

78
3790
RISCHRITT
ER
VETIRRRUNG?

DIE NEUE
BIBELÜBERSETZUNG

EUGEN BISER
HEINRICH KAHLEFELD
OTTO KNOCH
BALDUIN SCHWARZ
MARIO WANDRUSZKA

VFRI AG FRIFDRICH PI ISTET

Eugen Biser
Heinrich Kahlefeld
Otto Knoch
Balduin Schwarz
Mario Wandruszka

Fortschritt oder
Verirrung?
Die neue
Bibelübersetzung

Verlag Friedrich Pustet Regensburg

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
<i>Mario Wandruszka</i>	
Was weiß die Sprachwissenschaft von der Übersetzung?	9
<i>Eugen Biser</i>	
Das Sprachproblem der Religion	23
<i>Otto Knoch</i>	
Die neue Einheitsübersetzung: Auftrag, Prinzipien, Erfahrung, Kritik	45
<i>Heinrich Kahlefeld</i>	
Gibt es eine neutestamentliche Kultsprache?	55
<i>Balduin Schwarz</i>	
Bibelübersetzung und Liturgie	75

Eugen Biser

Das Sprachproblem der Religion

Ein Wort Dietrich Bonhoeffers, niedergeschrieben knapp ein Jahr vor seiner Hinrichtung, macht deutlich, daß das Verhältnis von Religion und Sprache vor allem desiderativ verhandelt werden muß und daß erst von dieser Zielvorstellung her auf den ›Ist-Stand‹ zurückgeblendet werden kann. Am Schluß seiner ›Gedanken zum Tauftag von D.W.R.‹ versichert er in einem nahezu prophetisch klingenden Ton:

Es ist nicht unsere Sache, den Tag vorauszusagen – aber der Tag wird kommen –, an dem wieder Menschen berufen werden, das Wort Gottes so auszusprechen, daß sich die Welt darunter verändert und erneuert. Es wird eine neue Sprache sein, vielleicht ganz unreligiös, aber befreiend und erlösend, wie die Sprache Jesu, daß sich die Menschen über sie entsetzen und doch von ihrer Gewalt überwunden werden, die Sprache einer neuen Gerechtigkeit und Wahrheit, die Sprache, die den Frieden Gottes mit den Menschen und das Nahen seines Reiches verkündigt.¹

Von diesem Hochziel her wird klar, daß sich das erfragte Verhältnis keineswegs so affirmativ gestaltet, wie es nach allgemeiner Einschätzung den Anschein hat. Danach ist eine Religion, die wie die christliche im Zeichen des Wortes steht und deren Geschichte mit dem Pfingstwunder, der wunderbaren Aufhebung der Sprachbarrieren, beginnt, der ›Ort‹ der allseitigen und uneingeschränkten Kommunikation.

¹ *D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hrsg. von E. Bethge, München und Hamburg 1966, 153.

Aber das Pfingstwunder setzt – als Geschehen wie als Symbol – das ihm diametral entgegengesetzte Geschehen voraus, von dem die biblische Frühgeschichte berichtet: die babylonische Sprachverwirrung als Reaktion Gottes auf den hybriden Versuch der Erdenbewohner, einen ›bis an den Himmel reichenden Turm‹ zu errichten.² Und danach beginnt die Geschichte der religiösen Sprache mit dem Gegenteil des zunächst Erwarteten. An ihrem Anfang steht ein restriktiver Eingriff Gottes, der das menschliche Sprachfeld zerteilt, um so die Solidarisierung der Vermessenen zu verhindern. Freilich hat der Vorgang zu deutlich den Charakter der Reaktion, als daß mit ihm die Frage nach dem Anfang der menschlichen Sprachgeschichte abgetan wäre. Er besteht nach biblischem Verständnis vielmehr in der kreatürlichen Sprachbegabung des Menschen, in seiner Erschaffung zu einem responsorischen, zur Selbstverantwortung fähigen Wesen, wie sie sich folgerichtig aus dem biblischen Gedanken von der Welterschöpfung durch das göttliche Wort ergibt. Nimmt man das hinzu, so erscheint Gott in einer höchst ungleichwertigen Doppelrolle gegenüber der menschlichen Sprachgeschichte. Er ist ebenso ihr Stifter wie ihr Verwirrer, ebenso ihre ursächliche Ermöglichung wie ihre entscheidende Behinderung. Auf das Verhältnis von Religion und Sprache zurückbezogen, führt das in einen offenen Zwiespalt. Denn sosehr Religion – vor allem als Offenbarungsreligion – mit Sprache zu tun hat, erscheint ihr Verhältnis zur Sprache zu-

² Auf die Aufhebung der babylonischen Sprachverwirrung durch das Pfingstwunder (und die Wechselbeziehung zwischen den beiden Perikopen) verweist schon die patristische Literatur, besonders nachdrücklich das Lehrgedicht des syrischen Bischofs *Jacob von Sarug* über das Sprachenwunder am Pfingstfest (Homilie über den heutigen Pfingstsonntag, die Verteilung der Zungen und die Gnadengaben der Apostel). Ebenso versteht *Jacob Boehme* die babylonische Sprachverwirrung als »Entwertung des lebendigen Wortes zum Begriff« und das Pfingstfest als Neueröffnung des Eingangs zum inneren Geheimnis der Sprache: *E. Benz*, Die schöpferische Bedeutung des Wortes bei *Jacob Boehme*, in: *Eranos-Jahrbuch* 39 (1973) 22.

gleich gebrochen, so daß das Wort, in das sie sich umsetzt, durch sie auch immer schon belastet und gehemmt wird. Als Quellgrund des sie verlautbarenden Wortes ist sie, wie die Bibel selbst zu verstehen gibt, auch sein leibhaftiger ›Wider-ruf‹, die ihm schon im Ansatz gezogene Schranke. Grund genug, den von der modernen Soziolinguistik, vor allem im Bereich der Bernstein-Schule, entwickelten Begriff der ›Sprachbarrieren‹ auf das Feld der religiösen Sprache zu beziehen und nach den darin auftretenden Schranken und Restriktionen zu fragen!³

Bei der Erkundung eines gangbaren Wegs zu diesem Ziel gibt die hochdramatische Szene einen Fingerzeig, mit der der durchkomponierte Teil von Schönbergs Oper ›Moses und Aron‹ (von 1930–32) abbricht. In einer schweren Auseinandersetzung mit Aron, der den leichten Weg der Anpassung an das menschlich Faßbare ging, verdunkelt sich Moses der Sinn seiner Sendung immer mehr, so daß er schließlich mit dem Aufschrei zu Boden sinkt: »O Wort, du Wort, das mir fehlt!« (II. Akt, 5. Szene).⁴ Das bezieht sich einmal auf das Ausbleiben der Selbstzusage jenes Gottes, der so hoch über jedem Wort und Bild gedacht werden muß, daß er sich nur selbst auszusagen vermag. Und es bezieht sich zum andern, und direkter noch, auf die konkrete Konfliktsituation, in der sich das Wort nicht einstellt, das in der Auseinandersetzung mit dem, von dem es heißt, daß ihm »das Wort mit dem Bild davonläuft«, unbedingt gesagt werden müßte. Extrapoliert man diesen zweifachen Hinweis, so stellt sich die Aufgabe einer Klärung des Verhältnisses von Religion und Sprache in zwei unterschiedlichen Perspektiven dar. In einer ersten ginge es darum, eine Art ›Topologie‹ des religiösen Sprachfelds zu erarbeiten und darin insbesondere jene Bruchstellen und Verwerfungen ausfindig zu machen,

³ Zu Begriff und Theorie der Sprachbarrieren siehe *B. Badura, Sprachbarrieren. Zur Soziologie der Kommunikation, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971.*

⁴ Dazu *K. H. Wörner, Gotteswort und Magie. Die Oper ›Moses und Aron‹ von Arnold Schönberg, Heidelberg 1959, 27; 66 ff.*

die den Tatbestand von Sprachbarrieren erfüllen. In einer zweiten Sicht müßte demgegenüber der Versuch unternommen werden, den zentralen Sprachereignissen nachzugehen, aus denen die religiöse Sprache, wie sie heute gesprochen werden kann, werdegeschichtlich hervorging. Mit einer durch den französischen Strukturalismus eingeführten Unterscheidung könnte man die eine Sicht als die ›synchrone‹ und die andere, geschichtliche, als die ›diachrone‹ kennzeichnen. Um die beiden Perspektiven jedoch nicht beziehungslos auseinanderfallen zu lassen, müßte zuvor, wenn auch noch so umrißhaft, ein Strukturbild von Sprache entworfen werden, das den beiden Sichten vorgeordnet ist und sie als sprachtheoretische Basis trägt.

Das gebrochene Sprachganze

Wenn das Ergebnis der seit Beginn der Romantik einsetzenden Sprachforschung etwas bewies, dann die Tatsache, daß die Sprache ihr Eigenleben gegenüber jedem denkerischen Systementwurf auch in dem Sinn behauptet, daß sie von keinem theoretischen Zugriff voll zu erfassen ist. Insofern muß jede Theoriebildung vom Eingeständnis ihrer Nicht-Objektivierbarkeit ausgehen. Gegenüber jeder theoretischen Sinnbestimmung bleibt ein uneinbringbarer Rest, der sich der versuchten Deutung entzieht und das Begriffene in seiner Unerklärlichkeit in Frage stellt. Diese Sperrigkeit des Sprachphänomens hat freilich auch eine positive, erhellende Seite. Denn in der Nicht-Objektivierbarkeit beweist sich die Menschlichkeit der Sprache, die mit ihrem Wesen und Unwesen so tief in das Menschsein hineingebunden ist, daß von einem konsubstantialen Verhältnis gesprochen werden muß. Aus diesem Verhältnis erklärt es sich dann auch, daß sich die Sprache, im Maß wie sie sich den höheren und höchsten Gegenständen zuwendet, gegen sich selber kehrt, so daß in ihrem Erscheinungsbild Strukturinversionen und Funktionsbrüche auftreten. Denn auch vom Menschen gilt,

daß er in seinen höheren und höchsten Verwirklichungsformen zugleich in der Gefahr schwebt, von sich selber abzufallen und, um es mit Pascal zu sagen, anstatt des ›Engels‹, den er versprach, die ›Bestie‹ hervorzubringen. Die Konsubstantialität der Sprache mit dem so gearteten Menschen bringt es mit sich, daß sie sich dort, wo sie Offenheit und Verbindung herstellt, auch vielfach verweigert und in dem, was sie ausspricht, manches verschweigt. Deshalb kennt das differenzierte Sprachbewußtsein nicht nur Erfahrungen der Vergünstigung, in denen sich die Worte wie von selbst einstellen, sondern auch Zustände einer ausgesprochenen ›Sprachnot‹, wie sie vor Schönberg, einläßlicher noch, von Hugo von Hofmannsthal in seinem ›Brief des Lord Chandos‹ beschrieben wurde. Anlaß genug, daß sich jede sachbewußte Theoriebildung mit aller Kraft der in der heutigen Linguistik vorherrschenden Tendenz widersetzen muß, die Sprache auf ihren bloßen Informationswert zu reduzieren und ihre Funktionen mit dem Mechanismus der Informationsvermittlung gleichzusetzen. Zu einem Instrument der Informationsvermittlung reduziert, ist die Sprache nicht nur in einem unzulässigen Sinn vergegenständlicht, sondern auch auf eine Weise verflacht, daß anstelle des behaupteten Vollbegriffs ein eindimensionales Zerrbild von ihr entsteht. Es ist dann gerade nicht der Schärfe des analytischen Zugriffs, sondern der Verkürzung im theoretischen Ansatz zuzuschreiben, wenn die der personalen und zwischenmenschlichen Verwirklichung dienenden Funktionen nicht vorkommen und von Erfahrungen der Sprachgunst und Sprachnot nicht einmal die Rede ist. Das heißt dann aber zugleich, daß keine Aussicht besteht, die Vieldimensionalität der Sprache in ein einheitliches Modell einzubringen, sondern daß statt dessen die grundlegenden Funktionen ausgegrenzt werden müssen, die in ihrem Zusammenspiel das Ganze der Sprache bilden.

Von ihnen sei zur Veranschaulichung des Gesagten lediglich die Form der ›gesprochenen Sprache‹ und deren ›Gegentyp‹ herausgestellt. Denn was die Sprache leistet, zeigt sie nicht

schon in ihrem verbalen und syntaktischen Bestand, sondern erst in ihrem dialogischen Vollzug, also im Modus ihres Gesprochenseins. Daran lassen sich jene Implikationen ablesen, die sie nicht nur als das im Vergleich zum Denken Umfassendere erweisen, sondern gleichzeitig auch für ihre religiöse Verwendung entscheidend zu Buch schlagen.⁵ Denn dem nicht nur beiläufig, sondern substantiell Redenden sind drei Dinge zweifelsfrei gewiß: das Faktum seines Redens, die Realität seines Partners und seine eigene Existenz. Insofern ist die gesprochene Sprache der kartesischen Vergewisserungsstrategie immer schon um einen entscheidenden Schritt voraus. Sie weiß nicht nur auf zweifelsfreie Weise um die eigene Existenz, sondern auch um die Wirklichkeit der Welt, und zwar gerade auch der aus den andern bestehenden und durch Sprechakte ausgemessenen Menschenwelt, die vom Denkakt des Cogito aus am schwersten erreicht werden konnte. Was das für die Glaubensgewißheit besagt, wird klar, sobald man das paulinische Auferstehungszeugnis zugrunde legt. Weil es (nach Gal 1,15 und 1 Kor 9,1) in der Erfahrung eines offenbarenden Angesprochenseins durch Gott besteht, weist es, wenn notwendig auch in spiegelbildlicher Umkehrung, dieselbe Vergewisserungsstruktur auf. So gewiß wie die Existenz des zu ihm redenden Gottes ist dem Apostel die ihm von Gott zugesprochene Tatsache der Auferstehung und die daraus folgende Neubestimmung seines eigenen Seins, seine Bestellung zum Apostelamt. So ist die gesprochene Sprache tatsächlich der Fall, von dem aus sich die religiöse Sprachwelt erschließt.

Leitet sich diese Grundform von der Kompetenz des Menschen als Sprachwesen her, so ihr ›Gegentyp‹, der sich als die ›entfremdete‹ und ›blockierte‹ Sprache kennzeichnen läßt, von der menschlichen Hinfälligkeit und Kontingenz. Denn wie der von Endlichkeit durchsetzte Mensch kann auch seine

⁵ Zum folgenden die Ausführungen meiner Schrift ›Glaubensverständnis‹. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie, Freiburg/Br. 1976, 67 ff.

Sprache ›kollabieren‹, so daß die Äußerung fehlschlägt und die durch sie angestrebte Verständigung mißlingt. Dann wendet sich die Sprache gleichsam gegen sich selbst und wird, wenigstens potentiell, aus einem Medium der Verständigung und Kommunikation zu einem Instrument der Selbstverweigerung, gegebenenfalls aber auch der Polemik und Manipulation. Mit den Signalwörtern ›entfremdet‹ und ›blockiert‹ soll dabei auf die beiden Stadien hingewiesen werden, die in diesem Verfallsprozeß unterschieden werden können. Das Stadium der Entfremdung ist durch jene eigentümliche Funktionsverweigerung gekennzeichnet, die Hofmannsthals Lord Chandos beklagt und die als ein Zurückbleiben der Sprache hinter ihrem jeweiligen Aktziel beschrieben werden kann. Mit ›blockiert‹ ist demgegenüber bereits das Endstadium angesprochen, das immer dann erreicht wird, wenn sich äußere Faktoren, hauptsächlich machtpolitischer Art, den Entfremdungsprozeß zunutze machen und eine ihrem Interesse konforme Instrumentalisierung der Sprache betreiben. Funktionsziel dieser blockierten Sprache ist dann nicht mehr die durch Mitteilung bewirkte Übereinkunft, sondern die Homogenität eines gruppeninternen Bewußtseinsfelds, die Disziplinierung der von ihm Umgeschlossenen und nicht zuletzt die Ausgrenzung derer, die sich dem ausgeübten Meinungsdictat nicht beugen. Wie spontane Tendenzen bei der Ausbildung der christlichen Kirchensprache, vor allem aber die machtpolitisch verfügbaren Sprachregelungen auf den frühen Konzilien lehren, bliebe das Bild der religiösen Sprache an entscheidender Stelle unvollständig, wenn nicht auch diese Fehlformen in ihr Grundkonzept einbegriffen würden.

Topologische Übersicht

Auf dem Hintergrund dieser Vororientierung läßt sich nun ein ›topologischer‹ Überblick über das religiöse Sprachfeld und die es auszeichnenden Strukturen gewinnen. Im An-

schluß an traditionelle Schwerpunkte der theologischen Sprachspekulation, aber auch an Ergebnisse der religiösen Sprachanalyse läßt sich feststellen, daß die anvisierte Topologie vor allem durch zwei Grenzwerte, einen inneren und oberen, charakterisiert ist. Der innere Grenzwert wird gebildet von dem sich aussagenden Ich, von dem, wie William H. Poteat gegen die Rylesche These von dessen ›systematischer Flüchtigkeit‹ geltend machte, ein zweifacher ›Sinndruck‹ ausgeht.⁶ Ein erster in der Form, daß das Ich alles nach seinem Interesse bewertet und ihm demgemäß eine mehr oder minder hohe Rangstufe in seiner Wertskala zumißt. Und einen zweiten ›Sinndruck‹ übt es in der Form aus, daß es sich selbst im Kommunikationsfeld, in welches es sich mit seiner ›Ich-Sage‹ einschaltet, zur Geltung zu bringen sucht. Wenn man sich die Sprachwelt des Alten Testaments vor Augen hält, wird man unschwer ersehen, daß die religiöse Sprache vor allem durch ein Ich-Sagen dieser zweiten Art gekennzeichnet ist. Klassischer Ausdruck dessen ist das ›De profundis‹ des 130. Psalms, in dem sich das Ich eines Bedrängten aus verstummender Verzweiflung förmlich ans Licht des Einverständnisses mit seinem Gott emporringt.

Mit dem Gottesnamen ist der zweite, obere Grenzwert des religiösen Sprachfelds angesprochen. Auch von ihm geht, wie im Blick auf unvordenklich alte Spekulation und moderne Diskussion zu sagen ist, ein zweifacher ›Sinndruck‹ aus. Von einem ›spekulativen‹ Sinndruck könnte man im Blick auf die Explikation sprechen, die der Gottesname im Argument von Anselms ›Proslogion‹ gewann.⁷ Doch gehen die Überlegungen, zu denen der Grenzbegriff des Göttlich-

⁶ Dazu W. H. Poteat, Gott und das ›private Ich‹, in: D. M. High, Sprachanalyse und religiöses Sprechen, Düsseldorf 1972, 122–132; ferner G. Ryle, Der Begriff des Geistes (Originaltitel: The Concept of Mind), Stuttgart 1969, 209.

⁷ Daß es sich bei der Formel vom ›unüberdenklich Größten‹ um einen ›Namen Gottes‹ handelt, unterstreicht K. Barth in seiner frühen Studie ›Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms‹ (von 1931), Darmstadt 1958, 69 ff.

Größten anreizt, schon lange vor Anselm in die gleiche, auf den Existenzbeweis hinlaufende Richtung. So erklärt Gregor von Nazianz in hymnischer Umschreibung der mit dem Erdenken Gottes gewonnenen Grenzerfahrung:

Jenseits von allem! Wie anders dürfte ich dich preisen?
Wie soll dich mein Wort rühmen? Bist du doch jedem
Wort unsagbar!

Wie soll dich meine Einsicht schauen? Bist du doch jeder
Einsicht unerreichbar!

Unbenannt du allein; denn du schufst jede Benennung.
Unerkannt du allein; denn du schufst jede Einsicht!⁸

Und spiegelbildlich dazu bekräftigt Nikolaus von Kues am Ende der von Anselm heraufgeführten Epoche dessen Intuition, die er mit den Mitteln seiner Unendlichkeitsspekulation nachvollzieht, wenn er in seiner Meditation ›Vom Sehen Gottes‹ mit dem Ausdruck unverhohlener Entdeckerfreude versichert:

Ich habe den Ort entdeckt, wo man dich unverhüllt findet! Er ist umgeben vom Zusammenfall der Widersprüche. Das ist die Mauer des Paradieses, das dir zur Wohnung dient. Seine Pforte bewacht der tiefgründigste Verstandes-Geist. Wenn dieser nicht besiegt wird, öffnet sich der Eingang nicht. Jenseits der Mauer des Zusammenfalls der Widersprüche kann man dich also erschauen, diesseits dagegen nicht.⁹

Zielt dieser ›spekulative‹ Druck, der vom Gottesnamen ausgeht, auf die Existenz des im denkerischen Grenzbegriff Gedachten, so geht der ›hermeneutische‹ Sinndruck, den er ausübt, auf seine Selbstaussage. Denn am Ende all dessen, was

⁸ Carmen 29 (M 37, 507), nach J. Hochstaffel, *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*, München 1976, 108.

⁹ De visione Dei, c. 9 (fol. 103 v). Zum Ganzen mein Beitrag ›Der Gang der Gottesfrage. Vom spekulativen Kern der Meditation‹, in: *Geist und Leben* 50 (1977) 31–40.

von Gott gedacht und gesagt werden kann, steht, wie die wiederholte Bitte der alttestamentlichen Gründergestalten zeigt, die Erwartung, daß der vielfach Bedachte und Angerufene sich selbst bekunden, zumindest aber benennen möge. Mit einem durch Karl Barth nahegelegten Wortspiel könnte man sagen, daß sich das Wort ›Gott‹, zumindest für sein jüdisch-christliches Verständnis, immer schon mit der Gegenvorstellung ›Wort Gottes‹ verband.¹⁰ »Nenne mir doch deinen Namen«, bittet Jakob, wenn auch vergeblich, in seinem Kampf mit dem Engel (Gen 32,25–32); und es gilt zu Recht als Höhepunkt der jüdischen Offenbarungsgeschichte, wenn Mose am brennenden Dornbusch, nachdem er die Bitte des Urvaters wiederholte, die Mitteilung des Gottesnamens erlangt (Ex 3,1–4,17). Demgemäß konnte, wie gegen moderne Kritik einzuwenden ist, Ignatius von Antiochien die Summe der christlichen Heilserfahrung nicht bündiger zum Ausdruck bringen als mit dem Satz, daß Gott in Christus als dem menschengewordenen Wort »sein Schweigen brach« (Magn. 8,2).¹¹ Im Rahmen der großen Weltreligionen stehen Judentum und Christentum mit ihrem ganzen religions- und weltgeschichtlichen Gewicht dafür ein, daß die mit dem Gottesnamen verbundene Sinnerwartung tatsächlich nicht vergeblich blieb, sondern sich in der vielfältig angebahnten und schließlich in der Lebensgestalt Jesu gipfelnden Selbstbekundung Gottes erfüllte. Mit dieser ›Erfüllung‹ geschieht aber nicht nur einem fundamentalen Interesse der religiösen Sprache Genüge; vielmehr entsteht im religiösen Sprachfeld

¹⁰ Dazu *J. Macquarrie, Gott-Rede. Eine Untersuchung der Sprache und Logik der Theologie* (Originaltitel: *God-Talk*), Würzburg 1974, 44.

¹¹ Den kritischen Einwand, daß es sich bei dem Ignatius-Wort um eine Formel aus dem Einzugsfeld des »gnostischen Wortverständnisses« handle, artikuliert der von *W. Pannenberg, R. Rendtorff, U. Wilckens* und *T. Rendtorff* verfaßte Sammelband ›Offenbarung als Geschichte‹, Göttingen 1965, 14 f; ferner meine Ausführungen dazu in ›Gott verstehen. Erwägungen zum Verhältnis Mensch und Offenbarung‹, München und Freiburg/Br. 1971, 34–38.

mit der göttlichen Selbstzusage auch eine ›Gegenströmung‹, die neue Schwierigkeiten des Sagens und Verstehens nach sich zieht. Sie lassen sich in einem genealogischen Durchblick durch die tragenden Ereignisse der religiösen Sprachgeschichte deutlicher als mit Hilfe der topologischen Bestandsaufnahme in den Blick bringen.

Genealogischer Durchblick

Wie die Welt- und Geistesgeschichte ist auch die vom Offenbarungsgeschehen stimulierte religiöse Sprachgeschichte von ›Ereignissen‹ geprägt, die ihren Gang stärker als alle Abläufe bestimmen. Sie haben, verallgemeinernd gesprochen, durchweg mit der Versprachlichung des empfangenen Gottesworts zu tun, also mit dem immer neu einsetzenden und auf ganz unterschiedlichen Ebenen zu unternehmenden Versuch, das von Gott her Vernommene in der menschlichen Sprachwelt nachzusagen. Von der damit aufbrechenden ›Sprachnot‹ vermitteln schon die Berufungsvisionen der alttestamentlichen Propheten einen bewegenden Eindruck, vor allem die des Propheten Jesaja, die nach der neuerkannten Bedeutung des verwendeten Schlüsselworts in dem Ausruf gipfelt:

Weh mir, ich muß schweigen; denn ich bin ein Mensch mit unreinen Lippen und wohne unter einem Volk mit unreinen Lippen, und meine Augen haben den König, Jahwe Zebaot, geschaut! (Jes 6,5)¹²

An innerer Dramatik steht dem das analoge Wort aus der Berufung des Jeremia nicht nach: »Ach, Herr Jahwe, ich kann doch nicht reden; denn ich bin noch so jung!« (1,6). An die von den Texten verschwiegene Entsprechung dessen

¹² Nach K. Baltzer, Die Biographie der Propheten, Neukirchen-Vluyn 1975, 110 f (wobei sich der Autor auf eine Bestätigung des von ihm angenommenen Wortsinns durch die Textfunde vom Toten Meer beruft).

in der Lebensgeschichte Jesu führt, aufgrund einer im christlichen Frömmigkeitsraum einzigartigen Sensibilität, Sören Kierkegaard mit seinen Erwägungen über die ›Geheime Passion‹ heran, die er mit dem Satz überschrieb: »Die Unmöglichkeit der direkten Mitteilung ist für Christus das Geheimnis seiner Leiden«. ¹³ Als der ›Gott in Knechtsgestalt‹, der seine Herrlichkeit den Bedingungen des endlichen Menschseins unterwirft, setzt Christus die Hörer seiner Botschaft einer »akustischen Täuschung«, sich selbst aber dem bittersten Leiden aus, weil die Abstimmung seines Worts auf die beschränkte Fassungskraft seiner Hörer unvermeidlich dessen Mißdeutung und, als äußerste, tödliche Konsequenz, das Ärgernis nach sich zieht.

Erst auf diesem Hintergrund läßt sich die sprachgeschichtliche Leistung Jesu hinlänglich würdigen, da sie sich jetzt als seine lebenslange Bemühung darstellt, dem Medium der Alltagssprache Möglichkeiten abzurufen, sich mit seiner Sendung in ihr gegen alle Hemmnisse hörbar zu machen. Denn Jesus hat, wie die christologische Blickerweiterung im Gefolge der neuesten Diskussion erkennen läßt, nicht nur als eine Zentralgestalt der Religionsgeschichte, sondern auch als ein in seinen Konsequenzen noch immer nicht voll begriffenes Ereignis der Geistes- und Sprachgeschichte zu gelten. Als seine herausragenden Sprachschöpfungen aber sind zweifellos die seiner gleichnishaften Verkündigung des Gottesreichs und die eines subjektiv erfüllten, zu personaler Selbstaussage geweiteten Sprechens anzusehen. ¹⁴ Dieser grundlegenden Übersetzung der numinosen Selbsterfahrung Jesu ins verkündigende Menschenwort folgt als zweites Ereignis der damit eingeleiteten Entwicklung die sprachgeschichtliche Leistung der paulinischen Missionspredigt,

¹³ Einübung im Christentum (von 1850) II, § 4. Näheres dazu in meinem Jesusbuch ›Der Helfer‹, München 1973, 186–192.

¹⁴ Zum einen meine Schrift ›Die Gleichnisse Jesu‹, München 1965; zum andern mein Beitrag ›Sprache und Person‹, in: Festschrift für Ernst Fuchs, hrsg. von G. Ebeling, E. Jüngel und G. Schunack, Tübingen 1973, 67–89.

deren Konturen in der Areopagrede (Apg 17,1–34) und den über sie hinausführenden Erwägungen der Paulusbriefe (Röm 10,5–21; 1 Kor 1,18 – 2,15; 2 Kor 3,1 – 4,18) abgelesen werden können. In ihrem Zentrum steht das als ›Weisheitszeichen‹ begriffene Kreuz, zu dessen Verkündigung sich Paulus durch sein in die mystische Innerlichkeit zurückgenommenes Auferstehungserlebnis (nach Gal 1,15 f) ermächtigt wußte. Sah sich Jesus bei seiner Verkündigung vor die Aufgabe gestellt, die Alltagssprache um jene Dimension zu erweitern, die, ungeachtet ihrer Weltläufigkeit, die Bildung von Heilsaussagen erlaubte, so bestand die vornehmlichste Schwierigkeit der paulinischen Missionspredigt darin, die Heilsbotschaft in einer paganen Sprachwelt und zudem unter den Bedingungen einer soziokulturellen Fremdsituation auszusagen.

Demgegenüber scheint bei dem dritten Ereignis, das der religiösen Sprachwelt ihr Gepräge gibt, eine vergleichbare Schranke zu fehlen. Es besteht in dem immerwährenden Gespräch der Glaubenden, zu welchem der Glaube selbst fortwährend Anlaß gibt, sofern er sich seinem inneren ›Geheiß‹ zufolge – »Ich glaube, darum rede ich« (2 Kor 4,13) – spontan ins zeugnishaft Wort umsetzt. Wie aber die seit Jahrhunderten anhaltende Stagnation dieses ›Basisgesprächs‹ lehrt, liegen hier nicht nur gleichfalls Barrieren, vermutlich in Gestalt einer religiösen ›Intimschranke‹ und anderer, schwer auszumachender Hemmnisse vor; vielmehr weist die religiöse Sprache gerade hier auch jene ›wunde Stelle‹ auf, an der die dirigistischen Eingriffe des kirchlichen und weltlichen Machtapparats in regulierender, kanalisierender und disziplinierender Absicht einsetzen. Tatsächlich ist der empirische Verlauf der religiösen Sprachgeschichte weitgehend von der Wechselwirkung gekennzeichnet, die zwischen der Tendenz zu kreativer Neubildung und den sie domestizierenden und kontrollierenden Eingriffen zu beobachten ist. Dabei tritt gleicherweise die Notwendigkeit wie die Fatalität dieser Eingriffe in Erscheinung. Denn sosehr es ihnen zu danken ist, daß die religiöse Sprachszene nicht einem Zu-

stand babylonischer Anarchie entgrentreibt, ist es ihnen zugleich anzulasten, daß es unter dem Zwang der von ihnen ausgeübten Kontrolle immer wieder zu ausgesprochenen Verfallserscheinungen, einmal in Form von polemischer Überhitzung, dann wieder in Gestalt von Stagnation und Verödung, kam.

Um zunächst die vor allem am Anfang der Sprachentwicklung waltende Kreativität zu veranschaulichen, so geschehe dies mit einer Stelle aus dem frühchristlichen Klemens-Brief, die sich wie ein lebendiges Echo auf die These ausnimmt, wonach Gott in Christus sein Schweigen brach:

Dies ist der Weg, Geliebte, auf dem wir unser Heil fanden, Jesus Christus, den Hohepriester unserer Opfergaben, den Beschützer und Helfer unserer Schwachheit. Durch ihn blicken wir auf zu den Höhen der Himmel, durch ihn schauen wir wie in einem Spiegel sein untadeliges und allerhöchstes Antlitz, durch ihn wurden die Augen unseres Herzens geöffnet, durch ihn wächst unser unverständiger und verdunkelter Sinn empor ins Licht, durch ihn wollte der Herr uns von der unsterblichen Erkenntnis kosten lassen . . . (36,1 f).¹⁵

Kaum erlangte die jahrhundertlang verfolgte Kirche jedoch die Freiheit und bald darauf die staatliche Protektion, so machen sich auch schon die Tendenzen bemerkbar, die religiöse Diskussion im Namen des ›Reichsfriedens‹ durch Redeverbote einzudämmen und gleichzeitig durch kirchlich sanktionierte Sprachregelungen zu kanalisieren. Alarmiert durch die Vorstellung, daß der um die arianische Christologie ent-

¹⁵ Nach *J. A. Fischer* (Die Apostolischen Väter, München 1956, 71) handelt es sich beim zweiten Satz um einen aus anderer Tradition übernommenen Einschub in den sonst an Aussagen des Hebräerbriefs angelehnten Passus. Wichtiger als die Klärung der Quellenfrage ist jedoch die Erfassung der konzentrativen Kraft, mit welcher hier der gesamte theologische Erkenntnisprozeß auf das in der Gestalt Christi gegebene Prinzip zurückgeführt wird.

brannte Streit »wie ein aus einem kleinen Funken hervorbrechendes mächtiges Feuer« das ganze Volk erregen und aufspalten könne¹⁶, wendet sich Konstantin zunächst an die Wortführer mit dem Vorwurf, sie hätten weder eine derart ›nichtige‹ Streitfrage aufwerfen noch sie so ›unbesonnen‹ diskutieren dürfen¹⁷, um sich schließlich auf dem von ihm einberufenen Konzil als göttlich autorisierter ›Friedensstifter‹ mitten unter die Kontrahenten zu stellen, wobei sein Friedenskonzept freilich eher an das der ›Pax Romana‹ als an den Friedensauftrag des Evangeliums erinnert.¹⁸ Worauf dieses Vorgehen in letzter Konsequenz hinauslief, zeigt mit frappierender Eindringlichkeit die von Eusebius von Caesarea verfaßte Huldigungsrede zum dreißigjährigen Regierungsjubiläum des Kaisers, die in der – auf fatale Weise an die nationalsozialistische Parole «Ein Volk, ein Reich, ein Führer!» erinnernde – Formel gipfelt:

Ein Gott, ein Logos, ein Kaiser!¹⁹

Von der schlagworthaften Wirksamkeit dieser Formel vermittelt der Appell Leos I. an die Kaiser einen Begriff, der unter Hinweis auf den politischen Nutzen der Glaubenseinheit für das Reich dessen Führung, die Herrscher, kaum verhohlen, für diese zu mobilisieren sucht:

Wie der gesamten Kirche gereicht es auch eurem Reich zum Vorteil, wenn in der ganzen Welt ein Gott, ein Glaube, ein Mysterium des menschlichen Heils und ein Bekenntnis beibehalten wird.²⁰

Wie rasch es in dem von der ›Reichsideologie‹ belasteten

¹⁶ Eusebius von Caesarea, *Vita Constantini* 2, 61.

¹⁷ A. a. O., 2, 69.

¹⁸ A. a. O., 2, 68.

¹⁹ Tricennatrede, in: Eusebius, *Werke I* (Ausgabe Heikel), 195–223. Dazu auch die instruktive Untersuchung von H.-J. Vogt, *Politische Erfahrung als Quelle des Gottesbildes bei Kaiser Konstantin d. Gr.*, in: *Dogma und Politik*, Mainz 1973, 35–61.

²⁰ Epistola 69, 2 (PL 54, 835).

Sprachfeld zu polemischen Überhitzungen kam, zeigt, an der Schwelle von der Verfolgungs- und Friedenszeit, schon Laktanz, der mit einem unüberhörbaren Unterton von Resentiment und unchristlicher Genugtuung vom ›Tod der Verfolger‹ berichtet, die so, wie sie einst »den heiligen Tempel umstürzten«, nun selbst »am Boden liegen«.²¹ Doch nehmen sich seine Äußerungen vergleichsweise mild aus, gemessen an den obligatorischen Ketzerbeschimpfungen, in denen sich die ökumenischen Konzilien, zusammen mit einer Reihe von Kirchenvätern, allen voran der streitbare Epiphanius von Salamis, ergingen. Da kommt der ›Häresiarch‹ Arius noch vergleichsweise glimpflich davon, den sein unachtsichtiger Gegner Athanasius mit Ausdrücken wie ›Galgenstrick‹, ›Jammergestalt‹ und ›Lügenmaul‹ belegt²², während sich Nestorius in Ephesus zu einem ›Lästerer des Herrn Jesus Christus‹ und ›neuen Judas‹ abgestempelt sieht, dem ganz gewiß im Jüngsten Gericht die verdienten Qualen zu bestimmt würden²³, ganz zu schweigen von dem ›Lästerer der Dreieinigkeit‹ Dioscur, den das Konzil von Chalkedon als »Reliquienschänder, Brandstifter, Mörder, Wollüstling und Majestätsverbrecher« brandmarkt.²⁴

Obwohl diese Sprachpolemik in der Antimodernismus-Enzyklika Pius' X. ›Pascendi‹ (vom 8. September 1907) ein Nachspiel hatte, das die fortbestehende Bereitschaft zur Aggressivität, auch auf höchster Ebene, bestürzend dokumentiert, könnte man sie als Randerscheinung der religiösen Sprachszene auf sich beruhen lassen, wenn ihre Eruptionen nicht von ausgesprochenen Sprachregressionen und Sprachverödungen begleitet wären. Tatsächlich ist diese Konsekution so streng, daß sie bisweilen, wie im Fall Augustins, durch ein und dieselbe Gestalt hindurchgeht.²⁵ Auch hier

²¹ De morte pers. 1, 5.

²² So die Athanasius-Schrift De Decretis Nicaenae synodi, c. 40.

²³ Mansi IV, 12, 12.

²⁴ Mansi IV, 1005 ff; 1012 ff; 1021 ff; 1029 ff.

²⁵ Neben der Fülle bewunderswerter Sprachleistungen, auf die Ch. Mohrmann in den Sammelband ›Zum Augustin-Gespräch

fehlt es nicht an einem modernen Gegenstück, wenn man etwa das gewaltige Gefälle bedenkt, das bei Hans Urs von Balthasar zwischen der lebendig atmenden Sprache seiner Programmschrift ›Schleifung der Bastionen‹ (von 1952) und der trivialen Sprach-Karikatur besteht, zu der er sich in der Verhör-Szene seiner Streitschrift ›Cordula‹ (von 1966) erniedrigt.²⁶ Anders als in den Zeugnissen der großen Sprach-Polemik wie etwa den Provinzialbriefen Pascals oder Lessings ›Repliken‹ auf die Angriffe des Hauptpastors Goeze wird in dem dekretierenden, abfertigenden Stil dieser Sprache nichts entschieden, noch nicht einmal eine Entscheidung herbeigeführt. In ihrem ›Stakkato‹ bekundet sich vielmehr ein Stillstand eines Denkens, das an eben jener Stelle wieder Mauern zu errichten sucht, wo ehemals die Bastionen geschleift worden waren. Aber genauso entspricht es der durch zunehmende Polarisierungen gekennzeichneten binnenkirchlichen Situation, die deutlicher als jedes ausdrückliche Postulat auf die Notwendigkeit der Verständigung und des Gesprächs, vor allem des Gesprächs an der schweigenden Basis, hinweist.

Das Dunkel, in welches der sprachgeschichtliche Durchblick zu verlaufen schien, wird entscheidend durch die Tatsache aufgeheilt, daß der Verlauf dieser Geschichte, ungeachtet ih-

der Gegenwart‹ (Darmstadt 1962, 89–121) hinweist, stehen steile Abstürze, wie sie etwa der Lehrpsalm gegen die Donatisten (Psalmus contra partem Donati) dokumentiert. Dazu *F. van der Meer*, Augustinus der Seelsorger, Köln 1953, 124 f.

²⁶ *H. U. von Balthasar*, Cordula oder der Ernstfall, Einsiedeln 1966, 112. Das Verhör des sich auf Rahners Begriff des ›anonymen Christentums‹ berufenden ›Christen‹ durch den als aggressiver Funktionär charakterisierten ›Kommissar‹ endet mit folgender Wechselrede: »Der Christ: Sie sind bei uns dabei! Ich weiß, wer Sie sind. Sie meinen es ehrlich, Sie sind ein anonymer Christ. Der Kommissar: Nicht frech werden, Junge. Auch ich weiß jetzt genug. Ihr habt euch selbst liquidiert und erspart uns damit die Verfolgung. Abtreten«. Noch bestürzender als diese Abfertigung selbst mutet die Tatsache an, daß Balthasar seine Rahner-Kritik, ihm selbst wohl unbemerkt, in der Rolle des »Kommissars« vorträgt.

rer Aufschwünge und Abstürze, von jener Sprache begleitet wird, die sich an Gott wendet und als solche den ›oberen Grenzfall‹ religiösen Redens darstellt. Auf diesen ›Fall‹ der Gebetsprache muß um so mehr abgehoben werden, als sie die geheime Klammer darstellt, die das Christentum mit der Vielfalt der nicht auf den Offenbarungsgedanken gegründeten Weltreligionen verbindet. Zwar leben auch sie von Epiphanieerfahrungen, in denen sich die Aktstruktur in einer Weise umkehrt, daß die Hingabe an Gott als ein Angenommensein und der Aufblick zu ihm als ein Erblicktwerden (Cusanus) erscheint; doch steht in ihrem Zentrum nicht sosehr der sich der Menschheit mitteilende Gott als vielmehr der von Gott ergriffene und an sein Geheimnis verwiesene Mensch. Demgemäß bildet ihre Achse, anders als im Christentum, nicht der Glaube, sondern das Gebet.²⁷ In dieser Frage kommt das Christentum den übrigen Religionen aber ebenso nah, wie es sich von ihnen abgrenzt. Denn es bleibt dem Gesetz, nach dem es antrat, auch darin verhaftet, daß sein Gebet, anders als das etwa der pantheistischen Gott-Einung oder der buddhistischen Versunkenheit, nicht verstummt, sondern auf eine wenn auch noch so sublimen Weise ›beredt‹ bleibt. Auch von ihm gilt uneingeschränkt der paulinische Grundsatz: »Denn nichts ist ohne Sprache« (1 Kor 14,10).²⁸ Die Sprachwelt des Christentums wäre deshalb nur unvollständig ausgeleuchtet, wenn die von ihm entwickelte Gebetsprache nicht in das Gesamtbild einbezogen würde. Auch darin macht sein Stifter den entscheidenden Anfang. Zur Totalität der Sprache Jesu gehört eben-

²⁷ Dazu das grundlegende Werk von F. Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München 1921.

²⁸ Zwar nimmt sich nach Paulus der Gottesgeist der ›Gebetsnot‹ des Menschen in der Weise an, daß er für ihn »mit unaussprechlichem Seufzen« eintritt (Röm 8, 26); doch mündet das Gebet, wie das Entrückungserlebnis des Apostels (nach 2 Kor 12, 4) lehrt, damit keineswegs in einen Zustand der Sprachlosigkeit aus. Vielmehr verstummt es nur, um der Erfahrung des Angesprochenenseins durch Gott Raum zu geben.

so das Zärtlichkeitswort ›Abba‹, mit welchem er seiner Erfahrung des Vatergottes evokativen Ausdruck verleiht, wie sein Todesschrei am Kreuz, aus dem die Deutung der Synoptiker den Notschrei äußerster Gottverlassenheit heraus hört.²⁹ Ebensowenig hätte man von der Sprachwelt des Apostels Paulus einen zulänglichen Begriff, wenn man nicht jene zahlreichen Stellen mitberücksichtigen würde, an denen er seine sprachschöpferische Kraft in den Dienst des Gebets stellt. Daß er sich dabei ebensooft auf Daten der alttestamentlichen Gebetsprache stützt wie er sich vorgegebene Texte, meist liturgischer Prägung, zunutze macht, beweist nichts gegen seine Originalität, um so mehr jedoch für die Tatsache, daß er sich als Beter nicht auf sich selbst zurückverwies, sondern in den weiten Kontext der Religionsgeschichte und der kirchlichen Gemeinschaft hineingebunden sah. Deshalb erreicht seine Gebetsprache auch dort ihren Kulminationspunkt, wo er sich im Bewußtsein seiner Zugehörigkeit zum neuen Gottesvolk mit dem Schicksal Israels auseinandersetzt:

O Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unergründlich sind seine Urteile, wie unerforschlich seine Wege! Denn wer hat die Gedanken des Herrn erkannt (Jes 40,13 f)? Oder wer ist sein Ratgeber gewesen (Ijob 15,8)? Wer hat ihm etwas gegeben, so daß er es ihm zurückgeben müßte (Jer 23,18; Ijob 41,2)? Denn aus ihm und durch ihn und zu ihm ist alles. Ihm sei Ehre in Ewigkeit. Amen (Röm 11,33–36).

Nicht als hielte sich wenigstens die Gebetsprache im Fortgang der Sprachgeschichte stets auf diesem Niveau! Doch ist sie bei aller zeitweiligen Verflachung von innen her vor Abstürzen bewahrt, wie sie im Bereich der Sprachpolemik und der in ihrem Gefolge vielfach auftretenden Sprachverödung

²⁹ Dazu G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1956, 114–118; ferner die Ausführungen meines Jesusbuchs ›Der Helfer‹, 210–217.

zu beobachten sind. Das legt den nicht zu beweisenden, aber auch nicht zu widerlegenden Schluß nah, daß es nicht zuletzt der nachlassende Gebetswille war, der den zeitweiligen Verfall der religiösen Sprache mitverschuldete.³⁰

Postulate und Konsequenzen

Zur Nicht-Objektivierbarkeit der Sprache gehört es, daß jede Klärung ihres Wesens als Beitrag zu ihrer besseren Verwendung verstanden sein will. Das bringt es mit sich, daß die Analyse erst mit der Benennung der sich aus ihr ergebenden Konsequenzen zu Ende gebracht ist. Oder kürzer: ihre Theorie steht von innen her im Dienst der Praxis. An der Spitze aller praktischen Konsequenzen aber steht diejenige einer bewußteren und umfassenderen Orientierung am Modell der biblischen Sprachwelt, da nur so der unverkennbaren Tendenz zu gleichzeitiger Polarisierung und Verflachung begegnet werden kann. Zwar dokumentieren die neutestamentlichen Schriften einen überströmenden Reichtum von Sprachformen, die gleicherweise die bilderreiche und zupackende Verkündigungssprache Jesu wie die suggestive Argumentationssprache der Paulusbriefe, die narrativen Erzählstücke der Synoptiker wie die emphatischen Offenbarungsreden des Johannes-Evangeliums, die paränetischen Zusprüche der spätapostolischen Schriften wie die visionären Aussagen der Apokalypse, umfassen, ohne daß dadurch doch jemals kommunikationserschwerende Sprachschichten gebildet würden. Nicht weniger aber ist die neutestamentliche Sprachwelt für die heutige Situation darin von modellhafter Bedeutung, daß sie, sooft sie sich zu poetischer oder gar hymnischer Höhe erhebt, doch niemals im Stil einer ex-

³⁰ Im ganzen einer ausgewogenen Darstellung müßte auf diesen genealogischen Durchblick eine Typologie der Sprachformen folgen, da erst mit ihrer Hilfe die qualitativen Unterschiede genauer bestimmt und auf ihre Ursachen zurückgeführt werden könnten.

klusiven Sakralsprache redet. Vielmehr spricht sie stets, auch wenn sie sich anbetend und verherrlichend an Gott wendet, in bewußtem Öffentlichkeitsbezug. Damit hängt es aufs engste zusammen, daß die biblische Sprachwelt nirgendwo die Privilegierung einer einzelnen Sprachform, geschweige denn eine Kanalisierung des Sprachflusses erkennen läßt. Parzellierungen des Kommunikationsraums, wie sie heute sowohl im Blick auf die sich der Öffentlichkeit immer stärker entfremdende Spezialsprache der Theologie als auch angesichts der von der religiösen Randszene her aufkommenden Gruppenjargons konstatiert werden müssen, sind ihr ebenso fremd wie die hierarchisch oder funktional bedingten Sondersprachen, die das heutige Sprachenspektrum zusätzlich komplizieren. Doch besteht der gravierendste Störeffekt, der gerade von diesen ausgeht, noch nicht einmal in der Ausbildung zusätzlicher Schichten als vielmehr in der Lähmung des Kommunikationsflusses an der Basis. Während die neutestamentliche Sprachwelt in ihrer Vielfalt vom Gespräch der Glaubenden gleicherweise getragen und geeint wird, ist die sprachliche Situation heute durch eine verhängnisvolle Stagnation gerade dieses Gesprächs gekennzeichnet. Noch immer befindet sich die theologische und hierarchische Spitze in der privilegierten Position derer, die alles zu sagen haben, während die Basis in die Rolle des schweigenden Hörens verwiesen ist. Daher kann von ihr auch nicht mehr der inspirierende und einigende Impuls ausgehen, den die neutestamentliche Sprachwelt nach Ausweis der zahlreichen Gemeindebildungen gerade ihr verdankte. Deshalb legt sich aus der Analyse keine vordringlichere Konsequenz nah als diejenige, die auf eine Intensivierung des Glaubensgesprächs an der Basis abzielt. Was kein kompensatorisches Programm zu leisten vermöchte, wäre von ihr zu erwarten.

Zu diesem ›regulären‹ Beitrag müßte freilich ein zweiter, seiner Natur nach exzeptioneller hinzukommen. Und der müßte, wie immer schon in der religiösen Sprachgeschichte, in einer schöpferischen Sprachleistung bestehen. Denn aufs

Ganze gesehen vermöchte nur sie den Tendenzen zur Aufsplitterung entgegenzuwirken. Wenn man bedenkt, daß sie nur die eine Seite eines Vorgangs darstellt, der sich ungleich stärker noch in Gestalt einer allgemeinen Lähmung und Resignation bemerkbar macht, wird klar, daß nichts so sehr erforderlich wäre wie ein Aufbruch aus der Mitte der Glaubenswirklichkeit. Denn nur einem derartigen, von den gesammelten religiösen Energien getragenen Impuls wäre es möglich, die weitverbreitete Lethargie zu überwinden und mit den konfessionellen und hierarchischen Schranken zusammen auch die sprachlichen zu durchbrechen. Hier, im Blick auf die sich zusehends auffächernde und aufsplitternde religiöse Sprachszene wäre somit nichts so sehr an der Zeit wie eine kreative Sprachleistung, weil nur sie den desintegrativen Tendenzen entgegenzuwirken vermöchte. Deshalb könnten die Modelle, an denen sie sich auszurichten hätte, nicht hoch genug gegriffen sein. Der Intensität nach müßte sie sich bemessen an den Seligpreisungen der Bergpredigt, an der empirievermittelnden Kraft der paulinischen Heilsv Verkündigung, am Furioso des Tertullianischen ›Apologetikum‹, an der sanften Suggestivität der Ambrosianischen Hymnen, am Herzenston der Augustinischen Bekenntnisse, am großen Atem der patristischen Lehrreden. Denn das Grundproblem der Religion, wie es sich heute stellt, besteht, aller politischen Engführung zum Trotz, nicht so sehr im Nachweis ihrer sozialkritischen und gesellschaftsverändernden Effizienz, als vielmehr in der Frage, ob sie jenes zündende Wort zu sprechen vermag, das die vielfachen Behinderungen und Barrieren des Sprachfelds durchbricht, das die stumme Basis zum Reden bringt, das den repressionsfreien Dialog im kirchlichen Binnenraum eröffnet und das in alledem den skeptisch Abseitsstehenden deutlich macht, daß ihnen mit und in diesem Wort jene Antwort gegeben wird, auf die sie insgeheim warten. So ist das Problem der Religion zuinnerst dasjenige des sie vollgültig verlautbarenden Worts; und darin zeigt sich, daß es in ihrem Verhältnis zur Sprache um ihr inneres und äußeres Schicksal geht.