einfachheit des Naturlebens“ (201).

Die Nächstenliebe hat teil an der göttlichen Liebe, die selber sich in ihr zur Darstellung bringt, eben weil sie als menschlich-zeitliche Liebe „die Wahrheit der Ewigkeit in sich“ hat (10; cf. 13), und die Ewigkeit ist selber die Wahrheit (98, 99; cf. 97). Als das, was ewig gegenwärtig ist (332), ist die Liebe das, was nach des Paulus Wort, ewig „bleibt“ (312 ff.; cf. 1Kor 13, 13) – ebenso wie Gottes Liebe selber (332).

Den Nächsten zu lieben „als sich selbst“, das hat somit die „Spannkraft der Ewigkeit“ bei sich (22 u. 32).²⁵ Ist das wahr, so muss sich unsere Aufmerksamkeit entschieden auf die merkwürdige Formulierung im Gebot der Nächstenliebe konzentrieren: „lieben *als* dich selbst“.²⁶

²³ R. BULTMANN hat eine entsprechende Passage aus Kierkegaards Rede „Du *sollst* lieben“ (a.a.O. 21 f.) über den Bruch mit der unmittelbaren Selbstliebe zitiert in: Jesus (²1965; Siebenstern TB 17), 81. Zu Bultmanns Rezeption von „Der Liebe Tun“ cf. C. BARTELS, Kierkegaard receptus I (Göttingen 2008), 302–306.

²⁴ Cf. das Vorausstehende über die Selbstverdoppelung des Ewigen (309; o. zitiert) sowie o. Anm. 20.

²⁵ Zu den „Kräften der Ewigkeit“ (im Liebenden) cf. 242, 243 u. 270.

²⁶ In der Übersetzung von Buber und Rosenzweig wird 3Mose 19, 18 so wiedergegeben: „Halte lieb deinen Genossen, /dir gleich. ICH bins“ (Die fünf Bücher der Weisung (1954), 326). Fr. ROSENZWEIG hat dazu Folgendes geschrieben: „Dein Nächster ist „wie du“, ... aus dem unendlichen Chaos der Welt wird ihm [sc. dem Menschen] ein Nächstes, sein Nächster, vor die Seele gestellt, und von diesem und zu-nächst nur von diesem ihm gesagt: er ist wie du. „Wie du“, also nicht „du“ ... er ist wie Du, wie dein Du, ein Du wie Du, ein Ich ...“ (Der Stern der Erlösung (1921); BS 973 (Frankfurt a.M. 1988), 267 (cf. auch 289 und 305: „er ist kein Anderer, ... sondern ein Ich wie Du, „er ist wie du“ ...“).

Diese eigentümliche, dem hier pointierten „als dich“ nahe kommende – nicht Übersetzung, sondern Auslegung! – des kamocho („wie dich selbst“) von 3Mose 19, 18 durch „er ist wie du“, hat

III Den Nächsten lieben *als* sich selbst

Bildet sich die Selbstverdoppelung des Ewigen als Wesen der Liebe Gottes, wie der II. Abschnitt gezeigt hat, in der Verdoppelung der zwischenmenschlichen Liebe ab, so ist jetzt genauer zu betrachten, welchen Sinn das „Als“ in dem Gebot, den Nächsten zu lieben *als* sich selbst, gewinnt und inwiefern es von einem bloßen „wie dich selbst“ unterschieden ist.

Zunächst dürfte klar sein: man kann das Absolute nicht für sich allein haben; Kierkegaard sagt: „Zwar soll das Höchste nicht ein Raub sein [cf. Phil 2, 6!]; du sollst es nicht im selbstischen Sinne für dich haben, denn was du nur allein für dich selbst haben kannst, das ist niemals das Höchste ... (und eben dies ist das Höchste, was du mit allen gemeinsam haben kannst) ...“ (32).

Genau dies vor Gott Gemeinsame ist es, das in dem „*als* dich selbst“ zum Ausdruck kommt.²⁷ Doch um was für ein ALS handelt es sich dabei?

III.1 Wie ist das „Als“ zu verstehen?

Es geht – mit Heidegger gesprochen – um „die spezifisch *logische* κοινωμία im λόγος“,²⁸ d. h. die „phänomenale Struktur der Ansprechbarkeit als solcher: *etwas als etwas*“.²⁹ „Dieses „Als“, der Als-Charakter, ist die eigentlich logische Kategorie“,³⁰ die nicht auf den theoretischen Satz allein zu beziehen oder gar einzuschränken ist.³¹ Vielmehr gilt auch nach Gadamer: „Jedes Auffassen als ... artikuliert das, was da ist,

H. COHEN auf R. Akiba (Talmud) zurückgeführt: „Du sollst lieben deinen Anderen (Rea), er ist wie du“ (Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (21928, ND 19882, 137; cf. auch 182); dies wurde u. a. bei L. Baeck und E. Lévinas wieder aufgenommen (Hinweis B. Schaller).

Mir scheint, hier liegt nur eine gewisse Nähe zum christlichen „Als“ vor, denn bei diesem ist die systematische Begründung in der erst durch Jesus vorgenommenen (und nicht schon im AT ausgesprochenen) unlösbaren inneren Verbindung von Nächstenliebe (3Mose 19, 18) und Gottesliebe (5Mose 6, 5) zu suchen.

²⁷ Die Bestimmung „*vor* Gott“ (cf. Röm 14, 10c) unterscheidet das identifizierende „als dich selbst“ von unrealistischer Schwärmerei ebenso wie von einem phantastischen – u. U. sogar lieblosen – Überspringen aller realen zwischenmenschlichen Unterschiede und Distanzen. Es braucht kaum gesagt zu werden, dass Nächstenliebe (im Sinne Jesu) durchaus nicht auf unmittelbare Emotionalität zu beschränken ist – gerade um des Nächsten und des für ihn (in Liebe) zu Tuenden willen; cf. KANTS Entgegensetzung einer „pathologischen“, d. h. sentimentalischen, und einer „praktischen“ Nächstenliebe (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (²1786), in: Kant's Werke (Akademie-Ausgabe), Band IV, 399,27–24. Kants eigene Auffassung der Nächstenliebe dürfte sachlich mit der Formulierung übereinkommen: „Denn das Subjekt, welches Zweck an sich selbst ist, dessen Zwecke müssen, wenn jene Vorstellung bei mir *alle* Wirkung tun soll, auch soviel möglich *meine* Zwecke sein“ (a.a.O. 430,24–27).

²⁸ M. HEIDEGGER, Gesamtausgabe, Band 19 (Frankfurt a. M. 1992), 601.

²⁹ A.a.O. 600 f.

³⁰ A.a.O. 601.

³¹ Cf. a.a.O. 601 A. 30

indem es ... zusammensieht als ...³² Grammatisch betrachtet handelt es sich hier um so etwas wie ein „objektprädikatives“ Als, wie z. B. in dem Satz „Ich betrachte oder behandle X als Freund“.

Das ist etwas Anderes als das sogen. apophantische Als, das eine Aussage über Etwas *als* Etwas charakterisiert.³³ Denn in dem hier in Rede stehenden ALS liegt ein Zug der Selbstbestimmung, ja der Selbstidentifikation mit

Man kann das „Als“ im Gebot der Nächstenliebe – im Unterschied zum apophantischen Als der Aussage – also besser als ein „existenzial-hermeneutisches Als“ charakterisieren.³⁴ Jedenfalls handelt es sich um ein identifizierendes „Als“, wie aus Kierkegaards Paraphrase hervorgeht: „Du sollst dich selbst lieben, ebenso wie du den Nächsten liebst, wenn du ihn liebst als dich selbst“ (27).

Aus diesem Satz geht zunächst hervor, dass es bei der Nächstenliebe als einer Liebe im Zusammenhang mit der Selbstliebe *nicht* um ein bloß komparatives *Als* gehen kann. Nicht in einem *vergleichenden* Sinn soll ich den Nächsten *so* lieben *wie* mich selbst, d. h. nicht bloß: ebenso sehr oder nicht weniger wie mich selber, sondern: ihn *als* mich selbst.

III.2 Das Verhältnis zur Selbstliebe

Damit rückt das Gebot der Nächstenliebe einem in nicht-trivialer Weise nahe, sozusagen auf den Leib.³⁵ Es bezieht das Selbst dieser Liebe, das ich selber bin, in intrinsischer Weise mit ein. Zwar setzt es voraus, dass jeder sich in natürlicher Weise immer schon selbst liebt, aber diese naturwüchsige Selbstliebe ist hier gerade nicht als Maßstab für die Nächstenliebe gemeint.³⁶ Dann bliebe es bei einem bloß vergleichenden „*Wie* dich selbst“. Das „Als dich selbst“ wehrt gerade ein doppeltes Missverständnis des Bezugs zum Nächsten ab. Es geht nicht darum, zuerst sich selber

³² Wahrheit und Methode (Tübingen ⁴1975), 86.

³³ Zur Struktur der Auslegung von Etwas *als* Etwas cf. M. HEIDEGGER, Sein und Zeit (Tübingen ¹⁰1963¹), § 32 u. bes. S. 32 f.

³⁴ „Das ursprüngliche «Als» der umsichtig verstehenden Auslegung (ἐμπρηνεία) nennen wir das existenzial-hermeneutische „Als“ im Unterschied vom apophantischen „Als“ der Aussage“ (Sein und Zeit, a.a.O. 158). Zum apophantischen und zum hermeneutischen „Als“ cf. auch Gesamtausgabe, Band 21 (1976), 153 ff. u. 143 ff.

³⁵ Cf. KIERKEGAARD: „Wahrlich niemand wird dem Gebot entfliehen können; rückt dieses „als dich selbst“ der Selbstliebe so nahe auf den Leib wie möglich, so ist „der Nächste“ wiederum eine Bestimmung, die in ihrer Zudringlichkeit für die Selbstliebe so lebensgefährlich ist wie möglich“ (a.a.O. 25).

³⁶ So denkt es sich W. KORNFELD für 3Mose 19, 18: „Selbstliebe ist das Maß der Nächstenliebe“ (Leviticus; Die neue Echter Bibel (Würzburg 1983), 75). Bei KANT soll die „Selbstliebe“ durch die Verwandlung zu einem „allgemeinen Gesetz“ von ihrer (in ethische Widersprüche führenden) Unmittelbarkeit gereinigt werden (cf. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; Kant's Werke (Akademie-Ausgabe), Band IV, 422, 26–36; cf. 432,5–11). Auch für HEGEL gehört die unmittelbare Liebe bloß der Besonderheit an (cf. Werke in zwanzig Bänden; 17, 301).

zu lieben und dann möglichst genau so kräftig den Anderen;³⁷ Kierkegaard nennt das eine „trostlose Unabhängigkeit“ des Selbst (44). Freilich wäre es genauso falsch, das Lieben des Nächsten *wie* sich selbst, so zu verstehen, als solle man eigentlich gar nicht sich selber, sondern nur den Anderen so lieben, wie man sich selbst lieben könnte, ja mehr als sich selber, also symbiotisch in ihm aufgehen, was für Kierkegaard eine Art von Verzweiflung am eigenen Selbst ist.³⁸

Vielmehr geht es weder um einen quantitativen Vergleich von mehr oder weniger Lieben noch überhaupt um einen Vergleich.³⁹ Ein solcher Vergleich im Sinne des „wie dich selbst“ setzt eine bleibende Verschiedenheit voraus, auf deren Basis es dann zur partiellen Übereinstimmung kommen soll. Bei Kierkegaard heißt es dazu: „Der Augenblick des Vergleichs ist nämlich ein selbstischer Augenblick, ein Augenblick, der *für sich* sein will; eben dies ist der Bruch, ist der Fall – wie der Pfeil fällt, wenn er bei sich selbst verweilt“ (202).⁴⁰ Das den Anderen Lieben *als* sich selbst hingegen überwindet tendenziell diese Differenz, die beim Vergleich festgehalten wird, zugunsten eines Sich-in-eins-Setzens vor Gott.⁴¹ Damit ist auch jegliches Gefälle bzw. jede Hierarchie in der Beziehung der Nächstenliebe vermieden, wie sie notwendig entstünde, wenn ich dabei entweder von mir ausginge oder abstrakt vom Anderen. Das Als-dich-selbst lässt alle Prioritätsprobleme dahinfallen bzw. gar nicht erst aufkommen und schiebt so falschen Alternativen einen Riegel vor.

III.3 Der Nächste

Um das vorgeschlagene starke „Als“ weiter zu präzisieren, ist Folgendes in Erwägung zu ziehen. Mit der Wendung „*dich* selbst“ in der Formulierung des Gebotes ist der Adressat des „Du sollst“ selber verstanden als das, *als* welches der in Rede stehende „Nächste“ zu nehmen ist. Dabei ist das Was oder Wer, *als* welches oder welcher der Nächste in der liebenden Zuwendung bestimmt wird, aus dem eigenen Selbst-Sein des Liebenden nicht nur erhoben, sondern mit diesem vor Gott in Eins gesetzt: „*als* dich selbst“.

Das Gebot erschließt mithin den „Nächsten“ als solchen, d. h. *als* den, der ist, was ich mir bin, nämlich unüberbietbar nah. Der Nächste ist im Gebot der Nächstenliebe als der genommen, der nicht nur mir nahe ist, wie ich mir selber, sondern

³⁷ Zum „wie“ bei der bloß unmittelbaren Liebe cf. KIERKEGAARD a.a.O. 65.

³⁸ „Verzweiflung heißt, dass einem Menschen das Ewige fehlt“ (a.a.O. 47). Dazu gehört die Einsicht: „Verzweiflung ist ein Missverhältnis im Innersten seines Wesen“ (ebd.) bzw.: „Sobald die Liebe sich im Verhältnis zu ihrem Gegenstand nicht ebensowohl zu sich selbst verhält, während sie doch gänzlich abhängig ist, so ist sie im unwahren Sinne abhängig“ (44). Auch die Formulierung: „dass man selbstisch sich selber liebt, oder ... selbstisch sich selbst nicht auf die rechte Weise lieben will“ (28), erinnert an die spätere Bestimmung von Verzweiflung in der „Krankheit zum Tode“ (1849).

³⁹ Cf. 202: „Ebenso steht es auch mit der Liebe, wenn sie in *endlichem* Sinne bei sich selbst verweilt oder sich selbst zum Gegenstand wird, was genauer bestimmt *der Vergleich* ist“ (201).

⁴⁰ Cf. auch schon a.a.O. 201; cf. Mt 6, 3.

⁴¹ Cf. o. Anm. 27!

der vielmehr in meine eigene Nähe zu mir so hineingehört, dass ich in ihm bzw. mit ihm zusammen meine Nähe zu mir allererst wahrhaft habe; der „Nächste“ *ist* gerade (oder soll doch sein) meine Nähe zu mir.

Das „Als dich selbst“ meint also: Ich habe den Nächsten zu lieben, „als wär’s ein Stück von mir“.⁴² Bereits der junge Hegel hat 1798/99 das Gebot der Nächstenliebe so interpretiert: „liebe ihn als [einen,] der du ist“;⁴³ Kierkegaard kannte das aber nicht.

Damit ist nun der starke Sinn des identifizierenden „Als“ beschrieben: den Anderen lieben „als dich selbst“ besagt, ihn zu lieben als den, der du bist, d. h. der auch du bist, und der das ist, was du selber bist, der zu deinem Selbst gehört, „als wär’s ein Stück von dir“.⁴⁴

III.4 Die Bewegung der Liebe

Wenn ich in der Nächstenliebe im Anderen vor Gott mir selbst begegne, dann habe ich bei diesem „Nächsten“ mit mir selbst zu tun, d. h. dann verhalte ich mich, indem ich mich zu ihm verhalte, in Wahrheit zu mir selber – und dies in einem nicht-trivialen Sinn –, dann tue ich, was ich ihm tue oder nicht tue, immer auch mir selber.

Es geht darum, dass „die Liebe sich im Verhältnis zu ihrem Gegenstand ... ebenso sehr zu sich selbst verhält“ (44). Darin ist die Selbstliebe ein *Moment*, und Kierkegaard stellt ausdrücklich fest: „Das Gebot der Nächstenliebe spricht also mit ein und demselben Wort ‚als dich selbst‘ von dieser Liebe und von der Liebe zu sich selbst“ (28). Es kommt alles auf dieses Ineinander beider Bezüge an, und die Liebe verfehlt sich, wenn sie sich (bzw. der Liebende sich) isoliert zum Gegenstand macht. Da heißt es an einer wichtigen Stelle: „*Sobald die Liebe bei sich selbst verweilt, ist sie aus ihrem Element heraus.* Was heißt es, bei sich selbst zu verweilen? Es heißt,

⁴² LUTHER hat das im Freiheitstraktat so formuliert: „das ein yglicher sich seynis nehsten annehm, als were erß selb“ (Zum 29.; WA 1, 37,33f.), cf. o. Anm. 12.

⁴³ A.a.O., wie o. Anm. 9, 363. Schon im „Leben Jesu“ (1795) hat HEGEL geschrieben. „... deinen Nächsten lieben, als wenn er Du selbst wäre“ (Hegels theologische Jugendschriften, hg. von H. Nohl, 1907, 103 u. 120). Erst in der Religionsphilosophie heißt es dann konventionell: „wie dich selbst“ (Werke, a.a.O. 17, 283). Gemeint ist, den Anderen als in Gott mit mir identisch wahrzunehmen; Liebe bedeutet somit für Hegel: „seine Besonderheit, besondere Persönlichkeit aufzugeben, zur Allgemeinheit zu erweitern, ... da ist diese Identität eines mit dem anderen vorhanden ... Das Wahre der Persönlichkeit ist also eben dies, sie durch dies Versenken, Versenktsein in das Andere zu gewinnen“ (a.a.O., Band 17, 233). Cf. Chr. F. GELLERT: „dass ich den Nächsten liebe gleich als mich“ (So jemand spricht: „Ich liebe Gott“ (1757); EG 412, 1). Auch bei Joh. David MICHAELIS kann man bezüglich des Nächsten lesen: „den man lieben soll, als sich selbst“ (Mosaisches Recht, Biehl ³1793, Teil 2, 445).

⁴⁴ Es geht nach HEGEL um „ein Gefühl des gleichen ... Lebens“ (a.a.O. Band 1, 363). Entsprechend die Umkehrung: „Der Verbrecher meinte es mit fremdem Leben zu tun zu haben; aber er hat nur sein eigenes Leben zerstört; denn Leben ist vom Leben nicht verschieden, weil das Leben in der einigen Gottheit ist“ (a.a.O. 343).

sich selbst zum Gegenstand zu machen“ (200 f.). Indem aber die Liebe sich für sich zum Gegenstand wird, wird sie endlich.⁴⁵ Sie soll aber nur so bei sich sein, dass sie zugleich beim geliebten Anderen ist; dieser ist also kein verendlicher Gegenstand der Liebe, sondern indem sie im Andern auch bei sich ist, ist sie, wie Kierkegaard es nennt, „unendlich“. D. h. sie findet beim Anderen als solchem keine verendlichen, feste Grenze, die ihre Bewegtheit aufhielte; vielmehr heißt für die Liebe gerade, „*unendlich* bei sich selbst verweilen, ... sich bewegen“ (201).⁴⁶

III.5 Liebe und Geist

So ist nach Kierkegaard „das Element der Liebe ... Unendlichkeit, Unerschöpflichkeit, Unermeßlichkeit“ (199). Unendlichkeit ist auch hier im strengen, logisch-begrifflichen Sinne genommen: als das, was im Anderen nicht Ende oder Grenze hat, sondern in ihm *bei sich* ist. Daher ist das nicht bei sich Verweilen der Liebe identisch mit ihrer Hingabe an den Anderen, und wir können die „Unendlichkeit“ der Liebe an Shakespeares *Julia* veranschaulichen. Sie sagt: „My bounty is as boundless as the sea,/My love as deep: the more I give to thee/The more I have, for both are infinite“ (Romeo and Juliet II, 2, 133–135).⁴⁷ Hier haben wir die innere Verdoppelung der Liebe, die ihre Unendlichkeit ausmacht: „Dergestalt ist Liebe stets in sich selbst verdoppelt“: „daß man gerade durch Geben empfängt, und eben das gleiche empfängt, was man gibt, so daß dies Geben und dies Empfangen ein und dasselbe ist“ (311). Damit ist das Wort Jesu eingeholt: „Denn wer seine Seele verliert, der wird sie gewinnen“ (Lk 17, 33; cf. 297).

Kierkegaard kann daher sagen: „dies ist das unendlich genaue, ewige Gleich um Gleich, welches in allem Ewigen ist“ (282). Und in diesem Sinne allein kann es auch heißen: „der Liebende tut etwas an sich selbst: er setzt voraus, daß die Liebe in dem anderen Menschen zugegen ist“ (244).⁴⁸ Daher kommt die Liebe, sich selbst voraussetzend, aus dem Anderen sich entgegen, und so *ist* sie unendlich.

⁴⁵ Cf.: „Aber ein *Gegenstand* ist stets eine gefährliche Sache, wenn man sich vorwärts bewegen soll; ein *Gegenstand* ist als endlicher ein fester Punkt, als Grenze und Aufenthalt, eine gefährliche Sache für die Unendlichkeit“ (201). Cf. auch den Bezug auf Mt 6, 3 (197).

⁴⁶ Unendlich ist die Liebe beispielweise, wenn, dass „der Liebende für sich selber alles hofft“ und dass er „liebend alles für andere hofft“, – wenn „dies ... ein und dasselbe ist“ (286), d. h. wenn er, indem er alles für den geliebten Menschen hofft, es *so* auch für sich hofft, also das eine jeweils nur im anderen tut.

⁴⁷ Cf. dazu HEGEL, a.a.O., wie o. Anm. 9, 248.

⁴⁸ Cf. o. Anm. 44. Bei GELLERT, a.a.O., wie o. Anm. 43, heißt es in der 6. Strophe: „ich aber sollte .../dem nicht verzeihn, dem du vergibst,/und den nicht lieben, den du liebst?“ Cf. bei KIERKEGAARD (zum christlichen Gleich um Gleich der Ewigkeit): „Aber das christliche gleich um gleich ist dies: wie du gegen andere handelst, ganz ebenso handelt Gott gegen dich“ (420). „Denn Gott ist eigentlich selber dieses reine gleich um gleich, die reine Wiedergabe dessen, wie du selber bist“ (421). Zum „Vergebt, so wird euch vergeben“ cf. Lk 6, 37c und a.a.O. 416: „die Vergebung, welche du gibst, empfängst du“.

III.6 Selbstvergessenheit?

Darum ist Nächstenliebe *auch* Selbstliebe, nämlich sich vom Anderen her selber Empfangen. Das schließt immer einen Rückbezug auf sich selbst ein: „denn über einen anderen urteilen, heißt im letzten Grund nur, über sich selbst urteilen, oder selbst offenbar werden“ (259).⁴⁹

Liebe des Nächsten ist ein (indirektes) Selbstverhältnis: „Du sollst die Liebe bewahren, und du sollst dich selbst bewahren; mit und in dem Bewahren deiner selbst sollst du die Liebe bewahren“ (50). Liebe ich den Nächsten *als* mich selbst, dann ist (oder wird) dieser mir so nah, wie ich mir selber bin, bzw. dann bin ich mir bei ihm so nah wie bei mir selber, und mein Verhältnis zu ihm ist in Wahrheit ein Selbstverhältnis.⁵⁰

Es ist so das Verhältnis einer „Selbstvergessenheit“ – im Anderen, um sich in diesem Anderen gerade selber zu finden. Darum heißt, den Nächsten zu lieben „als sich selbst“, wahrhaft „gleichzeitig zu werden mit sich selbst“ (37),⁵¹ und eben so (und nur so) ist Nächstenliebe *wahre* Selbstliebe: „Du sollst dich selbst lieben, ebenso wie du den Nächsten liebst als dich selbst“ (27).⁵²

Wegen dieser Einheit von Selbst- und Nächstenliebe stellt das Gebot zur Nächstenliebe auch keine Überforderung unseres Selbst dar, weil es gerade nicht um eine Leistung vom Ich aus geht (z. B. als besondere Empathie, psychologisches Sichidentifizieren, symbiotische Selbstaufgabe, Persönlichkeitsspaltung o. ä.) – diese Isolierung des Ich soll ja gerade überwunden werden. Sondern so verstanden ist die Nächstenliebe der Ort *absoluter* (d. h. vom Ich und Du losgelöster bzw. deren Dualität transzendierender) Einheit, die allein im Horizont Gottes möglich wird. Eben darin liegt die Entlastung von einem irgendwie gearteten Werkcharakter der Liebe.

Das Gebot der Nächstenliebe zielt darauf ab, mit dem Anderen als dem mir Nächsten *ein* gemeinsames Ich oder Selbst zu werden. Dies freilich nicht im „selbstischen“ Sinne, der alle anderen ausschließt – wie bei der natürlichen Liebe:⁵³ Die Liebe des Geistes ist als Liebe zum Nächsten, wie wir sahen, „Liebe zwischen zwei ewig jedes für sich als Geist bestimmten Wesen; ... aber Geist und Geist können niemals in selbstischem Sinne zu einem einzigen Selbst werden“ (64). Das unterscheidet die

⁴⁹ „Leben heißt, über sich selbst urteilen, offenbar werden“ (253), cf. Mt 7, 1 f.; Lk 6, 37 u. 19, 22 und zum Nicht-Richten bei KIERKEGAARD, a.a.O. 417 f. (cf. Mt. 7, 1 f.; Lk 6, 37a; 38c).

⁵⁰ Auch HAMANN erkannte: „Gott und mein Nächster gehören also zu meiner Selbsterkenntnis, zu meiner Selbstliebe“ (Brocken (1758), § 1; Sämtliche Werke (Nadler), Band 1 (Wien 1949), 302, 22 f.).

⁵¹ Zum Gleichzeitigwerden mit sich selbst cf. auch Gesammelte Werke, 20. Abt. (Christliche Reden 1848), 78 und Pap. VIII A 320 (Die Tagebücher (Gerdes), Zweiter Band, 167). Es impliziert „die Veränderung der Ewigkeit“ (Der Liebe Tun, a.a.O. 37 u. ö.), denn: „Was nur da ist, was keine Veränderung erlitten hat, das hat ständig die Veränderung außerhalb seiner“ (ebd.).

⁵² Das wahrhaft verstandene Gebot, den Nächsten zu lieben als sich selbst, besagt zugleich auch: „*Du sollst dich selbst auf die rechte Weise lieben*“ (27)!

⁵³ Da gilt nämlich: „Je fester die beiden Ichs sich zusammenschließen, um ein einziges Ich zu werden, desto mehr schließt dieses vereinte Selbst sich selbstisch von allen anderen aus.“ (64).

christliche Liebe von der natürlichen: „nur in der Liebe zum Nächsten ist das Selbst, welches liebt, rein geistig bestimmt als Geist, und ‚der Nächste‘ ist eine rein geistige Bestimmung“ (65). Geist wird hier als eine überindividuelle Einheit von Ich und Du gefasst: „*Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist“. ⁵⁴ In der Einheit der Liebe ergibt sich die Selbstverdoppelung des Ich: „zweie zu sein im Akt des Selbstseins“ (25) bzw., wie Kierkegaard schreibt: „Der Begriff ‚Nächste‘ ist eigentlich die Verdoppelung deines eigenen Selbst; ‚der Nächste‘ ist das, was die Denker das Andere nennen würden“ (ebd.). Hier ist offensichtlich auf Hegels Logik angespielt. ⁵⁵

IV Die Zwischenbestimmung: Gott

Wir haben gesehen, in der Formulierung des Gebotes: den Nächsten zu lieben *als* sich selbst, bedeutet dieses ALS eine Verdoppelung und geht somit über einen bloßen Vergleich (im Sinne eines „wie“ dich selbst) weit hinaus. Gemeint ist mit diesem „als“ die Verdoppelung des Selbst in der Nächstenliebe bzw. die Verdoppelung der Liebe als Ausdruck der Verdoppelung des Ewigen im liebenden Menschen. ⁵⁶ Das ALS muss als Einheit der Bewegung nach außen und der nach innen, bzw. der Einheit des Bezugs auf einen Anderen *im* Bezug auf sich selbst oder auch des Bezugs auf sich selbst *im* Bezug zugleich auf den Anderen begriffen werden. Weil jeder seinen Nächsten Liebende sich auch „in sich selbst zu ‚der Liebe‘“ selber verhält (335), ist Gott in aller Nächstenliebe das mitgesetzte „Dritte“ oder die wesentliche „Zwischenbestimmung“ (287, 332f., 335). Nur „vor Gott“ sind der Andere und ich wesentlich eins.

Aus der überreichen Entfaltung, die Kierkegaard diesem Grundgedanken auf den über 430 Seiten seines Buches zuteil werden lässt, können zum Schluss nur noch zwei Aspekte hervorgehoben werden.

IV.1 Schöpferische Nähe

Es wurde deutlich: mit diesem „Als“ (sc. dich selbst) kommt mir der Nächste überaus *nah* – so nah, wie ich mir selbst bin. Das ist das Wunder geisthafter Einheit in aller Verschiedenheit. ⁵⁷ Da niemand davon ausgenommen ist, für mich „der Nächst-

⁵⁴ HEGEL, Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden, Band 3, 145. Für Hegel wird dies Verhältnis erst in der *Verzeihung* – als erstem Dasein des absoluten Geistes – realisiert: „Das versöhnende *Ja*, worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten *Dasein* ablassen, ist das *Dasein* des zur Zweiheit ausgedehnten *Ichs*, ... – es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen“ (a.a.O. 494; cf. Mt 18, 20; Lk 17, 21).

⁵⁵ So auch der Herausgeber GERDES (a.a.O. 445 A. 22) mit Verweis auf die entsprechende Stelle in: Werke in zwanzig Bänden, Band 5, 125–131 (Zitat: 129).

⁵⁶ Cf. o. Abschnitt II.

⁵⁷ Der junge HEGEL hat 1797 formuliert: „Die Religion ist eins mit der Liebe. Der Geliebte ist uns nicht entgegengesetzt, er ist eins mit unserem Wesen; wir sehen nur uns in ihm, und dann ist er

ste“ zu werden, da die Nächstenliebe vielmehr schlechthin *allen* sich zu öffnen vermag, ist der Nächste als solcher fraglos da, wenn ich nur will: „es gibt in der ganzen Welt keinen einzigen Menschen, der so sicher und so leicht zu erkennen ist, wie der Nächste“ (59). Die Frage: *wer* ist mein Nächster? löst sich mithin so auf, dass ich selber die Antwort immer schon mitbringe. Eben dies hat Jesus im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 30–37) dargetan.⁵⁸ Mein Nächster ist jeweils der, den ich mir zum Nächsten *werden lasse* (cf. Lk 10, 30), indem er mir so nahe wird, wie ich es mir selber bin (cf. 26f.).

Kierkegaard bezeichnet den Nächsten auch als „das erste Du“, aber *nicht* als „das andere Ich, oder das Ich noch einmal“ (65), was auf die Bestimmung des Freundes bei Aristoteles als des ἄλλος αὐτός bzw. ἕτερος αὐτός kritisch bezogen ist.⁵⁹ Denn für Kierkegaard ist der Nächste „eine rein geistige Bestimmung“ (65), eine Bestimmung vor Gott, nicht aber eine Bestimmung der Selbstliebe (63) oder Vorliebe (66).⁶⁰ „Der Nächste“ – das sind im Prinzip „alle Menschen“ (ebd.), eben weil ich jeden Anderen mir zum Nächsten werden lassen kann – vor Gott.⁶¹

Hinter dieser Abgrenzung vom „anderen Ich“ des Aristoteles steht aber auch eine spezielle theologische Grundannahme. Christus, der in Wahrheit der eigentliche *barmherzige Samariter* ist, hat jeden Anderen mehr geliebt, als dieser sich selbst, und es gibt keinen Menschen, „der sich selbst so sehr liebte, wie Christus ihn liebte“ (112).⁶² Die wahre Liebe ist nämlich schöpferisch; denn die Nächstenliebe „besteht nicht darin, daß man den liebenswerten Gegenstand, sondern darin, daß man den nicht-liebenswerten Gegenstand liebenswert findet“ (409; cf. 19, 174f., 190). Mit diesem „Hervorlieben“ des Liebenswerten am Nächsten (241f., 243; cf. 280)⁶³ hat Kierkegaard in der Sache etwas zur Geltung gebracht, was schon M. Luther 1518 in der Heidelberger Disputation formuliert hat: „Amor Dei non invenit sed creat

doch wieder nicht wir – ein Wunder, das wir nicht zu fassen vermögen“ (a.a.O., wie o. Anm. 9, 244). Cf. auch Eph 5, 28b: ὁ ἀγαπῶν τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἑαυτὸν ἀγαπᾷ.

⁵⁸ Zur genaueren Auslegung cf. J. RINGLEBEN, Jesus. Ein Versuch zu begreifen (2008), 181 ff. Bei Kierkegaard: 26f.

⁵⁹ Cf. Nikomachische Ethik IX, 4; 1166a und IX, 9; 1170b; bei Kierkegaard: 61 u. 65. Bereits HOMER hat πλησίος ἄλλος („Nachbar, Nächster“): Il. B 271, Od. 10, 37. Unter den Epigrammen des EPIKUR findet sich auch dies: „ut ne minus amicos quam se ipsos diligant“ (Frg. 74 (70.) = Cic. Fin 1, 70; in: Epikur. Wege zum Glück (Hg. R. Nickel), Berlin 2006, 114).

⁶⁰ Cf.: „Aber was das Selbstische um keinen Preis ertragen kann, ist: die Verdoppelung, und das Gebot „als dich selbst“ ist eben die Verdoppelung“ (26; cf. auch 23).

⁶¹ Die Gemeinsamkeit des „vor-Gott-Seins“ (*coram Deo*) relativiert den Unterschied von Ich und Du; das Individuelle ist, sofern es ein Trennendes ist, in der Einheit Gottes aufgehoben. Beide – Ich und „mein“ Nächster – sind gleich vor Gott als seine Geschöpfe und Kinder des himmlischen Vaters. Umgekehrt bedeutet, den Anderen als sich selbst zu lieben, dass Gott uns beide zusammensieht. Zum Verhältnis von Sein vor Gott und Selbstsein cf. Die Krankheit zum Tode, Gesammelte Werke, 24. Abt. (Köln 1957), 77 ff. und dazu J. RINGLEBEN, Die Krankheit zum Tode von Søren Kierkegaard. Erklärung und Kommentar (Göttingen 1995), 218 ff.

⁶² Die Agape zugunsten des Nächsten hat in der ἀγάπη Christi selber ihren ewigen Grund (cf. Phil 2,6–8), und in der christlichen Nächstenliebe ist man sein Nachfolger (cf. Phil 2,4f.).

⁶³ Cf. dazu schon die Einleitung des Herausgebers GERDES, a.a.O. X.

suum diligibile“ (Th. 28) und was er als Differenzkriterium zur rein menschlichen Liebe versteht (WA 1, 365,1).⁶⁴

IV.2 Nähe in der Liebe

Liebt Christus jeden Menschen mehr als der sich selber, so kommt er dem Anderen näher, als dieser sich selbst ist. Zwar gilt für jeden Nächsten, dass er „dir näher ist als alle anderen“ (25), d. h. jeweils jetzt, in der aktuellen und vielleicht einmaligen Situation, die ihn als je „meinen“ Nächsten auszeichnet. Aber die Frage, ob mir der Nächste auch näher ist, als ich mir selbst bin (cf. 25), beantwortet Kierkegaard mit Nein; denn er, den ich lieben soll „als“ mich selbst, ist mir „gerade ebenso nahe“, wie ich es mir bin.

Bei Gott steht es aber anders. Indem er die „Zwischenbestimmung“ in aller Nächstenliebe und ihr tragender und sie ermöglichender Grund ist, darum ist er, und er allein, dem Ich näher als das Ich sich selber; mit Augustin zu reden: *interior intimo meo* (Conf III 6, 11). Und eben in Kraft dieser übergegenständlichen Nähe Gottes zum Menschen konnte Christus jeden Menschen mehr lieben als dieser sich selbst.

Für uns Menschen aber gilt: „Es gibt nur einen, den ein Mensch mit der Wahrheit der Ewigkeit mehr lieben kann als sich selbst, das ist Gott“ (24).⁶⁵ Daher sagt das göttliche Gebot auch *nicht*: „Du sollst Gott lieben als dich selbst“ (24), sondern es sagt: Deinen Nächsten sollst du lieben als dich selbst.

IV.3 Das Gedächtnis der Liebe

Ein Letztes sei noch angesprochen. Indem der Liebende sich ganz dem Nächsten öffnet, ist er in einem gewissen Sinne „selbst-vergessen“, indem er sein wahres Selbst beim Nächsten und bei ihm *sich* „als“ sich selbst findet. Wer sich so in einem Anderen vergisst, indem er ihn liebt, den trägt und schützt Gottes liebendes Dabeisein. Damit wird die „Zwischenbestimmung“ in aller Nächstenliebe, die der ewige Gott selber ist, noch einmal und letztgültig wichtig. Kierkegaard sagt von dem „selbst-los“ Liebenden: „wahrlich, ein solcher ist nicht vergessen. Einer denkt an ihn: Gott im Himmel; oder die Liebe denkt an ihn. Gott ist Liebe, und wenn ein Mensch aus Liebe sich selbst vergißt, wie sollte Gott seiner vergessen!⁶⁶ ... Einer denkt an ihn, und daher kommt es, daß der Liebende empfängt, was er gibt“ (310).

⁶⁴ LUTHERS These 28 lautet in ihrem zweiten (entgegengesetzten) Teil: „Amor hominis fit a suo diligibili“ (a.a.O. 365,1 f.).

⁶⁵ Hier handelt es sich also um eine komparatives „Als“; cf.: „nur wenn man Gott höher liebt als alles, kann man im andern Menschen den Nächsten lieben“ (66).

⁶⁶ Daher gilt: „tröste dich, denn Liebe bleibt; wobei sie dein Mitwisser ist, dessen wird dir zum Trost gedacht, o, seliger als noch so große Taten ..., seliger, von der Liebe erinnert zu sein!“ (331).

Sprache und Transzendenz

Zur Kritik an Jaspers

Der Sprache hat Jaspers in seinem großen Werk *Von der Wahrheit* ein eigenes Kapitel gewidmet.¹ Will man den Bezügen zwischen Sprache und Transzendenz bei Jaspers nachgehen, so ist absehbar, dass dabei seine Lehre von den Chiffren der Transzendenz in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rücken muss.² Das kann ein Theologe nur so unternehmen, dass er zugleich das Verhältnis von Gott und sprachlichem Wort mit bedenkt. Ich möchte vorweg erklären, dass ich Jaspers' Kritik an der Theologie K. Barths wie an der R. Bultmanns weitgehend teile – freilich aus theologischen Gründen.³

¹ Karl JASPERS, *Von der Wahrheit*. Philosophische Logik. Erster Band (München/Zürich 1947, Neuausgabe ⁴1991), 395–449. Dies Kapitel steht wegen der immer wieder betonten Bindung des Denkens an die Sprache (a.a.O. 413 ff.) sinnvollerweise zwischen den Kapiteln über das *Erkennen* (2. Teil; 225 ff.; bes. 382 ff.) und den Kapiteln über *Wahrheit* (3. Teil; 453 ff.): Vgl. auch Donatella di CESARE, *Die Sprache in der Philosophie von Jaspers* (Tübingen/Basel 1996).

² Vgl. dazu Jaspers, *Von der Wahrheit*, a.a.O. 1022–1054; ders.: *Philosophie*, Bd. III: Metaphysik (Berlin/Heidelberg/New York ⁴1973), 128–218; *Chiffren der Transzendenz* (München 1970); *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (München/Zürich 1962, ³1984), 153–199 u. 201–309.

³ Der bewegenden Klage von JASPERS über die Kommunikationsverweigerung von Theologen (vgl. *Der philosophische Glaube* (München 1948), 61, und: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, a.a.O. 184) wegen ihrer angeblichen „Illiberalität“ bzw. „Orthodoxie“ ist immerhin entgegenzuhalten, dass seine eigene stereotype Behauptung, der (christliche) Glaube sei blinder

I Was ist Sprache?

Die Grundzüge von Jaspers' Sprachphilosophie erschließen sich meines Erachtens am besten, wenn man ihre Anlehnung an die Einsichten W.V. Humboldts zum Ausgangspunkt nimmt.⁴ Dieser wird auch gleich zu Anfang zitiert: „Sie [die Sprache] ist nach Humboldt eine Welt, welche der Geist zwischen sich und die Gegenstände durch die innere Arbeit seiner Kraft setzen muss“.⁵ Damit ist die Sprache als eine eigentümliche „Zwischenwelt“ oder Mitte begriffen,⁶ auf die der Mensch (das „Subjekt“) sich so bezieht (und in der er so bei sich selber ist), dass er sich zugleich auf das Andere der Welt (bzw. das „Objekt“) bezieht. Nur in der Sprache und mit ihr kann er bei dem sein, was jenseits ihrer ist, dem Sein. Überhaupt wird alle Unmittelbarkeit nur in der Vermittlung durch sprachlich realisierte Bedeutungen zugänglich.⁷ „Dass ich so im Laut auf einen distanzierten Inhalt meinend gerichtet bin, das ist das Grundphänomen der Sprache“.⁸ Dabei ist das Grundrätsel das „Ineinandersein“ von physischem Laut und geistiger Bedeutung,⁹ so dass Jaspers sagen kann: „Sprache ist Geist, der ständig naturgebunden bleibt, Natur, die geistdurchdrungen ist. Das Rätsel, wie im Lautbild die Bedeutung ihren Leib hat, ist das allgemeine Rätsel der Sprache als Einheit von Natur und Geist“.¹⁰

„Gehorsam“ bzw. ein „sacrificium intellectus“ (vgl. z.B. Jaspers/Rudolf Bultmann, *Die Frage der Entmythologisierung* (München 1954), 43 u. 45 sowie *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, a.a.O. 140, 167 u. ö.) auch nicht gerade kommunikationsförderlich ist (vgl. auch unten Anm. 100).

⁴ *Von der Wahrheit*, 397, 409, 441, 449 u. 693.

⁵ A.a.O. 397. Vgl. Wilhelm von HUMBOLDT, *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*; in: *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe; Hg. A. Leitzmann), Bd. VII (Berlin 1907), 176. Im Folgenden: GS mit römischer Band- und arabischer Seitenzahl.

⁶ Vgl. HUMBOLDT, a.a.O. 60, 61, 72 u. ö. und JASPERS, *Von der Wahrheit*, 428: „Mit der Sprache gewinnt der Mensch eine Welt, die Sprache aber stellt sich in der Folge wie eine eigene Welt zwischen den Menschen und das Sein“.

⁷ Vgl. JASPERS; a.a.O. 396 und besonders die Aussage über die Sprache: „sie ergreift alle objektive Bedeutung mit den von ihr hervorgebrachten Bedeutungen“ (ebd.; Hervorh. J. R.) sowie: „Erst mit den Worten werden auch die Bedeutungen zugänglich“ (a.a.O. 398).

⁸ A.a.O. 397. Vgl. auch 412f. „Durch die Sprache wird Mitteilung möglich, die ... sich vollzieht ... in der Intention auf Sache und Gegenstand. Am Gerüst dieser gegenständlichen Intention umfaßt die Mitteilung unendliche Möglichkeiten“.

⁹ A.a.O. 396. Vgl.: „ein unzurückführbares Urphänomen“ und: „nicht Gegensatz und nicht Identität von zweien“ (ebd.). Zur logischen und theologischen Relevanz dieses Weder-Noch schon in der *Sprache* s. o. den Beitrag „Zweieinigkei“ in diesem Bande.

¹⁰ A.a.O. 410. „Einheit“ besagt hier nicht einfach Identität, sondern dass sie sich nur aneinander voneinander unterscheiden. Zum Verhältnis von Geist und Natur bzw. Laut und Bedeutung in der Sprache vgl. auch HUMBOLDT: *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, a.a.O. 171, 213 u. 46. Auch HEGEL denkt die Sprache als „das Dasein des Geistes“ (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*; in: *Werke in zwanzig Banden*, Bd. III (Frankfurt a. M. 1970), 478).

Als eigenständige „Mitte“, die sprechendes (und hörendes) Subjekt und ausgesagte Sache in ihr selber miteinander vermittelt, ist die Sprache da ganz sie selbst, wo sie zugleich beim Anderen ihrer ist: „In der wahrhaften und wirklichen Sprache ist stets durch sie ein Anderes, das nicht Sprache ist, sondern durch Sprache ergriffen wird“.¹¹ Demgemäß gilt: „Worte und Sätze sind nicht nur Bezeichnung von Sachen, sondern ...: sie bringen etwas hervor, das nur mit ihnen und durch sie ist“.¹²

Weil die Sprache derart in ihr zugleich außerhalb ihrer ist, ist auch die zweifelnde Frage, „ob denn das ‚Bedeuten‘ der Sprache je die Sache selbst zu erfassen gestatte“ und so die Sprache uns immer nur den „Charakter des Seins für uns“ geben könne,¹³ obsolet, wie Jaspers zu Recht betont: „Schon im Metaphorischen ist der Mensch doch auf Eigentliches gerichtet“.¹⁴ Der Begriff der Sachen an sich selbst macht ja gerade den Sinn ihrer sprachlichen Vermittlung bzw. „Repräsentation“ aus.¹⁵ Denn „unsere Vorstellungen und Begriffe und damit das Sein [!] werden für uns zugleich mit der Wortbildung klar, unterscheidbar und zum festen Besitz“.¹⁶ Dieses *Zugleich* besagt, dass Wort (lauthafte Bedeutung) und Begriff (sc. der Sache selbst) sich nur *aneinander voneinander* unterscheiden lassen, was eben die dialektische „Einheit“ von Einheit und Unterschiedsein von Sprache und Denken bedeutet. Daher gilt auch: „Sprache gibt die Anhaltspunkte für das Weiterschreiten des Erkennens“;¹⁷ das ist wiederum ein Gedanke Humboldts.¹⁸ Jaspers kritisiert daher treffend die Auffassung vom Zeichencharakter der Worte.¹⁹ Allerdings bringt er hierbei nicht den wohl entscheidenden Gesichtspunkt zur Geltung, dass die Sprache schon deswegen kein System von Zeichen (d. h. unmittelbar auf externe Signifikate gerichtet) ist, weil sie

¹¹ Jaspers: *Von der Wahrheit*, 398. Vgl. auch: „Alles, was etwas ‚bedeutet‘, worin zugleich ein anderes gemeint ist, wird in diesem Sinne Sprache“ (a.a.O. 413) und: „überall ist der Mensch in der Sprache durch sie auf ein anderes gerichtet“ (411) sowie 439: „Im Denken der Sache vertraue ich der Sprache, daß sie sich einstellt, ohne daß ich an sie denke“.

¹² A.a.O. 404.

¹³ Vgl. a.a.O. 399. Dieser (gleichsam idealistische) Einwand wiederholt nur noch einmal die eigene Art der Sprache, in sich außer sich zu sein, d. h. das Ansich der Sache als solches im sprachlichen Für-uns (bzw. Fürsich), also im internen Unterschied zu sich (als Sprache) zu haben.

¹⁴ Ebd. Zum metaphorischen Grundcharakter der Sprache überhaupt vgl. a.a.O. 398 f., 436 u. ö.

¹⁵ „Es zeigt sich, daß der Begriff immer mitspricht, daß Worte nur vermöge eines in ihnen mitgetroffenen Begriffs einen Sinn gewinnen. Alles wird für den Menschen nur durch Begriff ... gegenwärtig“ (a.a.O. 417).

¹⁶ A.a.O. 399.

¹⁷ A.a.O. 413. Vgl.: „Denken und Sprechen ist in einem, ihre Entwicklung ist Entwicklung des einen mit dem anderen“ (a.a.O. 415). Vgl. auch: 407 f. und JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, a.a.O. 190 (zit. u. bei Anm. 54).

¹⁸ „Durch die gegenseitige Abhängigkeit des Gedankens, und des Wortes von einander leuchtet es klar ein, dass die Sprachen nicht eigentlich Mittel sind, die schon erkannte Wahrheit darzustellen, sondern weit mehr, die vorher unerkannte zu entdecken“ (HUMBOLDT, GS IV, 27). Zur Interpretation vgl. J. RINGLEBEN: *Arbeit am Gottesbegriff*. Bd. I (Tübingen 2004), 138–142.

¹⁹ *Von der Wahrheit*, 401–409. Vgl.: „Worte und Sätze sind nicht nur Bezeichnung von Sachen, sondern Ausdruck von Vollzügen ...: sie bringen etwas hervor, das nur mit ihnen und durch sie ist“ (404).

primär in sich auf sich selber zeigt bzw. verweist, so z. B. durch grammatisch-syntaktische „Gelenke“ im Satz (wie z. B. „indem“ oder „weil“ oder „sodass“ u. Ä.) – durch Wörter, die nur einen innersprachlichen Bezug haben. Er hält aber im Vorübergehen fest: „Die eigentliche Bedeutung der Worte liegt nicht in ihnen allein, sondern erst in den Bewegungen der Sätze, in denen die Worte sich gegenseitig erhellen, begrenzen und bestimmen“.²⁰

Auch die interne Bewegtheit der Sprache im Gesprochenwerden hat Jaspers im Blick: „Wir sind gebunden an die Sprache, werden von ihr, wie sie geworden ist, ständig geführt, unmerklich beherrscht ... Aber wir gehen über die gewonnene Sprache auch hinaus, ... jedoch nur so, dass wir Sprache mit Sprache vertauschen“.²¹ Das ist im Raum von Humboldts (von Br. Liebrucks so genanntem) „Erstem Hauptsatz“ gedacht: „Durch den selben Act, vermöge dessen“ der Mensch „die Sprache aus sich herauspinnt, spinnt er sich in dieselbe ein.“²²

²⁰ A.a.O. 409. Vgl. auch 407: „Vielmehr schafft die Sprache in ihrer nicht voraussehbaren Freiheit die Klarheit im Vollzug, der durch eine Reihe von Akten auf Grund sprachlicher Mitteilung Gegenwart wird“. Der Satz: „So können Worte relativ gleichgültig werden vermöge des Zusammenhangs der Sätze, in denen im Ganzen erst der Sinn aufleuchtet“ (409), ließe sich sprachphilosophisch konkretisieren durch die eigentümliche Dialektik in jedem Satz, in dem sich bereits sein Gesamtsinn durch die Einzelworte aufbaut, die aber zugleich von seinem vollendeten Ganzen her (oft erst vom letzten Wort aus) ihre endgültige Bestimmung erhalten. Was den Sinn des ganzen Satzes mitbestimmt, erfährt doch erst vom Ende her – als aufgehobenes Moment – seinen eigenen sprachlichen Sinn. Vgl. dazu J. STENZEL: *Philosophie der Sprache*, in: Handbuch der Philosophie (München/Berlin 1934, Sonderausgabe) 15f, 44 f. und 48 f. sowie Br. LIEBRUCKS, *Sprache und Bewußtsein*, Bd. IV (Frankfurt a. M. 1968) 132 f., 262–264 u. ö.

²¹ *Von der Wahrheit*, 419.

²² HUMBOLDT: *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, a.a.O. 60. Humboldt betont im Fortgang, dass man aus dem „Kreis“ einer Sprache nur insofern herausgehen kann, „als man zugleich in den Kreis einer andren hinübertritt“ (ebd.). JASPERS bezieht sich auch ausdrücklich auf die (hiermit zusammenhängende) berühmte Formel Humboldts von der Sprache, die im Sprechen nicht ἔργον, sondern ἐνέργεια ist (*Von der Wahrheit*, 409; vgl. Humboldt: *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, a.a.O. 46 u. ö.). Ähnlich wie Humboldt das Verhältnis von Spontaneität und Rezeptivität in der Sprache sieht, schreibt Jaspers: „Wohl aber gibt es das Forterzeugen dieser Erkenntnisgehalte im Aneignen; ihr Neuerwerb ist zugleich ursprüngliches Selbsterfahren der geschichtlich überkommenen Worte“ (*Von der Wahrheit*, 408). Vgl. auch Jaspers zur Erfahrung von „Inspiration“ (im Anschluss an Nietzsche): *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, a.a.O. 47 f.

II Transzendenz und Sprache

Nach dieser Skizze von Jaspers' Sprachauffassung wende ich mich den religionsphilosophischen Fragen im Verhältnis von Sprache und Transzendenz zu.

II.1 Chiffren der Transzendenz

Zunächst scheint es, als rücke Jaspers beides sehr eng zusammen: „Sprache ist nicht nur empirischer Tatbestand, sondern ein Umgreifendes ... Sie ist Erscheinung des Umgreifenden des Bewusstseins überhaupt, in dem alles andere Umgreifende hell wird“.²³ So heißt es abschließend, dass „die Sprachen das Gefäß allen Offenbarwerdens des Umgreifenden“ sind, „Träger der Welten, in denen sich das Sein dem Menschen zeigt“.²⁴ Welchen Status schreibt Jaspers diesem „Gefäß“ zu? Deutlich ist, dass „Offenbarwerden“ hier nicht im Sinne von Offenbarung gemeint ist,²⁵ vielmehr dies Verhältnis selber nicht mehr als ein sprachliches gedacht wird.²⁶ Das kommt in allen den Aussagen zum Vorschein, wo Jaspers den „sprachlichen“ Charakter des Umgreifenden für ein bloßes Gleichnis erklärt. Zwar sagt er: „Das Sein, das in der Sprache ergriffen wird, ist selber wie eine Sprache“.²⁷ Welchen Sinn dieses *Wie* meint, zeigen die folgenden Sätze: „Von dem schlechthin Anderen, dem Sprachlosen [d. h. dem Sein als Transzendenz], verstehe ich, was ich in Sprache *verwandle*. Ich lasse es sich verhalten, selber gleichsam sprechen“.²⁸ Zwar gilt: „Weil alles – gleichnisweise – Sprache ist, kann unsere Sprache es treffen“; aber wenn auch „nur was Sprache gewinnt, ... eigentlich da (ist)“, so doch nur durch *unser* Sprechen: „Das Umgreifende wird sprechend, oder es wird durch eine Verleihung von Sprache gleichsam zum Sprechen gebracht“.²⁹ Menschliches Sprechen erst und nur dieses, *macht* das Sein, die Transzendenz sprachlich. Vom Seienden als einem zu

²³ *Von der Wahrheit*, 396; vgl. 403: „Sprache ist ein ständiges Klarwerden aus dem wirkenden Umgreifenden, aus dem Leben aller Weisen des Umgreifenden“. Bei dem o. im Text Zitierten wäre zu fragen, was „Erscheinung“ sprachlich besagt! Andersorts hat JASPERS die Transzendenz, Gott, als das „Umgreifende alles Umgreifenden“ charakterisiert (Jaspers/Bultmann, *Die Frage der Entmythologisierung*, a.a.O. 44). Zugleich wird von ihm die „Allgegenwart“ der Sprache betont (*Von der Wahrheit*, 438, 440, 443).

²⁴ A.a.O. 449.

²⁵ A.a.O. 412 ist von „ursprünglich offenbar werden“ die Rede.

²⁶ Daher wird Offenbarung zur „Chiffer“ herabgestuft; vgl. JASPERS: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 503–507. HUMBOLDT hingegen hat auf die in beliebigen Sprachen mögliche Übersetzbarkeit auch der „geheimnisvollsten Lehren einer geoffenbarten Religion“ hingewiesen (GS IV, 16) und so ihre Sprachlichkeit unterstrichen.

²⁷ *Von der Wahrheit*, 412 (Hervorh. J. R.). Das „Ergreifen“ wird hier z. B. 411 als ein Sprache *Verleihen* bestimmt. Zu diesem Thema vgl. in diesem Bande o. den Aufsatz über den prophetischen Wortempfang: „So spricht der Herr“.

²⁸ Ebd. (Hervorh. J. R.).

²⁹ A.a.O. 411 (Hervorh. J. R.); vgl. auch 412 zu Nietzsche.

uns Sprechenden können wir immer nur „gleichnisweise“ reden, denn die Sprache hat allenfalls eine ganz vage bleibende „Verwandtschaft“ zum Sein.³⁰ Ich führe gegen diese unsprachliche Auffassung von Jaspers hier nur den Satz Gadamers an: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“.³¹

Bei Jaspers hingegen heißt es: „Von allen Weisen des Bedeutens sagt man gleichnisweise, dass sie eine Sprache seien“.³² Daher „können wir alles Sein für uns vergleichen mit einem Sprechen zu uns oder einem Aussprechen des Seins durch“ uns – eines Seins, das an sich und für sich selber sprachfrei bzw. sprachlos ist.³³ Jaspers fährt fort: „Dieser Vergleich mit der Sprache kann im Transzendieren einen universalen Grundzug der Erscheinung des Seins für uns – das Chiffersein – deutlich machen“.³⁴ Und überall, wo Jaspers sonst von der „Sprache“ der Natur oder dem zu uns „Sprechen“ der Wirklichkeit redet – und das geschieht sehr häufig –, wird die Uneigentlichkeit solcher Rede betont.³⁵

Zwar hebt Jaspers hervor: „Sprachphilosophie ... sucht in der Sprache den Grund der Transzendenz“;³⁶ gleichwohl heißt es vom „transzendierenden Suchen“, dass ihm „die Sprache als Chiffer der Transzendenz“ erscheint³⁷ und hier, wie z. B.

³⁰ A.a.O. 412.

³¹ H.-G. GADAMER: *Wahrheit und Methode* (Tübingen ³1975), XXII-XXIII (Hervorh. J. R.). Der Satz besagt gerade nicht, dass alles Sein „nur“ Sprache ist. Er meint vielmehr, „daß Sein nicht erfahren wird, wo etwas von uns hergestellt werden kann“ (XXIII). Das decouvriert JASPERS' Rede von „Verleihung von Sprache“ (sc. durch uns; vgl. *Von der Wahrheit*, 411) als unsprachlich. Vgl. auch das RILKE-Zitat, das Gadamers Werk vorangestellt ist: „Solang du Selbstgeworfnes fängst ...“ (vv. 1–10; 1922); in: Rainer Maria Rilke: *Sämtliche Werke*, hg. von E. Zinn, Bd. II (Wiesbaden 1956), 132.

³² *Von der Wahrheit*, 397. Über die Erfahrung von bedeutungshaftem „Ausdruck“ heißt es: „Im übertragenen Sinn hat alles in Raum und Zeit Erscheinende einen Ausdruck, den wir unwillkürlich wahrnehmen, als ob alles eine Seele hätte“ (ebd.).

³³ A.a.O. 400.

³⁴ Ebd. Bemerkenswerterweise redet JASPERS hier von „Chiffer“ und nicht von Metapher! Im Übrigen macht der Satz deutlich, dass die Chiffer der Ersatz für Sprachlichkeit ist.

³⁵ So ist die Rede von der „Sprache“ der Dinge (*Der philosophische Glaube*, a.a.O. 92), von der „Sprache“ der Natur (*Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 275 f. („als ob“)); der Sprache dieser Welt (a.a.O. 34, 93) und davon, dass die Transzendenz „spricht“ (*Der philosophische Glaube*, 126). Besonders häufig findet sich diese uneigentliche Rede in Karl JASPERS: *Allgemeine Psychopathologie* (Berlin/Heidelberg ⁴1946), 68, 207 (Organe), 257, 274, 594, 630 (Sprache der Gottheit), 658 u. ö. (zur Chiffrenschrift vgl. a.a.O. 455, 638, 643, 645 u. ö.). Die „Sprache“ der Chiffren (vgl. *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 153–155) ist zwar deutbar, ihr „Subjekt“ aber bleibt unerkennbar (*Der philosophische Glaube*, 192), denn diese Sprache ist nicht die eines Sprechenden (*Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 184). Die Behauptung, dass das Sprechen der Natur etc. bzw. auch das der Chiffren nur ein „Gleichnis“ sei (ebd. 173, 181, 183 u. 175), hat nur eine Scheinplausibilität, weil es überhaupt nur innerhalb der Sprache selber vernehmbar ist – theologisch spezifisch: innerhalb der Sprache des Wortes Gottes wegen der Schöpfung der Welt im Wort (vgl. Gen 1, 3; Joh 1, 3) -, d. h. weil es nur aus der Sprachlichkeit (sprachlichen Verfasstheit der Wirklichkeit) überhaupt verständlich gemacht werden kann (vgl. o. bei Anm. 6).

³⁶ *Von der Wahrheit*, 440.

³⁷ Umgekehrt: die Chiffre als „Sprache der Transzendenz“ (*Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 134; zur Chiffre des Chifferseins vgl. 184.

bei Hamann, „die Chifferschrift, welche die Sprache ist“, zu deuten versucht wird.³⁸ Das ist zwar ein Missverständnis des Worttheologen Hamann, trifft aber für Jaspers selber zu.³⁹ Indes ist es zumindest problematisch, die Sprache, in der es so etwas wie „Chiffren“ geben mag, nun selber und als solche als Chiffer zu fassen. Wird so nicht die Sprache selbst – *entsprachlicht*? Denn „Chiffren“ stehen bei Jaspers doch für ein Verhältnis ein, das eigentlich gerade nicht als sprachlich zu realisieren ist – den Bezug zur selber unaussagbaren, reinen Transzendenz. Welchen Sinn macht es, die Sprache – als das allgegenwärtige „Umgreifende“ schlechthin – selber nur wieder als „Chiffre“ der umgreifenden Transzendenz (Gottes) verstehen zu wollen?

Hier hilft auch der allgemeine Hinweis auf „das Bildsein in aller Sprache“ nicht weiter.⁴⁰ Auch Bilder müssen sprachlich realisiert werden, um in ihrer Angemessenheit und Grenze erfasst zu werden. Es ist zu wenig, nur zu sagen: „Dies Bewußtsein des Bildseins [als solchen] macht frei für das eigentliche täuschungslose Ergreifen des Seins selbst im Bilde“.⁴¹ Diese Freiheit des Bewusstseins im Bilde vom Bilde ist entweder nur ein abstrakter, genereller Vorbehalt,⁴² oder aber sie vollzieht sich selber in der Sprache⁴³ und wird durch ein Sprechen Gottes im Menschenwort gerade erst möglich. Außerdem bleibt uneinsichtig, wie das Bewusstsein sich abstrakt der Sprache „frei“ gegenüberstellen können soll, da nach Jaspers das Bewusstsein (wie auch das Denken) selber erst durch Sprache zu sich kommt.⁴⁴

Entsprechend zu diesem von Jaspers gemeinten Überschreiten bzw. Relativieren der Sprache im Namen eines reinen Transzendenzbewusstseins will er auch „die Dogmen, Vorstellungen, Verheißungen der Religionen“ – anstatt dass sie angeblich „nur als leibhaftige Realitäten *geglaubt*“ werden können – in ihrem Charakter, „nur Bild, Gleichnis, Symbol“ (d.h. Chiffren der unnahbaren Transzendenz Gottes) zu sein, aufweisen und bekanntlich so den vergegenständlichenden Offenbarungsglau-

³⁸ *Von der Wahrheit*, 441.

³⁹ HAMANN denkt bekanntlich von der eigenen Kondeszendenz Gottes in die Menschensprache aus; vgl. „Gott ein Schriftsteller!“, Johann Georg Hamann: Sämtliche Werke (Nadler), Wien 1949, Bd. I, 5. Außerdem wird für ihn die Schrift Gottes im Buch der Natur und der Geschichte allererst vom Wort Gottes (in der h. Schrift) auslegbar (vgl. 303 u. 308).

⁴⁰ *Von der Wahrheit*, 399.

⁴¹ A.a.O. 400.

⁴² Jaspers setzt stets schon als Generalprämisse voraus, dass Gott sich der Sprache entzieht. Gerade der Umstand aber, dass Gott unzugänglich bleibt und wir allenfalls auf unsere Bilder von ihm zurückgeworfen sind, verdinglicht die lebendige Beziehung zwischen Gott und Mensch. Vgl. *Der philosophische Glaube*, 100: „Es gibt Gott und die Welt, nichts dazwischen“.

⁴³ Wenn ein „Ergreifen des Seins selbst im Bilde“ möglich bzw. wenn es möglich sein soll, „den Bildcharakter zu verstehen, durch den wir das Sein treffen“ (*Von der Wahrheit*, 400), dann ist dies Verhältnis selber ein wesentlich sprachliches. Das heißt gegen JASPERS: wir können „alles Sein für uns“ nicht nur „vergleichen“ mit einem Sprechen zu uns (oder einem „Ansprechen des Seins durch uns“; vgl. ebd.) und das Sein für uns als „Chiffersein“ auffassen, sondern es ist an ihm selber ein sprachliches Verhältnis.

⁴⁴ Vgl.: „Bedeutung verstehen ist der Beginn des Bewußtseins“ (a.a.O. 396) und: „Während die Sprache unser Bewußtsein hell werden läßt ...“ (397). Vgl. auch JASPERS: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 113; zitiert unten Anm. 59.

ben durch den philosophisch „gereinigten“ Glauben ersetzen. Dass sie religiös aber „nur gelten im bewegten Verwirklichtwerden“ und dass gerade das Wort „Gott“ nur im sprachlich bewegten Verwirklichtwerden „Gegenstand“ lebendigen Glaubens sein kann, wie sich an den Gleichnissen Jesu, d. h. seiner Vergegenwärtigung des Reiches Gottes als „Sprachereignis“, zeigen lässt, wird nicht einmal erwogen. Stattdessen erfüllt sich für Jaspers das Gottesverhältnis in einem „das ... Übersprachliche des Seins selbst ... erfüllenden Schweigen“.⁴⁵

Nicht nur die biblische Rede von Gottes schöpferischem Sprechen (Gen 1, 3), sondern auch der Satz, der die Sprache in Gott gründen lässt⁴⁶ und die Sprachlichkeit des Gottesverhältnisses von Gott her begreift – ich meine den Satz: „Im Anfang war das Wort“ (Joh 1, 1) –,⁴⁷ bringt für Jaspers lediglich das außersprachliche Rätsel des Verhältnisses von Sprache und Sein bzw. Transzendenz *mythisch* zum Ausdruck.⁴⁸ Lässt sich aber die Sprache als „Grund unseres Seins, wo im Ursprung Sein und Denken und Wahrheit mit der Sprache in Einem gegenwärtig sind“,⁴⁹ anders denken als so, dass sie in Gott selber ihren uneinholbaren Ursprung hat – als einem selbst (in unserer Menschensprache) sprechenden Gott?⁵⁰

⁴⁵ *Von der Wahrheit*, 416; vgl. 195.

⁴⁶ Dass die Sprache uns „geschenkt“ wird (a.a.O. 398; vgl. auch 442: *mythisch!*), die doch zugleich wie von selbst entstehender Sprachkraft sich verdankt (ebd.), ist dieselbe schillernde Redeweise, wie dass wir in der Existenz uns „geschenkt“ werden (vgl. dazu u. Anm. 89). In ihr verbinden sich eine negative Implikation (sc. dass wir uns rein vorfinden und uns nicht uns selber verdanken bzw. uns nicht selber hervorgebracht haben) und – im Überschreiten dieser „Grenze“ – die positive, dass wir von woanders her (bzw. von einem Anderen her) sind und uns *diesem* und nicht uns selber uns verdanken. Die Semantik von „(Sich) Geschenktsein“ enthält klarerweise ein *Mehr* über die bloß negative Unbegründbarkeit von menschlicher Freiheit durch sich selbst hinaus. Freilich kann man im Zusammenspiel von negativer und positiver Implikation dieser Redefigur ein Regulativ für die religiöse Sprache finden, um so quasi-empirische, verdinglichende Vorstellungen zu vermeiden. Vgl. einschlägig auch zu Jaspers: G. W. REITSMA, *Vom Wirken der Wörter. Wege des Denkens über religiöse Sprache* (Assen 1947), 117–134.

⁴⁷ A.a.O. 412. LIEBRUCKS spricht vor diesem Hintergrund von Gott als dem „dauernden Korrespondenten der Sprache“ (*Sprache und Bewußtsein*, a.a.O. Bd. IV, 188).

⁴⁸ *Von der Wahrheit*, 412; vgl. 442 („Geschenk!“) und 444 („muß zuerst einmal schöpferisch gegenwärtig gewesen sein“). Auch JASPERS will sich offenhalten „für das Hören der Sprache der Gottheit in aller Wirklichkeit“ (*Die Frage der Entmythologisierung*, a.a.O. 43); wäre das nicht nur „gleichnishaft“ zu verstehen, wäre der Gedanke der Schöpfung im Wort erreicht. Vgl. A. KLEIN, *Glaube und Mythos: eine kritische, religionsphilosophisch-theologische Untersuchung des Mythos-Begriffs bei Karl Jaspers* (München 1973).

⁴⁹ *Von der Wahrheit*, 440. Vgl. auch das von JASPERS geforderte philosophische „Bewußtsein des tiefen Grundes der Sprache im Ganzen und für das Ganze des Menschseins“ (443) sowie: „Das Sprachvermögen über-haupt ist ein im Grunde unerforschbares Rätsel des Menschseins“ (395). Bei der Sprache geht es um die „Tiefe, in der die Seinsfrage selbst liegt“ (ebd.).

⁵⁰ Entsprechend denkt LUTHER den „deus verbosus“ (WA 39/2, 199, 4f.): „Non habuerunt Deum mutum nec solum operatum, sed verbosum id est plenum et quotidianum suo verbo“.

II.2 Gott in der Sprache

Die oben erwähnte Auffassung der Sprache als einer dialektischen Mitte findet sich auch bei Hegel: „Die Sprache aber tritt nur als die Mitte selbständiger und anerkannter Selbstbewusstsein[e] hervor“.⁵¹ Das heißt, sie vermittelt die zueinander Sprechenden so miteinander, dass sie sie über sich (als sich entäußernde Mitte) gerade in ihre Selbständigkeit füreinander entlässt; sie bleiben im sprachlichen Miteinander doch frei für sich und die „Objektivität“. Daraus folgt – und das ist sprachphilosophisch entscheidend gegen Jaspers zu behaupten –: das „Für uns“ (alles „Erscheinens“ in der Sprache) verhindert nicht nur nicht das „Ansich“ (des sprachlich Erscheinenden), sondern ermöglicht es gerade: für uns.⁵² Ist also die Sprache (als solche) selber der spezifische Ort (des Erscheinens) von Transzendenz, so ist sie deren Gegenwart („an sich“) unter den Bedingungen der „Immanenz“ („für uns“). Das „von außen“⁵³ ist nur sprachlich da, d. h. (lutherisch geredet): das *Extra nos* ist im sprachlichen *Wort* mit dem *Pro nobis* vermittelt. Gilt, dass „das denkende Bewußtsein ... das Ursprüngliche (weckt), das dann über das bis dahin Bewußte hinaustreibt“,⁵⁴ so sind wir, sprachlich, *im* Bewusstsein zugleich über es hinaus,⁵⁵ und wie wir „zugleich außerhalb und innerhalb“ des Bewusstseins sind,⁵⁶ so zumal im Gottesbewusstsein als solchem. Gott ist im Wort nur so bei uns (für uns), dass er zugleich bei sich (an sich) ist. Sprache ist der Ort, wo Gott so „immanent“ sein kann, dass er „transzendent“ bleibt.

Es ist mithin nicht einsehbar, inwiefern es eine „Vergegenständlichung“ Gottes sein soll, wenn er als sich von sich aus auf den Menschen, d. h. zunächst immer: auf die Sprache, zu bewegend, ins Wort kommend gedacht wird. Was ist eine Vergegen-

⁵¹ HEGEL: *Phänomenologie des Geistes*, a.a.O. 3, 479.

⁵² Vgl. JASPERS: „Dieser Grundtatbestand, daß etwas erscheint (oder anders: ...sich offenbart, ... Sprache wird), ist, so gewiß er gegenwärtig ist, so sehr im Ganzen das Geheimnis“ (*Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 130); dazu: „Wir sind die Stätte, für die alles, was für uns ist und werden kann, seine Erscheinungsform annimmt ... Vergegenwärtigung des Umgreifenden“ (132) und schließlich: „Es ist ... falsch, den der Subjektivität zu bezichtigen, der auf die zu einer spezifischen Objektivität gehörende Subjektivität hinweist, oder eine vermeintlich subjektfreie Objektivität für die Wahrheit zu halten ... Immer gehören beide [sc. Subjekt und Objekt] zueinander und sind nicht ohne einander“ (138). Diese Sätze sind von der Sprache her zu reflektieren!

⁵³ Vgl. *Die Frage der Entmythologisierung*, a.a.O. 50.

⁵⁴ *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 190. Vgl. o. Anm. 18.

⁵⁵ „Ein sachlich gegenständliches Meinen soll mit sich selber über sich hinaus sein“ (a.a.O. 124). Zur Frage der „Vergegenständlichung“ vgl. *Die Frage der Entmythologisierung*, 18!

⁵⁶ *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 204. Vgl. auch: „Wenn wir alle Chiffren und spekulativen Sprechweisen als Menschwerk ansehen und daher in der Schweben halten, so gewinnt im Menschwerk doch Sprache, was mehr als der Mensch ist. In seiner Subjektivität selber liegt die Objektivität und umgekehrt. In der Bewußtseinsklarheit ... ist dieses Denken bezogen auf ein nicht Denkbare, aber vom Denken zu Berührendes. Von dort her wird es beleuchtet“ (a.a.O. 309 f.). Der zweite Satz entspricht wieder Humboldt, während der dritte einen eigenartigen Begriff vom Denken voraussetzt.

ständiglichung durch Sprache?⁵⁷ Beziehungsweise inwiefern ist die Vorstellung einer Selbsterschließung Gottes schon eine Verdinglichung der Transzendenz? Denn eine sprachliche Thematisierung, ein „zur Sprache Kommen“ ist als solches keineswegs schon eine falsche Vergegenständlichung; diese droht eher, wenn man, wie Jaspers „kantianisierend“ tut, die Transzendenz von der Sprache abkoppelt.⁵⁸ Gott wird ebensowenig vergegenständlicht gedacht, oder auch: Gott vergegenständlicht sich selber ebensowenig, sein Gottsein verlierend, wenn er als (und zwar: *in* unserer Menschensprache!) sprechend gedacht wird, wie andererseits wir uns falsch vergegenständlichen, wenn und indem wir sprechen. Vielmehr: indem Gott sprachlich bei uns ist und wir sprachlich mit ihm umgehen, bleibt er in seinem Verhältnis zu uns in seiner Transzendenz, und wir bleiben menschlich im Verhältnis zu ihm.

Gegen Jaspers ist daher sachlich (sprachphilosophisch) festzuhalten: Gott ist in der Sprache kein quasi-dingliches Objekt, weil im Sprechen und Hören von Sprache das, was sie zur Sprache bringt, für den Sprechenden nicht so da ist, wie ein empirisches Objekt für das (der Subjekt-Objekt-Spaltung unterworfenen) sprachfreie Bewusstsein.⁵⁹ Denn die Sprache selber (das Sprechen) ist an sich selber immer schon die Rücknahme jeder (abstrakt möglichen) Vergegenständlichung.⁶⁰ Die häufige Berufung von Jaspers auf das biblische „Bilder (!)-Verbot“ geht also ins Leere.⁶¹

Gilt es für Jaspers als Wahrheit der Christusreligion, „dass Gott zum Menschen durch Menschen spricht“,⁶² so ist die Alternative falsch, durch die Jaspers erklärt: „Die Liberalität erklärt nicht für unmöglich irgend etwas, was Gott bewirken

⁵⁷ Zur Frage der Verobjektivierbarkeit durch Sprache vgl. differenziert M. HEIDEGGER: *Phänomenologie und Theologie* (Frankfurt a.M. 1970), 43.

⁵⁸ Der starke Einfluss Kants auf das Denken von JASPERS zeigt sich besonders deutlich schon in der *Allgemeinen Psychopathologie*; vgl. a.a.O. 468 u. Anm. 1, 464, 518, 539f. u. ö. (siehe auch im Register zu „Ideen“ und „Kant“). Wie bei KANT Gott nur „Idee“ (bzw. das Ideal der reinen Vernunft) sein kann, so für JASPERS – von der Endlichkeit und ihren Grenzen aus – unerkennbare Transzendenz. Vgl. auch *Die Frage der Entmythologisierung*, 46, und *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 233.

⁵⁹ Der Satz: „Wovon immer wir sprechen, es ist durch das Sprechen in die Spaltung [sc. von Subjekt und Objekt] getreten“ (*Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 111), ist für die Sprache zu abstrakt, zumal JASPERS – mit Herder- weiß: „Das menschliche Bewußtsein hat seinen Ursprung zugleich mit der Sprache, ist gebunden an Sprache“ (113). Die Behauptung: „Wenn der Mensch als mögliche Existenz denkend auf Transzendenz gerichtet ist, so geschieht dies wieder notwendig ... in einem Vorstellen und Denken von Gegenständlichkeiten im Medium der Subjekt-Objekt-Spaltung des Bewußtseins überhaupt“ (a.a.O. 156), wird von Jaspers selber eingeschränkt: „Wo der Ernst der Sprache aus dem Glauben stattfindet, da wird aus dem Umgreifenden gesprochen, das aus der Objektivität des Gesagten und der Subjektivität des Sprechenden beides in eins zusammenhält“ (*Die Frage der Entmythologisierung*, 32f.; vgl. den dort folgenden Satz).

⁶⁰ JASPERS sieht selber: „Aber im Gegenständlichen und im Subjekt schwingt mit ein Übergegenständliches und Übersubjektives“ (*Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 124). Dies „Mitschwingen“ wäre sprachlich artikuliert zu denken! Vgl. auch das DANTE-Zitat (ebd. 125): dass Gott „von dem, was er umschließt, selbst umschlossen scheint“ (Par. 30, 12).

⁶¹ Vgl. *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 196, 213, 219, 483 u. ö.; *Die Frage der Entmythologisierung*, 21.

⁶² *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 80.

könnte, aber sie vermag selber nichts anderes wahrzunehmen als vom Menschen vollzogenes Tun, Sprechen, Erfahren“.⁶³ Denn Gott spricht eben nicht anders als in der Sprache selber und darin von sich; dies geschieht primär und fundamental, indem das Wort „Gott“ ein wirksames Wort unserer Sprache ist. Weil aber Gott nicht anders spricht bzw. nie anders gesprochen hat als in der Menschensprache, im menschlichen Wort für uns, darum verfehlt Jaspers genau diesen sprachlichen Status des Gotteswortes, wenn er schreibt: „Wenn die direkte Mitteilung Gottes in der Offenbarung als Realität da wäre, so wie eine Mitteilung von Menschen an Menschen, dann könnte sie wie andere historische Tatsachen mehr oder weniger dokumentarisch bewiesen werden“.⁶⁴

Ich beleuchte kurz die Folgen, die ein solches Missverständnis bei Jaspers für den Gottesgedanken (a.) und für das Verständnis der Sprache (b.) hat.

(a.) Der Gedanke Gottes reduziert sich für Jaspers auf den einen Satz: „Gott ist“.⁶⁵ In allen darüber hinausgehenden Aussagen darf Gott nur als „Chiffre“ für die unfassbare Transzendenz genommen werden; so gilt: „Der philosophische Glaube ... hört nur die Sprache der Chiffren. Gott selber ist eben eine Chiffer“.⁶⁶ Dabei ist wohl schon die Rede von Gott „selber“ nur in einem rein formalen Sinn zu nehmen. Insbesondere aber bleibt in solchen apodiktischen Feststellungen das Verhältnis Gottes zur Sprache ungeklärt; im Grunde wird es abstrakt verneint.⁶⁷ Demgemäß kann die religiöse Rede vom „lebendigen“ Gott nur als rational vergegenständlichend gelten.⁶⁸ Vor allem aber ist das Reden von einem „persönlichen“ Gott nur als Chiffer aufgefasst noch legitim,⁶⁹ denn darin chiffriert sich der Bezug des Ich auf ein Du, der als wirklich genommen, „die Transzendenz doch gleichsam *erniedrigt* zu dem, was der Mensch ist“.⁷⁰ Dabei bleibt wiederum die Sprachlichkeit des Ich-Du-Verhältnisses zwischen Gott und Mensch ausgeblendet.⁷¹ Kennt Jaspers, mit Gadamer gespro-

⁶³ *Die Frage der Entmythologisierung*, 42. Vgl. meinen o. Anm. 27 genannten Aufsatz.

⁶⁴ *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 104.

⁶⁵ *Der philosophische Glaube*, 109 (Hervorh. J. R.); vgl. ebenso *Allgemeine Psychopathologie*, 638 und *Philosophie*, Bd. III. a.a.O. 199–202 (Transzendenz ist).

⁶⁶ *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 196. Vgl. dazu: „Sage ich, Gott sei eine Chiffer der Transzendenz, so wird eine bestimmte Gestalt Gottes, eine persönliche, handelnde, sprechende gemeint“ (a.a.O. 486f.).

⁶⁷ Zumal „die Sprache“ der Chiffren nur Gleichnischarakter hat; vgl. a.a.O. 175 u. ö.

⁶⁸ Vgl. a.a.O. 219 u. 256. Zur Trinität vgl. u. Anm. 119.

⁶⁹ A.a.O. 219, 220, 221. Dass Gott nicht weniger als Person und zugleich mehr als eine solche sei (vgl. a.a.O. 220), ist theologisch als ein Wahrheitsmoment an JASPERS' Überlegungen zu diesem Thema zu würdigen; vgl. ähnlich P. TILLICH: *Systematische Theologie*, Bd. I (Stuttgart 31956), 283 u. 185 (Tillich spricht hier von „Symbol“). Ausführlicher zu der Frage nach dem persönlichen Gott: J. RINGLEBEN, *Der lebendige Gott* (Tübingen 2018), 281 ff. (§ 3. E.).

⁷⁰ *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 220 (Hervorh. J. R.).

⁷¹ Vgl. zu dieser die berühmte Abhandlung HUMBOLDTS *Ueber den Dualis* (GS VI, 4ff.). Daher tritt bei JASPERS an die Stelle des Gebets die philosophische „Meditation“; vgl. a.a.O. 219f. Hinter dieser Kritik scheint eine ähnliche Verkennung der Sprachlichkeit des Gebets zu stehen wie in der bekannten Polemik KANTS; vgl. zur Auseinandersetzung damit J. RINGLEBEN, *Arbeit am Gottesbegriff*. Bd. I, a.a.O. 150 u. 152f.

chen, *religiös* nicht „eine Wahrheit, die einem nur durch das Du sichtbar wird, und nur dadurch, dass man sich von ihm etwas *sagen* lässt“?⁷²

Derart kann die Transzendenz⁷³ nur in der Tradition einer abstrakt-negativen Theologie als das „ganz Andere“ geltend gemacht werden, weil der sprachliche Gedanke nicht aufkommt, dass die Transzendenz gerade im Eintreten in die Immanenz Transzendenz (für uns) bleibt.⁷⁴ Weil für Jaspers vor dem „Undenkbareren, Unanschaulicheren und Unausagbaren“ der Transzendenz ihre Chiffren immer nur zurückgenommen werden können, da sie selber nicht erscheint – außer in der sogenannten „Sprache der Chiffren“ –,⁷⁵ ist sie eine „verborgene, schweigende Transzendenz“, unbestimmt und unbestimmbar, also „schlechthin verborgen“.⁷⁶ Diese schlechthin verborgene Gottheit (*deitas*) soll sogar, wie es nivellierend heißt, über dem Gegensatz von *theologia gloriae* und *theologia crucis* stehen.⁷⁷ Zu diesen Behauptungen über das sich aller Sagbarkeit und Denkbarkeit Entziehen ist – gegen sie in ihrer Abstraktheit – zu sagen, dass das Geltendmachen des Unsagbaren selber sprachlich relativ ist; dazu wiederum Gadamer: „der nahe liegende Hinweis auf das Unsagbare braucht der Universalität des Sprachlichen keinen Abbruch zu tun“.⁷⁸

(b.) Wegen seines unsprachlichen Verständnisses von Transzendenz ist andererseits auch zu beobachten, dass Jaspers hinter seinem eigenen Verständnis von Sprache zurückbleibt. Da findet sich die Charakterisierung der Sprache als eines „Mittels“ für das existentielle Denken, oder er spricht von den Kategorien als dem „Werkzeug unseres Denkens“; diese Kategorien werden im spekulativen Denken dann selber zu „Chiffren“.⁷⁹ Solcher Verendlichung des Denkens entspricht, dass Jaspers von „unserer Gefangenschaft in den formalen Denknöten“ reden kann und davon, dass die Sprache unseres Denkens unser Denken verführt.⁸⁰

Noch spezifischer ist Jaspers' Kritik an der sogenannten „Leibhaftigkeit“ der religiösen Sprache.⁸¹ Wenn er aber die Rede von einem offenbarenden „Sprechen“

⁷² GADAMER, Wahrheit und Methode, a.a.O. XXIII (Vorwort).

⁷³ Zur Transzendenz in JASPERS' Sinn vgl. insbesondere *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 213, sowie *Philosophie*, Bd. III, a.a.O. 1–67.

⁷⁴ Vgl. *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 213 mit 164 u. 225. Vgl. zur Kritik an Jaspers gegen ein falsches Transzendenzdenken von der göttlichen Kondeszendenz her: J. M. LOCHMANN, *Freiheit in der Perspektive der Philosophie K. Jaspers' und in biblischer Sicht*; in: R. Piper (Hg.), *Transzendenz und Gottesname (FS Jaspers)*, München 1986, 20.

⁷⁵ Vgl. *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 210 u. 156 f.

⁷⁶ A.a.O. 222 (223), 224 u. 256. 110 ist von „der Ferne der allen Menschen aus der Verborgenheit zugewandten Transzendenz“ die Rede.

⁷⁷ Vgl. a.a.O. 230. Wie zu ihr, die „mehr“ ist als Liebe (225), „Vertrauen“ möglich sein soll (vgl. 222 u. 230), bleibt schwer einsichtig zu machen.

⁷⁸ *Wahrheit und Methode*, a.a.O. XXII.

⁷⁹ *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 259 u. 231.

⁸⁰ A.a.O. 232 u. 219. Vgl. auch die Rede vom „Leerlauf am Gängelband der Sprache“ (258) – als ob sie ein Gefängnis des Denkens sei (vgl. dazu o. Anm. 18).

⁸¹ Zu Leibhaftigkeit und Wort Gottes (bei den Propheten) vgl. JASPERS, *Der philosophische Glaube*, 64.

Gottes z. B. im AT als falsch-konkrete Leibhaftigkeit ausibt,⁸² so wird die Sprache unter ein massives Verständnis von Leibhaftigkeit (im Sinne quasi-dinglichen, empirischen Vorhandenseins) subsummiert. Genau das aber überspringt den sprach-spezifischen Sachverhalt, dass – wie Jaspers sonst weiß –: „als sinnliches Vernunftwesen“ die freie Existenz „die Sprache nicht entbehren kann“, weil „für die Sprache überhaupt der sinnliche Anhalt des Sprechens notwendig ist“.⁸³ Jaspers' „Leugnung der Leibhaftigkeit des Göttlichen“ – als einer „Trübung des Göttlichen“ – ist also zu pauschal.⁸⁴ Da „Leibhaftigkeit“ nur „auf Erscheinung in Raum und Zeit“ zutrifft, wie Jaspers kantianisierend behauptet, ist für ihn „die spezifische Realität Gottes in einer bestimmten Erscheinung“ definitiv ausgeschlossen – aber eben damit auch die Erscheinung Gottes in der Sprache.⁸⁵

Der eigentliche Zielpunkt dieser Kritik an einer „Leibhaftigkeit Gottes“ betrifft aber den Inkarnationsgedanken. Jaspers sieht klar, dass mit dessen Triftigkeit sein Chiffern-Konzept hinfiele: „Die Offenbarung wird leibhaftig durch Inkarnation Gottes. Sie läßt nicht zu, sich in eine Chiffer verwandeln zu lassen“.⁸⁶ Überhaupt kann Jaspers im Offenbarungsglauben – um schließlich auch dies Thema kurz zu berühren – nur eine Verkehrung der religiösen Chiffer (in seinem Sinn) in dinghaft gegenständliche Realität erkennen.⁸⁷

Freilich übersieht Jaspers bei seiner polemischen Kritik den grundsätzlichen Sinn von Offenbarung: dass nämlich der Gedanke eines Sich-Äußerns Gottes überhaupt und insbesondere der notwendige Gedanke von Gottes uneinholbarem Zuvorkommen die Ermöglichung eines Bezugs auf Gott durch ihn selber⁸⁸ und so auch eine

⁸² *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 223.

⁸³ A.a.O. 169; vgl. auch 183. Vgl. ausführlich JASPERS: *Von der Wahrheit*, 413 ff. u. 420 ff.

⁸⁴ *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 165 u. 488.

⁸⁵ Vgl. a.a.O. 167.

⁸⁶ A.a.O. 166. Für JASPERS ist es lediglich der Mensch, der als sinnliches Wesen nach Leibhaftigkeit drängt (167); für die christliche Theologie gilt F.Chr. OETINGERS Satz von der Leiblichkeit als dem Ende der Werke Gottes (vgl. 1Kor15, 44). Außerdem spielt Jaspers im Zusammenhang der „Leibhaftigkeit“ Ewigkeit und Zeit undialektisch gegeneinander aus (vgl. a.a.O. 173 u. 253).

⁸⁷ Vgl. a.a.O. 197 u. 164. Die Alternative: entweder „Offenbarung“ als zeitlich-räumlich bestimmte Handlung Gottes oder „Chiffer“ (a.a.O. 174) überspringt die Sprachlichkeit der christlichen Offenbarung (vgl.: „nur im Zeichen spricht“, ebd.).

⁸⁸ Vgl. die abstrakte Verallgemeinerung in der Anspielung auf 1Kor 3, 11 (*Der philosophische Glaube*, 88). Generell wird referiert: „von Gott weiß der Mensch nur und kann er nur wissen durch Offenbarung“ (a.a.O. 65) – „Offenbarung“ freilich im Sinne von Jaspers! Dass Gott nicht darin aufgeht, bloß Korrelat unseres Bewusstseins zu sein (das – als an ihm selber unerreichbar – wir mit dem *nomen* „Gott“ bezeichnen), sondern dass er von sich her als unser Bewusstsein von ihm ermöglichend, begründend und bestimmend verstanden werden muss, das ist auch Ausdruck unseres sprachlichen Verhältnisses zu Gott, insofern nämlich Humboldts „Erster Hauptsatz“ gilt (vgl. oben bei Anm. 22). Nur indem wir uns auf Gott richten, „spinnt“ er uns in seine Wirklichkeit ein; vgl. dazu den Satz: „Das Auge, in dem ich Gott sehe, das ist dasselbe Auge, darin mich Gott sieht“ (M. ECKEHART: *Deutsche Predigten und Traktate* (hg. von J. Quint, München ³1969), 216 (Predigt 13)).

intrinsische Korrektur jeder vergegenständlichenden Vorstellung von Gott ist.⁸⁹ Wird nicht in diesem Sinn „Offenbarung“ ins Spiel gebracht,⁹⁰ so ist nicht abzu-sehen, wie der Mensch in religiösem Glauben (auch als philosophischem Glauben) nicht nur in sich selber bleibt⁹¹ und „Transzendenz“ nur ein gesteigertes Bei-sich-selbst-Sein des Menschen darstellt, so dass sich die Rede von Gott eigentlich erübrigt. Ist Jaspers' Gedanke der Transzendenz tatsächlich mehr als nur eine potenzierte Wiederholung unserer selbst bzw. verändert uns nicht allein das Berührtwerden durch Gottes eigene Transzendenz wirklich, in dem mit ihr etwas Neues an uns kommt, das wir uns nicht selber sagen können?⁹²

Angeblich „befestigt“ der Offenbarungsglaube Gott in der Welt „zu einem Objektiven“, und ein solches Offenbarungs-Ereignis soll „die Absolutheit des Göttlichen selber“ haben.⁹³ Als sprachlich vermittelt ist dies Absolute aber nur in der

⁸⁹ Immerhin liegt auch nach JASPERS im Wort „Gott“ „wesentlich das uns Ergreifende“ (*Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 486), und er kann die Transzendenz auch als „das Wirksame“ bestimmen, durch das wir sind (157; vgl. *Die Frage der Entmythologisierung*, a.a.O. 42: „bewirken“), obwohl er die Rede von einem „Handeln“ Gottes kritisiert (196). Offen bleibt, ob die häufige Wendung vom „sich geschenkt werden“ der menschlichen Existenz eine vage Metapher oder mehr ist (vgl. 105, 109, 119, 122 („Ursprung“), 133, 213, 220 („woher“, „von dort her“), 214); vgl. auch o. Anm. 46! Jaspers zitiert zustimmend KIERKEGAARDS Formulierung von der „Macht“, durch die das Selbst „gesetzt“ ist (118), und er redet sogar von „der von der Transzendenz ... geschaffenen Existenz“ (110). Hier liegt meines Erachtens ein grundsätzliches Problem des Jaspers'schen Transzendenzgedankens; vgl. auch unten Anm. 90! Zu Kierkegaard vgl. Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*; in: *Gesammelte Werke* (Hirsch), 24. Abt. (Düsseldorf 1957), 10.

⁹⁰ Die Transzendenz „trocknet aus“, wenn nicht etwas von ihr selber her dem von ihr Berührten entgegenkommt; daher die theologische Notwendigkeit von „Offenbarung“ bzw. der Satz: Gott kann nur von Gott her erkannt werden. Die unumgängliche Rede von „Gott selber“ bringt sprachlich und logisch zur Geltung, dass der Bezug auf eine Instanz nur dann diese selber trifft, wenn sie auch diesem gegenüber als sie selber (bzw. von ihr her) thematisiert werden kann. So weiß sich der Bezug auf Gott von Gott her als ermöglicht und bestimmt, um sich als wirklich wissen zu können. Dass Jaspers einen Bezug auf Transzendenz wesentlich in Anspruch nimmt, ohne ihn als auch vonseiten der Transzendenz wirksam bestimmt denken zu wollen, verleiht seiner Position etwas eigentümlich Schwankendes und Inkonsequentes.

⁹¹ JASPERS redet von dem „auf sich selbst zurückgeworfenen Menschen“ (*Die Frage der Entmythologisierung*, 38; vgl. aber das – sprachlich zu begreifende! – 43 f. Gesagte). HEIDEGGER hat das Auf-sich-Gestelltsein des Philosophierenden („freie Selbstübernahme des ganzen Daseins“) klar von der gläubigen Existenzweise unterschieden (*Phänomenologie und Theologie*, a.a.O. 32 u. 18–20).

⁹² Vgl. dazu JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 166 f. Vom „Berührtwerden“ durch die Transzendenz spricht Jaspers z. B. a.a.O. 122.

⁹³ *Die Frage der Entmythologisierung*, 41. Vgl. hier auch zu JASPERS' eigenem Offenbarungsbegriff: „Geheimnis des Offenbarwerdens des Wahren in Sprüngen der Geschichte des Geistes“ (ebd.); beide Offenbarungsbegriffe seien radikal unterschieden (41 f.). Eigentlich kommt der „philosophische Glaube“ ohne Offenbarung aus (vgl. *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 52 u. 109 f.). Bei Jaspers' eingangs zitierter Kritik ist zu fragen: was ist ein „absolutes Ereignis“ (*Die Frage der Entmythologisierung*, 47)?! Es geht nicht um den Glauben an ein Ereignis (vgl. a.a.O. 50)

Relativität da; es geht nicht um „Vergötzung“, sondern um Dialektik.⁹⁴ „Sich etwas sagen lassen von Gott“ ist doch nicht ohne die Wahrhaftigkeit eigenen Hörenkönnens bzw. Erkennens des Menschen real.⁹⁵ Denn christlich jedenfalls bezieht sich die Offenbarung „auf das Wort, das Gott spricht, auf Gott selbst, der erfahren wurde im Wort“, das (z. B.) „der Prophet als Gottes Wort mitteilt“.⁹⁶ Freilich wird sie angeblich als ausgesagte verendlicht, denn – so Jaspers – „im Sprechen wird das in ihr Gemeinde verkehrt“.⁹⁷ Wird in solchen apodiktischen Urteilen die Sprache noch als Sprache gedacht?

Es heißt bei Jaspers: „Die Wirklichkeit der Transzendenz als Objekt ist nur in der Sprache der Chiffren, nicht aber wie sie an sich selbst ist, für uns da“;⁹⁸ wir haben oben gesehen (Anm. 13 u. bei Anm. 52), dass die Sprache eben diese Unterscheidung von „für uns“ und „an sich“ in sich selber austrägt, ja nur so überhaupt Sprache ist. Die transzendente Besinnung auf die „Bedingung der Gegenständlichkeiten in der Struktur dessen, wie alles Sein uns gegeben wird“ bzw. auf die „subjektiven Bedingungen für das Gegenwärtigwerden des Sinns der jeweiligen Objektivität“,⁹⁹ verlässt in abstrakter Weise die genuin sprachliche Korrelation von Wort und Glaube bzw. Sprache und Verstehen. Weil er diese Korrelation verkennt, kann Jaspers im Offenbarungs-Glauben nichts anderes als „absoluten Gehorsam“ und „Unterwerfung“ unter eine positiv gegebene Offenbarungswahrheit finden.¹⁰⁰

im Sinne purer Faktizität, sondern um es als Gottes eigene Zuwendung zum sündenverstrickten Menschen: als sein Wort des Heils in dem Menschen Jesus.

⁹⁴ Vgl. JASPERS: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 137. Überhaupt bleibt uneinsichtig, warum die „Realität einer Offenbarung, die von Gott ausgeht und doch der menschlichen Interpretation bedarf“, für Jaspers „dem Gottesgedanken selber nicht entspricht“ (109 f.).

⁹⁵ Vgl. *Die Frage der Entmythologisierung*, 42, und JASPERS, *Der philosophische Glaube*, 113. Vgl. die Erwägung: „Oder ist der Glaube an Offenbarung in eins und untrennbar von der Offenbarung selbst, die den Glauben bewirkt?“ (*Die Frage der Entmythologisierung*, 45)!

⁹⁶ *Der philosophische Glaube*, 63. S. o. Anm. 27

⁹⁷ A.a.O. 65 f. Gegen die „Fixierung“ im Wort wird dekretiert: „Nirgends ist die ganze, volle, reine Wahrheit – weil sie im Satz der menschlichen Sprache ... nicht sein kann“ (a.a.O. 76; vgl. 115). Darüber hat HEGEL differenzierter und sprachgemäßer gedacht; vgl. J. RINGLEBEN, *Sätze über Gott und spekulativer Satz*; in: Ders., *Arbeit am Gottesbegriff II* (Tübingen 2005), 192–209.

⁹⁸ *Die Frage der Entmythologisierung*, S. 44.

⁹⁹ Ebd.

¹⁰⁰ Vgl. oben Anm. 3 und JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 164 u. 485. Weil die Offenbarungswahrheit nur „rational absurd“ sein kann (164; und: *Der philosophische Glaube*, 112), muss Offenbarungsglaube ein *sacrificium intellectus* sein (vgl. 67 f. u. 113).

III Glaube und Wort

III.1 Religiöse Entgegenständlichung

Jaspers' Verdinglichungskritik am religiösen Bewusstsein und seinen Gegenständen ist offensichtlich nur die Kehrseite seines abstrakten (undialektischen) Verständnisses von Transzendenz. Dabei entgeht ihm der sprachliche Zusammenhang zwischen Gottesbewusstsein und religiöser Inhaltlichkeit als solcher; daher bleibt es bei einer letzten Fremdheit und Äußerlichkeit dieser gegeneinander und sie sind nicht konkret vermittelt (oder nur einseitig subjektiv als „Lesen“ der Chiffren).¹⁰¹ Ich möchte demgegenüber hier die These vertreten, dass die religiösen Inhalte (d. h. die Gegenstände religiösen „Wissens“ im Glauben) an sich (und für das religiöse Bewusstsein selber) nicht „leibhaftige“ Gegenstände, sondern Formen sind, nämlich Formen des religiösen Umgangs mit ihnen, der von ihnen bestimmt wird: als Inhalte zugleich Formen für ...¹⁰²

Jaspers selber weist in diese Richtung, wenn er schreibt: „So ist für ein Denken der Transzendenz in der Seinsspekulation der Gegenstand so da, dass er doch erst im Zusammenbruch seines Gegenstandseins durch die Gedankenbewegung gegenwärtig werden lässt, was gemeint war.“¹⁰³ Ich behaupte, diesen „Zusammenbruch“ vollziehen die genuin religiösen Gegenstände an ihnen selber bzw. fordern ihn von sich her, indem z. B. die Offenheit des Wortes „Gott“ selber eine solche Gedanken-Bewegung im religiösen Bewusstsein freisetzt und fordert. Das würde bedeuten, der Offenbarungsglaube ist nicht als solcher schon die Ableitung in Dogmatismus, sondern er löst gerade die Offenheit *religiös* ein, die Jaspers für den „philosophischen Glauben“ in Anspruch nimmt.¹⁰⁴ Denn er möchte diese „Verflüssigung“ des Gegenständlichen für das philosophische Denken reservieren.¹⁰⁵ Jaspers scheint zu entgehen, dass auch der genuin religiöse bzw. theologische „Sinn“ eben dies immer schon realisiert. Andernorts weiß auch er: „Es gibt eine *fromme* Anschauung dieser Leibhaftigkeit [sc. der Chiffren], als ob sie *auch* empirische Realität sei. Die Fröm-

¹⁰¹ Vgl. *Philosophie*, Bd. III, 128–156, und *Von der Wahrheit*, 1045–1054.

¹⁰² Zur genaueren Ausarbeitung dieser These vgl. J. RINGLEBEN, *Der lebendige Gott*, a.a.O. 75 ff. (§ 4. Exkurs I).

¹⁰³ *Die Frage der Entmythologisierung*, 18. Ähnlich die Kritik falscher Vergegenständlichung: „Dogmen können nicht mehr reine Chiffren der Transzendenz sein, es sei denn, sie würden aus der Dogmenhaftigkeit ihrer Form zurückgenommen in die Bewegung des Denkens“ (*Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 197). Vgl. Cl.-U. HOMMEL, *Chiffer und Dogma: vom Verhältnis der Philosophie zur Religion bei Karl Jaspers* (Zürich 1960).

¹⁰⁴ Vgl. *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, a.a.O. 142; abstrakt: 150.

¹⁰⁵ Vgl. a.a.O. 132: „Wenn im Denken des Umgreifenden dieses selber unausweichlich Gegenstand wird, erzwingt der philosophische Sinn zugleich die Umwendung ins Gegenstandslose“. Es ist bereits der religiöse „Sinn“, der im Bewusstsein Gottes dessen inne ist, dass dieser zugleich „Gegenstand“ und „mehr als“ bloßer Gegenstand ist – ein Wissen, das nur sprachlich zu realisieren ist bzw. selber sprachlich ist.

migkeit zeigt sich darin, daß die Konsequenzen eines materialistischen, magischen, nutzenden Mißbrauchs solcher Leibhaftigkeit wie selbstverständlich ausbleiben.“¹⁰⁶

III.2 Form und Inhalt im Glauben

Ich erläutere nun meine oben angedeutete These.¹⁰⁷ Ich will dieses Beziehungsgefüge (von Form und Inhalt) – auch um seinen sprachlichen Status zu verdeutlichen – im Ausgang von einem biblischen Wort über den Glauben zu erläutern versuchen. Paulus schreibt Röm 10, 17: ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς (*fides ex auditu*; d.h.: Der Glaube kommt aus dem Hören bzw. der Verkündigung; ich ergänze: zu sich). Was Jaspers wohl nicht gesehen hat, ist demnach der Umstand, dass der Glaube in seinen ihm verkündigten Inhalten sich selber als *ihre* Form ergreift. Das kann er nur, weil diese Glaubens-Inhalte immer zugleich auch Artikulationsweisen des auf sie gerichteten Glaubens sind. Denn der Glaube ist die Form, die jenen Inhalten spezifisch entspricht und sich aus ihnen (als selber „Formen“) entgegenkommt.¹⁰⁸ Das besagt: beides steht einander nicht äußerlich fremd gegenüber – als formeller Gehorsamsakt und heteronome religiöse Dingwelt –, sondern indem der Glaube an seinen Inhalten seine eigene Artikulation gewinnt, kann er sich darin selbst anschauen; inhaltlich gerade gewinnt er sich selber und ist in solchen Inhalten *bei sich*.

¹⁰⁶ *Die Frage der Entmythologisierung*, 22 (Hervorh. J. R.).

¹⁰⁷ Bedient man sich vorläufig und heuristisch einmal der – im Übrigen nicht unproblematischen – Unterscheidung W. HERRMANNs zwischen „Grund“ und „Inhalt“ des Glaubens (vgl. Wilhelm Herrmann, *Gesammelte Aufsätze*, hg. von F.W. Schmidt (Tübingen 1923), 268f: der Glaube wird durch seinen Inhalt (als seinen Grund) erzeugt), so kann man sagen: Für Jaspers ist der Grund des Glaubens eigentlich reiner Transzendenzbezug; die Inhalte des Glaubens stellen allenfalls Chiffren der Transzendenz dar und sind wesentlich vom Abgleiten in dinghafte Vorstellungen bedroht. Dagegen möchte ich Folgendes geltend machen: Ist nicht eine Beziehung dergestalt denkbar, dass die „Inhalte“ nicht nur einfach positiv gegebene Sachverhalte sind, sondern dass sie (1.) spezifische Artikulationen des „Grundes“, d.h. der Transzendenz selbst, bieten und derart (2.) selber eine Artikulation bzw. explizite Thematisierung des *Verhältnisses* von Transzendenz und Existenz bzw. von Gott und Mensch hergeben? Demgemäß wären sie als eine („gegenständliche“) Selbstverständigung des reinen Transzendenzglaubens zu begreifen. Dieser Glaube weiß sich und erkennt sich sozusagen als Form (d.h. als *fides, qua creditur*; Glaubensakt) in seinen spezifischen Inhalten (d.h. als *fides, quae creditur*; Glaubenswahrheit) wieder und findet sich darin ausgelegt. (3.) schließlich handelt es sich um eine Artikulation des Verhältnisses zur Transzendenz *von dieser selber her*: um die Explikation des Verhältnisses Gottes zum Menschen von Gott aus. Sieht man es so, dann bedeuten die Glaubensinhalte die Selbstartikulation der Transzendenz als Transzendenz *für* ..., d.h. als Glaubensgrund für den Menschen in seiner Existenz. Dadurch und nur dadurch wird der Glaube für sich selber und von jenseits seiner her selbst vergewissert und bewahrheitet. Glaube folgt, um er selber zu bleiben, dieser Selbstartikulation Gottes. Er begreift sich als spezifische Form dieser „seiner“ Inhalte.

¹⁰⁸ Darum wurde o. bei Anm. 45 auf Jesu Rede von Gott in Gleichniserzählungen verwiesen: nur im sprachlich bewegten Verwirklichtwerden ist Gott spezifisch ein Gegenstand des Glaubens, und d.h. eben als „Form“.

Somit sind die Glaubensinhalte in Wahrheit spezifische Weisen, den Glauben zu gestalten und als Glauben zu begründen, d. h. ihn in seinem Wesen – frei von verdinglichenden Ableitungen – zu bewahren. Solche Inhalte konstituieren gerade den Glauben als Glauben, und er findet in ihnen sein Selbstbewusstsein. In diesem Sinn ist der christliche Glaube wortbezogen, indem wortabhängig und überhaupt sprachlich verfasst. Der Glaube, der wesentlich aus dem „Hören“ (bzw. der Verkündigung) ist, was er ist, ist selber zugleich nur als sich artikulierender Glaube wirklich Glaube (vgl. Röm 10, 8–10; 1Kor 12, 3b; 2Kor 4, 13; Ps 116, 10).¹⁰⁹ Das religiöse Vorstellungssystem, Dogmen und Bekenntnisse stellen soz. die „Grammatik“ des Glaubens dar, und dieser bestimmt sich selber, indem er ihnen ent-spricht (in einem freien, sprachlichen Verhalten dazu).

Der Glaube als solcher schaut sich in seinen Gegenständen an. Das heißt: Glaube als „Form“ reflektiert sich in seinen „Inhalten“, oder umgekehrt: die Inhalte des Glaubens legen ihn *als solchen* für ihn (bzw. sich) aus und bewahren ihn rein vor Ableitungen ins Nicht-Religiöse. Weil das religiöse Bewusstsein sich in den religiösen Gegenständen selbst auslegt, und zwar: als von ihnen ausgelegt (!),¹¹⁰ kann man sagen: der Glaube vergewissert sich an seinen religiösen Inhalten seiner *eigenen* Sachhaltigkeit, und die spezifisch religiösen Gegenstände bewahrheiten den Glauben selber inhaltlich.

Dieses Sich-ineinander-Reflektieren von *Form* und *Inhalt* des Glaubens ist ein einheitlicher, lebendiger Zusammenhang, der *in sich* doch unterschieden ist; d. h. es ist ein sprachlicher Zusammenhang, also auch nur sprachlich realisierbar. Ist das richtig, so ist gegen Jaspers einzuwenden, dass er Form und Inhalt des Transzendenzbezuges auseinanderreißt, weil bei ihm die Transzendenz an ihr selber inhaltslos („leer“ bzw. rein) bleiben soll und dem sog. „reinen“ Glauben (bzw. der eigentlichen Existenz) jedweder Inhalt nur als etwas ihm Fremdes äußerlich gegenüber stehen bleibt. Die Formalität der Transzendenz entleert gerade den glaubenden Bezug auf sie.

Jedenfalls verkennt Jaspers die beschriebene Logizität des Sich-ineinander-Reflektierens von Glaube und Glaubensgegenstand. Ihre Dialektik wird in einer äußerlichen Verhältnisbestimmung stillgestellt, nach der die Unterscheidung zwischen einer nur in Chiffren, d. h. immer nur vorläufig oder sogar inadäquat, im sogenannten philosophischen Glauben zu berührenden Transzendenz *und* der an

¹⁰⁹ Ist die Sprache „das Umgreifende alles Umgreifenden“ (siehe oben Anm. 23), so kann der Glaube selbst „das formulierte Bekenntnis“ gerade nicht verwehren bzw. entbehren (*Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 144)! Vielmehr gilt vom Sprachwesen Mensch, was Luther vom Bekenntnis in Bezug auf das Erste Gebot sagt: „also füret uns dis gepot eraus und richtet den mund und die zunge gegen Gott [d. h.: bringt ... in das richtige Verhältnis zu Gott]. Denn das erste, so aus dem hertzen bricht und sich erzeigt, sind die wort“ (WA 30/1, 139,16–18; Großer Katechismus).

¹¹⁰ Vgl. S. KIERKEGAARD: „Denn die christliche Wahrheit hat, wenn ich so sagen darf, selber Augen, damit zu sehen, ja, sie ist wie lauter Auge“ (*Einübung im Christentum*; Gesammelte Werke (Hirsch), 26. Abt. (Düsseldorf/Köln 1962), 225). Vgl. so vom „Wort Gottes“ Hebr 4, 12 f.

sich unzugänglichen, unaussprechbaren und verborgenen Transzendenz selber unüberwindlich fixiert bleibt.

III.3 Gott in Christus

Diese Problematik wird vielleicht an keiner Stelle so deutlich – jedenfalls für einen christlichen Theologen – wie an Jaspers' Äußerungen zum Gedanken der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus. Darauf will ich zum Schluss kurz eingehen.

Jaspers sieht richtig, dass der christliche Inkarnationsglaube von anderen Inkarnationsvorstellungen (z. B. bei den Indern oder Griechen) „wesentlich verschieden“ ist, insofern hier „diese Inkarnation zur Mitte der Auffassung von Gott, Welt und Mensch wird“. ¹¹¹ Eben dieser spezifisch christliche Gedanke: „Jesus selber soll Mensch und als Christus zugleich Gott sein“, ist für Jaspers, wie er im Anschluss an Spinoza zu verstehen gibt, „widersinnig“. ¹¹² Das heißt, Jaspers liest den Gedanken, dass Gott in Jesus Christus zugleich Mensch ist, als reinen abstrakten Widerspruch (im formallogischen Sinn), ohne die interne Bewegtheit der Menschwerdung Gottes bzw. der dogmatischen Zweinaturen-Lehre zu beachten. ¹¹³ Für ihn gilt apodiktisch: „Der menschengewordene Gott Christus ist philosophisch unmöglich“. ¹¹⁴ Zwar kann der Mensch Jesus „als einzigartige Chiffer sprechen“, ¹¹⁵ aber für das um Wahrhaf-

¹¹¹ *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 226. Dies ist so, weil im Christentum nicht irgendein Gott sich (durch eine Art „Metamorphose“) in einen Menschen verwandelt (sozusagen vorübergehend), sondern der „eine Gott“ (ebd.) sich ein für alle mal definitiv mit einem Menschen so zusammenschließt, dass er ohne diesen nicht mehr Gott ist. Dass nach christlicher Auffassung „alle anderen sogenannten Inkarnationen ... falsche“ sind (ebd.), ist insofern zweideutig (und ein wenig tendenziös) formuliert, als sie am christlichen Inkarnationsgedanken gemessen eben gar keine Inkarnation (im Sinne von Joh 1, 14: als endgültige und nicht wiederholbare Selbstbestimmung Gottes in seinem Sein) sind. Insofern ist auch JASPERS' Formulierung: „nur dieses eine Mal“ (ebd.) eine Unterbestimmung, weil sie wie die unberechtigte Verabsolutierung eines kontingenten und insofern prinzipiell wiederholbaren Faktums aussieht.

¹¹² A.a.O. 175. Wie der Satz: der Kreis ist Quadrat (ebd.) – eine „Ungeheuerlichkeit“ (a.a.O. 227).

¹¹³ Zum Bezug auf Kierkegaards Paradox-Gedanken (a.a.O. 227) und zur kritischen Auseinandersetzung mit diesem vgl. J. RINGLEBEN, *Arbeit am Gottesbegriff II* (Tübingen 2005), 131–145. S. auch das o. Anm. 103 genannte Buch und meinen einschlägigen Aufsatz im vorliegenden Band (wie o. Anm. 9).

¹¹⁴ *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 225. Inkarnation ist nicht denkbar (164), weil eine „logische Unmöglichkeit“ (*Der philosophische Glaube*, 113), aber auch eine religiöse – wegen des JASPERS'schen Axioms „kein Mensch kann Gott sein“ (a.a.O. 80 u. 103 sowie *Von der Wahrheit*, 1052). Ganz anders, weil von der Sprache her gedacht, äußert sich GADAMER zum christlichen Inkarnationsgedanken gemäß Joh 1, 14 (*Wahrheit und Methode*, 395–404), „der dem Sein der Sprache besser gerecht wird“ (395). Sprache und Inkarnation werden eng zusammengedacht: „Das größere Wunder der Sprache liegt ... darin, daß das, was so [sc. bei der Inkarnation im Sinne von Joh 1, 14] heraustritt und sich in der Äußerung äußert, immer schon Wort ist“ (397; vgl. Joh 1, 1). Was überhaupt gilt, gilt spezifisch bei der „Menschwerdung“ des Logos: Das Wort Gottes „hat sein Sein in seinem Offenbarmachen“ (398). Vgl. unten Anm. 119.

¹¹⁵ *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 225. Zu Jesus (als Christus) vgl. auch a.a.O.

tigkeit bemühte Philosophieren von Jaspers „ist es unmöglich, Christus als Chiffer zu denken“.¹¹⁶

Als bloße Chiffer im Sinne von Jaspers ist der menschengewordene Gott sicherlich nicht zu denken, stattdessen aber als (von Gott gesetzte) Wahrheit des lebendigen Gott-Mensch-Verhältnisses überhaupt.¹¹⁷ Im Gedanken der Menschwerdung wird sich das menschliche Gott-Mensch-Verhältnis als in Gott selber ermöglicht und begründet „gegenständlich“ anschaulich. Die glaubende „Form“ eines Verhältnisses des Menschen zu Gott kommt sich im zentralen „Inhalt“ dieses Glaubens: als von Gott selbst her bewahrheitet, selber entgegen. Im Gottmenschen Jesus Christus reflektiert sich der Mensch in seiner Beziehung zu Gott nach der Wahrheit dieser Beziehung, die zugleich auch den bleibenden Unterschied von Gott und Mensch einschließt (vgl. 1Tim 2, 5).

Jaspers sieht hier das verkehrte „Maximum“ an Leibhaftigkeit Gottes erreicht.¹¹⁸ Die abstrakt festgehaltene Transzendenz des „philosophischen“ Glaubens erweist sich als das Gefängnis des undialektischen Gedankens vom „ganz Anderen“. Die lebendige Idee Gottes, der nur so Gott (und nicht Mensch) ist, dass er zugleich selber ganz bei dem Menschen (Jesus) ist, seine Einheit mit sich also nur im Selbstunterschied von sich hat, muss sich hier, so scheint es, formalen Denkverbote fügen.¹¹⁹

47, 54f., 81, 500–503. In seiner Jesus-Darstellung (Karl JASPERS, *Die maßgebenden Menschen* (München/Zürich ⁹1986), 165–193), die sich wesentlich an Bultmann und M. Dibelius anlehnt, ergibt sich im Wesentlichen dasselbe, durch zwei Gesichtspunkte systematisch bestimmte Bild. 1. Jesus war „in jedem Augenblick Gott nahe“ (a.a.O. 183) und „wie durchleuchtet von der Gottheit“ (ebd.; an sich eine sehr schöne und treffende Formulierung!), so dass ihn eine „radikale Gottesgewißheit“ auszeichnet (184f.); 2. ist gleichwohl der „Christus“ nur eine „Schöpfung der Urgemeinde und des .Paulus“ (187; die alte „liberale“ Meinung seit dem 19. Jahrhundert), die ihn zum Gottmenschen nur „verwandelt“ hat (vgl. 189 u. 190). Vgl. W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie* (Gütersloh 1964, ²1966), 242–246.

¹¹⁶ *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 227. Denn anders wäre „die Transzendenz nicht mehr verborgen ..., sondern als realer Gott [!] selber offenbar [!]“ (ebd.).

¹¹⁷ Die Selbstbegrenzung des JASPERS'schen Chiffren-Konzeptes kommt in dem Satz zutage: „Aber Christus ist als leibhaftig realer Gott nicht als Chiffer geglaubt“ (ebd.).

¹¹⁸ Ebd. Vgl. grundsätzlich: W. LOHFF, *Glaube und Freiheit: das theologische Problem der Religionskritik bei Karl Jaspers* (Zürich 1960).

¹¹⁹ Zur Trinität äußert sich JASPERS in *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, a.a.O. 254–256 (weitgehend referierend); vom „lebendigen“ Gott werde hier so geredet, „als ob sie [sc. die Transzendenz] eine Sache sei“ (256). Der Gedanke, der das „innere Leben der Transzendenz“ in sich selber erhellt und zwar gerade, um so Gottes Kommunikation mit uns aus ihm selbst heraus verständlich zu machen bzw. darin ewig zu begründen, wird bei Jaspers – abwegigerweise – zu etwas, das „in solcher Gestalt den Weg, den uns der Bezug zur Transzendenz weist, (versperrt)“ (ebd.); vgl. auch *Von der Wahrheit*, 1045. – Hingegen sieht GADAMER (im engen Anschluß an das oben Anm. 114 Zitierte), dass in der Trinitätslehre der Gedanke des Joh.-Prologs von der Menschwerdung des Logos seine theologische Ausgestaltung gefunden und so das philosophische Denken „eine dem griechischen Denken verschlossene Dimension“ gewonnen habe (*Wahrheit und Methode*, 396). Weil es „wirklich etwas Gemeinsames zwischen dem Prozeß der göttlichen Personen und dem Prozeß des Denkens“ (bzw. dem Verhältnis von Denken und Sprechen) gibt (a.a.O. 401 u. 398), „ist (gerade) für uns das entscheidend Wichtige, daß das Mysterium dieser

In Jaspers' Wiedergabe des spezifisch Christlichen ist der Protest gegen die Ableitungen vom reinen Transzendenz- bzw. Gottesgedanken unüberhörbar: „Gott ist nun wirklich leibhaftig in persönlicher Gestalt gegenwärtig, ist ganz Mensch, aber zugleich ganz Gott“.¹²⁰ Wiederum ist in diesen Formulierungen das Niveau des Gedankens nicht erreicht, insofern „ganz Mensch, aber zugleich ganz Gott“ nur im Sinne eines formallogischen (also: sinnlosen) Widerspruchs verstanden wird. Die christliche Pointe aber ist gerade, dass Gott Gott bleibt (ja erst eigentlich wird), indem er Mensch wird bzw. ist. Sodann ist die sich hier äußernde Abwehr der „leibhaftigen Realität“ u. a. Ausdruck einer Unterbestimmung des christlichen Inkarnationsgedankens: es geht nicht um eine sozusagen opake empirische Person, sondern Mensch geworden ist in Jesus „das Wort“, und dies ist er nur in seinen Worten, an die der Glaube sich hält (vgl. Joh 4, 41; 5, 24; 6, 63 u. ö.).¹²¹ Das besagt: die Menschwerdung Gottes ermöglicht ein menschlich-*sprachliches* Verhältnis zu ihm und zielt nicht auf Gottes Verdinglichung „in persönlicher Gestalt“.¹²² Im wirklichen Wort des Menschen Jesus weiß sich der Glaubende der Wirklichkeit Gottes vergewissert: als einer Wirklichkeit, die ihn im Zentrum seines Menschseins, sprachlich, erreicht.

Die Feststellung von Jaspers, „daß in der Welt das einzig Eigentliche für den Menschen der Mensch ist“,¹²³ behält unter den Bedingungen der Menschwerdung Gottes nicht nur seine volle Bedeutung, sondern erreicht sozusagen seine Wahrheit vom Absoluten her, sofern Jesus Christus das wahre Ebenbild des unsichtbaren Gottes ist (vgl. Kol 1, 15; 2Kor 4, 4; Hebr 1, 3 mit Röm 8, 29). Redet Gott schon mit Mose wie von Mensch zu Mensch (Ex 33, 11), so erst recht der Mensch Jesus mit uns Menschen.

Einheit am Phänomen der Sprache seine Spiegelung hat“ (396). Zum Anschluss an Humboldt vgl. meinen Aufsatz: Trinität und Ich-Du-Verhältnis; in: J. RINGLEBEN, Arbeit am Gottesbegriff, Bd. II, 329–349. Eine an sprachliche Einsichten Luthers und Hegels anschließende, ausführliche Trinitätslehre findet sich in meinem Buch: *Der lebendige Gott* (Tübingen 2018), 772–881 (§ 15).

¹²⁰ *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 226. Die Fortsetzung lautet: „Die Vorstellung der Persönlichkeit der Gottheit ist zur leibhaften Realität einer menschlichen Persönlichkeit geworden, die Gott ist“ (ebd.). Vgl. auch den folgenden Satz: „Der Drang des Menschen nach Leibhaftigkeit wird hier wie nirgends sonst befriedigt“ (ebd.); dazu vgl. zur reduziert verstandenen Leibhaftigkeit Christi (des „Wortes“) auch *Von der Wahrheit*, 1035.

¹²¹ Gott kommt in Jesus zum Menschen, insofern er in Jesus für uns „zur Sprache kommt“.

¹²² Der Satz: „Gottes Wirklichkeit ist dem Glaubenden durch die Leibhaftigkeit eines Menschen garantiert“ (*Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 226; Hervorh. J. R.) verkennt die sprachlich-human vermittelte Vergewisserung des Glaubens von der lebendigen Wirklichkeit Gottes als einer sich ihm worthaft erschließenden Transzendenz.

¹²³ *Der philosophische Glaube*, 108.

Das sinnliche Scheinen der Idee

Vorbereitende Überlegungen zum Verhältnis von Ästhetik und Theologie

I Der Schein der Kunst

Mit dem Ausdruck „Scheinen“ bezeichnet Hegel die eigentümliche Wirklichkeit, d. h. Wirksamkeit des Scheins: „das Scheinen überhaupt, das Sein für Anderes, das Manifestieren“.¹

Eben dies ist die Sphäre des Kunstschönen: „Denn das Schöne hat sein Leben in dem *Scheine*“.² Damit ist nicht nur das evidente Produziertsein aller Kunst, ihr Artifizielles gemeint:³ also dass die Kunst sich des Mittels der „Täuschung“ bedient.⁴ Denn bei aller Kunst *glauben* wir dieser Täuschung, und genau da steckt das philosophische Problem des Scheins. Dass das Schöne im Schein, oder genauer: *als* Schein

¹ Zitiert werden im Folgenden die „Vorlesungen über die Ästhetik“ (3 Bände) nach: G.W.F. HEGEL, Werke in zwanzig Bänden (E. Moldenhauer/K.M. Michel), Bände 13–15 (1970) mit römischer Bandzahl und einfacher Seitenzahl, hier: I,119.

² I,17; cf.151 u.157. Schon F. SCHILLER hatte bemerkt: „das Interesse am Schein (ist) eine wahre Erweiterung der Menschheit und ein entschiedener Schritt zur Kultur“, der Mensch ist frei, indem er „*die Kunst des Scheins*“ ausübt, und folglich ist auch für Schiller das Wesen aller schönen Kunst der Schein (Über die ästhetische Erziehung des Menschen. Sechszwanzigster Brief; in: Schillers Sämtliche Werke, Band 3 (Hg. O. Harnack), Leipzig o. J. (Tempel Verlag), 301–303.

³ Cf. SCHILLER: „der [sc. ästhetische] Schein der Dinge ist des Menschen Werk“ (a.a.O. 301).

⁴ Ebd.

da ist, bezeichnet einen höchst eigentümlichen ontologischen Status.⁵ Der Schein des Schönen ist offenkundig keine objektiv vorfindliche Eigenschaft der Kunst Dinge. Aber das Schöne ist auch keineswegs nur ein subjektiv Hineingedeutetes.⁶ Hegel spricht davon, dass das Schöne im Schein sein eigentliches „Leben“ hat.

Jeder Betrachter eines Gemäldes kennt das Wunder des Scheins: Man steht vor einem Bilde, sieht eine Venus von idealer Schönheit, sagen wir, die von Giorgione in Dresden; tritt man ganz nahe an die Leinwand heran, so ist die Gestalt verschwunden, und man hat nichts als Farbflächen, plastische Spuren des Pinsels, die raue Oberfläche der Ölfarbe vor Augen – von ganz nahem sieht es aus wie ein farbiges Geschmiere. Nimmt man wieder den richtigen Abstand ein,⁷ so strahlt das Wunderwerk der wiederhergestellten Venus einen sanft an. Nimmt man die objektiven materiellen Gegebenheiten hier als das eigentliche Sein, so ist das Bild der Venus nicht-seiend, nur Schein. Nimmt man aber die erscheinende Venus als das wahre Sein des Gemäldes als solchen, so wird es zu Nichts, besieht man es von nahem. Das Sein des Scheins ist mit Nichtsein verknüpft, und der Schein besteht im Umschlagen von Sein in Nichts und umgekehrt.

Hegel deutet auf das Wunder des optischen Scheins, wenn er schreibt: „während das Kunstwerk nur in seiner Oberfläche den Schein der Lebendigkeit erreicht, nach innen aber gemeiner Stein oder Holz und Leinwand ... ist“.⁸ Der Schein des Schönen spielt also – im Falle der Malerei – in der räumlichen Konstellation des „richtigen“ Abstands zwischen Bild und Betrachter sowie im Verhältnis des Einzelnen am Objekt selber zu seinem Kontext.⁹ Der Schein des Schönen lebt erst in einer bestimmten angemessenen Sphäre als solcher.¹⁰

Doch in Hegels Rede vom Leben des Scheins steckt noch mehr. Die vorfindlichen sinnlichen Gegebenheiten (Farbfläche, Striche, Übergänge etc.) treten unter bestimmte Bedingungen, damit das Schöne an ihnen aufscheine. Hegel behauptet, „daß das Sinnliche im Kunstwerk freilich vorhanden sein müsse, aber nur als

⁵ Es handelt sich also nicht um einen bloßen „Schein“ (im pejorativen Sinne); cf. I, 21 u. 76. D. h.: das sinnliche Scheinen der Idee im Kunstwerk ist kein „so-zu-sein-scheinen“ (also bloß Schein), sondern ein „wirkliches“ Scheinen: ähnlich wie vom Scheinen des Lichts oder der Sonne geredet wird (cf. J. KÖNIG, Sein und Denken (Tübingen 1969²), 82 A.1 u. 188 A. 1). Bzw. es ist kein bloßes so-seiend-Wirken als ob ..., sondern ein echtes so-Wirken als so-Sein (cf. ebd.).

⁶ Auch wenn (wie z. B. in der Poesie) der Schein durch den Geist des Künstlers produziert ist (cf. I, 214 f. u. 215 f.), so bleibt er doch in Wahrheit kein „bloßes Scheinen durch das Ich“ für sich allein, nur selbstgemacht (cf. I, 94 f.), sondern gewinnt eine Art Objektivität (An- und Fürsichsein).

⁷ Cf.: ὡς γραφεύς τ' ἀποσταθεῖς (EURIPIDES, Hecuba 807; ähnlich PASCAL, Pensées. Frg. 381 u. 114) sowie in umgekehrter Richtung PLATON, Theait. 208 e 7 ff. u. Parm. 165 c.

⁸ I, 48, cf. 204. II, 228 heißt es: „Betrachten wir den Farbenschein, der wie Gold glänzt, wie beschienene Tressen glitzert, in der Nähe, so sehen wir nur etwa weißliche, gelbliche Striche, Punkte, gefärbte Flächen; die einzelne Farbe als solche hat nicht diesen Glanz, den sie hervorbringt; die Zusammenstellung erst macht dies Blinkern und Glitzern“.

⁹ Cf. dazu auch M. MERLEAU-PONTY, Das Auge und der Geist (Hamburg 2003), 119 f. (PhB 530).

¹⁰ Zum Schein in der Malerei cf. schon PLATON, Soph. 235 d–236 a.

Oberfläche und *Schein* des Sinnlichen erscheinen dürfe“.¹¹ Wie wird das Sinnliche zum Schein, wie erscheint es als „nur“ Schein, wie kann es erscheinende Oberfläche sein?

Unser Beispiel mit Giorgiones Venus zeigt: damit das Schöne erscheine, muss die sinnliche Äußerlichkeit (der Farben, Linien etc.) zugleich gesetzt und herabgesetzt sein. Genau das ist die Logik des Scheins: „denn Schein nennen wir das *Sein*, das unmittelbar an ihm selbst ein *Nichtsein* ist“.¹² Schein ist demnach das Bestehen des Flüchtigen oder die Flüchtigkeit *als* Bestehen bzw. ein Bestehen in der Flüchtigkeit. Das heißt: ein Sein, das sich zeigt, schon nicht mehr zu *sein*, ein Sein, das eigentlich kein „Sein“ ist.¹³ Was vorliegt, ist ein Sein im Bezug auf (sein eigenes) Nichtsein, oder umgekehrt; ein Nichtsein – *als ob* es sei. Das „Leben“ des Scheins ist also das Umschlagen von sinnlicher Unmittelbarkeit des objektiv Gegebenen in das Verklärtsein zum Schönen (das subjektiv Angemutetsein). Hegel nennt dies Umschlagen eines Seins in ein Nichtsein, in dem es zugleich auf höherer Stufe aufbewahrt ist, *Aufheben*. Der Schein ist in diesem Sinn ein Aufgehobensein des Seins.¹⁴

Das Schöne ist mithin gerade nicht unwirklich, sondern, indem es sein Leben im Schein hat, hat es nicht die Realität unmittelbaren Seins, sondern die höhere des

¹¹ I, 60. Ähnlich heißt es bei S. KIERKEGAARD: „Weder in der Bildhauerei noch in der Malerei ist das Sinnliche ein bloßes Werkzeug, sondern es ist etwas, das mit dazu gehört; es soll auch nicht ständig verneint werden [sc. überhaupt], denn es soll ständig *mitgesehen* werden. Es wäre eine sonderbar verkehrte Betrachtung einer Bildhauerarbeit oder einer Malerei, falls ich sie dergestalt betrachten wollte, daß ich mir Ungelegenheiten damit machte, über das Sinnliche hinweg zusehn, womit ich deren Schönheit ganz und gar aufhobe“ (Entweder – Oder I. Gesammelte Werke (Hirsch), 1. Abt. (Düsseldorf 1964), 71; Hervorh. J. R.). Für M. PROUST ist die Oberfläche eines Kunstwerks mit ihrem äußeren Schein der Reflex eines Genies (Tage des Lesens. Frankfurter Ausgabe (L. Keller), Werke I/2 (Frankfurt a. M. 1989), 245).

¹² Werke, a.a.O. Band 3 (Phänomenologie des Geistes), 116.

¹³ Es handelt sich um ein Sichzurücknehmen und (so) Übersichhinausweisen. Diese Selbstnegation des Sinnlichen in seiner Unmittelbarkeit kommt zum Vorschein als Resultat des Arbeitsprozesses künstlerischer Produktion, die selber schon ein Abarbeiten alles bloß Natürlichen ist bzw. sein Umarbeiten zum „Ausdruck“ des Geistes. Indem es so zum Moment an einem neuen, es Übergreifenden wird, ist es nun an ihm selber „ideell“ gesetzt (s. u. III.), d. h. es wird zum Wegbereiter der „Idee“. Derart ist das Sinnliche als ein *Scheinen* an ihm selbst mehr als nur Sinnliches, und sein Übersichhinausweisen *ist* (spekulativ gesehen) die Selbstvergegenwärtigung der Idee, die an ihm zur Erscheinung kommt – als seine Wahrheit.

¹⁴ „Erscheinung nämlich heißt nichts anderes, als daß eine Realität existiert, jedoch nicht unmittelbar ihr Sein an ihr selbst hat, sondern in ihrem Dasein zugleich negativ gesetzt ist“ (I, 164; cf. II, 259). Die Erfahrung der Schönheit geht auf diese „*scheinende* Realität“ (I, 168), und der Schein überhaupt ist die Realität des Negativen.

Scheins.¹⁵ Darum ist das Wunder des Scheins in der Kunst zugleich die Macht des Scheins.¹⁶

Schöne Kunst als „sinnliches Scheinen der Idee“¹⁷ vermittelt durch sinnliche Täuschung in die Wahrheit. Das kann man auch bei Goethe hören: „Die höchste Aufgabe einer jeden Kunst ist, durch den Schein die Täuschung einer höheren Wirklichkeit zu geben.“¹⁸ Als Schein stößt sich das unmittelbare Sein von sich ab, um so erst in seiner Wahrheit zu sein.¹⁹ Die Kunst hat ihr Sein im Scheinen: als leuchtende Erscheinung des Schönen.²⁰ Daher ist purer Naturalismus tendenziell ein Selbstmissverständnis der Kunst, denn es ist der Selbstwiderspruch, den Schein durch Schein aufheben zu wollen. Aber *ars est celare naturam*.²¹ Goethe fährt fort:

¹⁵ Schon am schönen Schein eines Naturgebildes wie einer glänzenden Feder lässt sich nach GOETHE der Abglanz göttlicher Herrlichkeit ablesen: „Ich sah mit Staunen und Vergnügen/Eine Pfauenfeder ... liegen:/.../Der Erdgebilde höchster Schatz!/An dir, wie an des Himmels Sternen,/Ist Gottes Größe im Kleinen zu lernen;/Daß er .../Sein Auge hier hat aufgedrückt,/Und so den leichten Flaum geschmückt“ (West-Östlicher Divan. Buch der Parabeln; Gedenkausgabe (E. Beutler), Band 3 (1948), 382); cf. auch u. Anm. 20.

¹⁶ Ein Besucher findet BALZAC in Tränen aufgelöst über seinem Roman-Manuskript. Was ist los? Die Antwort des Autors: „Lucien de Rubempré ist gerade gestorben!“ Der Schein schlägt machtvoll sogar auf den zurück, der ihn selber produziert hat. Ein anderes Beispiel. Ein Leser von Uwe Johnson sagt: „ich kenne Gesine Cresspahl besser als meine Frau“. Das Scheinen der Kunst vermag Wahrheit zu erschließen, tiefere Wahrheit als das alltägliche Leben. Im Übrigen zeugt jeder Geldschein von der Macht des Scheins; denn Geld ist (nach K. Marx, G. Simmel u. Br. Liebrucks) *logisch* objektiver Schein.

¹⁷ I,151. Bei dem von Hegel beeinflussten Theologen Ph. MARHEINEKE ist zu lesen: „Das Sinnlichwahrnehmbare aber ist zugleich das Mannigfaltige und als ein Erscheinen das Scheinen, der Schein aber mit der Idee vereint das Schöne“ (Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft (Berlin 1827²), 118 (§ 201).

¹⁸ Dichtung und Wahrheit; 3. Teil, 11. Buch; in: Gedenkausgabe (E. Beutler), Band 10 (1948), 534. Cf. auch: „Der Dichtung Schleier aus der Hand der Wahrheit“ (Zueignung; in: a.a.O. Band 1, 12).

¹⁹ Geradezu eschatologisch hat das SCHILLER aufgefasst: „Was wir als Schönheit hier empfinden,/wird einst als Wahrheit uns entgegengehn“ (Die Künstler); cf. 1Joh 3, 2.

²⁰ Hegel stellt die Ausstrahlungskraft der Schönheit in den Dienst der sich sinnlich vergegenwärtigenden Wahrheit (der Idee). Ähnlich kann schon für die mittelalterliche Kunst philosophisch festgestellt werden: „Daß Schönheit ... Leuchtkraft ist, war eine Vorstellung, die die objektive Schönheit der Materie mit der technischen Bearbeitung und der Metaphysik verband. Zu der objektiven Schönheit der Materie gehörten die sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften, zu denen ihr innewohnender Glanz, die Lichtdurchlässigkeit und die Reflexionsfähigkeit zählten. Die Technik war ihrerseits von der Absicht geleitet, den Gegenstand so leuchtend wie nur möglich zu machen [z. B. durch die Temperamalerei; J. R.], weil man seine Schönheit mit seiner Leuchtkraft gleichsetzte. In der Metaphysik, die das Sein als Licht und Gott als die Quelle alles Lichtes dachte, wurde die universale Anschaulichkeit mit der physischen universalen Leuchtkraft identifiziert“ (R. ASSUNTO, Die Theorie des Schönen im Mittelalter (Köln 1982), 62 f.).

²¹ Wenn es überhaupt um eine Nachahmung in der Kunst soll gehen können, dann im paradoxen Sinne von P. VALÉRY: „Le beau exige peut-être l'imitation servile de ce qui est indéfinissable dans les choses“ (Oeuvres (Pleiade) II, 681; deutsch in: Windstriche (1959), 94.

„Ein falsches Bestreben aber ist, den Schein so lange zu verwirklichen, bis endlich nur ein gemeines Wirkliche übrigbleibt“.²²

Das Werk der Kunst hat sein Sein im Scheinen: als Erscheinung des Schönen, und Hegel bestimmt *Erscheinung* als „ein Ganzes des Scheins“.²³ Das Schöne als ein Erscheinendes haben schon die Griechen benannt: ἐκφανέστατον, und noch Nietzsche fasst in Anspielung auf den griechischen Götterkosmos das Reich der Kunst in einer großartigen Formel als den „Olymp des Scheins“.²⁴

Das lässt sich von Hegels Logik aus ästhetisch denken.

II Die Kunst des Scheins

Wenn das Kunstschöne sein Sein im Scheinen hat, dann ist eine Kunst denkbar, die genau dies Scheinwesen der Kunst selber darstellt. Im Medium des optischen Scheins leistet für Hegel dies die holländische Malerei. „Was uns reizen soll, ist nicht der Inhalt und seine Realität, sondern das in Rücksicht auf den Gegenstand ganz interesselose [!] Scheinen. Vom Schönen wird gleichsam das Scheinen als solches für sich fixiert, und die Kunst ist die Meisterschaft in Darstellung aller Geheimnisse des sich in sich vertiefenden Scheinens der äußeren Erscheinungen.“²⁵ Besonders besteht die Kunst darin, der vorhandenen Welt in ihrer partikulären und doch mit den allgemeinen Gesetzen des Scheinens zusammenstimmenden Lebendigkeit mit einem feinen Sinn die momentanen, durchaus wandelbaren Züge ihres Daseins abzulauschen und das Flüchtigste treu und wahr festzuhalten ... das Blinken des Metalls, den Schimmer einer beleuchteten Traube, einen schwindenden Blick des Mondes, der Sonne, ein Lächeln, den Ausdruck schnell vorüberziehender Gemütsaffekte ... – dies Vergänglichste, Vorüberziehendste zu ergreifen und in seiner vollsten Lebendigkeit für die Anschauung dauernd zu machen, ist die schwere Aufgabe

²² Ebd. Zwar sagt Mignon: „So laßt mich scheinen, bis ich werde“ (Wilhelm Meisters Lehrjahre; 8. Buch; 2. Kapitel; a.a.O. 7, 553), aber das geht auf ihr wahres Sein als Verklärte, das sie im Scheinen nur vorwegnimmt.

²³ A.a.O. 3, 110.

²⁴ Die fröhliche Wissenschaft (Vorrede 1886), in: Sämtliche Werke (KStA), Band 3 (1980), 24. Cf. auch a.a.O. 352: „Oh diese Griechen! Sie verstanden sich darauf, zu *leben*: dazu thut Noth, tapfer bei der Oberfläche, der Falte, der Haut stehen zu bleiben, den Schein anzubeten, an Formen, an Töne, an Worte, an den ganzen Olymp des Scheins zu glauben! Diese Griechen waren oberflächlich – *aus Tiefe!*“.

²⁵ Zur Rolle des Zufälligen in der Malerei cf. HEGEL am Beispiel der Werke des Apelles, 2, 238 f. Aber es geht in der Kunst (bei aller inneren Notwendigkeit, die es frei „über“ aller Zufälligkeit sein lässt und ihm so *objektive* Wirklichkeit verschafft; cf. Werke, 6, 408) doch um den „Schein absichtsloser Zufälligkeit“ (I, 157; cf. ebenso 260). Anschaulich formuliert NOVALIS (soz. in umgekehrter Blickrichtung) von der Schönheit: „das Chaos muß in jeder Dichtung durch den regelmäßigen Flor von Ordnung schimmern“ (Heinrich von Ofterdingen. 1. Teil, 8. Kap., in: Schriften. Erster Band (Kluckhohn/Samuel), Darmstadt 1960, 286).

dieser Kunststufe ...“.²⁶ Dieser Triumph über die Vergänglichkeit im Scheinen des Schönen – das ist genau Nietzsches Olymp des Scheins. Solche Malerei ist gleichsam potenzierte Kunst: als Kunst des Erscheinenlassens des Scheins selber, der sie wesentlich immer ist.

III Ideelle Sinnlichkeit

Wir müssen indes philosophisch noch tiefer in die Sinnlichkeit des Scheins als solche eindringen.

Das sinnliche Scheinen – für Hegel an sich selber schon auf geistige Vollzüge wie Wahrnehmen, Vorstellen und Denken hingeordnet – als die spezifische „Täuschung“ der Kunst macht nämlich Abwesendes anwesend, bringt es ins „An-wesen“; denn Sinnliches ist immer das unmittelbar Anwesende, und im Schein des Sinnlichen kann gegenwärtig werden, was abwesend ist.²⁷ Darin entspricht die Kunst einer anthropologischen Eigentümlichkeit des menschlichen Bewusstseins: „Der Mensch kann sich Dinge, welche nicht wirklich sind, vorstellen, als wenn sie wirklich wären“.²⁸ Sofern die Kunst, z. B. gerade auch die Dichtung, solches tut, ist sie dem Denken verwandt. Wenn Aristoteles die Menschen „Bewunderer des Abwesenden“ nannte,²⁹ hätte er auch auf unsere Bewunderung für das sinnliche Scheinen des Kunstschönen verweisen können.

Freilich ist, wie gezeigt, das Sinnliche in der Kunst zum Schein herabgesetzt. Hegel sagt: „Deshalb ist das Sinnliche im Kunstwerk im Vergleich mit dem unmittelbaren Dasein der Naturdinge zum bloßen *Schein* erhoben, und das Kunstwerk steht in der *Mitte* zwischen der unmittelbaren Sinnlichkeit und dem ideellen Gedanken. ... das Sinnliche im Kunstwerk ist selbst ein ideelles, das aber ... zugleich ... noch äußerlich vorhanden ist“.³⁰ Die fundamentale Sinnlichkeit aller Kunst Dinge ist also einer eigentümlichen Alteration unterworfen: z. B. Kunstmittel wie Regelmäßigkeit, Symmetrie, Harmonie o. ä., aber z. B. auch die Zweidimensionalität der Malerei, entheben das Sinnliche schon seiner bloßen Äußerlichkeit: „Das sinnliche Element

²⁶ II, 227 u. die Fortsetzung: „so wird hier die wandelnde Natur in ihren fliehenden Äußerungen, ein Strömen des Wassers, ein Wasserfall, schäumende Meereswogen, ein Stilleben mit dem zufälligen Blitzen der Gläser, Teller usf. ..., eine Frau, die beim Licht eine Nadel einfädelt ... das Augenblicklichste einer Gebärde, die sich schnell wieder verzieht, das Lachen und Grinsen eines Bauern, worin Ostade, Teniers, Steen Meister sind, ... zur Anschauung gebracht. Es ist ein Triumph der Kunst über die Vergänglichkeit“; cf. I, 214 u. II, 198.

²⁷ Von hier aus lässt sich die Definition der *Aura* bei W. BENJAMIN deuten: „einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag“ (Gesammelte Schriften I/2 (Frankfurt a. M. 1974), 440).

²⁸ I, 71.

²⁹ Rhet. Γ 1404 b 11: θαυμασταὶ γὰρ τῶν ἀπόντων εἰσὶν; cf. PINDAR, P 3,20.

³⁰ I, 60. Zur Kunst zwischen Sinnlichkeit und reinem Denken cf. I, 17, 21, 83 u. III, 319. Zu Sinnlichkeit und Geist cf. auch I, 27, 60, 61, 367 und zu ihrer Einheit im künstlerischen Prozess: I, 62 u. 88.

wird dadurch sogleich aus seiner sinnlichen Sphäre herausgerückt³¹. Das pur Sinnliche wird in etwas Höheres hineingehoben, in dem es nur noch Moment ist: so aufgehoben *scheint* es, und es zeigt derart an sich selber schon, dass es hier noch um etwas anderes geht als die bloße Sinnlichkeit natürlicher Dinge.³²

Kunst ist so eine spezifische Transformation von Natur: „andererseits versetzt die Kunst diese an sich schon totale Erscheinung [sc. der konkreten Gestalt der Wirklichkeit] in ein bestimmtes *sinnliches* Material und schafft dadurch eine neue, auch dem Auge und Ohr sichtbare und vernehmbare Welt der Kunst“.³³

Hegel nennt diese Transposition „Ideell Setzen“: „das Sinnliche im Kunstwerk ist selbst ein ideelles“.³⁴ Der Ausdruck „ideell“ ist hier logisch zu verstehen, und er meint genau das, was wir bisher „Aufgehobensein“ oder „Momentsein“ des Sinnlichen genannt haben. Es ist „ein Negativsetzen der Unterschiede, wodurch erst ihre ideelle Einheit zustande kommt“.³⁵ Das Ideelle als aufgehobene Sinnlichkeit *scheint*, indem es das unmittelbar Sinnliche negiert. Man darf hier nicht an sogen. „Ideales“ im weltanschaulichen Sinne denken.³⁶ Freilich kommt das Ideell-Setzen des Sinnlichen der Idee (im Hegelschen Sinn) oder auch dem Geistigen schon entgegen. Es heißt daher bei Hegel: „Da hier der sinnliche Stoff an sich selbst besondert und überall ideell gesetzt erscheint, so entspricht er am meisten dem überhaupt geistigen Gehalt der Kunst, und der Zusammenhang von geistiger Bedeutung und sinnlichem Material gedeiht zu höherer Innigkeit“.³⁷ Das Ideellwerden, d. h. Scheinen der Sinnlichkeit, mithin die logische Form künstlerischen Scheins, und der geistig-ideale Bedeutungsgehalt der Kunst sind also zunächst einmal zu unterscheiden, ehe ihre Entsprechung und Wahlverwandschaft ausgesagt werden kann.

IV Sinnlichkeit und Idee

Freilich gibt es – wie hier vorgreifend und den Sachverhalt verkomplizierend gesagt werden muss – eine spezifische Affinität zwischen Schein und Idee. Das Sinnliche zum Scheinen zu bringen, d. h. es selber als Schein manifest werden zu lassen, enthält an sich schon die Wahrheit der Sinnlichkeit. Ähnlich ist in der „Phänomenologie des

³¹ I, 323; cf. 325.

³² Cf. I, 323.

³³ I, 319f. Kunst, so könnte man sagen, ist die Welt noch einmal: als Totalität sinnlichen (bloßen) Scheinens; eben ein Olymp des Scheins.

³⁴ I, 60.

³⁵ I, 188.

³⁶ Cf. H.-G. GADAMER: „Die ‚Idealität‘ des Kunstwerks ist nicht durch die Beziehung auf eine Idee als ein nachzunehmendes, wiederzugebendes Sein zu bestimmen, sondern wie bei Hegel, als das ‚Scheinen‘ der Idee selbst“ (Wahrheit und Methode (Tübingen 1975⁴), 137).

³⁷ I, 120 (von Malerei, Musik und Poesie). Zum Scheinen in der Poesie grundlegend cf. I, 122f., in der Architektur: II, 259, in der Malerei: II, 260. Zu theologischen Anknüpfungsmöglichkeiten cf. u. Anm. 93 u. Anm. 42.

Geistes“ die elementare *sinnliche Gewissheit* an sich bereits absolutes Wissen. Hegel kennt keinen Geist, ohne dass dieser aus der sich aufhebenden Sinnlichkeit zu sich käme.³⁸

Das sinnliche Scheinen der Idee ist also, insofern es *Schein* des Sinnlichen, d. h. Aufhebung der Sinnlichkeit ist, indirekte Darstellung der Idee, somit der absoluten Wahrheit von allem. Im Schönen als dem sinnlichen Scheinen der Idee scheint die Idee am Sinnlichen selber auf, und das Schöne der Kunst ist – mit E. Bloch gesprochen – ihr Vor-schein.³⁹

Wenn Hegel die Formel vom Schönen als dem sinnlichen Scheinen der Idee zum ersten Mal gebraucht,⁴⁰ fügt er im Sinne jener Affinität hinzu: „Denn das Sinnliche und Objektive überhaupt bewahrt in der Schönheit keine Selbständigkeit in sich, sondern hat die Unmittelbarkeit seines *Seins* aufzugeben, da dies Sein nur ... als eine Realität gesetzt ist, die ... in diesem objektiven Dasein, das nur als Scheinen des Begriffs gilt, die Idee selber zur Darstellung bringt“.⁴¹

Kurz gesagt: weil das ideell gesetzte sinnliche Sein als Schein eine Phase oder Station auf dem Wege zur absoluten Idee ist bzw. deren eigenes Moment, kann die Idee *in* ihm erscheinen.⁴² Von der Idee selber in der Kunst ist nachher noch besonders zu reden (s. u. VI.).

Verweilen wir noch bei dem Ideell-Setzen des Sinnlichen, bei seinem Scheinen.⁴³ Der Schein des Sinnlichen existiert als solcher nach Hegel nur für „die beiden theoretischen Sinne des Gesichts und des Gehörs“.⁴⁴ Denn allein diese – und darum sind sie theoretische, d. h. die Dinge nicht praktisch verändernde Sinne⁴⁵ – lassen

³⁸ Auch die Selbsterkenntnis des Geistes ist nicht nur nicht ohne Sinnlichkeit möglich, sondern ereignet sich sogar nur von ihr aus.

³⁹ B. LIEBRUCKS spricht von der „Vorwegnahme des Paradieses im Scheine“ (Sprache und Bewußtsein. Bd. III (Frankfurt a. M. 1966), 284).

⁴⁰ I, 151. Cf. H. KUHN, Die Vollendung der klassischen deutschen Ästhetik durch Hegel (1931); in: Ders., Schriften zur Ästhetik (München 1966), bes. 29 ff.

⁴¹ I, 151 f. Die Idee in der Form des sinnlichen Daseins – das ist ein *Bild* in der Kunst (10, 267; § 456 Zus.).

⁴² Ist für die griechische Kunst wesentlich, dass das Sinnliche als solches (sc. der Menschengestalt) *verklärt* der Idee angemessen ist, so ist bei der christlichen Kunst das Sinnliche allein in seiner radikalen Aufhebung der (zu transzendierende) Erscheinungsort des Absoluten; cf. dazu insbes. II, 142 ff. So hat zwar Paulus in seinem Brief den Gekreuzigten „vor Augen gemalt“ (Gal 3, 1), aber zugleich bedeutet der Schrei der Gottverlassenheit am Kreuz (Mk 15, 34) das Zerschneiden jedes einsinnigen Bildes von Gott. Die christliche Innerlichkeit vertieft den Begriff vom Geist in neuer Weise. Zu diesem Hegel konformen Begriff vom Schönen in der religiösen Malerei cf. meine Arbeit: Dornenkrone und Purpurmantel. Frankfurt a. M./Leipzig 1996 (Insel-Bücherei Nr. 1159).

⁴³ Zu den spezifischen Weisen des Ideell-Setzens in der Malerei und in der Musik äußert HEGEL sich I, 120 u. 121. In der Poesie sind tönendes Wort oder lesbarer Buchstabe (Schrift) als bloße Andeutung des Geistes einander äquivalent (cf. I, 123).

⁴⁴ I, 61. Eins ist beides in der Sprachlichkeit der Kunst (s. u. Anm. 84): „pictura loquens“ (PLUTARCH nach Simonides: ποιησις ζωογραφία λαλοῦσα, De gloria Atheniensis, 3 (346)), und Malerei ist nur in bestimmter Hinsicht (d. h. als nonverbal sprachlich, wie auch die Musik) „poesis tacens“ (oder: muta): Auch das Umgekehrte gilt: „Ut pictura poesis“ (HORAZ, De arte poet. 361).

⁴⁵ Cf. I, 59. Cf. ähnlich SCHILLER, a.a.O. (wie o. Anm. 2), 302.

die erscheinenden Kunst Dinge *frei*: „Dieser Schein des Sinnlichen ... tritt für den Geist, wenn er die Gegenstände frei sein läßt, ... nach außen hin als die Gestalt, das Aussehen, oder als Klingen der Dinge auf“.⁴⁶ Von allen menschlichen Sinnen lassen nur das Auge und das Ohr die Dinge so, wie sie von sich her sind bzw. erscheinen. Geruch, Geschmack und Gefühl müssen vom Kunstgenuss ausgeschlossen bleiben, weil sie sich materiell (physikalisch-chemisch) mit den sinnlichen Qualitäten ihrer Gegenstände einlassen und sie nicht in ihrer realen Selbständigkeit belassen.⁴⁷ Zumal „Böttigers Herumtatscheln an den weichen Marmorpartien der weiblichen Göttinnen gehört nicht zur Kunstbeschauung und zum Kunstgenuß“.⁴⁸ Das heißt: „das für diese Sinne Angenehme ist nicht das Schöne der Kunst“.⁴⁹ Weil gilt: „Den rein theoretischen Prozeß verrichten die Sinneswerkzeuge des Gesichts und Gehörs; was wir sehen, was wir hören, lassen wir, wie es ist“⁵⁰ – entsprechen nur das Auge und das Ohr dem sinnlichen Scheinen der Kunst.⁵¹ Im Olymp des Scheins gibt es nur den Pythagoräischen Zuschauer.

V Scheinende Lebendigkeit

An Gesagtes anknüpfend kann man noch einen Schritt weitergehen.

Jedes Kunstwerk bietet sich „für das sinnliche Auffassen dar“.⁵² Seine zum Scheinen aufgehobene oder ideell gesetzte Sinnlichkeit ist aber zugleich „wesentlich für den *Geist*“ des Menschen, nicht aber abstrakt als pures Sinnliches in seiner Unmittelbarkeit.⁵³ Die dem entsprechende „theoretische Betrachtung“⁵⁴ ist ein „begierdeloses“ Sich-darauf-Beziehen.⁵⁵ Der Geist übt im Kunstgenuss eine Epoché vom unmittelbaren praktischen Umgang mit den Dingen. Hegel nimmt Kants berühmte Formel vom „interesselosen Wohlgefallen“ am Schönen anthropologisch konkretisiert auf.⁵⁶

Das schöne Kunstobjekt verwehrt an ihm selber solche praktische Vereinnahmung oder Aneignung, denn in seiner spezifischen subjektiven Einheit und Lebendigkeit „hat das Objekt die Richtung nach außen in sich zurückgebogen“.⁵⁷ Als

⁴⁶ I, 60 f.

⁴⁷ Cf. ebd.

⁴⁸ II, 255. Vielleicht erinnert sich jemand hier an Leopold Bloom.

⁴⁹ I, 61.

⁵⁰ I, 184.

⁵¹ HEGEL gibt gelegentlich eine ausführliche anthropologische, d. h. sinnesphysiologische Begründung dieser Auszeichnung des Gesichts (als „begierdeloses Sehen“; cf. II, 255) und des Gehörs (cf. II, 256), auf die ich hier nur verweise.

⁵² I, 56.

⁵³ I, 57.

⁵⁴ I, 59.

⁵⁵ Zur Begierde cf. I, 57 f.

⁵⁶ Cf. I, 86 u. 60.

⁵⁷ I, 155.

derart in sich reflektiert ist es *frei* und steht nicht in endlichen Mittel-Zweck- oder Nutzungsrelationen. Als in seinem Scheinen auf sich selber zurückbezogen „hat der Schein der Kunst den Vorzug, daß er selbst durch sich hindurchdeutet und auf ein Geistiges ... aus sich hinweist“⁵⁸ Und eben dadurch kann im Kunstwerk „der Geist ... im Sinnlichen erscheinend“ da sein.⁵⁹

Eine eigene Dialektik von Innerem und Äußerem hat hier statt, die das Sein des Geistes betrifft bzw. am Schein Geist da sein lässt: „das Innere scheint im Äußeren und gibt durch dasselbe sich zu erkennen, indem das Äußere von sich hinweg auf das Innere hinweist“.⁶⁰ Das Innere ist logisch nichts anderes als das In-sich-reflektiert-Sein des Äußeren, und das Äußere ist nur die Reflexion des Inneren nach draußen.⁶¹ Erst aus solcher Dialektik, bei der der Schein nach außen scheint, indem er zugleich in sich scheint, als Zweistrahligkeit, wird Hegels formal klingende Aussage in ihrer internen Logik verständlich, dass „das Sinnliche in der Kunst *vergeistigt*“ ist, „da das *Geistige* in ihr als versinnlicht erscheint“.⁶²

Von hier aus eröffnen sich bedeutende logische Affinitäten zwischen dem Kunstwerk und dem Phänomen des Lebendigen,⁶³ und es ergibt sich philosophisch die Möglichkeit, die Rede von der Lebendigkeit eines Kunstwerkes philosophisch aus dem Status einer vagen Metapher in einen sachhaltigen Begriff zu überführen. Es geht um den „objektiven Idealismus der Lebendigkeit“.⁶⁴

Auch die natürliche Lebendigkeit ist in dieser Philosophie eine „*erscheinende* Realität“.⁶⁵ Hegel präzisiert das erwartungsgemäß so: „Erscheinung ... heißt nichts anderes, als daß eine Realität existiert, jedoch nicht unmittelbar ihr Sein an ihr selbst hat, sondern in ihrem Dasein zugleich negativ gesetzt ist“.⁶⁶ Das besagt mithin: eine Realität, die in ihrem Dasein zugleich zum bloßen Moment eines Ganzen herabgesetzt, die „ideell“ ist. Als eine solche – im strengen Begriffssinne – „ideelle

⁵⁸ I, 23. Für die modern Kunst könnte man sagen: je beliebiger die Gegenstände (concept art) bzw. je weniger Gegenständlichkeit (abstrakte Malerei), desto schärfer tritt der geistige Horizont der Kunst an der Sinnlichkeit als solcher hervor. Cf. auch W. KANDINSKI, Über das Geistige in der Kunst (1912).

⁵⁹ II, 255.

⁶⁰ I, 37; cf.132.

⁶¹ Cf. die Äußerung von CÉZANNE: „Die Natur ist im Inneren“, die Merleau-Ponty anführt und daran Reflexionen über das „Ausstrahlen“ in der Malerei anschließt, um den eigentümlichen Status eines *Bildes* als Scheinendes zu bestimmen: „Es würde mir wahrlich Mühe bereiten zu sagen, *wo* sich das Bild befindet, das ich betrachte. Denn ich betrachte es nicht, wie man ein Ding betrachtet, ich fixiere es nicht an seinem Ort, mein Blick schweift in ihm umher wie in der Gloriole des Seins, ich sehe eher dem Bilde gemäß oder mit ihm, als daß ich es sehe“ (a.a.O. (wie o. Anm. 9), 281 f.).

⁶² I, 61.

⁶³ In einem mehr als metaphorischen Sinn spricht HEGEL von der „Lebendigkeit des Ideals“ (I, 228). So gilt wirklich, was die berühmte Formulierung GOETHES sagt: „Am farbigen Abglanz haben wir das Leben“ (Faust II. 1.Akt; Anmutige Gegend, v. 4727 (Gedenkausgabe Band 5 (1950), 294)).

⁶⁴ I, 168 u. 163.

⁶⁵ I, 164.

⁶⁶ Ebd.

Einheit“ des leiblichen Organismus versteht Hegel die *Seele*.⁶⁷ Sie ist das eigentlich Lebendige am lebenden Organismus, als belebte Ganzheit seiner Glieder,⁶⁸ an denen sie sich manifestiert, die sie zugleich aber immer schon transzendiert hat. Die Seele des Lebens ist überall im Lebendigen und zugleich nirgends.⁶⁹ „Als diese in ihrem Negieren ebenso affirmative Idealität ist die Seele aufzufassen“.⁷⁰

Nicht etwa hat der Leib (irgendwo) eine Seele in sich, sondern die Seele ist das am Leib Scheinende, und er ist nur das Moment unmittelbaren Daseins *an ihr*;⁷¹ die Seele hat genau genommen den Leib *in sich*, indem sie ihn in seinem puren Vorhandensein auf seine Lebendigkeit hin bzw. ihn *als* seine Lebendigkeit überschreitet: „Die Seele, als dieses Ideelle, macht *sich* scheinen, indem sie die *nur* äußere Realität des Leibes stets zum Scheinen herabsetzt und damit selber objektiv in der Körperlichkeit erscheint“.⁷² Seele ist, was den Leib „ideell“ setzt: „Diese Idealität ... ist *objektiv* in dem lebendigen Subjekt [sc. der Seele] selbst vorhanden“.⁷³

Was das mit der Logik des Kunstwerks zu tun hat, wird deutlicher, wenn es von der Seele heißt: „So ist es dies positive Innere selbst, das im Äußeren erscheint ... Im lebendigen Organismus ... haben wir ein Äußeres, in welchem das Innere erscheint, indem das Äußere sich an ihm selbst als dies Innere zeigt, das sein Begriff ist“.⁷⁴ Die Seele ist in Hegels Terminologie „der Begriff“ des Leibes: „Denn was wir Seele und näher Ich heißen, ist der Begriff selbst in seiner freien Existenz“, und Ich hat Begriffsnatur als „diese ideelle Einheit, als das reine, vollkommen durchsichtige Scheinen des Ich in sich selbst“.⁷⁵

So also denkt Hegel die Lebendigkeit der Kunst wesentlich nach der Logik der menschlichen Gestalt als Erscheinung des Seelischen.⁷⁶ Denn die Gestalt des leben-

⁶⁷ Cf. I, 161.

⁶⁸ I,168.

⁶⁹ Cf. I, 161. Damit ist eine traditionsreiche theologische Bestimmung von „Allgegenwart“ aufgenommen; z. B. auch schon bei KANT; cf. dazu J. RINGLEBEN, *Der lebendige Gott* (Tübingen 2018), § 12 (S. 653 ff.).

⁷⁰ I,164. Man bemerkt, dass auch HEGELS Rede vom „*objektiven* Idealismus der Lebendigkeit“ nicht vag weltanschaulich gemeint ist, sondern genau der Logik des „Ideell-Setzens“ korrespondiert. „Objektiv“ ist dieser Idealismus, weil er keine bloße (philosophische) Theorie ist, sondern sich an der Natur selber schon ereignet: Leben ist Ideell-Setzen, existierender „Idealismus“.

⁷¹ HEGEL kann den menschlichen Leib auch als „das Kunstwerk der Seele“ charakterisieren (10, 192; § 411)

⁷² I, 166.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ I, 164.

⁷⁵ I, 148: Cf. in der „Wissenschaft der Logik“ (II): 6, 253 f.

⁷⁶ Cf. M. PROUST: *Die Stimme, Haltungen, Gebärden, Schleier* (der Schauspielerin „Berma“) „waren für jenen Leib einer Idee, den ein Vers darstellt (einen Leib, der im Gegensatz zum menschlichen Leib vor die Seele nicht eine undurchsichtige Schranke setzt, die es verhindert, jene wahrzunehmen, sondern etwas wie ein geläutertes, von Leben durchhautes Kleid, wo jene sich ausbreitet und man sie auffindet), nur darüber gebreitere ... Hüllen, die, anstatt die Seele zu verschleiern, sie im Gegenteil um so leuchtender aufschimmern ließ“ (Auf der Suche nach der verlorenen Zeit 3. Guermantes (Frankfurter Ausgabe (L. Keller); Werke II/3 (Frankfurt a. M.

digen Menschen ist die „einzig für den Geist angemessene sinnliche Erscheinung“.⁷⁷ Wie beim Menschen „das menschliche Auge, das Gesicht, Fleisch, Haut, die ganze Gestalt ... Geist, Seele durch sich hindurchscheinen (läßt)“, genauso deutet beim Kunstwerk „auf diese seine Seele ... das Äußerliche hin“.⁷⁸ Hier hat auch Hegels paradigmatische Auszeichnung der klassischen (griechischen) Skulptur, die das Göttliche in Menschengestalt auffasst, ihren systematischen Grund.⁷⁹

Die „*erscheinende* Realität“ der lebendigen Gestalt wiederholt sich – vom Geist frei produziert – in der „*scheinenden* Realität“ der Schönheit.⁸⁰

Auch der Rede von der „Beseeltheit“ des Kunstwerks kann Hegel auf diesem Hintergrund einen sachhaltigen Sinn abgewinnen. Im Vergleich mit dem Auge, das, indem es sieht, zugleich gesehen wird, und in Anknüpfung an das berühmte, Platon zugeschriebene Epigramm an Aster⁸¹ heißt es an der inspirierten Stelle: „Wie sich nun an der Oberfläche des menschlichen Körpers ... überall das pulsierende Herz zeigt, in demselben Sinne ist von der Kunst zu behaupten, daß sie jede Gestalt an allen Punkten der sichtbaren Oberfläche zum Auge verwandle, welches ... den Geist zur Erscheinung bringt ... so ... macht die Kunst jedes ihrer Gebilde zu einem tausendäugigen Argus, damit die innere Seele und Geistigkeit an allen Punkten gesehen werde“.⁸² Bekanntlich kehrt dieser tausendäugige Argus in Rilkes Gedicht: „Archaischer Torso Apollos“ (1908) wieder: „denn da ist keine Stelle, /die dich nicht sieht. Du mußt dein Leben ändern“.⁸³ Man kann dies als den Sprach-Charakter der

2003³), 62). Weil wir nach HEGEL stets in Worten denken (III, 144), kann die Sprache, für die bei Proust der Vers steht, von ihm auch als „der Leib des Denkens“ apostrophiert werden (8, 286; § 145 Zus.).

⁷⁷ I, 110; cf. 101.

⁷⁸ I, 36.

⁷⁹ Cf. II, 13 ff. u. 74 ff.

⁸⁰ Cf. I, 164 mit 168.

⁸¹ Ἀστέρης εἰσαθρεῖς ἀστήρ ἑμός: εἶθε γενοίμην/Οὐρανὸς ὡς πολλοῖς ὄμμασιν εἰς σὲ βλέπω (Anth. Pal. I, 7, 669). HEGEL zitiert: „Wenn zu den Sternen du blickst, mein Stern, o wär ich der Himmel, /Tausendäugig sodann auf dich herniederzuschauen!“ (I, 203). Diese wichtige Hegel-Stelle wird auch in J. KÖNIGS Aufsatz über „Die Natur der ästhetischen Wirkung“ angeführt; in: Ders., Vorträge und Aufsätze (Hg. G. Patzig), Freiburg/München 1978, 257 f. (hier auch das Rilke-Sonett); cf. ebenso auch bei B. LIEBRUCKS, Sprache und Bewußtsein, Bd. 2 (Frankfurt a. M. 1965), 450.

⁸² Ebd. Cf. G. BOEHM: „Das Bild ist ganz ‚Oberfläche‘ (aber keines Dinges), ein tausendäugiger Argus, der aus der Dichte des Phänomens dem Betrachter entgegenblickt“ (Zu einer Hermeneutik des Bildes; in: H.-G. Gadamer/G. Boehm (Hgg.), Die Hermeneutik und die Wissenschaften (Frankfurt a. M. 1976), 468 (stw 238).

⁸³ Dieser Torso ist indes ohne Haupt erhalten, d. h. insofern blicklos. HEGEL hat (zeitbedingt) zu der griechischen Plastik kritisch notiert, dass ihnen „der Ausdruck der einfachen Seele, das Licht des Auges abgeht“: „Die höchsten Werke der schönen Skulptur sind blicklos, ihr Inneres schaut nicht als sich wissende Innerlichkeit in dieser geistigen Konzentration, welche das Auge kundgibt, aus ihnen heraus“ (II, 131 f.; cf. 357 u. 388 ff.). Genauso ermangelt für S. KIERKEGAARD die Plastik der Griechen wesentlich des Blicks, weil sie im Tiefsten den Begriff des Geistes noch nicht erfasst hat, während christlich Gott gerade als Auge dargestellt wird (cf. Der Begriff Angst. Gesammelte Werke (Hirsch), 11. Abt. (Düsseldorf 1958), 89 Fn. Folgerecht behauptet er von der h.

Kunst begreifen: „Das Kunstwerk ... ist nicht so unbefangen für sich, sondern es ist wesentlich eine Frage, eine Anrede an die widerklingende Brust, ein Ruf an die Gemüter und Geister“.⁸⁴

VI Erscheinende Wahrheit

Auch für Hegel ist Kunst alles andere als ein unverbindliches Spiel des Scheins. Vielmehr ist Kunst wahrheitsfähig und wahrheitsträchtig.⁸⁵ Denn im Scheine und als Schein manifestiert sich gerade Wahres, es ist Erscheinung: „Doch der *Schein* selbst ist dem *Wesen* wesentlich, die Wahrheit wäre nicht, wenn sie nicht schiene und erschiene, wenn sie nicht *für* Eines wäre, *für* sich selbst sowohl als auch für den Geist überhaupt“.⁸⁶

Gerade im Scheinen liegt die höhere Wahrheit der Kunst gegenüber der unmittelbaren Realität, die als solche noch gar nicht *wahr* ist.⁸⁷

Im Falle der Kunst lebt die Unmittelbarkeit des Sinnlichen als aufgehobenes Moment in ihr fort; sie ist eben „sinnliches Scheinen“: „Die Form der *sinnlichen Anschauung* nun gehört der Kunst an, so daß die Kunst es ist, welche die Wahrheit in Weise sinnlicher Gestaltung für das Bewußtsein hinstellt“.⁸⁸ Mit diesen Worten erfasst Hegel auch den Sachverhalt, dass die Kunst die freie, innere Einheit des Geistes mit sich selber in seiner Äußerlichkeit für den Geist noch einmal sinnlich präsentiert: als Geist von seinem Geist.

Auf diese Wahrheit der Kunst führen Sätze wie die folgenden: „Die Beseelung und das Leben des *Geistes* allein ist die freie Unendlichkeit, die in dem realen Dasein

Schrift: „Die christliche Wahrheit hat, wenn ich so sagen darf, selber Augen, damit zu sehen, ja sie ist wie lauter Auge“ (Einübung im Christentum. Nr. III (VI); a.a.O. 26. Abt. (1962), 225).

⁸⁴ I, 102; cf. 203 f.; 341 („Zwiegespräch“) u. II, 141; 252 f. Zum Anrede-Charakter der h. Schrift cf. J. RINGLEBEN, Gott im Wort (Tübingen 2010), 426 ff. Über die theologische Bedeutung der Sprachlichkeit der Kunst schreibt B. LIEBRUCKS: „Jedes sprachliche, musikalische und jedes malerische Kunstwerk *reißt* aus der Natur das göttliche Wort heraus“ (Sprache und Bewußtsein. Bd. VI/3 (Frankfurt a.M./Bern 1974), 601), und zum Verhältnis Sprache und Kunst (im Anschluss an Humboldt) cf. a.a.O. Bd. II (1965), 407–515.

⁸⁵ Das ist auch ein *cantus firmus* in Th.W. ADORNOS „Ästhetischer Theorie“ (posth. 1970). Er kommt verschiedentlich auf die Formel vom sinnlichen Scheine zu sprechen (Cf. Ästhetische Theorie (Gesammelte Schriften/(Frankfurt a.M. 1972), 139, 165 (!), 241, 512, 523), kritisiert Hegels Gedanken aber auch als undialektisch (a.a.O. 82); cf. anders 125, 126 u. 128.

⁸⁶ I, 21. Zugrunde liegt die Erkenntnis der Logik: „Das Wesen muß erscheinen“ (6, 124). Cf. GOETHE: „Der Schein, was ist er, dem das Wesen fehlt?/Das Wesen, wär es, wenn es nicht erschiene?“ (Die natürliche Tochter (1803), II, 5; vv1066 f.).

⁸⁷ Cf. I, 22.

⁸⁸ I, 140. Als Aufscheinen von Wahrheit hat hier die sinnliche Erscheinung an ihr selbst „einen höheren, tieferen Sinn und Bedeutung“ (ebd.), so dass die Kunst „das Höchste sinnlich darstellt (I, 21). Bloß äußere Richtigkeit transzendierend, gilt substantiell: „die Kunst hat die Bestimmung, das Dasein in seiner Erscheinung als *wahr* aufzufassen und darzustellen“ (I, 205) und so die Idee sinnlich vorstellbar zu machen (20, 381).

für sich selbst als Inneres ist, weil sie in ihrer Äußerung zu sich selber zurückkehrt und bei sich bleibt. Dem Geiste allein ist es deshalb gegeben, seiner Äußerlichkeit ... dennoch zugleich den Stempel seiner eigenen Unendlichkeit und freien Rückkehr zu sich aufzudrücken“.⁸⁹ Als sinnliches Scheinen, das diese Rückkehr an sich selber darstellt, ist die Kunst wahr.⁹⁰

Daher ist die Ästhetik ein notwendiger Bestandteil der Philosophie: *verum et pulchrum convertuntur*.⁹¹ „Die Schönheit aber ist nur eine bestimmte Weise der Äußerung und Darstellung des Wahren und steht deshalb dem begreifenden Denken ... durchaus nach allen Seiten hin offen“.⁹² Das Schöne der Kunst ist eben „das sinnliche *Scheinen* der Idee“.⁹³

Mit dem zuletzt Ausgeführten sind wir bereits nahe bei der – hier nur äußerst kurz möglichen – Erklärung des Hegelschen Terminus „Idee“. Inhaltlich geht es dabei um die Wahrheit, von der bisher die Rede war; „die Idee“ ist ihre logische Fassung.

Ich erinnere an die Erläuterungen zur „ideellen Einheit“ des Lebendigen, die Hegel „Seele“ oder „Ich“ nannte (s. o. V.). Eben das ist logisch gesehen „der Begriff“ der Sache, das Vernünftige in ihr. Für Hegel bedeutet daher die „Wahrheit“ einer Sache nur die Übereinstimmung derselben mit ihrem eigenen Begriff: „Wahrheit ... in der *objektiven* Bedeutung, daß das Ich oder ein äußerer Gegenstand, Handlung, Begebenheit, Zustand in seiner Wirklichkeit den Begriff selber realisiere“.⁹⁴ In dieser Einheit des Begriffs mit seiner Objektivität verliert das Sinnliche die Unmittelbarkeit des *Seins*, und es wird zum Scheinenden; daher kann Hegel auch vom „Scheinen des Begriffs“ reden, das die Idee zur Darstellung bringe.⁹⁵

Wo der Begriff alle Wirklichkeit bestimmt bzw. wo das erkannt ist, da spricht Hegel von „der Idee“. Die absolute Idee ist also die letzte, substantielle Einheit von

⁸⁹ I, 204f.

⁹⁰ HEGEL erläutert dies im Folgenden am Porträt; cf. I, 206.

⁹¹ Cf. I, 151.

⁹² I, 127.

⁹³ I, 151 u. 157. Nur die absolute Wahrheit als solche und in ihrer reinen Allgemeinheit (wie sie in Theologie und Philosophie erfasst wird) steht für HEGEL noch höher als der Schein des Schönen (cf. II, 154 u. 149).

Zu theologischen Anknüpfungsmöglichkeiten s. o. Anm. 69 (Allgegenwart), Anm. 84 (Sprachlichkeit), Anm. 19 (Eschatologie), u. u. Anm. 114 (Offenbarung) u. Anm. 115 (Glauben). Eigene Versuche zur Ästhetik in theologischer Perspektive habe ich vorgelegt zu den Themen: Malerei (s. o. Anm. 42), zur Theologie des Kirchenraums (Das Gotteshaus – Raumerfahrung als religiöse Erfahrung; in: Kultraum – Kulturraum – Kirchliche Denkmalpflege (hg. Stiftung Braunschweigischer Kulturbesitz/Erzbischöfliches Ordinariat München), Ausstellungskatalog (Königslutter 2012), 25–33); zur Deutung des Magdeburger Doms (Innenraum) cf. J. RINGLEBEN, Der lebendige Gott (a.a.O., wie o. Anm. 69), 943 A. 373 sowie erste Überlegungen zum Verhältnis Architektur und Musik: Hören, was am Ort klingt. Gedanken zur Aura des Bauwerks – im Hinblick auf Bursfelde. Göttingen 2008 (Bursfelder Universitätsreden 25).

⁹⁴ I, 151.

⁹⁵ I, 151f.

Begriff und Realität, von Vernunft und Wirklichkeit.⁹⁶ Diese Wahrheit der Idee bzw. als Idee *erscheint* in der Kunst: „Das Schöne ist also als die Ineinsbildung des Vernünftigen und Sinnlichen und diese Ineinsbildung als das wahrhaft Wirkliche ausgesprochen“⁹⁷. Die Idee als wahre, versöhnte Totalität ist der absolute Gehalt der Kunst: „Der Inhalt dieser Welt ist das Schöne und das wahre Schöne ... die gestaltete Geistigkeit, das Ideal, und näher der absolute Geist, die Wahrheit selber“.⁹⁸

VII Das Ideal: Innere Unendlichkeit

Zum Schluss noch einige Bemerkungen zum „Ideal“. Es ist die Vereinzelung der Idee zur kunsthaften, individuellen Erscheinung, und d.h. im Werk: „Das Ideal ist demnach die Wirklichkeit, zurückgenommen aus der Breite der Einzelheiten und Zufälligkeiten, insofern das Innere in dieser der Allgemeinheit entgegengedehobenen Äußerlichkeit selbst als *lebendige Individualität* erscheint“.⁹⁹

Widersprüche, Einseitigkeiten und Unversöhnlichkeiten der zerspaltenen unmittelbaren Wirklichkeit charakterisieren das endliche Dasein. Davon hebt sich die Notwendigkeit der Kunst ab: als „ein der Wahrheit würdiges Dasein“.¹⁰⁰ Das empirische Auseinanderklaffen von Begriff und endlicher Realität¹⁰¹ „ist der Grund, weshalb der Geist auch in der Endlichkeit des Daseins und dessen Beschränktheit und äußerlichen Notwendigkeit den unmittelbaren Anblick und Genuß seiner wahren Freiheit nicht wiederzufinden vermag“.¹⁰² Sind Begriff und Idee „das in sich *Unendliche und Freie*“¹⁰³ und „hat die Freiheit das Vernünftige überhaupt zu ihrem Gehalte“,¹⁰⁴ so kann sich diese Freiheit des Geistes erst auf dem höheren Boden der Kunst wahrhaft manifestieren: als „vollendete Durchdringung“ von Innen und Außen, Form und Gehalt.¹⁰⁵ Denn „beides muß in dem schönen Objekte vorhanden sein: die durch den Begriff gesetzte *Notwendigkeit* im Zusammengehören der besonderen Seiten und der Schein ihrer *Freiheit*“.¹⁰⁶ Das Schöne ist Scheinen der Freiheit, eben weil es „der

⁹⁶ In seiner Philosophie ist für HEGEL die „*Idee selbst* zum Prinzip der Erkenntnis und des Daseins gemacht und die Idee als das allein Wahrhafte und Wirkliche erkannt worden“ (I, 91 mit Bezug auf Schiller und Schelling; cf. 22). So ist die Idee „die Wahrheit und alle Wahrheit“, und sie „ist das allein wahrhaft Wirkliche“ (I, 150; zur Unwahrheit cf. 162).

⁹⁷ I, 91.

⁹⁸ I, 115.

⁹⁹ I, 207. Cf. auch 104, 106 u. 109.

¹⁰⁰ I, 202.

¹⁰¹ Cf. I, 201.

¹⁰² I, 202.

¹⁰³ I, 201.

¹⁰⁴ I, 134.

¹⁰⁵ Cf. I, 156.

¹⁰⁶ Ebd.; cf. 169.

Relativität endlicher Verhältnisse entrissen und in das absolute Reich der Idee und ihrer Wahrheit emporgetragen“ ist.¹⁰⁷

Die Kunst manifestiert zugleich die Wahrheit von Freiheit, weil sie sich selber genügt, *Selbstzweck* ist: es gilt, „daß die Kunst die *Wahrheit* in Form der sinnlichen Kunstgestaltung zu enthüllen, jenen versöhnten Gegensatz darzustellen berufen sei und somit ihren Endzweck in sich, in dieser Darstellung und Enthüllung selber habe“.¹⁰⁸

Wie der Geist selber ist „das Schöne ... in sich selber *unendlich* und frei“.¹⁰⁹ Das ist nicht vage, sondern logisch gesagt: „indem das Schöne durchweg der Begriff ist, der nicht seiner Objektivität gegenübertritt“ – d. h. sich verendlicht – „sondern sich mit seiner Gegenständlichkeit zusammenschließt und durch diese immanente Einheit und Vollendung in sich unendlich ist“, ist es als deren Beseelung, nämlich „in dieser Objektivität frei *bei sich* selber“.¹¹⁰

Von dieser Selbstgenügsamkeit eines jeden „Kunstgebilds der echten Art“ heißt es bei Hegel: „Dadurch allein steht das Ideal im Äußerlichen mit sich selbst zusammengeschlossen frei auf sich beruhend da, als sinnlich selig in sich, seiner sich freuend und genießend“.¹¹¹ Dass, was in sich scheint, selig, bzw. was in sich selig ist, als das Schöne scheint, diese logische Einsicht Hegels hat 1846 ein dichterisches Echo bei E. Mörike gefunden: „Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst“ (Auf eine Lampe).¹¹²

VIII Schluss: Ästhetik und die Sinnlichkeit der Idee

Vom „sinnlichen Scheinen der Idee“ als Hegels logischem Begriff des Schönen in der Kunst ist hier die Rede.¹¹³ Die Kunst hat damit ihren Zweck darin, „die sinnliche Darstellung des Absoluten selber“ zu leisten und, indem sie derart „als aus der absoluten Idee selber hervorgehend“ begriffen werden muss,¹¹⁴ ist sie wie diese ein reiner Selbstzweck. Gerade in dem, worin sie ihre Wahrheit hat, sinnliches Er-Scheinen der

¹⁰⁷ I, 157

¹⁰⁸ I, 82.

¹⁰⁹ I, 152.

¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹ I, 207; cf. 208. Schon bei AUGUSTIN steht: „Pulchrum per seipsum consideratur atque laudatur“ (MPL 33, 527). Auch GOETHE kennt das Motiv: „Die Schönheit bleibt sich selber selig“ (Faust II, 2. Akt (Klassische Walpurgisnacht [Am untern Peneius]), v. 7403).

¹¹² D. h. es *scheint* nach außen als selig in sich selbst. Damit ist das Schöne nicht ein bloßer Schein (ein Aussehen als ob ...), sondern ein Offenbaren als Nach außen erscheint sein *in sich* Scheinen und Ruhen bzw. sein auf sich Bezogen- und in sich Reflektiertsein. In dem Gedicht „Horch! Auf der Erde feuchtem Grund“ spricht MÖRIKE auch von „der Schönheit Götterstille“.

¹¹³ I, 151, 157.

¹¹⁴ I, 100. Im Zusammenhang mit Jean Paul ist vom sinnlichen Scheinen der Idee als der „Erscheinung des Herrn“, also im Prinzip offenbarungstheologisch die Rede; cf. W. RIEDEL Die Macht der Metapher; in: Jahrbuch der Jean-Paul-Gesellschaft 34 (1999), 88 A.96. Über die Krise des

Wahrheit zu sein, gehört sie wie Religion und Philosophie „der absoluten Sphäre des Geistes“ an.¹¹⁵ Für Hegel ist Schönheit philosophisch „die absolute Idee in ihrer sich selbst gemäßen Erscheinung“.¹¹⁶

Als eine Gestalt des absoluten Geistes indes ist die Kunst gerade darum zu verstehen,¹¹⁷ weil sie „die Idee für die unmittelbare Anschauung in sinnlicher Gestalt“ zur Darstellung bringt.¹¹⁸

Wegen dieser wesentlichen Sinnlichkeit des Scheinens der Idee im Kunstwerk heißt Hegels Philosophie der Kunst immer noch „Ästhetik“. Mit diesem Titel und seiner spekulativen Bedeutung als „sinnliches Scheinen“ knüpft Hegel an das erste Buch dieser Disziplin an: „Aesthetica“ von Alex. Gottl. Baumgarten (2 Bände, 1750–58), um, was dort noch als *αἴσθησις* (sinnliche Wahrnehmung: „cognitio sensitiva“) gemeint war,¹¹⁹ auf die Höhe des logischen Begriffs zu heben.

geoffenbarten jüdischen Gottesnamens bei CELAN cf. meine Interpretation: Paul Celans Gedicht: ‚Kein Name‘; in: Celan-Jahrbuch 10 (hg. H.-M. Speier), Würzburg 2018, 73–94.

¹¹⁵ I, 139. „Absolut“ heißt immer auch absolvent. Zur Ästhetik des christlichen Glaubens cf. J. RINGLEBEN, Kierkegaard und die Schönheit des Gottesglaubens; in: T. Paprotny (Hg.), Schönheit des Glaubens (LIT. Berlin 2011), 59–78 (Thomas-Morus-Impulse, Bd. 4). Von der christlichen Neubestimmung des Schönen handelt auch (im Anschluss an Luther) Chr. HENSCHEN, Erniedrigung Gottes und des Menschen Erhöhung (Frankfurt a. M./Berlin/Bern u. a. 2010), 152–155 (Europ. Hochschulschriften. Bd. XXIII/300).

¹¹⁶ I, 128.

¹¹⁷ Cf. I, 128.

¹¹⁸ I, 103.

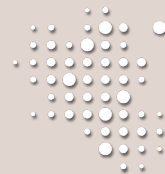
¹¹⁹ BAUMGARTEN hatte schon 1735 gerade auch die Poesie als „oratio sensitiva perfecta“ bestimmt (Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus; § IX, p. 7). Das nimmt dann HERDER wieder auf, wenn er Dichtung als „sinnlich vollkommene Rede“ versteht (Sämtliche Werke (Suphan). 32, 18; cf. 3, 138 u. 32, 184), und von ihm geht diese Bestimmung durch die Poetologie bis hin zu J. Bobrowski (1961). Hegels Dichtungstheorie erforderte eine eigene Darstellung. Immerhin ist die Poesie auch für ihn nicht die nachträgliche Einkleidung prosaischer Gedanken (I, 62; cf. III, 285). Zur Kritik wäre allerdings zu sagen, dass HEGEL den Ursprung der poetischen Sprache und diese als bloßes „Zeichen“ unterbestimmt (cf. III, 275 f.; cf. zur „Mitte“, die als Sprache zu interpretieren wäre: 319.). Symptomatisch dafür sind Wendungen wie: „Wort und Sprache leihen“ (III, 416; cf. 444). Mit der außersprachlichen Unterscheidung und Zuordnung von (innerer) Vorstellung und äußerem Wort-Zeichen fällt er hinter die Sprachlichkeit der Poesie zurück, in der – zumindest in ihr spezifisch! – diese Trennung gerade aufgehoben ist. Nur innerhalb ihrer selbst ist die Sprache außerhalb ihrer. D. h. das Wort, das so kein bloßes Zeichen mehr ist, hat sein Anderes gerade an sich selber. Sprachnäher sind die Formulierungen z. B. III, 291 (über das sinnliche Dasein der Worte im Klingen); im Ganzen aber wäre hier die sprachgemäße Theorie der poetischen Sprache von Th.A. MEYER aufzunehmen: Das Stilgesetz der Poesie (Leipzig 1901; ND 1990; stw 790); dazu auch ADORNO, Ästhetische Theorie, 150.

Nachweise

- „So spricht der Herr“. In: ZThK 115 (2018), 425–448.
- Das Wort, der Weg und die Weisung.* In: KuD 65 (2019), 173–201.
- Leib Christi und die Sprachlichkeit der Welt bei Paulus.* In: E. Agazzi/E. Kocziszyk (Hgg.), *Der fragile Körper. Zwischen Fragmentierung und Ganzheitsanspruch* (Göttingen 2005), 37–57. Überarbeitet.
- Dogmatik als historische Disziplin.* In: ZNThG (JHMTh) 16 (2009), 155–180. Überarbeitet.
- Zweieinigkeit.* Unveröffentlicht.
- Sui ipsius interpres.* Unveröffentlicht.
- Ictus condendi.* In: S. Frost/U. Mennecke-Haustein/J. Chr. Salzmann (Hgg.), *Streit um die Wahrheit. Kirchengeschichtsschreibung und Theologie* (FS E. Mühlberg), Göttingen 2014, 150–164. Überarbeitet.
- „Im Munde zerronnen ...“? In: H. Assel/H. Chr. Askani (Hgg.), *Sprachgewinn* (FS G. Bader), Berlin/Münster (LIT), 2008, 162–177 (Arbeiten z. Hist. u. Syst. Theol. 11).
- Der junge Hegel und der Johannes-Prolog.* Unveröffentlicht.
- Hegels sprachliche Logik und die Idee Gottes.* In: Th. S. Hoffmann/H. Neumann (Hgg.), *Hegel und das Projekt einer philosophischen Enzyklopädie* (Berlin 2019), 111–129 (Begriff und Konkretion 8). Überarbeitet.
- Logos und Agape.* Unveröffentlicht.
- Sprache und Transzendenz.* In: A. Hügli (Hg.), *Glaube und Wissen* (Zum 125. Geburtstag von Karl Jaspers), Basel, 2008, 69–94 (Studia Philosophica 67). Überarbeitet.
- Das sinnliche Scheinen der Idee.* Ungedruckt. (Stark erweiterte Fassung eines Vortrags im Institut für Kirchenbau und kirchliche Kunst der Gegenwart (Marburg), 2012.

Joachim Ringleben, renommierter lutherischer Theologe und ehemaliger Abt des niedersächsischen Klosters Bursfelde, öffnet sein teilweise unveröffentlichtes Werk, um die Spuren sprachlichen Denkens im Gottesbegriff zu beleuchten. Er spannt den Bogen von Betrachtungen zu biblischen Zusammenhängen (Prophetenrede, Ps 119, Paulus) über die Dogmatik (Begriff, Christologisches Dogma, h. Schrift) bis hin zur Theologie- und Philosophiegeschichte bei *Augustin*, *Hegel* (Abendmahl, Johannesprolog, spekulative Logik), *Kierkegaard* (Nächstenliebe) und *Jaspers* (Chiffrenlehre).

Göttingen
Campus



ISBN 978-3-86395-482-6

Universitätsverlag Göttingen