

Beiträge

Christian Hartlich

Ist die historisch-kritische Methode überholt?

Die Frage, ob oder inwieweit die historisch-kritische Methode für die Interpretation der Bibel und der in ihr erzählten heiligen Geschichte kompetent sei, ist für die christliche Theologie von fundamentaler Bedeutung. Je nach der Beantwortung dieser Frage ergeben sich drei Richtungen der Theologie: a) eine dogmatische Richtung, die jede Kritik an den in der Bibel erzählten wunderhaften Begebenheiten als eine Ausgeburt menschlicher Hybris ablehnt; b) eine um Vermittlung zwischen Dogmatik und historischer Kritik bemühte Richtung, die – ohne prinzipielle hermeneutische Reflexionen – die neutestamentlichen Wundergeschichten als Legenden interpretiert, jedoch mit höchster Energie an der Auferstehung Jesu als an einem historischen Faktum singulärer Art festhält; und c) eine dritte Richtung, die die historische Kritik durchgreifend anwendet und die «Heilige Geschichte» der Bibel als mythologisch qualifiziert, die supranaturalen Momente der Jesusgeschichte eingeschlossen. Diese letztere Richtung stößt auf den stärksten Widerstand der institutionalisierten Kirchen, deren liebster Wunsch es wäre, wenn sich nachweisen ließe, die historisch-kritische Methode sei überholt, um auf diesen Nachweis gestützt zu einer theologischen Situation zurückzukehren, wie sie vor dem Auftreten der historisch-kritischen Methode bestand.

In der Tat: jahrhundertlang sind die biblischen Geschichten gelesen worden, ohne daß sich eine historische Kritik an den erzählten Begebenheiten regte. Bis in das Zeitalter der Reformation hinein galt die Heilige Schrift als die irrtumslose Urkunde göttlicher Offenbarung. Auch für Luthers Bibelverständnis haben historisch-kritische Bedenken noch keinerlei Bedeutung. Drei Beispiele mögen dies belegen: Als Luther einmal bei einem Tischgespräch gefragt wurde, was von dem dreitägigen Aufenthalt des Propheten Jona im Magen eines großen Fisches zu halten sei, erwiderte er, er würde diese «historia» für eine lügnerische Fabel halten und «nicht glauben, wenn sie nicht in der Heiligen Schrift stünde» (*neque crederem, nisi in sacris*

libris esset scripta). Aus demselben Grunde steht ihm die Wirklichkeit des im Josuabuch berichteten Wunders, wonach Sonne und Mond stille standen, bis daß Josua Rache genommen hatte am Volke seiner Feinde, außer Zweifel. Der mittelalterliche Horizont, in dem sich Luthers chronologische Vorstellungen bewegten, geht aus seiner «*Supputatio annorum mundi*» (1540) hervor. Auf Grund biblischer Angaben berechnete er das Datum der Welterschöpfung auf das Jahr 3960 v. Chr.

I. Das Dilemma der dogmatischen Theologie angesichts des Auftretens der historischen Kritik

Kaum ein Jahrhundert später greift die historische Kritik, die sich bis dahin auf die Profangeschichte und die legendären Traditionen des Mittelalters erstreckt hatte, auf die *Bibel* über. So bemerkt der hervorragende Exeget und Orientalist Johannes Drusius (1550–1616) zu Exodus cap. 4, daß die Propheten sich in weltlichen und zeitlichen Dingen bisweilen phantastischen Vorstellungen hingeben. Gegenüber Angriffen von Theologen, die sich gegen seine von dogmatischen Vorurteilen unbefangene Exegese richten, bekennt er: «Ich bin nicht Theologe. – Was also bist du, wirst du fragen? Ich bin Christ, ein Freund der Wahrheit bin ich.» (*non sum theologus. – Quid igitur, es, inquires? Christianus sum, philalethes sum.*)

Diese Erklärung hat ihre Pointe darin, daß in ihr Christ-Sein und Wahrhaftig-Sein als eine bruchlose Einheit der Existenz des dogmatischen Theologen entgegengestellt wird, der sich um seiner vermeintlichen Orthodoxie willen den Erkenntnissen der historischen Kritik verschließen zu müssen meint.

Wenig später hält Abraham Schultetus seine vielbeachtete Rede über die Frage, ob es einem Theologen erlaubt sei, bei der Interpretation der Heiligen Schrift auch nicht-theologische Disziplinen oder profane Autoren heranzuziehen (1618). Er bejaht dies mit Entschiedenheit, womit implicite die Auffassung vertreten ist, daß die geschichtlichen Berichte der Heiligen Schrift nicht Anspruch auf andere Regeln der Interpretation haben als die Schriften profaner Autoren.

In diesen verhältnismäßig-frühen Äußerungen kündigen sich bereits die Schwierigkeiten an, in die sich die Theologie durch die Ausbildung der historischen Kritik mehr und mehr verwickelt sieht. In das allgemeine Bewußtsein prägte sich diese Problematik durch zwei Werke ein, die als epochemachend für die Verbreitung der historischen Kritik zu gelten haben.

1677 erscheint in Paris die *Histoire critique du Vieux Testament* von dem Oratorianer Richard Si-

mon. Das 5. Kapitel trägt die Überschrift: «*Moyses ne peut être l'auteur de tous les livres qui lui sont attribués.*» Diese historisch-kritische These, übrigens bereits von Spinoza vertreten, war fatal für den Autor und sein Werk. Auf Betreiben von Bossuet wurde Simon aus der Kongregation der Oratorianer ausgeschlossen, die Pariser Ausgabe vernichtet. Es dauerte über 250 Jahre, bis die Päpstliche Bibelkommission in ihrem Briefe an Kardinal Suhard, Erzbischof von Paris, erklärte, niemand gebe es heute, der nicht «zugibt, daß unter dem Einfluß der späteren sozialen und religiösen Verhältnisse das Mosaische Gesetzbuch fortschreitend Zusätze erfuhr, und zwar auch in den geschichtlichen Teilen», – eine Erklärung, die jedoch bereits zwei Jahre später in der Enzyklika *Humani generis* (1950) eine einschränkende Kommentierung erfuhr.

Kurze Zeit nach der *Histoire critique du Vieux Testament* liegt der *Dictionnaire historique et critique* von dem Protestanten Pierre Bayle vor. Der Grundsatz *de omnibus dubitandum* wird auf historische Gegenstände übertragen. Nur durch methodischen Zweifel an allem, was uns an Begebenheiten in Dokumenten der Vergangenheit berichtet wird, kann historische Wahrheit ermittelt werden.

Durch Simon und Bayle wird der Ausdruck Kritische Geschichte bzw. die Wortverbindung historisch-kritisch zum Kennwort im Titel zahlreicher theologischer Veröffentlichungen, die sich allesamt um die Beantwortung der Frage bemühen, ob und inwieweit den Erzählungen der Bibel historische Wahrheit entnommen werden kann.

Die Beifügung «kritisch» zu Historie war notwendig geworden, da *historia* jedweden Bericht über Vorgänge in der Vergangenheit bezeichnen konnte, ohne Rücksicht darauf, ob es sich dabei um eine *historia fabulosa* oder um eine *historia vera* handle. Noch heute bezeichnet im familiären Französisch der Ausdruck «*c'est une histoire*» soviel wie: mach mir nichts vor, das ist nicht wahr. Und schlägt man in anglo-amerikanischen Lexica unter «story» nach, so findet man die Erklärung: «a narrative or recital of an event, or a series of events, *whether real or fictitious.*»

Die historische Kritik deckt diese Zweideutigkeit im Gebrauch des Wortes «Geschichte» auf. In der Hinzufügung des Wortes «kritisch» bekundet sich die Absicht, zwischen bloß vermeintlicher, erfundener und wirklicher, verifizierbarer Geschichte zu unterscheiden. Diese Absicht auf Unterscheidung zwischen bloß behaupteter und wirklicher Geschichte hat sich nach vielen Irrgängen in tausendfacher Bewährung zu einer Methode ausgebildet, deren Anwendung auf die Geschichte von Jesu Wandel auf dem See aufgezeigt sei.

II. Die Geschichte von Jesu Wandel auf dem See Gennesaret in historisch-kritischer Sicht

Die grundlegende Aufgabe der kritischen Geschichtswissenschaft ist vor allem anderen, festzustellen, ob die Ereignisse, die uns in Berichten der Vergangenheit überliefert sind, tatsächlich geschehen sind und so geschehen sind, wie sie uns berichtet sind. Eine solche Feststellung ist unerlässlich, weil bei keinem Menschen dessen individuell-subjektive Meinung, ein Ereignis sei tatsächlich geschehen, die Objektivität seiner Meinung garantiert. Auch Berichterstatter, die in nächster Nähe zu den von ihnen berichteten Ereignissen standen, ja selbst Augenzeugen, können irren.

Diese Erkenntnis gilt auch für die Bibel. Im Unterschied also zu einer Exegese, die im Horizont der Geschehnisvorstellungen der biblischen Autoren verbleibend sich darauf beschränkt, den *sensus literalis* der Texte zu reproduzieren, schreitet der kritische Historiker über die Meinung des Autors hinaus zur Prüfung der Wahrheit der Geschehnisaussagen und macht die Entscheidung darüber vom Ergebnis seines kritischen Verfahrens abhängig.

1. Der exegetische Befund

Das Wandeln Jesu auf dem See Gennesareth wird uns in den Evangelien dreifach berichtet (Mk 6,45–52; Mt 14,22–33; Joh 6,16–22).

Diese Berichte unterscheiden sich zwar in Einzelheiten beträchtlich, stimmen jedoch in der Schilderung des wunderhaften Vorganges überein: Nach der wunderhaften Speisung einer großen Volksmenge hatte sich Jesu in die Einsamkeit zurückgezogen. Die Jünger waren unterdessen in einem Boot über den See unterwegs. Die Nacht war schon hereingebrochen, da erhob sich ein stürmischer Wind, der sie in Gefahr brachte. Jesus kommt über das Wasser gegangen. Die Jünger erschrecken vor seiner Erscheinung, sie sind unsicher, ob es ein Gespenst ist, oder ob Er es wirklich ist. Da gibt sich Jesus ihnen mit den Worten zu erkennen: «Seid getrost. Ich bin es. Fürchtet euch nicht.» Durch das Kommen Jesu bleiben die Insassen vor allem Unheil bewahrt.

Daß ein Boot bei Nacht durch widriges Wetter auf dem See Gennesareth in Not gerät, diese Data geben an und für sich keinen Anlaß zum Zweifel an der Erzählung. Aber daß ein Mensch entgegen dem Gesetz der Schwerkraft über Wasser wie über festen Boden geht, widerstreitet aller unserer Erfahrung.

Nun wird allerdings in den Evangelien durchgehend behauptet, daß Jesus kein Mensch im gewöhnlichen

2. Die historisch-kritische Operation

Sinne, sondern zugleich auch Gottes Sohn ist. Die Erzählungen über die durch Jesus vollbrachten Wunder bestätigen die Wahrheit dieser Behauptung: wer einen wütenden Sturm durch sein Befehlswort zu beruhigen vermag, wer über Wasser wandeln kann, Tote erweckt und selbst durch seine Auferstehung den Tod überwindet, wer kann er anderes sein als Gottes Sohn?

Diese Logik der Wundererzählungen leitet auch die drei Fassungen der Geschichte vom Wandel Jesu über den See. Zwar wird die Wirkung des Wunders auf die Augenzeugen verschieden erzählt, aber letzten Endes ist die Konklusion, die nach der Absicht der Erzähler die Hörer ziehen sollen, ein und dieselbe: Jesus ist der Sohn Gottes.

Nach *Markus* geraten die Jünger angesichts der Erscheinung Jesu und der damit verbundenen Sturmstillung ganz außer sich. So wenig sie das Wunder der Brotspeisung als ein Zeichen der Messianität Jesu begriffen haben, so wenig begreifen sie die erneute Demonstration seiner Wundermacht. Ihre Fassungslosigkeit bezeugt indirekt die Größe des Wunders.

Das Motiv der Wunderbeglaubigung liegt auch in der *johanneischen Fassung* vor. Die Frage der Menge: «Wann bist du hierher gekommen» kann im Sinne des Erzählers nicht anders beantwortet werden als dadurch, daß der Gottessohn den Bedingungen der Ortsveränderung, die für alle Menschen gelten, nicht unterworfen ist.

Der Bericht nach *Mattäus* ist durch die Einschaltung der Petrus-Episode am ausführlichsten: Nachdem sich Jesus dem Boot genähert und seine Identität den Jüngern mit den Worten erklärt hat: «Ich bin es», wendet sich Petrus an ihn: «Herr, wenn du es bist, laß mich zu dir kommen», d.h. bestätige mir durch die Tat, daß du der bist, der zu sein du behauptest. Jesus entspricht dieser Aufforderung und sagt: «So komm».

Die Jünger, durch diese Beweise der Wundermacht Jesu überzeugt, fallen im Boot nieder, und in einmütiger Akklamation bekennen sie: «Wahrlich, du bist Gottes Sohn.»

Einerseits bestätigt also das Wunder des über den See wandelnden Jesus dessen göttliche Vollmacht, andererseits bestätigt die Vollmacht Jesu das Wunder: Wer über Wasser zu schreiten vermag, ist Gottes Sohn. Wer Gottes Sohn ist, vermag über Wasser zu schreiten. Beide Aussagen, die eine wie die andere unverifizierbar, bestätigen sich gegenseitig, – so wie ein Kartenhaus aus zwei sich gegenseitig stützenden Karten besteht, von denen jede für sich genommen sich nicht aufrecht halten kann.

In ihren drei Fassungen erzählt die Geschichte vom Seewandel Jesu also eine wunderhafte Manifestation seiner Gottessohnschaft.

Die historische Kritik erkennt, daß diese Geschichten unter dem Gesichtspunkt der Erkenntnis dessen, was *tatsächlich* in der Vergangenheit geschehen ist, wertlos sind. Es liegt in diesen Erzählungen eine als wahr gemeinte Geschichte vor, die von ihren Erzählern keinesfalls in ihrer Wahrheit festgestellt worden sein kann. Denn das Wandeln eines Menschen auf dem Wasser widerstreitet allen bekannten Gesetzen der Erfahrung, und überdies kann die faktische Wirksamkeit göttlich-überweltlicher Verursachung seitens des Gottessohnes einsehbar nicht nachgewiesen werden. Die objektive Wirklichkeit von Geschehnissen ist nur feststellbar, sofern diese zusammenstimmen mit den allgemeinen Bedingungen der Erkenntnis von wirklicher Wirklichkeit in Unterscheidung von bloß vermeintlicher Wirklichkeit und sofern sich diese einfügen lassen in den Kontext bisheriger als ausnahmslos bestätigter Erfahrung.

Aussagen über wunderbare und übersinnliche Geschehnisse, vor allem über ein unmittelbares Einwirken und In-Erscheinungtreten Gottes oder seines Sohnes sowie anderer übersinnlicher Wesen sind prinzipiell unverifizierbar. Das heißt: es kann in keinem Falle unterschieden werden, ob die in ihnen als wirklich ausgesagten Geschehnisse und Begebenheiten bloß subjektiv in der Meinung, Vorstellung und Behauptung des Aussagenden existieren oder auch unabhängig davon äußere objektive Realität haben. Mit anderen Worten: unterstellt man solche Aussagen dem Gesichtspunkt der Erkenntnis von äußerer Wirklichkeit, so ist ihre Unterscheidung als wahr oder falsch prinzipiell unmöglich und somit auch die Behauptung ihrer Wahrheit. Wollte man nämlich ihre Wahrheit mit Recht behaupten, so müßte man Kriterien angeben können, denen zufolge allgemeingültig erkannt werden kann, daß der in diesen Aussagen vorgestellten äußeren übersinnlichen Wirklichkeit bzw. Einwirkung auch tatsächlich eine äußere objektive Tatsächlichkeit entspricht: Es müßte also für Aussagen dieser Art in einer Besonderheit ihrer Gegenständlichkeit entsprechenden Weise das zu leisten sein, was für Aussagen über sinnlich-empirische Gegenständlichkeit die Empirie als Methode ihrer Feststellung zu leisten in der Lage ist, nämlich den Schritt von der Vorstellung der Wirklichkeit zu der Wirklichkeit des Vorgestellten methodisch und allgemeingültig zu begründen. Eine Empirie in diesem methodischen Sinne gibt es aber für übersinnliche Wirklichkeit und Wirk-

samkeit nicht, und dies ist der Grund, warum die historische Kritik alle Aussagen, die der Form nach etwas über die Wirklichkeit von Geschehnissen der umschriebenen Art aussagen, als Aussagen behandelt, deren Objektivität grundsätzlich nicht bewiesen werden kann.

3. Heilige Geschichte als historisches und als theologisches Problem

Auf Grund der Einsicht in das Nichtwirklichgeschehensein wunderhafter Ereignisse fragt die historische Kritik weiter: Welche Bedingungen müssen in der *Subjektivität* der Erzähler heiliger Geschichten vorgelegen haben, daß sie wunderhafte Begebenheiten erzählen, wie wenn sie sich wirklich zugetragen hätten, obwohl sie sich nicht tatsächlich zugetragen haben? Wie ist es zu erklären, daß die biblischen Autoren bei ihrem Erzählen sich kaum oder überhaupt nicht durch die Frage beunruhigt zeigen, die doch heute jeden bewegt, der in der Verantwortung vor der Wahrheit Geschehnisse berichtet, die Frage nämlich, ob diese Geschehnisse tatsächlich geschehen sind?

Diese Frage beantwortet sich durch den Nachweis, daß das Phänomen heiliger Geschichte nur in Epochen und Gesellschaften auftritt, in denen noch keine durchgreifende kritische Reflexion auf die Bedingungen erfolgt war, denen Geschehnisaussagen mit Wahrheitsanspruch unterliegen. Dem entspricht die Beobachtung, daß heilige wunderhafte Geschichtserzählung in dem Maße evanesziert, als sich in einer Gesellschaft a) das Bewußtsein der Notwendigkeit der Verifizierung und b) die Erkenntnis der dafür erforderlichen Kriterien durchsetzt. Mangels dieser Reflexion lassen daher die Erzähler heiliger Geschichte in ihren Erzählungen heterogene Elemente ineinanderfließen, die die neuzeitliche Kritik unter dem Gesichtspunkt der Tatsachenfeststellung grundsätzlich scheiden muß. Ihre Denk- und Erzählweise ist insofern als *naiv* zu bezeichnen, als sie in ihren Geschichten Unwirklich-Wunderbares mit Historisch-Feststellbaren mischen.

Diese Veränderung im Erkenntnisstand ist ein Ereignis epochaler Art; sie greift dem traditionellen Verständnis des Christentums an die Wurzel: Wo immer die erste Frage gegenüber einer erzählten Geschichte die geworden ist, ob sie nach den Kriterien der Erkenntnis von Wirklichkeit tatsächlich geschehen ist oder nicht, ist mit Bezug auf die biblischen Wundergeschichten wie auch auf entsprechende Erzählungen anderer Religionen die Antwort unausweichlich, daß diese Aussagen zwar die *Form* der Geschichte haben, jedoch keine verifizierbare, wirkliche Geschichte wiedergeben.

Für die neutestamentlichen Wundererzählungen bedeutet dies: Die Evangelisten bedienen sich der Form der Geschichte, um mittels dieser Erzählweise – also indirekt-appellativ – zum Glauben aufzurufen. Es läßt sich exegetisch zeigen, daß für sie die tradierten Jesusgeschichten, die in der Urgemeinde über die Epiphanie des Gottessohnes umliefen, ein plastisches Material darstellten, formbar je nach ihrer besonderen literarischen Absicht, die jedenfalls nicht am Tatsachenbegriff orientiert ist. Mit anderen Worten: Ihre vergegenständlichenden Aussagen fungieren variabel im Dienst einer Grundintention, die sich nicht an eine erkennende (historisch-kritische) Aufnahme des Hörers wendet, sondern ihn aufruft, die Möglichkeit eines neuen Lebens zu ergreifen.

Wer also die geschichtsähnlichen Aussagen der evangelischen Wundererzählungen zu Tatsachenbehauptungen macht, löst sie aus ihrem exegetisch nachweislich funktionalen Zusammenhang und stellt sie unter die Schärfe des modernen Tatsachenbegriffes, der ein Produkt neuzeitlichen wissenschaftlichen Denkens ist. Durch diese Fehldeutung werden diese Aussagen an das Messer einer Kritik geliefert, der sie notwendig erliegen müssen.

In der Konsequenz dieser hermeneutischen Fehleinstellung liegt ein verhängnisvoller theologischer Irrtum, wenn nämlich die in den Evangelien erzählte heilige Geschichte, die als Ausdrucksmittel dienen und verstanden werden will, ihrerseits zum ersten Gegenstand des Glaubens gemacht wird. Eine Kirche oder Theologie, die in einer nicht mehr mythischen Zeit mythische Aussagen als historische Aussagen für wahr zu halten fordern und die Erfüllung dieser Leistung als den grundlegenden Akt des Glaubens deklarieren, deprivieren das Christentum zur *Mythodoxie*. Der Glaube an Gottes Vergebung ist aber etwas wesenhaft anderes als das Fürwahrhalten einer als pseudohistorisch erkennbaren Geschichte von Gottes Vergebung.

Die historisch-kritische Methode ist nicht überholt. Sie wendet lediglich – repräsentativ für die um Wahrheit bemühte Menschheit – die dem Menschen verfügbaren Bedingungen der Wirklichkeitserkenntnis methodisch auf Geschehnisaussagen der Vergangenheit an.

Die Theologie ist bisher der Auseinandersetzung mit der historischen Kritik dadurch ausgewichen, daß sie ihr willkürliche und somit überholbare Voraussetzungen vorwarf. Ist einmal erkannt, daß die historisch-kritische Methode in der Erkenntniskonstitution des Menschen begründet ist, wird nur eine solche Theologie eine ökumenische Zukunft haben können, die sich mit der historischen Kritik verbündet.

CHRISTIAN HARTLICH

1907 geboren. Konfession: protestantisch. Studium der klassischen Philologie, Philosophie und Theologie in Tübingen, Berlin und Leipzig, Promotion in Leipzig 1939. Mitglied der Synode der Bekennenden Kirche von Sachsen. Gymnasiallehrer in Dresden und Tübingen, Lehrauftrag für Religionspädagogik in der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen, Rektor der neu gegründeten Schule zur Pforte (Evangelisches Internatsgymnasium) in Westfalen,

jetzt im Ruhestand. Veröffentlichungen: Abgesehen von religionspädagogischen Aufsätzen Einführung in das Problem der Entmythologisierung (gemeinsam mit W. Sachs) in: Für Arbeit und Besinnung, 4 (1950), teilweise übernommen in: Kerygma und Mythos II (1952); Historisch-kritische Methode in ihrer Anwendung auf Geschehnisaussagen der Hl. Schrift, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 75 (1978) 467–484; Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft (gemeinsam mit W. Sachs) (Tübingen 1952). Anschrift: Stauffenbergstraße 72, D-7400 Tübingen.

René Kieffer

Zwei Typen von Exegese auf linguistischer Grundlage

I. Linguistik und Bibelwissenschaften

«Die Linguistik wurde, entsprechend dem Standpunkt, auf den man sich stellt, entweder um das 5. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung geboren oder im Jahre 1816 mit Bopp oder 1916 mit Saussure oder 1926 mit Troubetzkoy oder 1956 mit Chomsky.»¹ Diese Worte eines erfahrenen Fachmannes der Linguistik mahnen uns, den Sinn für Perspektiven nicht zu verlieren. Seit jeher stand die biblische Exegese in engem Kontakt mit verschiedenen Bereichen der Philologie. Die Verknüpfung dieser großen Tradition mit der Linguistik ist Sache einer Begriffsbestimmung.

Als sich in Frankreich auf einem ganz anderen Gebiet C. Levi-Strauss, R. Barthes, M. Foucault und F. Lacan von den Arbeiten der Linguistik inspiriert erklärten, gründeten sie sich ohne Zweifel auf F. de Saussure, selbst wenn diese hervorragenden Autoren mit den linguistischen Begriffen gelegentlich ziemlich ungezwungen umgingen.

Die Grundbegriffe bei de Saussure sind bekannt: das System der Sprache steht im Gegensatz zum Wort, die Synchronie zur Diachronie; das Bezeichnende unterscheidet sich vom Bezeichneten und die syntagmatischen von den assoziativen Beziehungen (letztere von L. Hjelmslev «paradigmatische» Beziehungen genannt). Der Ausgangspunkt ist klar: Im Gegensatz zur vergleichenden Linguistik von F. Bopp, der die geschichtliche Entwicklung der Sprachen zeichnet, will de Saussure die Sprachen in ihrer synchronistischen

Verfaßtheit als System untersuchen, wobei den Beziehungen der Wörter untereinander entscheidende Bedeutung zukommt². Die Phonologie Troubetzkoy's liefert in diesem Sinn einen Modellfall linguistischer Untersuchung durch seine Art und Weise, die «zutreffenden» Züge zusammenzustellen: «Nur das darf von der Phonologie als Ton angesehen werden, was in der Sprache eine bestimmte Funktion erfüllt.»³ Die in diesem Sinn weitergeführte Untersuchung erstreckt sich auf die Syntax, um dann bei N. Chomsky in einem System zu enden, das grundsätzlich und auf dem Weg verschiedener Umwandlungen mögliche Sätze einer gegebenen Sprache hervorbringt.

Es bleibt noch, und zwar immer im selben Geist, das semantische Niveau zu untersuchen. In Frankreich widmeten sich dieser Aufgabe im besonderen C. Bremond, T. Todorov sowie A. J. Greimas und seine Schule. In Deutschland begegnen wir einer «Textlinguistik» wie der G. Wienolds⁴; sie ist sehr aufgeschlossen für die Phänomene mitmenschlicher Kommunikation und entwickelt folglich neben einer Semantik eine Textpragmatik. In den Vereinigten Staaten geht die «discourse analysis» mit ihren verschiedenen grammatikalischen Ausgangspunkten von einem nicht-semantischen Formalismus bei Z. S. Harris zu einer Integration der Semantik etwa bei E. A. Nida über (er hat sich besonders mit den Problemen der Bibelübersetzung beschäftigt). Heute jedoch bestehen diese nationalen Schranken kaum mehr; die verschiedenen Formen der Linguistik laufen von Land zu Land⁵.

Es ist offensichtlich, daß die biblische Exegese aus den hier summarisch aufgezählten linguistischen Forschungen in mannigfacher Hinsicht Nutzen ziehen kann. Auf der lexikalischen Ebene vermag das Studium der Bedeutungsfelder unseren Blick auf die verschiedenen griechischen oder hebräischen Wörter, die in unseren üblichen Wörterbüchern jetzt getrennt, in alphabetischer Reihenfolge aufgeführt sind, zu erneuern. In diesem Sinn hat J. Barr unser gewohntes